

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría en Investigación en Antropología

Conversando con el agua: La crianza mutua en el Ande.  
El caso de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en Cusco - Perú

María Elena Ramírez González

Asesor: Michael A. Uzendoski  
Lectoras: Ivette Vallejos y Karina Borja

Quito, julio de 2019

## **Dedicatoria**

A mis padres que siempre me apoyan y acompañan en mis proyectos y aventuras.

A mi abuela Lucha que me heredó sus ganas de salir adelante y a mis hermanos.

## Tabla de contenidos

<b>Agradecimientos</b> .....	VII
<b>Resumen</b> .....	VIII
<b>Introducción</b> .....	1
Problema de investigación.....	8
Argumento .....	8
Objetivos .....	9
Metodología .....	9
Contenido Capitular .....	11
<b>Capítulo 1</b> .....	13
<b>Percepción y relación con el entorno, lucha por el espacio</b> .....	13
1. Discusión teórica .....	14
1.1. La percepción del entorno en sociedades no occidentales .....	14
1.2. El hombre del ande, su entorno y el agua .....	22
1.3. El agua en la mitología andina .....	28
1.4. La crianza del agua y la lucha por el entorno y la diferencia .....	29
2. Conclusión .....	32
<b>Capítulo 2</b> .....	34
<b>Desacuerdos sobre el ser y el hacer</b> .....	34
1. Fortaleza Sacsayhuaman .....	34
2. La lucha por el reconocimiento de una Cultura Viva .....	38
3. Cuando vino la sequía .....	47
4. Conclusión.....	51
<b>Capítulo 3</b> .....	54
<b>“Nuestro Kawsay”</b> .....	54
1. El agua como un don inalienable .....	54
2. <i>Unu uyway</i> , la crianza del agua .....	59
3. La persona agua .....	65
4. <i>Uywanakuyku</i> , crianza mutua.....	72
4.1. La integralidad .....	79
4.2. La jerarquía .....	84
5. ¿Ofrendar al agua es religión? .....	88
6. Conclusión .....	92

<b>Capítulo 4</b> .....	95
<b>Implicancias político-ontológicas del estudio</b> .....	95
1. La vida cerca de Cusco .....	96
2. Reflexiones sobre la modernidad .....	98
3. Hacia una definición propia de modernidad.....	99
3.1 La lucha es global, pero también local .....	104
3.2 La posición político-ontológica de Fortaleza Sacsayhuaman .....	106
4. Conclusión .....	112
<b>Conclusiones</b> .....	113
<b>Glosario</b> .....	118
<b>Lista de referencias</b> .....	120

## **Ilustraciones**

### Mapas

- 2.1 Mapa del Perú con la ubicación del departamento de Cusco ..... 35
- 2.2 Comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en el mapa de la ciudad de Cusco ..... 36

### Figuras

- 2.3 Dibujo del sistema de *ceques* de Cusco indicando las subdivisiones y ubicación de las Huacas ..... 42

### Fotografías

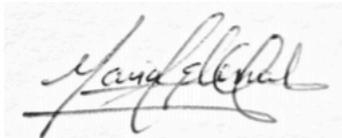
- 2.4 Don Julio Chauca junto a la galería de agua en Salqantay ..... 49
- 4.1 Bosque de Fortaleza Sacsayhuaman..... 109

## **Declaración de cesión de derechos de publicación de tesis**

Yo, María Elena Ramírez González, autora de la tesis titulada “Conversando con el agua: La crianza mutua en el Ande. El caso de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en Cusco - Perú” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, julio de 2019.



---

María Elena Ramírez González

## **Agradecimientos**

Mi más profundo agradecimiento a la comunidad entera de Fortaleza Sacsayhuaman, por abrirme sus puertas y mostrarse entusiasta y dispuesta a colaborar con este proyecto. Un agradecimiento especial a Adrián Sallo, que con el paso del tiempo se ha convertido en un gran amigo, cuya ayuda fue crucial para emprender la marcha de esta investigación y cuyo conocimiento nutrió el proceso y mis ganas de saber más. De igual forma a Rosa María, por su tiempo de convivencia durante el trabajo de campo, por la amistad y la gran ayuda con la traducción del quechua.

Agradezco a mi familia, a mi madre por su compañía durante los primeros días de trabajo en el campo, a los amigos que mostraron interés en conocer más sobre esta tesis, a quienes tuvieron la paciencia de leerla cuando se los pedí y me ayudaron a aclarar ideas de la manera más desinteresada y colaboradora que una puede pedir.

Agradezco también a mi asesor Michael Uzendoski, por ayudarme en todo el proceso, por dejarme fluir en la escritura, durante el tiempo de reflexión y ayudarme a profundizar en mis argumentos con mucha paciencia.

## Resumen

Esta investigación se centra en el estudio de una práctica ancestral andina que los pobladores de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en Cusco, Perú, conocen como la crianza del agua. Mi argumento plantea que para esta sociedad, que sigue siendo agrícola y ganadera, especialmente en la zona rural donde además se concentra la mayor población indígena, el agua es el elemento que contiene toda su visión del mundo. El pensamiento andino en torno al agua ha sido crucial para otorgarle un orden y lógica a la sociedad e instituciones, por lo tanto, se trata de un elemento que no sólo es de suma importancia para el sustento material de la población, sino que además es central para la reproducción social. En este sentido se compone tanto de lo material como de lo simbólico de manera integral, no existe para el pensamiento andino una separación entre ambos.

Tomo el trabajo de Godelier (1998) sobre los dones inalienables, como referencia para explorar su lado inmaterial, para demostrar la importancia histórica que ha tenido por siglos en la cultura andina, desde épocas previas al florecimiento de la sociedad Inca. Los mitos dan cuenta de un elemento que se encontraba en el centro porque ordenó la vida, las jerarquías sociales y sus relaciones, le dio sentido al concepto de tiempo y organizó las prácticas del día a día.

Más adelante exploro esta manera integrada de entender al agua y al entorno dentro de la práctica de criar agua, donde se emplean técnicas de cuidado para mantener la humedad del suelo, plantando arbustos y árboles cerca de los ojos de agua, pero también se realizan prácticas rituales de ofrendas, donde las dádivas y la conversación con el agua son igualmente preponderantes. Ambas formas de lidiar con el agua son en realidad una sola, integral y fuera de los dualismos del pensamiento occidental.

A partir de este análisis, busco posicionar mis reflexiones en un ámbito político donde la búsqueda de alternativas para hacer frente a los efectos de la era del Antropoceno, vienen de regiones y sociedades indígenas, cuyo pensamiento, saberes y acciones se distinguen abismalmente de occidente.

El pensamiento de la comunidad que he estudiado, se materializa en sus prácticas de cuidado mutuo con los no humanos de su entorno inmediato, pues para ellos el agua no es un recurso

al servicio del hombre, sino una persona a la que es necesario conocer y acercarse con respeto. En un tiempo donde el agua está a punto de desaparecer por la mala administración de parte de los Estados y la industria capitalista, la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman ha sabido preservarla, porque para hacerlo no sólo se necesita cambiar de estrategias en el uso de este recurso a otras más sustentables, sino que hace falta verla de otra forma, entenderla de otra manera, saber que está viva. Por lo tanto, se trata de cambiar el sistema de pensamiento sobre el cual se fundan nuestras acciones, se trata de cambiar la forma que tenemos de ser, para poder hacer de manera diferente.

## **Introducción**

Este estudio se centra en la práctica ancestral andina de criar agua en la comunidad quechua Fortaleza Sacsayhuman en Cusco, Perú.

La comunidad tiene la característica de estar situada justo en la periferia de Cusco, una ciudad altamente turística y muy cosmopolita, muchas comunidades cercanas a la ciudad han dejado de ser espacios comunitarios porque esta se las ha tragado, por decirlo de alguna manera, han pasado a ser una extensión de la urbe. Sin embargo Fortaleza Sacsayhuman se encuentra en una lucha legal y política para resistir la vorágine citadina. Si bien su pelea con el estado es por la protección de su territorio y el reconocimiento oficial de su estatus de comunidad campesina, es claro que en esta lucha hay mucho más en juego; es la lucha por un estilo de vida y una conciencia que contrasta con lo que la ciudad ofrece.

Mi estudio empieza con el agua, debido a que la comunidad tuvo que enfrentar la sequía de algunos de sus manantiales ocasionada por la construcción de una galería filtrante que actualmente abastece de agua potable a la zona noroccidental de la ciudad. En el afán de hacerle frente a la falta de agua los pobladores aplicaron la técnica ancestral de criar el agua. Sin embargo, a lo largo de los capítulos que conforman esta investigación, se verá que el agua conecta con una cantidad de aspectos que se engloban en un forma de percibir el mundo que hace posible que la comunidad sea capaz de afrontar el actual cambio climático y sus consecuencias en la disminución de este elemento, de la misma forma que propicia la conservación del espacio ecológico. A pesar de estar en permanente intercambio con la modernidad, la comunidad encierra un sistema de vida diferente al occidental, donde el mundo está poblado de entidades humanas y no humanas, interconectadas e interdependientes, el hombre no es lo más importante en esta red, sino que forma parte de ella.

Mi argumento plantea que en el ande el agua no solo es un recurso que ha hecho posible el desarrollo agrícola y la supervivencia de las sociedades de esta región, sino que es una pieza central en el pensamiento y la reproducción de la comunidad. El agua es la sustancia que contiene en sí el pensamiento que explica el mundo andino, desde la creación de la vida hasta lo que le da sentido al concepto de tiempo, y el mundo material se ha movido en torno a estas concepciones, las ideas sobre el agua se han materializado y han organizado la vida de esta

sociedad. Se trata de un elemento que mayormente ha sido estudiado desde una perspectiva utilitaria, como recurso natural, y sin embargo posee un lado simbólico menos explorado, ambas dimensiones eran y son inseparables en el pensamiento andino. Dicho de otra manera, hablamos de una determinada manera de percibir al agua que se encarna en las prácticas del mundo material.

Esta es una etnografía del agua como un elemento simbólico, social y material, una substancia que se define por lógicas del don (Godelier 1998), es decir, de intercambios y cuidado mutuo, no lógicas capitalistas de mercancía y recursos al servicio del hombre. Tomo como referencia su estudio sobre dones inalienables o dones que se deben guardar en lugar de circular, porque estos contienen en sí todo el pensamiento que guía la acción de los individuos que pertenecen a una sociedad y sobre la cual se otorga un orden y sentido a la vida material. En concreto, planteo que el agua es una substancia que presenta características de un don que es inalienable, es decir, que organiza el mundo a partir de ideas que se materializan en las prácticas que conforman el mundo físico.

En los mitos, el agua aparece como un elemento de donde se origina la vida, para muchas culturas pre incas y para la propia cultura Inca los ancestros de cada familia o *ayllu* surgieron de aguas subterráneas en los territorios donde luego se asentó su descendencia, tal fuerza tuvo esta idea, que se materializó en la organización social, pues el estatus, los derechos sobre las tierras y el riego se otorgaban bajo las creencias alrededor del agua (Sherbondy 1992). En este sentido, esta no sólo era importante para la producción de alimento y la subsistencia, sino que además formaba parte de las cosas sagradas, las cosas que hay que cuidar y venerar, mucho más preciso sería decir que ni siquiera se trataba de una cosa sino de una persona. La idea de que el agua era mucho más que un recurso material que influyó en cómo se organizaron las instituciones y clases sociales en el ande, se afianza al encontrar que en las grandes redes de canales hidráulicos construidos por los incas, se hallan, de tramo en tramo, algunas *huacas*<sup>1</sup> sagradas (Cobo 1653, Zuidema 1964, Sherbondy 1992) Es decir que alrededor del agua, como de muchos otros elementos de la naturaleza, existía toda una manera de entender el entorno que no se limitaba a lo puramente utilitario, sino que incluía y se completaba con un mundo espiritual de deidades y creencias cosmológicas.

---

<sup>1</sup> Sitio sagrado, lugar ritual, ubicación física de una deidad.

En la actualidad es posible rastrear el pensamiento andino de aquellos siglos sobre este elemento en las comunidades indígenas de hoy, pues otra forma de materializar las ideas, es precisamente la base de este estudio. La crianza del agua es en sí la forma material de una determinada manera de entender el agua y de relacionarse con ella, de una determinada forma de aprehender el mundo. En la crianza del agua, como en algunas otras prácticas andinas, se resume una forma de existir, de ser y de hacer, de la misma forma en que el cambio climático y sus consecuencias son la materialización de un pensamiento originado en occidente, basado en relaciones dicotómicas, separaciones epistemológicas que han hecho del mundo actual, lo que conocemos hoy.

A través del estudio del agua entenderemos cómo funciona el pensamiento de la comunidad. El hombre andino entiende la vida de manera integral; para hablar de la crianza del agua, es necesario hablar de la *Pachamama* (madre tierra), el viento, el *Apu* (Montaña, deidad protectora), la lluvia, el ser humano y más, sin la red de interconexiones, nada tiene lógica. La relación entre seres humanos y no humanos sobrepasa la línea de lo que es simplemente una expresión religiosa de alguna creencia fantástica o mágica. Idea bastante simplista de lo que en realidad sucede en los rituales y ceremonias.

Yo sostengo que precisamente es esta forma integral de aprehender el entorno la que hace posible la conservación del espacio ecológico. Mi intención en adelante es poner estas ideas sobre un plano político y contextualizar el problema planteado arriba, dentro de la discusión actual en torno a los efectos de la llamada era del Antropoceno<sup>2</sup>, donde la búsqueda de alternativas que contrarresten el deterioro de medio ambiente es una tarea de suma urgencia. La discusión actual nos lleva a pensar en grupos u sociedades indígenas, cuya percepción del entorno tiene raíces ontológicas distintas a occidente, como promotoras de discursos y prácticas que más allá de ser conocimientos ancestrales, se convierten en acciones politizadas, en una búsqueda de respeto y autonomía que les permita vivir bajo sus propios conceptos del mundo. Como es el caso de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman.

Pero situar el problema en el Antropoceno como contexto, se hace necesario tomar unos párrafos para explicar sus orígenes e implicancias tanto las más generales como las que se refieren específicamente al agua. Nuestra era, nacida de la revolución industrial y el avance de

---

<sup>2</sup> Término acuñado por el químico holandés Paul Crutzen.

un capitalismo tecnológico que construyó un mundo sociopolítico el cual se mueve en base a combustibles fósiles baratos. El Antropoceno se hace fuerte y es posible porque bebe del petróleo, su mercancía más valiosa, al agua en cambio se la da por sentada, frente al petróleo, ocupa un lugar secundario. Bajo esta realidad que amenaza con cubrir cada rincón del planeta, buscar formas distintas de percibir el agua, es una tarea imperante. Pero para entender el Antropoceno y lo que nos puede ofrecer en este análisis debo desmenuzar el concepto. Empezaré por lo más claro que hay en torno él.

El término hace referencia a una nueva era geológica que sucede a la última reconocida por las ciencias naturales; el Holoceno. Ahora bien, tan sólo el nombre, Antropoceno, reúne muchas aristas que han debido ser analizadas cuidadosamente. En primera instancia, al introducir al hombre (humano, Antropo) dentro de una nueva era geológica se acepta que este ha sido la causa principal del cambio de era, es decir, que es el motor por el cual han surgido las transformaciones ambientales, climáticas, necesarias para pasar del Holoceno al Antropoceno, cosa que hasta el principio del primero, había sucedido de manera orgánica, siguiendo el curso de una evolución adaptativa (en términos de las ciencias naturales).

El hecho de haber puesto al hombre en el centro de esta nueva era, además, trae otro tipo de efectos en el debate; uno de los más interesantes es que las ciencias naturales han empezado a dialogar de manera muy cercana con las ciencias sociales, lo que a la vez ha provocado una serie de observaciones fascinantes.

Mirar esta era centrada en la fuerza de acción humana requiere considerar al hombre no solo como un organismo vivo, un animal de instintos de supervivencia solamente, sino que hace falta verlo como un ser social, moral, metafísico en cuyo pensamiento se fundan muchas de las decisiones que provocan su actuar. Tal vez esta es la entrada más clara para empezar encontrar uniones no solo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, sino incluso dentro de la antropología; la física y la cultural (Latour 2014). Pero al mismo tiempo, esta era nos reta a quitar al hombre del centro del estudio, como se hace en las ciencias sociales, y nos propone verlo como un organismo que es parte, importante sí, pero no fundamental, de todo un sistema o red de vida biológica que se encuentra desde siempre interconectada (Mauelshagen 2017).

¿Suenan contradictorio? Pues sí, esta es la manera como las ciencias han ido avanzando, cada una por su lado, sin embargo el Antropoceno nos ha retado a entender que el hombre es ambos, organismo y persona (social) todo al mismo tiempo (Ingold 2000). Puede que esta forma integral de ver al hombre y lo que lo rodea sea novedosa para occidente, pero no para las sociedades amerindias como la andina, lo que nos lleva al siguiente punto; las dicotomías occidentales.

Estas separaciones en la ciencia, que han sido causa de que exista tanto especialista en una sola cosa sin considerar el todo, pertenecen a la misma conciencia de donde nace la escisión entre naturaleza y cultura. Tanto Descola como Latour han tratado la dicotomía cartesiana naturaleza – cultura ampliamente, cada uno desde sus campos de estudio. Al referirse a esta, hablan de un pilar en el pensamiento occidental que ha guiado la acción del hombre. Para Descola (2017) esta forma de separar al hombre de su entorno natural y ponerlo en el centro del plano como amo y señor de lo que lo rodea es, en gran parte, responsable de lo que se vive hoy en la era del Antropoceno, una degradación global de la naturaleza sin precedentes, con transformaciones radicales del clima y de los ecosistemas cuyas consecuencias en el equilibrio de la vida en el planeta ya se pueden ver claramente.

En cuanto al agua, la situación futura es desoladora; En un artículo reciente de Ricard (2018) se hace referencia al libro “Agua y Antropoceno”, presentado en la conferencia de Bonn<sup>3</sup>. El estudio afirma que: “En el breve lapso de una o dos generaciones, la mayoría de los 9 mil millones de personas en la Tierra vivirán con la desventaja de una severa presión sobre el agua dulce, un recurso natural indispensable para el que no hay sustituto. Este obstáculo es auto-infligido y, a nuestro juicio, totalmente evitable”. El libro es el resultado de un análisis de varios años sobre los ciclos del agua global y sus alteraciones. Los datos muestran que la extensión de cultivos, la extracción de agua subterránea e hidrocarburos en las costas, la construcción de represas (en los últimos 130 años se ha construido una presa por día), ha alterado el clima, la química de la tierra, la extensión de glaciares y el volumen de los océanos.

Lo que está pasando es que el agua dulce se agota en el uso y consumo humano antes de alcanzar el océano y la que logra llegar está altamente contaminada, Los glaciares se derriten

---

<sup>3</sup> Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático

más rápido por el calentamiento global sin oportunidad de recuperarse gracias a las alarmantes alteraciones en el ciclo del agua producidas por la mala gestión en su uso, dejando como consecuencia inmediata la escases a nivel global.

De aquí se desprende la cuestión de la responsabilidad (Latour 2014, Descola 2017), este es un asunto que ambos autores han planteado en el afán de entender de dónde o de quiénes nace nuestra manera actual de lidiar con el medio ambiente ¿Son todos los humanos responsables del desastre ambiental global?

Descola cuestiona la idea de usar el término “Antropo” ya que este alude a la raza humana en general y hace una diferencia fundamental entre la antropización del planeta y el Antropoceno; la antropización tienen que ver con la coevolución entre seres humanos y no humanos, es decir, “el movimiento [...] ininterrumpido desde hace 200.000 años que moldeó el planeta, alteró los ecosistemas y sus condiciones de funcionamiento, a veces de manera irreversible y con efectos regionales no intencionales” (Descola 2017, 20). Muchos de los ecosistemas más complejos del planeta han sido constantemente manipulados por el hombre a lo largo de la historia humana (Mann 2005, Scott 2017) es verdad, pero sus transformaciones, en primer lugar, han tenido alcances locales, y en segundo lugar, no sólo en beneficio de los humanos.

A diferencia de la antropización, “el Antropoceno hace referencia a un efecto sistémico más global, al cual ciertamente contribuyen en parte las alteraciones de los ecosistemas locales, pero cuyo resultado general es una transformación acumulativa y en vías de aceleración del funcionamiento climático del planeta.” (Descola 2017, 20) el cual está estrechamente vinculado a un sistema, una forma de vida, una ideología, un pensamiento, una idea de crecimiento y desarrollo que nace de occidente y se extiende por el mundo a través de la colonización primero y el mercado global o capitalismo después. De hecho, la idea de poner el inicio del Antropoceno en el momento de la revolución industrial europea es bastante lógica para muchos académicos en el debate, pues la aceleración en las transformaciones ambientales son consecuencia del uso de combustible fósil y la alienación en el proceso de producción para producción en masa<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Actualmente existen propuestas para ubicar cronológicamente el inicio del Antropoceno antes de la Revolución Industrial (Lewis y Maslin) sin embargo, la mayoría de científicos está de acuerdo en reconocer el inicio en el momento de la industrialización europea.

El capitalismo como impulsador del Antropoceno es un tema del que se está hablando hoy en día, de hecho, surge la propuesta de renombrar esta era como Capitaloceno, debido a que “los cambios ambientales y transformaciones climáticas no pueden entenderse partiendo solo de la ontología moderna que separó la naturaleza de la cultura, sino también de las lógicas económicas, las cuales alimentan relaciones desiguales y generan apropiaciones y despojos de territorios” (Ulloa 2017, 59). Las críticas al nombre también provienen de una sensación de injusticia al poner a todos los hombres en el mismo saco, pues las sociedades amerindias han tenido otro tipo de relación con el entorno y no son directos responsables por lo que se vive hoy. Lo que tenemos es a un grupo pequeño de personas que se apropió del planeta y lo utiliza para asegurarse una vida cómoda y de bienestar perpetuo a costa del resto de seres humanos y no humanos (Descola 2017, 17). ¿Qué hacer frente a esta realidad?

El año pasado tomé el curso de Cambio climático y energía en la maestría de Estudios Socio ambientales, el profesor decía que para tener resultados óptimos en la lucha contra el calentamiento global había que cambiar no solo de estrategias, sino todo el sistema en el que vivimos, esto implica buscar alternativas que en vez de animarnos a crecer y expandirnos territorial y demográficamente, nos ayuden a hacer todo lo contrario. Descola (2017,18) habla de tener que cambiar en nuestra manera de pensar para generar nuevas maneras de ser, y yo añadiría, nuevas maneras de hacer. Por el momento todas las acciones encaminadas a la mitigación y adaptación al cambio de clima siguen estando bajo una lógica de mercado<sup>5</sup>, los países con mayor emisión de gases de efecto invernadero (GEI), cumplen con los parámetros siempre y cuando no afecten a su economía y crecimiento, y en una sociedad donde para desarrollar y crecer hace falta consumir más energía, es difícil considerar la idea de un uso moderado de los recursos energéticos.

En este contexto, Fortaleza Sacsayhuman se presenta como una forma materializada de un sistema de pensamiento diferente al de occidente que funciona para la conservación de un espacio que puede prevenir daños ambientales severos y, sobre todo, en el cuidado de un elemento vital como el agua. Aun cuando los pobladores no están pensando de manera

---

<sup>5</sup> Los programas REDD y REDD+ son un ejemplo de esto. Se ofrece pagar por no deforestar y se promueve un manejo sostenible ecológico y económicamente de los bosques. Sin embargo este programa a traído varios problemas territoriales, y una serie de trampas que terminarían beneficiado a las industrias contaminantes, como bien lo explica Ricardo Carrere (2009) en su artículo, Una visión crítica de REDD.

consciente en la defensa del medio ambiente, esto es posible simplemente porque su pensamiento les permite tener una relación con el entorno distinta a la construida por occidente y sus escisiones, pues en esta lógica, el agua no es un recurso al servicio del humano, sino una persona con la que hay que conversar, reciprocarse y llegar a acuerdos para el cuidado mutuo. La ceguera del Estado ante esto, obliga a la comunidad a pelear por un espacio que finalmente, no solo los beneficia a ellos, sino también a la ciudad y por ende suma al esfuerzo global por combatir los efectos del Antropoceno.

El conflicto de la comunidad con el Estado peruano, da cuenta de que los andinos y sus prácticas siguen estando en los márgenes de la sociedad moderna y por lo tanto son más vulnerables ante el poder que este último ejerce sobre ella. Sin embargo, el concepto de comunidad ideal que se maneja en Fortaleza, evidencia que son ellos los que cuentan con las herramientas necesarias para afrontar el cambio climático, mientras que la ciudad sigue viviendo un sueño desarrollista bajo los parámetros de mercado que poco o nada hace para prevenir la futura inminente escasez de agua, el problema de la contaminación, la deforestación, la sobrepoblación y circunstancias demás, propias del Antropoceno.

### **Problema de investigación**

¿Cómo la práctica de criar agua organiza la reproducción social de la comunidad Fortaleza Sacayhuaman y permite dar paso a una forma de enfrentar la escasez de este elemento vital, bajo una lógica diferente a la occidental?

### **Argumento.**

Mi propuesta es ver al agua como el elemento de la sociedad andina que contiene su visión del mundo. Esta fuerza simbólica ha sido y es un elemento organizador de la vida material en el Ande, por lo tanto posee una importancia tanto como recurso, como por su poder simbólico y ambos aspectos, en el pensamiento andino, son inseparables. En este sentido la crianza del agua es una encarnación contemporánea de esta integralidad, puesto que en la práctica y la interacción los planos material y simbólico se entrelazan continuamente. De esta manera se presenta como una clara oposición a las lógicas de desarrollo moderno dualista, donde el agua es un recurso inerte que hay que manejar para suplir las necesidades humanas solamente, ya que implica una forma de relación de cuidado mutuo o crianza mutua, esencial para evitar la sequía y desaparición de este elemento.

## **Objetivo principal**

Profundizar en las ontologías relacionales que orientan la práctica de la crianza del agua en la comunidad quechua Fortaleza Sacsayhuamán en Cuzco, Perú, y que, contemporáneamente, potencializan las acciones para enfrentar situaciones de escasez inducidas.

## **Objetivos específicos**

- Ahondar en la práctica quechua de la crianza del agua y los usos contemporáneos de la misma para enfrentar condiciones de escasez inducidas en los Andes del Perú.
- Determinar las diferencias sustanciales entre el pensamiento moderno y andino sobre el elemento agua.
- Ahondar en la práctica quechua de la crianza del agua y los usos contemporáneos de la misma para enfrentar condiciones de escasez inducidas en la comunidad de estudio.
- Indagar en los contenidos ontológicos de la crianza del agua, en las relacionalidades e intercambios que establece la población quechua con el agua desde su cotidianidad.
- Profundizar en las formas de cuidado que se tejen entre humanos y no humanos y que incluyen al agua estableciendo prescripciones sociales.

## **Metodología**

El tiempo que requirió el estudio fue de tres meses, empezando de febrero de 2018 en la cual se hizo labor de campo y análisis de datos simultáneamente.

En la primera fase se realizó la introducción al campo, conocer a las personas y los lugares que habitan la comunidad. Se hizo un reconocimiento del territorio y se me presentó frente a la comunidad entera en una reunión comunal.

La segunda fase corresponde a la realización de entrevistas a los comuneros y comuneras, para lo cual tuve que acompañar en las actividades cotidianas, pastoreo, siembra y cosecha, limpieza de caminos y terrenos o momentos de ocio. Durante esta fase, también hice un constante análisis de los datos conseguidos de manera que en futuras visitas fue más fácil repreguntar respecto a temas que surgían como preponderantes para la comunidad.

Igualmente, realicé algunas visitas al Centro Guaman Poma y la Dirección Desconcentrada de Cultura para contrastar o reforzar, la información obtenida de los pobladores.

La tercera fase corresponde a la escritura de la tesis, la organización de la información en temas y la distribución de esta como información empírica en los capítulos correspondientes. En algunas ocasiones tuve que volver al campo para clarificar algunos temas que quedaron pendientes.

La metodología para emprender este proyecto fue a través del aprendizaje del conocimiento sobre crianza del agua, lo cual requirió una estadía permanente en la comunidad como parte del trabajo de campo, para lograr un acercamiento a los pobladores se tomó en cuenta la propuesta de Muratorio (2005) sobre el consentimiento informado, en el cual se busca no imponer la agenda propia como investigadores, sino ubicar puntos de encuentro que permita a los pobladores entender qué hago y para qué lo hago, y cómo eso se conecta a sus propias necesidades de hallar un medio que les permita expresarse como comunidad o como individuos de un Estado.

Se hizo uso, así mismo, de la observación participante acompañada de un registro de diario, notas de campo y fotográfico, así como grabaciones de las entrevistas a los pobladores. Para la observación participante, busqué una aproximación desde la propuesta de Ingold (2015) en la que la observación participante no es un mero proceso de recolección de datos que luego serán sistematizados y ordenados en una etnografía, no se trata de un proyecto documental, dice Ingold, sino de un proceso transformativo que se instala en la forma de pensar, sentir y nos transforma en otro diferente al de antes. La idea entonces no es observar desde fuera, acumular datos y escribir al respecto, sino aprender desde dentro, con ellos y de ellos, se trata de un compromiso ontológico que se toma al embarcarse en la tarea de aprender a criar agua, “obtenemos conocimiento no porque nos paramos fuera del mundo y lo observamos, sino porque nosotros somos el mundo [...]” (Karen Barad en Ingold 2015, 225).

Cuando vamos a estudiar con grandes eruditos a lo largo de nuestra educación lo hacemos no con la visión de describir o representar sus ideas más tarde en nuestras vidas, sino de agudizar nuestras facultades perceptivas, morales e intelectuales para las tareas críticas que nos esperan. ¿Por qué, me pregunto, debería ser diferente para los antropólogos cuando van a trabajar con otra gente? ¿Acaso no vamos a estudiar con ellos del mismo modo en que lo hacemos con nuestros maestros académicos? (Ingold 2015, 226).

De esta manera, aprendiendo a agudizar nuestras facultades, los datos dejan de ser una tarea retrospectiva como lo sería el documentar y registrar, y se convierte en un aporte de un modo de conocer y sentir en un proceso transformativo.

Y ya que este proyecto pretende hablar desde dentro, es necesario considerar hacer antropología desde la mirada indígena (Tuhiwai 2016), los pueblos no occidentales también tienen una historia que contar sobre occidente y sus técnicas de investigación que debe ser incluida en el proceso, la idea es que nuestros socios puedan verse en lo que escribimos, una investigación hecha desde dentro implica deconstruir las formas colonizadoras de interpretar, entender y representar a las sociedades no occidentales. Esto se puede lograr solamente aceptando la visión que tales sociedades tienen de una disciplina como la antropología y reconociendo sus propios acercamientos, es decir, beneficiando la lucha de los pueblos no occidentales por la autodeterminación.

Igualmente recabé información sobre la experiencia de los ingenieros a cargo de la construcción y planeamiento de las galerías de agua, en este caso se realizaron entrevista que proveyeron de información sobre la planeación, objetivos e implementación del proyecto. En el caso del Ministerio de Cultura las entrevistas fueron con funcionarias que conocían las normativas del Ministerio de Cultura y habían trabajado en el área de Fortaleza Sacsayhuaman.

### **Contenido capitular**

El capítulo 1 está dedicado a explorar una serie de argumentos teóricos que discuten la relación humano- agua en contextos sociales no occidentales, en específico, en las sociedades amerindias, toma como primer eje la idea de acción, interacción e involucramiento con el entorno para explicar la manera de aprehender el mundo que rodea. En la misma línea continúo profundizando en la relación humano del ande y agua, prestando especial atención en el pensamiento andino en torno a este elemento para finalmente ahondar en una discusión política que toma los pensamientos indígenas como fundamentos ontológicos en permanente confrontación con el pensamiento occidental sobre el entorno y sus elementos.

El capítulo 2 hace un recuento histórico de la relación estado – comunidad, desde que esta última se convirtió en administradora del territorio luego de la reforma agraria peruana en la década del 70. Enfatiza en el conflicto entre dos miradas ontológicamente disparejas, donde la

relación con el elemento agua y el entorno en general, se ha dado de maneras radicalmente opuestas, pues para la comunidad este está poblado de seres no humanos con los cuales se intercambia socialmente, mientras que para el estado, se trata de recursos explotables a favor de los humanos.

El capítulo 3, explora de manera mucho más profunda la práctica de criar agua en la comunidad, se hace una descripción que va desde los cuidados materiales del elemento hasta los que tienen que ver con la relación social, espiritual entre humanos y agua.

El capítulo profundiza en describir, además, la persona agua, y cómo a través de la crianza mutua se establece una interacción única que va más allá de técnicas de cuidado y cuya práctica ha dado como resultado la recuperación de manantiales y por ende ha permitido a la comunidad sobrevivir a la sequía. La forma de percibir al agua en la sociedad andina se explica a través de la idea de Godelier (1998) sobre dones inalienables, de esta manera, el agua se convierte en un don cuyo valor, no solo es material, sino moral, pues así como es útil para la producción, es indispensable para la reproducción social, porque contiene en sí una serie de significados y símbolos que le han dado sentido y orden a la vida de las sociedades andinas, de esta parten muchos los conceptos de mundo que hasta hoy rigen su pensamiento y prácticas cotidianas.

El capítulo 4 profundiza en la ontología desde una mirada política. La lucha de la comunidad por ser reconocida por el estado, encierra valores de cuidado, preservación y respeto por el entorno natural, que no son una reacción planeada a un deseo consciente de conservación ecológica, sino que existen de manera orgánica en su actuar y responden a su forma de percibir el ambiente, a su relación con él, a su raíz ontológica. En el transcurso, se ahonda en el tema de la lucha global indígena y se la propone, en base a los argumentos de Escobar (2016) como una forma contemporánea de buscar soluciones tangibles al problema y consecuencias del calentamiento global.

## **Capítulo 1**

### **Percepción, relación con el entorno y lucha por el espacio comunal**

Este capítulo contiene la discusión teoría. Mi argumento plantea que el agua es el elemento que posee la visión del mundo en el pensamiento andino, esto hace que se convierta en algo cuyo valor radica no solo en su utilidad como recurso para la producción agrícola, sino también en su carga simbólica. Hablamos de un elemento que en el ande es tan valioso materialmente como simbólicamente y cuyo poder ha organizado la vida, el día a día y las prácticas de los pobladores andinos. Las ideas que giran en torno a esta se materializan en prácticas como la crianza del agua la cual se caracteriza sostener una relación basada en lógicas del don, diferente a la relación utilitaria occidental, indispensable para el cuidado y conservación del agua.

Es así que este capítulo discute algunas propuestas teóricas que nos conducen a indagar la forma de percibir el entorno en sociedades indígenas, a través de las cuales es posible conocer el tipo de relación que se entabla entre el humano y la naturaleza fuera de occidente. Para empezar, esta se encuentra impregnada de un pensamiento que integra y no separa una cosa de la otra, de manera que se hace evidente un sistema que dista de ser puramente instrumental o material. Mi propuesta es presentar el carácter de la acción, interacción e involucramiento con el entorno y los no humanos que lo habitan, como un eje importante que articula el pensamiento con la realidad.

Discutiré a profundidad la relación humano y naturaleza en el ande, buscando conectar las ideas descritas en la primera parte con las percepciones de esta sociedad y su relación con el entorno. A través de las etnografías buscaré analizar la relación humanos del ande y agua, lo cual permitirá adentrarse en una gama de estudios que hablan del pensamiento andino respecto a este elemento vital.

Finalmente, introduzco una discusión en la que se toma estas visiones de mundo indígenas, como elementos que están en constante lucha con la modernidad y su propuesta de desarrollo. La discusión gira en torno a la defensa del espacio natural en base a su conocimiento y desde una mirada distinta a la de occidente.

## **1. Discusión Teórica**

### **1.1. La percepción del entorno en sociedades amerindias**

Las discusiones antropológicas que han surgido sobre cómo las sociedades indígenas perciben su entorno, se han enraizado en el análisis comparativo de tales formas de conocer el mundo que nos rodea con la forma occidental, que es la que se ha impuesto sobre la demás, especialmente en la ciencia. La manera occidental de aprehender el entorno ha servido de esquema bajo el cual se han medido y entendido las otras maneras de percibirlo. Por esta razón se habla de que las categorías taxonómicas occidentales de los etnobiólogos, las cuales usan criterios que no se ajustan a las realidades socio-culturales de las poblaciones que se estudian (Descola 2001).

La manera occidental de conocer el entorno no es nada útil para comprender cómo otras sociedades lo perciben, en primera instancia porque se basa en dicotomías epistemológicas que no existen fuera de occidente. La filosofía y la ciencias sociales se desarrollaron a la luz de una oposición entre materialismo e idealismo que se funda en una dicotomía que separa la naturaleza de la cultura (Descola 1997, 8) de esta manera, la ciencia se ha construido bajo dos miradas; por un lado los materialistas que ven al entorno y sus transformaciones como el motor que moldea la sociedad y la cultura, mientras que por el otro lado, los simbolistas que construyen el entorno a través de los lentes de la cultura. O cómo lo afirma Ingold (2000, 9) las prácticas sociales se han estudiado desde dos perspectivas, la biológica o naturalista y la social o antropológica, la primera se ha enfocado en lo material, la subsistencia, y la segunda en los significados, los símbolos y la cultura.

Ambas consideran al hombre separado de su entorno, ambas categorías son estudiadas como elementos distintos y aislados. Esta separación, además, ha provocado otras escisiones tales como la separación cuerpo – mente, sujeto – objeto, de esta última nace la idea occidental de que el hombre (sujeto) es el que puede manipular la naturaleza (objeto) a su conveniencia, es el sujeto activo que transforma su objeto pasivo (Descola 1997, 9).

Pero esta manera de separarlo todo y analizarlo por partes no corresponde con el pensamiento de otras sociedades para las cuales el hombre y la naturaleza no existen de manera independiente, es decir, el hombre no está separado de su entorno, la naturaleza no es un objeto lejano que se puede manipular, sino que ambos conviven y coexisten.

En el trabajo de Ingold (2000) se hace el intento de reemplazar la separación naturaleza – cultura, por su propuesta de entenderla más bien cómo una relación entre un organismo y el entorno, bajo la premisa de que la mente siempre fue inmanente a todo el mundo orgánico del entorno y no separado de él, es decir que la mente es parte de la naturaleza como un multisensor de lo que hay, al tiempo que siente va procesando la información. En esta mirada el humano es entonces, un organismo integrado o conectado al entorno con el cual se relaciona a través de la experiencia y el movimiento del perceptor por su ambiente, en un proceso constante de construcción en unidad.

Su propuesta hace una crítica a la mirada de Lévi-Strauss en “la cual la mente recibe información del mundo a través un proceso de decodificación”, en su lugar utiliza el planteamiento de Bateson para el cual “la mente está abierta al mundo a través un proceso de revelación” (Ingold 2000, 9). Bajo esta premisa sugiere entender la percepción y aprendizaje del entorno como un sistema en el cual la experiencia y el involucramiento continuo con él tienen un rol central, y no como un proceso de representaciones simbólicas mentales de lo que nos rodea. Para esto, el autor basa su análisis en el estudio de sociedades no occidentales donde la separación entre mente y naturaleza no existe.

En su estudio más reciente de cazadores y pastores de renos de la región de Taimyr al norte de Siberia, David Anderson (2000, 116-17) escribe que en su relación con animales y otros componentes del entorno, estas personas operan a través de una ecología sensible, esta noción captura perfectamente el tipo de conocimiento que las personas tienen sobre su entorno, la cual he estado tratando de transmitir. Se trata de un conocimiento no formal o de tipo autorizado, transmisible en un contexto fuera de su aplicación práctica. Al contrario, se basa en sentimiento, en habilidades, sensibilidades y orientaciones que se han desarrollado a través de la experiencia de conducir la vida propia en un entorno particular (Ingold 2000, 25. Traducción propia).

La mente y el cuerpo accionan juntos y en simultáneo, no existe conocimiento decodificado primero y luego interacción. Ingold hace un énfasis en el movimiento lo cual me trae a la mente esta manera tan andina de aprender a hacer las cosas, cuando le pides a una tejedora, por ejemplo, que te enseñe a tejer, no hay mejor forma de hacerlo que sentarte a su lado y pedir que haga lo que ella hace, “haz lo mismo que yo”, dice, no hay explicación teórica previa, solo tú observando, imitando y sintiendo las hebras de lana, afinando tus movimientos, la presión que ejerces sobre ellas, luego en el proceso de aprendizaje, las tejedoras entienden

que el tejido se convierte en texto, en arte y todo junto en conocimiento, de manera total, integral.

El hecho de que la ecología centre su estudio en lo orgánico y la antropología más bien en lo mental, no es sino para este autor, dos caras de la misma moneda, donde una y otra son complementarias, por lo tanto es esencial entender que nos movemos en un mundo orgánico, pero también es social y se producen interacciones constantes, esto lo explica de la siguiente manera; para occidente la cultura es un resultado de la evolución con el propósito de adaptarse al entorno, si esto fuera así, la cultura sería algo que se hereda de la misma forma en que se heredan los genes, por lo tanto no habría opción de modificar nada en este patrón dado, programado para generar un comportamiento óptimo, sin embargo para otras sociedades, la cultura no se transmite genéticamente, sino que se aprenden a través de la interacción con el entorno, la adquisición de conocimiento entonces no se limita a la transmisión de información, de patrones y significados, sino que además necesita de la experiencia práctica, el humano es cuerpo y mente en unidad que está inmerso desde su nacimiento en una práctica activa de involucramiento con los elementos del mundo, nunca externo a él, de esta manera es cómo se aprende a percibirlo, lo cual constituye una cosmología específica. En resumen, el humano no occidental no se acerca a su entorno como si fuera un mundo externo o alienado que necesita ser atraído conceptualmente o simbólicamente en los términos de un diseño específico cultural como una precondition de una acción efectiva con él.

El hombre es organismo y persona, uno puede cumplir una función orgánica y al mismo tiempo ser una persona social. En el mundo amerindio, estas dos esferas son inseparables, se relacionan con el entorno entendiéndolo como una unidad, “la gente conoce la naturaleza y todo lo que hay en ella de la misma forma en que llega a conocer otras personas, pasando tiempo con ella, invirtiendo en la relación con la misma cantidad de cuidado, sentimientos y atención” (Ingold 2000, 47) “Esto les permite estar en contacto con los no humanos de su entorno y es por esta razón que lo conocen íntimamente, de la misma forma que uno conoce sus parientes más cercanos con los cuales comparte la vida íntima del día a día” (Bird- David 1992, 39 en Ingold 2000, 47).

En las culturas como la andina, por ejemplo, este involucramiento muchas veces se manifiesta en relaciones de parentesco con los elementos del entorno, por lo que es común escuchar que se refieran a él como la madre o el padre, en este sentido “el entorno no es solo el lugar físico

en el que viven, sino un mundo donde tienen un rol definido que cumplir, se ven a sí mismos involucrados en una íntima interdependencia con los animales, plantas y deidades o espíritus que lo habitan” (Ingold 2000, 43).

Esta sensación de intimidad también está bien descrita por Kohn (2013) cuando explica por qué los kichwas de la Amazonía ecuatoriana nunca compraban comida de la ciudad, sino que preferían producirla ellos mismos.

Durante los cuatro años que trabajé en Ávila los pobladores compraban muchas cosas en Loreto. Compraban cosas como escopetas, municiones, ropa, sal, muchos utensilios para la casa que estaban hechos a mano un par de generaciones atrás y mucho licor de caña de contrabando que ellos llaman *cachihua*. Lo que nunca compraban era comida. Casi toda la comida que compartían entre ellos y conmigo venía de sus huertas, de los ríos cercanos y del bosque. Conseguir comida a través de la caza, la pesca, recolección, siembra y el manejo de la variedad de conjuntos ecológicos, involucra a la gente íntimamente con unos de los más complejos ecosistemas en el mundo – uno que está repleto de una asombrosa variedad de diferentes tipos de interacciones y seres mutuamente constituidos. Y esto los lleva a un muy cercano contacto con la infinidad de criaturas- y no solo con los jaguares que habitan el bosque. Este involucramiento trae a las personas dentro de la vida del bosque. También engrana las vidas del bosque con mundos que podríamos pensar como “muy humanos”, con esto me refiero al mundo moral que nosotros los humanos creamos, el cual permea nuestras vidas y afecta profundamente la vida de los otros (Kohn 2013, 5. Traducción propia).

Las prácticas cotidianas de subsistencia, otra vez y claramente, no sólo se limitan a ser de subsistencia, también son simbólicas y sociales, encierran mucho más, una manera de intimar con los no humanos del bosque, de conocerlos y mezclar las vidas en un solo mundo, moral o no, pero uno, indivisible al fin.

Otro ejemplo muy sustancioso de lo que plantea Ingold es el tipo de relación que se establece en la crianza del agua, como se verá más adelante, “más allá de tratarse de una técnica que manipula la naturaleza a favor del humano, es un tipo de dialogo, integral al proceso de la vida social y donde tanto humanos y el agua tienen sus identidades y propósitos particulares, es decir, que cada cual cumple un rol en la tarea de mantener la vida” (Ramírez, 2019). “La práctica conduce al hombre a un conocimiento más profundo del entorno hasta que llega un punto que se haga uno con él, de esta manera logra entender el verdadero significado de las

cosas” (Ingold 2000, 56). En este sentido “en la práctica de criar agua, esta se hace persona y así se la puede conocer” (Ramírez 2019).

Estas ideas no son lejanas a lo que plantea Descola (2001) con el animismo, pues se trata igualmente, de encontrar alternativas que expliquen la relación del humano con su entorno fuera de las dicotomías occidentales, para lo cual se embarca en la tarea de buscar indicios en las pequeñas prácticas cotidianas.

A diferencia de la tradición occidental cuya representación de los no humanos se basa un corpus de ideas coherente y sistemático, las sociedades no occidentales se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en rituales y elecciones prácticas (Descola 2001, 106).

Es en estas interacciones con el entorno o los no humanos donde podemos encontrar las piezas que nos ayudarán entender los principios elementales de una cultura, porque estos son, al fin y al cabo, los lineamientos mentales que guían la acción de las personas. Descola (2001,106) los llama “esquemas de praxis” y son los que organizan las relaciones entre humanos y entre humanos y no humanos, estructuradas por una combinación de modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación, este último es el que define las fronteras entre uno mismo y los otros incluyendo los no humanos.

De los modos de identificación, el que nos ayuda a entender la práctica de criar agua, es el animismo, Las sociedades animistas otorgan atributos sociales a la naturaleza a los que dotan de conciencia, alma, capacidad de comunicarse, un código moral, una conducta social, a elementos de la naturaleza que occidente considera inertes. Este sistema se basa en las relaciones sociales de un grupo para organizar las relaciones entre humanos y la naturaleza y en la interacción hay un intercambio de energía entre ambos, esto se explica de manera más clara en los “modos de relación” identificados por el autor.

Cada modo de identificación tiene modos de relación o interacción que se hacen evidentes en la praxis, Descola habla de tres formas de relacionarse con los no humanos; la reciprocidad, en la cual los humanos hacen lo posible para devolver la energía tomada de los no humanos. Esto es evidente en el ande con los pagos a la tierra, a través de los cuales los humanos la alimentan para que esta siga siendo benévola y de buenos frutos. La rapacidad, se da cuando

los humanos no devuelven la energía a los no humanos, por lo cual estos actúan con venganza para recuperar su energía. En el ande esto puede suceder cuando no se ha pedido permiso antes de beneficiarse de un no humano como el agua, el ojo de agua o manante, por ejemplo, se traga a las personas y animales cuando está molesta. Finalmente la protección, en la que los no humanos dependen de los humanos para su reproducción y bienestar, el vínculo de apego es recíproco, ambos se necesitan. Este modo de relación se distingue en la crianza de animales y domesticación de plantas. En el ande, la crianza de agua puede tener matices de una relación de protección, sin embargo en la relación agua – humano existe una combinación de los tres modos de relación de Descola.

Tanto Ingold y Descola, coinciden en que las maneras de relacionarse con el entorno en las sociedades no occidentales pasan por el hacer, la acción o práctica a través de la cual hay un involucramiento, una la relación directa con los no humanos profundamente esencial para aprehender el entorno, y son estas prácticas, finalmente, las que reflejan algo sumamente importante; un tipo de pensamiento, los lineamientos que guían la acción e interacción con el entorno.

Estas ideas sobre la acción, interacción, la práctica y el involucrarse, dan paso al siguiente punto que quisiera discutir. Las separaciones epistemológicas de occidente, tales como naturaleza – cultura, mente – cuerpo, natural – sobrenatural y demás, han llevado a la antropología a explicar las relaciones humano – no humano, dentro de estas categorías. Así, referirse al agua como si fuera una persona, por ejemplo, se ha catalogado como una creencia religiosa o una representación simbólica de algo más, una cosa interesante pero falsa, algo que forma parte de lo sobrenatural, los imaginarios, el mundo mágico, en fin, hubieron y hay mil formas de describir una relación humano – no humano para que occidente tenga una idea más o menos coherente de lo que pasa en las sociedades amerindias.

Sin embargo, dentro de la literatura que guía este marco conceptual, existe siempre una aclaración interesante que busca concebir la relación humano – naturaleza, no como un proceso mental, cognitivo, representacional, sino como una realidad.

Queda claro que tanto para Ingold como Descola la interacción con el entorno es esencial. Para el primero, porque es con la acción y la práctica que se conoce a los no humanos, pues pensar que el hombre representa su entorno culturalmente, limita el análisis a un plano

meramente cognitivo, cuando en realidad, la cognición y la acción con las cosas son procesos simultáneos, el cuerpo no existe sin la mente y viceversa, se complementan en la tarea de crear conocimiento, la interacción con la naturaleza a través de una práctica como criar agua, deshace cualquier idea de representación porque en la acción directa no hay representación, sino solo existe lo real. Por su parte Descola se enfoca en observar la acción con el entorno, pues es a través de esta, que los no occidentales objetifican el entorno, al mismo tiempo que es por la praxis que se logra vislumbrar el pensamiento que los guía, pues toda ontología se materializa en las acciones. Descola también hace una crítica al hecho de ver las relaciones con el entorno como meras representaciones simbólicas, pues la relación humano – no humano, no se limita a símbolos que organizan las jerarquías y segmentos sociales, sino que involucran relaciones concretas entre ambos.

En la misma línea, Ishii (2012) en un trabajo sobre la formación de los mundos divinos en las culturas orientales y africanas, argumenta que la existencia de estos mundos “no depende de las creencias de la gente en poderes religiosos o cosas mágicas, sino que son creados a través de relaciones y acciones entre personas, cosas y espíritus que toman formas tangibles e intangibles” (Ishii 2012, 372, Traducción propia). Para ello toma partes del trabajo de Gell cuyo argumento insta a los antropólogos a involucrarse con las cosas que encuentran en el campo de la forma tal cual se presentan y no asumiendo que estas significan algo más. En ese sentido la autora considera crucial asumir que las “cosas” se mueven como actores que manifiestan su poder en relación a los humanos. Lo esencial en su propuesta gira en torno a que no es el pensar a través de, sino el actuar con las cosas, lo que interesa.

Ishii usa los argumentos de Kimura (2001, 2005) sobre realidad y actualidad y Kawamoto (1995, 2006) que introduce la noción de coherencia. Básicamente, Kimura dice que las personas nos relacionamos con los objetos de nuestro entorno antes de reconocerlos como tales de manera inconsciente, a esto le llama “virtualidad”, el objeto emerge como real solo cuando hay una interacción corpórea con él, a esto le llama “actualidad”, lo virtual, emerge, entonces, a través de un proceso de actualidad, así la interacción corporal con las cosas es esencial para las formas en las cuales se experimenta la realidad. “Se conecta profundamente a la noción de kinestesia, el sentido práctico de “ser capaz de hacer”, en lugar del sentido cognitivo de “conocer algo”” (Kawamoto 2006 en Ishii 2012).

Por otro lado Kawamoto complementa este análisis, con la noción de “coherencia” entre la acción y el entorno, “Coherencia hace referencia a la relación entre una determinada forma de acción y las características de las cosas o el entorno especificado a través de la acción, puede ser observado, por ejemplo en la relación del modo activo de un cuerpo que nada con las características del agua en la que está sumergido” (Deleuze 1994, 165 en Ishii 2012, 376). La autora llama a este proceso “ajuste mutuo” ya que tanto personas y las cosas se encuentran activos en el proceso de formación de la realidad. “La idea de coherencia indica que cuando una realidad es formada a través de la acción, las personas y las cosas se mueven juntas y cada una específica, transforma y crea las acciones y características de los otros y su entorno” (Ishii 2012, 375).

Bajo esta mirada entonces, las cosas, en nuestro caso el agua, es un agente que tiene un rol activo en la creación y formación de cierta realidad. El hombre y el agua se mueven juntos en un proceso de ajuste mutuo, así como que en la lógica de Kimura, la acción e interacción con ella a través de la crianza, hace que emerja como algo o alguien real para los miembros de la comunidad de Fortaleza Sacsayhuaman. Pero existe algo más sobre la idea de coherencia; la interacción con las cosas debe ser continua, de manera que esta realidad sea durable y, muy importante, la coherencia no se da de manera cooperativa o fácil, existe cierto caos y crisis en la coacción entre personas y el entorno, ya que se trata de un proceso de transición o ajuste, como se ha dicho ya. Esta última característica de la coherencia me recuerda a un proceso que los comuneros de fortaleza Sacsayhuaman llaman amansar al agua a través de ofrendas, pues esta no siempre se muestra dadivosa hacia los humanos, es como un proceso en el que el agua se ajusta ellos, y viceversa, los humanos se amoldan a las necesidades y exigencias del agua, hablaré al respecto en el capítulo tres con más detalle.

Todo esto se conecta de manera muy orgánica con el énfasis que tanto Ingold como Descola hacen sobre la acción y el involucramiento con el entorno. Por lo tanto, es necesario considerar las prácticas de las sociedades no sólo como representaciones simbólicas de sus creencias o conocimientos sobre la realidad, sino como una coacción práctica y en movimiento con las cosas de donde emerge la realidad. Por esta razón Descola (1997) afirma que cuando veía a las mujeres cantarle a yucas, pensaba que todo aquello era más que solo una ideología superestructurada, más bien debía ser parte de la vida misma, una relación continua con la naturaleza.

Si bien Ishii se concentra en la formación de lo divino, su trabajo es de mucha ayuda para entender la relación humano- agua en el ande, porque las prácticas andinas relacionadas con la tierra, las montañas, la lluvia y otros elementos de la naturaleza, han sido catalogadas como parte de una religión donde los ritos se reducen a meros actos de adoración a poderes mágicos y creencias místicas. Se tiene reparos en aceptarlas como realidades, como relaciones tangibles que emergen en la continua interacción, realidades que, por otro lado, también son vulnerables y podrían desaparecer si no son animadas o recreadas por el trabajo de “actualidad” o interacción corporal (Ishii 2012).

En otras palabras, cuando los habitantes de Fortaleza Sacsayhuaman crían al agua, no están haciéndose ideas sobre ella para lidiar con este elemento de una forma material, ellos verdaderamente están intercambiando energía con el agua, conversando, estableciendo relaciones de reciprocidad, protección. No vale la pena pensar en la crianza como un mundo imaginario, pues sin esas interacciones, los hombres y mujeres del ande simplemente pierden sus fundamentos, porque no tienen otra forma de conectar con el entorno y conocerlo.

Si tuviera que comparar la relación del humano en el ande y el agua, con algo que sucede en occidente, diría que tienen elementos similares a la relación del hombre occidental y el mundo de las finanzas; El mundo de la deuda, hipotecas, transacciones, inversiones de dinero que jamás se toca o se ve, más que en cifras en un computador, fácilmente podría catalogarse de imaginario, irreal y sin embargo, es lo que mueve al mundo de hoy. El hombre capitalista no comienza su día sin una mirada a la bolsa de valores, existe una interacción tangible entre el humano y el dinero “irreal” cuyo accionar afecta la vida misma. Decirle al hombre andino que el agua como persona no existe, es como decirle a al hombre occidental que el dinero con el apuesta en la bolsa tampoco existe, y sin embargo, sus efectos se sienten nítidos al centro de la existencia misma, en la calidad de vida de millones de humanos. Tal vez la relación hombre y finanzas sea parte de lo que Latour (2007) en “Nunca fuimos modernos” llama híbridos, una suerte de relación humano – no humano muy similar a la de las culturas no occidentales que occidente no sabe cómo conceptualizar ni explicar, porque su lógica no lo permite.

## **1.2. El hombre del ande, su entorno y el agua**

Existe una amplia literatura etnográfica que describe al detalle cómo los hombres y mujeres del ande perciben su entorno. Tanto quechuas como aymaras comparten algunas maneras de

entender la naturaleza y convivir con ella. Tomando en cuenta que ambas son sociedades amerindias, veremos que la relación humano del ande – naturaleza se basa en interacciones de reciprocidad e intercambio.

Para empezar, el mundo en el pensamiento andino está vivo, es altamente sensitivo y mutable, es un mundo siempre recreado y renovado (Grillo 1994), la recreación constante se presenta con un nuevo comienzo de los ciclos cósmicos, de los cuales hablaremos más adelante, cada año es diferente. Grillo hace énfasis en las condiciones del clima y en particular en la lluvia, pues para una sociedad agrícola, la temporada lluviosa es de suma importancia. Algunos años son más lluviosos que otros pero esto no representa un problema para las comunidades, ya que el humano del ande y los seres que habitan la tierra saben “sintonizarse” correctamente con los estados de la *Pacha*<sup>6</sup>. En este sentido no hay año malo, pues se sabe conversar bien con la abundancia o la escasez, el objetivo es mantener la vida de todo ser.

En segundo lugar, el mundo es comunitario (Grillo 1994, Apaza 1998) donde todos los seres que lo habitan no solo están vivos, sino que son equivalentes, es decir que, en oposición al pensamiento occidental, el hombre no está al centro de este mundo, sino que es uno de los tantos seres que existen. Importante aquí es puntualizar que, aunque cada ser de la *pacha* es igualmente importante, no se debe olvidar que por otro lado el mundo andino es altamente jerárquico, el hecho de que una roca esté igual de viva que el agua o un humano y que tenga un rol en la comunidad, no significa que ocupe el mismo nivel jerárquico, como bien lo explica Allen (2017) cuando hace una crítica a De la Cadena (2015), quien habla de la noción de *uyway*, término que significa “cuidado mutuo” entre humanos y humanos y no humanos, “en el cuidado mutuo, fallar en el actuar de acuerdo a las jerarquías de respeto de la comunidad, trae consecuencias” (De la Cadena, 2015 en Allen, 2017), para Allen, De la Cadena no expande lo suficiente esta cita y deja el tema de la jerarquía un poco fuera de su argumento, pues describe la relación de un chamán andino con la deidad protectora de su comunidad, una montaña sagrada pero para Allen la jerarquía de la deidad en comparación con la del chamán no queda suficientemente aclarada. Las deidades andinas como la tierra o las montañas no ocupan los mismos sitios que los humanos o algunos animales, más bien son las fuerzas con mayor poder, por lo tanto los intercambios de dones o energía van a estar

---

<sup>6</sup> En quechua, tierra.

siempre atravesados por esta desigualdad. El lugar privilegiado de las deidades está bastante bien explicado por Arnold (2017) cuando describe cómo los aymaras de Bolivia entienden las jerarquías en el sistema estatal de educación.

[...] procedían a incorporar al niño dentro de una serie de influencias familiares y comunales (padres, tías y tíos, abuelos y abuelas), hasta parientes espirituales (padrino, madrina), para luego abarcar otras influencias estatales (profesores escolares), cuando el niño entra a la escuela. El mismo modelo abarcaba gradualmente las influencias de los expertos principales del lugar, sobre todo la gente mayor y autoridades elegidas del lugar (*jach'a jaqi*), los encargados que guían a los niños (los llamados “guías de camino”, *thakhichiri*), los sabios (*yatiri*) que se encargan de los asuntos rituales y las parteras (*usuyiri*) que se encargan de los asuntos del parto. Finalmente, ellos expandieron el modelo aún más para abarcar la influencia de los elementos que conceden el poder y la autoridad espiritual a los diferentes encargados. Incluían aquí el rayo (*q'ixu q'ixu*), los cerros sobresalientes del lugar (*mallku*), los sitios rituales principales del lugar (sobre todo la cima del cerro Anxata), y las fuentes de la inspiración del canto y la música: los espíritus guerreros de los muertos (*jira mayku* y *jira t'alla*) y las sirenas [...]. El modelo educativo comunal funciona inmediatamente en torno a la jerarquía política-ritual que abarca hasta el hogar. Luego, esta jerarquía está incorporada dentro del sistema político-ritual de la administración gubernamental en que los cerros sobresalientes (*mallkus*) representan los más altos niveles del gobierno regional (Arnold 2017, 172).

Sin lugar a dudas, en el mundo andino las deidades son fuerzas que participan en la formación de los niños y además se ubican en el punto de mayor poder.

Allen también puntualiza una característica de las jerarquías en el *uyway*, dice “El lado oculto del *uyway* es un tipo de brutalidad, un proceso riguroso y continuo de consumo mutuo. La vida de Mariano (el chamán) estaba consumida por su ayllu” (Allen 2017, 540) y luego hace referencia al tema de comer y alimentarse, muy relacionado con la idea de consumo mutuo, pues en el ande, cuando las personas se refieren a la *pachamama*, el *unu* (agua), los *apus* (cerros protectores), suelen decir que tienen hambre y por esta razón hay que alimentarlos con las ofrendas o despachos. La idea de que esta jerarquía implique una relación de consumo mutuo o tal vez, en términos de Descola, rapacidad y de Viveiros de castro, canibalismo, es un punto que también exploro en el capítulo tres con la crianza del agua y de igual forma es un asunto que Arnold (2017) describe en su análisis de la educación en Bolivia al plantear el argumento de que para los aymaras, enviar a sus hijos a la escuela es una forma de sacrificio

hecho al estado con el afán de conseguir un beneficio, el de conservar sus tierras, así se reproduce la relación jerárquica histórica andina con las figuras de poder.

El término *uyway* es primordial para este estudio, también traducido cómo “crianza mutua” para la gente del ande, en el capítulo tres trato de darle forma a este término de acuerdo a la información etnográfica obtenida. Es un término empleado para referirse a la crianza de humanos, animales domésticos y plantas, pero, como ya he mencionado, también se emplea para hablar del intercambio entre humanos y no humanos (deidades o fuerzas) que forman parte de la vida, a diferencia del término castellano “criar” que pone al criador como dueño de la cosa criada, *uyway*, hace referencia a una relación en la que se puede ser criador y cosa criada al mismo tiempo, pues así como es posible criar al agua, el agua cría a los humanos, por lo tanto el cuidado es tarea de ambas partes, sin olvidar jamás que esta mutualidad es jerárquica. Para Apaza (1998) los humanos y no humanos, saben conversar entre ellos, aprenden los unos de los otros, en esta realidad “todos somos hijos de la tierra, vivimos juntos reciprocando en los *ayllus*<sup>7</sup>, vigorizando las formas de conversación en esta gran familia andina” (Apaza 1998, 15). A esta forma de intercambiar, o como lo llama el autor, de reciprocarse, también se la conoce como crianza mutua.

Grillo, describe esta crianza mutua como una conversación de todo el ayllu con el propósito de acomodarse o sintonizarse con lo que cada año trae, de tal modo que sea cuales fueren las condiciones climáticas presentes, las criaturas que habitan el mundo saben convivir entre ellas, pueden adaptarse gracias a que en las conversaciones se dan relaciones de reciprocidad. Esta reciprocidad e intercambio de cuidados con los no humanos, encierra el significado del *uyway*, en la que todo ser tiene derecho a obtener beneficios pero también tiene deberes que cumplir bajo normas jerárquicas.

En este contexto, el agua en el ande es una persona esencial en el *ayllu*, con la cual hay que aprender a conversar y reciprocarse “Como cualquier persona viva, el agua merece respeto y cariño, se acompaña con plantas, animales, el viento, el sol y otros seres, pero también es caprichosa, según sus "estados de ánimo", unos días estará bondadosa y prodigando favores, otros días, podrá estar molesta y hacer daño; esto supone la necesidad de establecer una

---

<sup>7</sup> En quechua, familia

conversación estrecha para comprendernos y poder vivir juntos en armonía” (Apaza 1998, 18).

En una descripción que hace Grillo (1994), en la cultura andina, que se caracteriza por ser agrocéntrica, la conversación y la reciprocidad con el agua encuentra su lugar en la *chacra*<sup>8</sup>, donde cada uno mantiene una conversación propia y singular con el agua que la visita, pues cada suelo es particular al igual que cada pendiente en la que se ubica y estas características se modifican de acuerdo a la cantidad de agua disponible. Sin embargo, hay que aclarar que estas diferencias no significan que una *chacra* se beneficie más que otras, ya que es inconcebible ver abundancia en una sola parte dentro de un espacio que atraviesa por una escasez “si un año es de lluvia, lo es para todos [...] por eso es que en los andes no se buscan salidas individuales y egoístas ante la sequía” (Grillo, 1994, 144), por lo tanto, las modificaciones que se hagan para regar u obtener más agua, proceden sólo si así conviene a todos y si hay un acuerdo consensuado.

No es que el hombre proyecte inteligentemente un sistema de riego y construya los canales en consecuencia. Se trata en realidad de una crianza con el concurso concertado de las comunidades humanas, las comunidades de la *saqlla* (naturaleza) y las comunidades de las *huacas* (deidades), concernidas [...] Esta crianza se realiza con la participación plena de las personas (ya sean hombres, árboles, piedras) y que de alguna u otra manera cambiarán su forma de vida con la presencia del riego. Se va haciendo conforme ellas mismas vayan pidiendo [...] La crianza del riego se hace al ritmo de la vida, que a veces es rápido y a veces es lento pero siempre es ajeno al inmediatismo [...] Para conocer el comportamiento a largo plazo de la fuente de agua, no se recurre a estadísticas, no se inquiere, no se interroga, no se pregunta con la intención utilitaria que convierte en medio de información e informante a todo aquel que se dirige la palabra, sino que ello va surgiendo en la conversación cotidiana. Se trata de algo que es conveniente para todos y es compartido por todos [...] en todo momento fluye la conversación, la reciprocidad y la danza en esta fiesta de la vida que es la crianza comunitaria de riego (Grillo 1994, 145).

Grillo igualmente utiliza la palabra “criar” (*uyway*) para referirse al cuidado de la *chacra* y describe el riego como una conversación con el agua, se trata de propiciar un beneficio que no solamente sea humano, sino mutuo, el agua no es un recurso utilitario, sino una persona de la comunidad con la cual se consulta y llega a acuerdos.

---

<sup>8</sup> En quechua, campo de cultivo, campo sembrado.

El significado de la palabra *uyway* en relación al agua, va tomando cierta forma con las descripciones de Apaza y Grillo; se refieren a una conversación concertada entre humano y agua, que no surge de manera planeada, sino que se va dando en el camino, con la intención de llegar a un entendimiento que resulte beneficioso para todos los que participan en el cuidado de la *chacra*. Así en el cuidado mutuo o crianza mutua, se producen prácticas y rituales para ofrendar, dar de comer, devolver al agua la energía que usamos de ella para producir y alimentarnos, recalcando que este intercambio está siempre bajo una estructura jerárquica.

Pero, para precisar, el agua en el ande no es solo una persona, son muchas las formas que toma, son varios seres que pertenecen a esta especie y, no todos, pero muchos de ellos se ubican jerárquicamente en lugares importantes y de respeto. Así tenemos a los lagos, los ríos, los manantiales, la lluvia, el granizo, la escarcha o helada, las nubes y hasta el agua de riego (Greslou 1990, Grillo 1994, Apaza 1998), todas personas diferenciadas con las cuales se tienen que aprender a mantener relaciones de cuidado mutuo.

En las comunidades aymaras cercanas al lago Titicaca, por ejemplo, este es no solo es una persona, sino que además una deidad, una *huaca* importante para la vida, el lago da de comer de sus *chacras* a los humanos, proporcionando pescado, patos, algas y la totora para la construcción de barcas y casas, por lo tanto es deber de los humanos invocar a la deidad en el mes de agosto y darle de comer en los rituales, de lo contrario podría quitar sus bondades y hasta comerse a los humanos si van a pescar sin su permiso. Algo similar pasa con los manantiales, ellos son una forma de vida del agua diferente a las demás, tienen que vivir con el sol, la luna, el viento y la tierra, se quedan o se van de acuerdo al trato que reciben de la comunidad humana. En el caso de la lluvia, los campesinos la casan con una muchacha de la comunidad con el fin de que los lazos de parentesco convengan a la lluvia de venir y beneficiar los cultivos (Apaza 1998).

Entre los aymaras, la comunidad humana tiene la tarea de elegir un *marani* o autoridad de la *chacra*, aquel que se encargará de las conversaciones con la persona agua, quién además tiene como responsabilidad que esta acepte favorecer las siembras del año; para tal propósito los *maranis* deben ofrecer pagos, dirigir ceremonias y dar ofrendas a la persona agua con la que se tenga que reciprocarse.

Cuando yo era Marani (autoridad de la chacra), no sabía llover, entonces a mí nomás los habitantes me decían: -el Marani no ha pagado completo a la gloria qarpa (lluvia)- y cuando llueve fuerte y demasiado, hay que solicitar wara lupy (sol), así yo tenía que estar constante con los rituales de pago, para apaciguar el comportamiento de estos seres [...] Cuando uno es Marani tiene que estar junto con estas deidades conversando y reciprocando día a día en este ayllu; en los meses de enero y febrero nosotros no tenemos que sacarnos el poncho negro, cuando lo hacemos, entonces pueden presentarse veranillos y esto nos puede causar problemas, por eso tenemos que estar calentando a la Pachamama como lo hacen los Luwaranis (deidades) y Maranis con sus ponchos (testimonio de Don Feliciano Mamani Pomari. Apaza, 1998:23).

Estas acciones rituales, ceremoniales o simplemente técnicas, como sería el asegurarse de que los manantiales reciban luz solar, están encaminadas a mantener el rumbo de la vida comunitaria, de llegar a acuerdos y entendimientos con los no humanos para la conservación de un entorno en el que cada ser sienta que tienen un espacio en el cual puede vivir con dignidad.

### **1.3. El agua en la mitología andina**

Hasta aquí se ha descrito un poco cómo el hombre andino se relaciona con el agua en acciones concretas que implican una conversación y reciprocidad, pero es de igual importancia echar un vistazo a cómo el hombre andino percibe el agua o cómo lo articula en su pensamiento, pues las acciones nos abren paso a explorar el mundo de las ideas que nos gobiernan, como dice Descola (2017) y ya hemos visto que estas son dos dimensiones que están conectadas, funcionan simultáneamente como una unidad entre mente y cuerpo o espíritu y materia, como dice Ingold (2000).

El mundo andino se divide de manera horizontal en cuatro partes que se conocen como *suyos* y de manera vertical en tres partes que son el mundo de arriba, el del centro y el mundo de abajo. En la visión andina, el agua fluye por el mundo de abajo, ahí yace un mar gigante, el gran lago, que rodea al mundo (Greslou 1990, Sherbondy 1992) este agua sale a la superficie en un movimiento vertical y forma los manantiales, ríos, lagos y riachuelos, que fluyen por la tierra y regresan al gran mar o *Mama qocha* (Madre mar). El universo tiene sus orígenes en este mar, el sol, la luna, las estrellas, los hombres, todos surgidos de sus entrañas, muchos

lagos y manantiales son considerados como *paqarinas*, lugares donde se origina la vida o nace la vida. (Sherbondy 1992).

Ahora bien, en esta concepción, el agua circula por la tierra pasando del mundo de abajo a la superficie hasta el mundo de arriba de manera cíclica. En los mitos de Huarochirí se explica perfectamente cómo el agua llega hasta la vía láctea, que en el pensamiento andino se concibe como un río o *mayu* el cual fluía desde el mar cósmico o *Mama cocha* hasta el mundo de arriba “cómo una banda o faja o quizás dos” (Urton 1981 en Sherboondy 1992). Dentro del río existe una constelación en forma de una enorme llama negra “cuyos ojos son alfa y beta centauri” (Sherbondy 1992) y que en el ande se conoce como *yaqana*, “para que el agua llegue hasta los cerros, la *yacana* bebe el agua del mar y luego tiene que orinar para fecundar y nutrir el universo” (Greslou 1990, 24), la llama desciende al horizonte y desaparece durante la estación seca y reaparece en el horizonte durante la estación de lluvia (Urton y Zuidema 1978. En Sherbondy 1992). “Los ojos de la llama, las estrellas alfa y beta de la constelación centauro, tienen su posición más baja la media noche del 30 de octubre, justo antes de que empiece la época de lluvias; en esta época, la cabeza de la llama está en su punto más bajo, en el horizonte oeste, bebiendo las aguas del lago a fin de que las lluvias circulen nuevamente.” (Apaza 1998, 22).

De acuerdo a Greslou (1990) la circulación de las aguas y la fuerza vital de este ciclo, constituye la base de la cosmología andina ya que de esta depende la participación del hombre en el ayllu a través de los pagos a las deidades y los rituales. Efectivamente, como desarrollo más adelante, el ciclo del agua se conecta al tiempo cíclico andino, el cual permite a los humanos y no humanos conversar y reciprocarse, sin esta visión circular, la relación hombre – naturaleza en el mundo andino, no sería posible. En el capítulo tres hablaré del *Hatun Tarpuy* o la siembra grande, la cual empieza en octubre y es además el comienzo de la vida o del nuevo año para la comunidad, un momento donde el gran ayllu se junta.

#### **1.4. La crianza del agua y la lucha por el entorno y la diferencia**

En este punto me interesa usar la discusión anterior para aterrizar en una idea que se discute actualmente en las ciencias que estudian el medio ambiente y el cambio climático. En el curso que desarrollé en la maestría de Estudios Socioambientales, fue muy iluminador hacer un recorrido histórico de las acciones que se han emprendido a lo largo de la lucha contra el calentamiento global, la idea de occidente de crear un frente mundial que se comprometiera a

cumplir acciones a nivel global, suena fantástica. Es decir ¿qué mejor cosa que unir fuerzas y hacer un plan maestro bajo ciertos parámetros globales, que se puedan aplicar a cada nación para lograr la reducción de gases de efecto invernadero en la atmosfera? De ahí el origen de las cumbres sobre el cambio climático.

Sin embargo, ha surgido en el debate la idea muy reciente de que una lucha global es útil en ciertos aspectos, pero no necesariamente contundente para hacer cambios. Se ha empezado a entender que la lucha es local y muy heterogénea, es decir, que en la realidad no hay un parámetro a seguir, la única consigna es salvar el planeta, las acciones son diversas, bajo un sin número de miradas y percepciones. La devastación de los ecosistemas constituyen un ecocidio general que puede ser combatido con eficacia sólo en la escala local por los colectivos de seres humanos y no humanos afectados directamente, porque el calentamiento global, es, en efecto global, pero toma formas distintas para estos colectivos según los lugares en que habitan y los medios de los cuales disponen para atenuar alguna de sus consecuencias (Descola 2017).

Partiendo de aquí, cabe estudiar a una comunidad como Fortaleza Sacsayhuaman como una respuesta local y ontológica a la catástrofe global, en primera instancia porque la práctica de criar agua se opone a la lógica de occidente en la que otras maneras de construir mundos son subvaloradas o descalificadas. El capitalismo basa su desarrollo en la explotación de los no humanos, mientras que la crianza del agua, busca el cuidado mutuo entre humanos y no humanos.

La lógica capitalista asume la posición de un monoculturalismo (Viveiros de Castro 2010) y la tarea de guiar al mundo por el camino “correcto”, no sólo de la modernidad y el desarrollo occidental, sino en la tarea de globalizar los objetivos y el pensamiento en la lucha contra el calentamiento del planeta. Hasta ahora, las decisiones se han basado en parámetros económicos<sup>9</sup> y ecológicos pero cuidando de no afectar la economía capitalista, el mercado y el proceso de modernización.

---

<sup>9</sup> Los acuerdos globales buscan comprometer a los países contaminantes (la mayoría de países del primer mundo) invertir un porcentaje de sus ganancias en proyectos ecológicos en los países directamente afectados (la mayoría de países en vías de desarrollo). Con esto pagan una cuota que les permite seguir contaminando.

Sin embargo, Escobar (1999) entiende que los procesos socio ambientales no pueden reducirse a un análisis puramente económico y de valores de mercado, además de que no se pueden usar valores estándar porque las situaciones son diferentes en cada caso, por lo que su propuesta busca incluir los factores culturales. Es decir, las comunidades tienen prácticas que son esenciales para la salud del entorno natural local, ellos perciben su entorno y lo usan de modos únicos, los cuales no siempre coinciden con los parámetros modernos de la naturaleza. La diversidad de culturas y de entornos, llevan a pensar que hay diversas formas propias, locales de desarrollo. A estas formas las llamas glocalidades y surgen como lugares de resistencia y de prácticas para reconfigurar el mundo de acuerdo a parámetros y preocupaciones diferentes a las de occidente, además que aparecen como cuestionadoras de muchas de las prácticas tecno-científicas y económicas de la modernidad.

Entonces, ¿por qué no pensar que las prácticas ancestrales se presentan en nuestro tiempo cómo una lucha en contra de este proyecto homogeneizador y más aún como una respuesta local, totalmente pertinente al calentamiento global? Criar agua forma parte de una práctica cultural que ha llevado a Fortaleza Sacsayhuaman afrontar en los 90 la sequía de manantiales en su territorio, con gran éxito, lo que, en términos actuales, los convierte en activistas ecológicos sin buscar serlo de manera consciente. Pero también, es posible entender la crianza del agua como el deseo de poseer autonomía para decidir cómo se quiere desarrollar o progresar así como por disminuir la dependencia hacia un Estado que no responde a las necesidades de ciudadanos, muchas veces considerados de segunda clase.

Siguiendo esta línea, Escobar luego enfatiza en la comparación del capitalismo, fundado en las premisa moderna de libertad individual, frente a la demanda de las sociedades no occidentales de una representación colectiva con autonomía política y cultural, a pesar de que muchas de estas comunidades son híbridos entre lo individual y lo colectivo, entre lo mercantil y la reciprocidad, pues lo necesitan como un mecanismo para lidiar con las demandas de los tiempos actuales. En este sentido, Fortaleza Sacsayhuaman no es diferente y más aun estando ubicada en la periferia de Cusco, su interacción con el mundo moderno, bordea la línea de lo agrario y dulce, muchas veces los comuneros se ven atraídos por sus bondades y comodidades, pero también les provoca un profundo rechazo. En el capítulo siguiente hablaré de la lucha legal que actualmente sigue la población por ser reconocida legalmente como comunidad, pues se niega rotundamente a dividir su territorio en propiedades individuales.

Esta forma de hacer, funciona como un nuevo diseño del mundo que proviene del ámbito local (Escobar 2016), donde se emplea el término diseño, en referencia a las formas de construir el mundo ontológicamente. Existe para Escobar un diseño hegemónico que se conecta a la idea de globalizar, unificar o uniformar, frente a él se presentan diseños locales que eliminan la ontología del diseño dominante. A esta diversidad Escobar la llama el pluriverso, y se presenta como un trastocamiento de los órdenes establecidos. Políticamente hablando, la crianza del agua es una parte de un diseño local que trastoca las formas occidentales de interactuar con este elemento.

## **2. Conclusión**

El argumento de este estudio plantea ver al agua como un elemento que más allá de ser útil para el sustento material de las sociedades andinas, es la sustancia que posee una carga extremadamente importante de símbolos, fundamental en el pensamiento lógico del mundo andino. Tal fuerza simbólica ha sido y es en la actualidad, el origen y motor de muchas prácticas indígenas en las que se materializan estas ideas, dándole un orden a la vida y reproducción social. En este sentido, la crianza del agua es la forma material de una determinada manera de percibir el entorno y al agua, que ha sobrevivido hasta nuestros días.

En base a esto, a través del capítulo uno, he intentado hacer un recorrido teórico que ayude a entender la forma amerindia de percibir la naturaleza, lo cual me ha sido útil para desmenuzar las bases ontológicas que gobiernan el pensamiento indígena y cómo este se diferencia del pensamiento occidental.

El análisis de la forma de percibir y conocer el entorno para estas sociedades se ha centrado en la interacción y el involucramiento como elemento articulador entre el mundo simbólico y material. En el pensamiento indígena lo uno no está separado de lo otro, sino que se entiende de manera integral, así Ingold describe el proceso de conocer el entorno y aprehenderlo como un involucramiento con la naturaleza que dista de ser puramente representacional o como un conjunto de información que la mente decodifica y categoriza, sino que más bien, va siempre de la mano con la acción e interacción con el entorno, por lo cual el humano es un organismo que está conectado con el mundo, nunca fuera de él como observador, sino interactuando con él, integrando mente y cuerpo. Los amerindios conocen su entorno de la misma forma en que interactúan con otros humanos, estableciendo relaciones de parentesco e intercambio en la vida diaria.

En la misma línea, Descola describe la “praxis” como un conjunto de acciones e interacciones con el entorno que permite a las sociedades indígenas conocer a los no humanos. Es en tales interacciones que Descola encuentra los indicios para entender el mundo mental o simbólico que le da un orden a su vida material. Y es así, como se pretende entender la crianza del agua en este estudio, como una práctica que nos muestra indicios de la forma de percibir y entender un elemento como el agua en el pensamiento andino.

Esta forma de involucrarse con el mundo alrededor es esencial en la cultural andina, donde humanos y agua mantienen relaciones de intercambio e involucramiento. Específicamente en el Ande, esta relación se explica bajo el concepto de *uyway* que se traduce como cuidado o crianza mutua, y se caracteriza por tratarse de un intercambio recíproco entre humanos y no humanos (como el agua) en el que no solo ambas partes salgan beneficiadas, sino que busca mantener la vida de todos los seres que habitan en la comunidad. Pero si bien se trata de intercambio entre seres, *uyway* también encierra una relación jerárquica donde los elementos sagrados de la naturaleza se ubican en los estatus de mayor poder e importancia, por lo que la dádiva del intercambio de dones o como se lo quiera llamar, se encuentra bajo esta organización.

Finalmente, exploro el lado político, conectando las percepciones del entorno y las prácticas e interacciones con él, como una forma tangible de crear lo que Escobar llama glocalidades o pluriversos que sirvan de modelos para nuevos diseños del mundo, en oposición al diseño hegemónico occidental cuyo pensamiento ha sido el motor de y parece acomodarse a la perfección con la crisis ambiental global. En este sentido, la idea de buscar otros diseños, que sean más locales se presenta como una tarea de suma urgencia. Escobar ubica este tipo de diseños en el pensamiento amerindio y los coloca en un plano político de lucha por la autodeterminación, el territorio y el derecho a crecer desde su propia metafísica. Yo conecto esta idea como una propuesta ontológico-política ante la escasez de agua y los efectos devastadores del Antropoceno.

## **Capítulo 2**

### **Desacuerdos sobre el ser y el hacer**

Este capítulo trata de poner en contexto la historia y las luchas de la comunidad a lo largo de los años hasta la actualidad haciendo un contraste entre la visión de la comunidad y la del Estado con el objeto de describir esta relación problemática que ambas han sostenido desde hace décadas. El argumento de esta investigación plantea que el agua en el Ande es el elemento que contiene la visión de mundo de esta sociedad, una lógica que además ha organizado su vida material, y por lo tanto es esencial tanto para la producción de alimentos y subsistencia, como para sostener las prácticas que impulsan la reproducción social.

En consecuencia, en este capítulo, planteo que el conflicto histórico entre Estado y comunidad, se ha basado no sólo en cuestiones legales e intereses económicos o territoriales, sino que se trata de dos miradas ontológicamente opuestas en disputa, donde un elemento como el agua, que ha sido parte central en la historia de la zona y cuya carga simbólica organiza la vida hasta hoy, el agua oscila constantemente entre ser objeto, un recurso, y una persona, como sucede con muchos otros elementos la tierra, la flora y la fauna. Además existe un divorcio entre los planes de los comuneros para el espacio que habitan con los del Estado, lo cual enciende el conflicto y los desacuerdos entre ambos.

A lo largo del capítulo haré un recuento de la historia de la comunidad, empezaré describiendo su conformación geográfica y poblacional actual que comienza a configurarse luego de la reforma agraria peruana en la década del 70. Época a partir de la cual también surgen los primeros problemas judiciales. Luego abordaré la década del 90, momento en el que empiezan los problemas de escasez de agua y el regreso a la práctica de criarla.

La información que presento a continuación se basa en entrevistas hechas a algunos pobladores de Fortaleza Sacsayhuaman así como a trabajadores de las instituciones que intervinieron el territorio después de la reforma agraria.

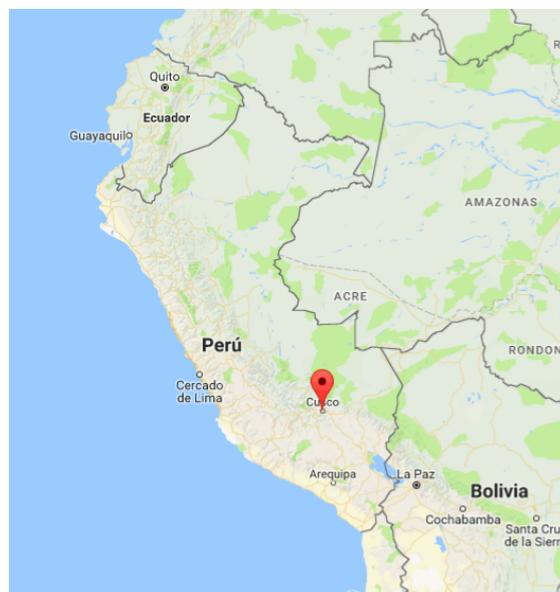
#### **1. Fortaleza Sacsayhuaman**

Al norte de la ciudad de Cusco en Perú (fig. 2.1.), se ubica el complejo arqueológico de Sacsayhuaman, el parque arqueológico de gran dimensión, es visitado anualmente por cientos de turistas nacionales y extranjeros. El acceso a la fortaleza es muy sencillo, uno puede ir

caminando desde el centro de la ciudad, lo cual le demoraría unos 30 o 40 minutos, en bus unos 10 minutos o en taxi, 5 minutos, si el tráfico citadino lo permite. Dos minutos más hacia el norte de Sacsayhuaman, cruzando la carretera y escondida detrás de una línea de árboles de Eucalipto, Q'euña y algunos Pinos dispuesta a manera de cerco, está la comunidad Fortaleza Sacsayhuman (fig. 2.2.).

La primera vez que recorrí el área total de la comunidad, fue durante el festejo del linderaje<sup>10</sup> en el mes de febrero. Conversando con algunas personas de la comunidad en el camino, supe que esta abarca un total de 800 hectáreas, el recorrido empezó a las seis de la mañana y terminó a las seis de la tarde. Me sorprendió saber que la parte norte del terreno de la comunidad, colinda con otras poblaciones que conforman el famoso Valle sagrado de Los Incas, llamado así porque a lo largo del río Urubamba se encuentra gran parte de las construcciones incas más importantes, incluida la ciudadela de Machupicchu. Normalmente toma unos 45 minutos a una hora viajar en auto desde la ciudad de Cusco al pueblo más cercano del Valle sagrado norte, pero desde la montaña más alta de Fortaleza Sacsayhuaman, parecía estar a un paso.

Mapa 2.1 Mapa del Perú con la ubicación del departamento de Cusco.



Fuente: Google Maps 2018.

---

<sup>10</sup> El linderaje es una fiesta típica en muchas comunidades campesinas del ande peruano, en la cual se recorre los linderos del territorio, renovando los hitos que demarcan los límites con otras comunidades. Durante el recorrido hay música, canto, bailes y comida, muchas veces se coincide en el camino con las comunidades aledañas que se encuentran haciendo lo propio y con las cuales se comparte el festejo. El linderaje es una celebración que hermana a las comunidades limítrofes de la zona.

Mapa 2.2. Comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en el mapa de la ciudad de Cusco.



Fuente: Google Maps 2018.

La comunidad entera es una suma de varios anexos, a lo largo de la carretera de tierra que atraviesa el terreno de cabo a cabo, se encuentran pequeñas agrupaciones de casitas, a manera de barrios, cada uno es un anexo o sector. En la entrada está Fortaleza, conforme se sube la montaña, se encuentra uno con Huacarumiyuq, Collapata, Chacan y Salqantay, siendo este último el más lejano, ubicado en la cumbre de la montaña, toma unos cuarenta minutos llegar caminando desde Fortaleza hasta Salqantay.

Durante la década del 90, muchas familias de Salqantay se mudaron paulatinamente al sector bajo, ahora están dispersas entre Fortaleza, Huacarumiyuq y Collapata, siendo este último el anexo que más familias de Salqantay contiene. Las razones para moverse fueron muchas, pero en las conversaciones, la mayoría coincide en que la cercanía a la ciudad facilita a los padres y niños el acceso a sus trabajos y a los colegios, pues muchos consiguen trabajos esporádicos en Cusco y la comunidad solo cuenta con una escuela primaria, para cuando los muchachos deben ir a la secundaria, la única opción es matricularlos en colegios de la ciudad. Sin embargo, muchos de ellos todavía cultivan sus tierras y tienen ganado en Salqantay, por lo que más de una vez durante el trabajo de campo, vi a los pobladores transitar constantemente entre la parte baja y Salqantay, especialmente durante la época de siembra y cosecha.

En toda la comunidad viven 125 familias nucleares, pero la mayoría está emparentada entre sí, de manera que en realidad se trata de 3 o 4 familias grandes que han crecido y se han extendido en los años. Así, es muy común encontrar a muchos que apellidan Sallo, Hanco, Ttito o Inquiltupa. De hecho, una de las costumbres que llamó mi atención desde el principio, fue escuchar a los jóvenes dirigirse a los adultos o ancianos llamándolos tío o tía, esta es una

forma de mostrar respeto generalizada en la comunidad.

Existe una pequeña diferencia entre los pobladores de la parte baja (Fortaleza y Huacarumiyoc) que originalmente vivían allí y los de Salqantay; la crianza del agua y otras prácticas ancestrales, las puede uno encontrar más vivas entre los pobladores de Salqantay. Según Adrián Sallo, actual vicepresidente de la comunidad, que además es original de Salqantay, esto se debería a que los pobladores de Salqantay tuvieron menos contacto con la ciudad durante los años que vivieron allí, mientras que la cercanía de Fortaleza, los alejó de sus costumbres. Lo cierto es que entre los pobladores hay quienes quieren ser más modernos y otros que buscan no abandonar su conocimiento ancestral, así, no todos a los que entrevisté están interesados en criar agua, prefieren soluciones más occidentales y coincidentemente, muchos de los que así opinan, han nacido en Fortaleza, en algunos casos, han vivido fuera de la comunidad por muchos años, en Lima, Arequipa, o en el mismo Cusco, o bien son jóvenes que han terminado la secundaria o la universidad. Sin embargo, para enfrentar la lucha legal actual, las diferencias desaparecen y son una sola comunidad.

Por esta razón, la mayoría de personas con las que conversé durante el trabajo de campo para saber más sobre crianza de agua, fueron originales de Salqantay, que ciertamente viven más de una década en la parte baja, pero aun así, continúan con muchas prácticas de antaño. Debo aclarar, sin embargo, que a pesar de que los originarios de la parte baja estén menos involucrados con sus prácticas ancestrales, su pensamiento y percepción del entorno, es igual que el de los de Salqantay.

La agricultura es una actividad que sigue siendo preponderante en la comunidad en general, pero no todos los comuneros siembran todos los años, algunos hacen pausas porque han conseguido empleos en la ciudad que son más rentables y nos les deja tiempo para las actividades agrícolas, a pesar de ello, al hacer un recorrido por la zona, se puede observar que hasta un jardín trasero de dos por cinco metros es aprovechado por el dueño de casa para sembrar un poco de papas, habas, hortalizas y hasta maíz. Lo que se produce cada año es mayormente para el sustento de cada familia, muy pocos comercializan con sus productos, y es que la paga no compensa el esfuerzo que se hace en el trabajo de sembrar y cosechar. Una vez le pregunté a Adrián, por qué si él tenía un trabajo bueno y fijo en la ciudad, seguía trabajando su tierra cada año, a lo que respondió, “primero, porque si compro papa del mercado, no sé de donde viene, mientras que cuando yo mismo la siembro, sé lo que estoy

comiendo y segundo, porque me gusta encontrarme con mis compañeros en la *chacra* y trabajar juntos, compartir con ellos el momento, el trabajo y la alegría”, lo que hace evidente que existe más que sólo un interés de sustento en la actividad agrícola que evita que los comuneros la abandonen por completo, a pesar de contar con puestos de trabajo en la ciudad por los cuales perciben más ingresos.

## **2. La lucha por el reconocimiento de una Cultura Viva**

A continuación busco explicar el surgimiento de una pelea legal entre la comunidad y el Estado, que actualmente se encuentra en proceso, pero que tiene sus orígenes en la década del 70, luego de la reforma agraria peruana.

Antes del año 1975, año en que la reforma se hizo efectiva en la región, el total del terreno actual de la comunidad pertenecía a una hacienda<sup>11</sup> la cual era arrendada por el señor Eduardo Callañaupa. Los abuelos y bisabuelos de los pobladores actuales de Foraleza Saqsayhuaman, eran entonces peones al servicio de la familia Callañaupa. Después del 75, los comuneros empiezan un proceso, como en muchas otras comunidades campesinas en el país, para pasar a ser dueños reconocidos por el Estado de los territorios expropiados a las haciendas, sin embargo en el camino surgieron conflictos legales.

En otra entrevista con Adrián, supe que al producirse la reforma agraria, ellos y las comunidades vecinas, a las que actualmente se las conoce como las comunidades del parque de Sacsayhuaman, se juntaron para crear la Cooperativa Agraria de Producción Sacsayhuaman, la que funcionó como tal hasta el año 1983, durante ese tiempo, la comunidad había decidido iniciar un proceso de compra del terreno que habitan actualmente, la suma aproximada que tuvieron que pagar al Estado en varios años fue de 600 Intis. Cuando le pregunté a Adrián por qué no adquirieron el terreno gratuitamente, como lo hicieron muchas otras comunidades en aquellos años, me contó que ellos habían decidido pagar, porque buscaron asegurarse las tierras y evitar cualquier excusa del Estado para un posible desalojo en el futuro.

Precisamente en 1983, el año en que se disuelve la Cooperativa, la comunidad termina de

---

<sup>11</sup> El nombre del hacendado que originalmente fue el dueño de ese terreno no aparece en ningún registro de la comunidad ni del Ministerio de Cultura aunque algunos ancianos de la comunidad recuerdan que la dueña era una señora, pero para mí fue complicado dar con su nombre y apellido.

pagar por las 800 hectáreas, mientras que las comunidades vecinas, con las que se compartía la cooperativa, habían decidido adquirir sus títulos de propiedad de manera independiente y siguiendo otros procesos. Poco tiempo después y de manera inesperada, el ex hacendado Eduardo Callañaupa, inicia un juicio en contra de la comunidad, alegando que los pobladores estaban haciendo uso ilegal de ocho hectáreas que por derecho le pertenecían, pues, luego de la reforma, el Estado permitió que los ex hacendados se quedaran con una pequeña parte de sus terrenos en la cual se incluía la casa hacienda. Sin preparación alguna respecto a asuntos legales, la comunidad tuvo que enfrentarse a un largo proceso judicial hasta que en 1994, de manera paralela al desarrollo del juicio, el Ministerio de Agricultura le otorga a Eduardo Callañaupa el título de propiedad de las ocho hectáreas reclamadas, sin respetar el hecho de que la comunidad había cancelado la compra del terreno y había sido reconocida como propietaria de la tierras. La respuesta de Fortaleza Sacsayhuaman no se hizo esperar y logró que el reconocimiento a favor de Callañaupa sea anulado, sin embargo no fue un triunfo inmediato, pues la anulación se hizo efectiva hace tan sólo tres años. La familia Callañaupa no ha apelado esa decisión y la comunidad cree que no lo hará más, lo cual le da un respiro.

A pesar de ello, los problemas legales estuvieron lejos de acabarse pues, los años anteriores a la anulación y mientras el juicio con Callañaupa continuaba, entre 1996 y el 2002, la comunidad decide iniciar otro proceso, esta vez con miras a ser reconocida legalmente como comunidad campesina. La iniciativa surge a raíz de la negativa de algunas organizaciones no gubernamentales de apoyar financiera o técnicamente a Fortaleza Sacsayhuaman, argumentando que se trataba de una Cooperativa y no de una comunidad, a pesar de que en la práctica la población funcionaba y se organizaba como tal. Lo que sucedió fue que luego de la disolución de la Cooperativa, los pobladores de Fortaleza Sacsayhuman, no habían puesto atención a que en la documentación el nombre permanecía como Cooperativa Agraria de Producción Sacsayhuaman, por lo que en el año 2000, luego de haber reunido el papeleo requerido, solicitan al Estado el cambio de estatus.

En el 2002 el Ministerio de Agricultura, acepta la petición y a través de una resolución regional reconoce a Fortaleza Sacsayhuaman como comunidad campesina, pero para completar el proceso, había que inscribir el nuevo nombre en la Oficina de Registros Públicos del Estado. En el momento en que se disponían a hacerlo, la familia Callañaupa inicia otro juicio oponiéndose a que Fortaleza Sacsayhuaman adquiriera este reconocimiento, alegando que los pobladores ya no eran los que originalmente formaron la cooperativa, sino colonos

que llegaron a invadir su terreno. Para agravar el asunto, el mismo año 2002, el Ministerio de Cultura, interpone una tacha para anular la resolución del Ministerio de Agricultura, el reclamo era que la comunidad estaba ubicada dentro de la delimitación del Parque Arqueológico de Sacsayhuaman y por lo tanto debía ser considerada zona intangible. La tacha fue aceptada, de manera que actualmente la resolución carece de valor. Por tales motivos, la comunidad no pudo completar el proceso de inscripción en Registros públicos y se encuentra desde el 2002, en una especie de limbo legal en el que hasta hoy se discute si es pertinente o no reconocerla como comunidad.

Mientras me enteraba de los asuntos legales, me di cuenta que el tema del reconocimiento era lo que en ese momento abarcaba toda la atención y energía de la comunidad por lo que decidí indagar un poco más. Para entender el tamaño real del problema es necesario conocer la importancia que tuvo la zona donde se ubica Fortaleza Sacsayhuman en la época prehispánica. Durante el periodo Inca, la ciudad del Cusco estaba geográficamente organizada en un sistema radial de *ceques* (Zuidema 1964, Sherbondy 1987), tenía un punto central de donde nacían las divisiones radiales que organizaban económica y socialmente a la población. Estas divisiones partían el territorio en cuatro regiones; hacia el noroeste y noreste respectivamente, estaban el *Chinchaysuyo* y el *Antisuyo*, hacia el suroeste y sureste el *Contisuyo* y el *Collasuyo*, tal forma de dividir el territorio se extendía por todo el *Tawantinsuyo*, que es con el nombre que se conoce a la región que fue dominada y administrada por los Incas. A la vez, cada *suyo* se subdividía en *ceques* y cada *ceque* estaba a cargo de una *Panaca* o familia real inca.

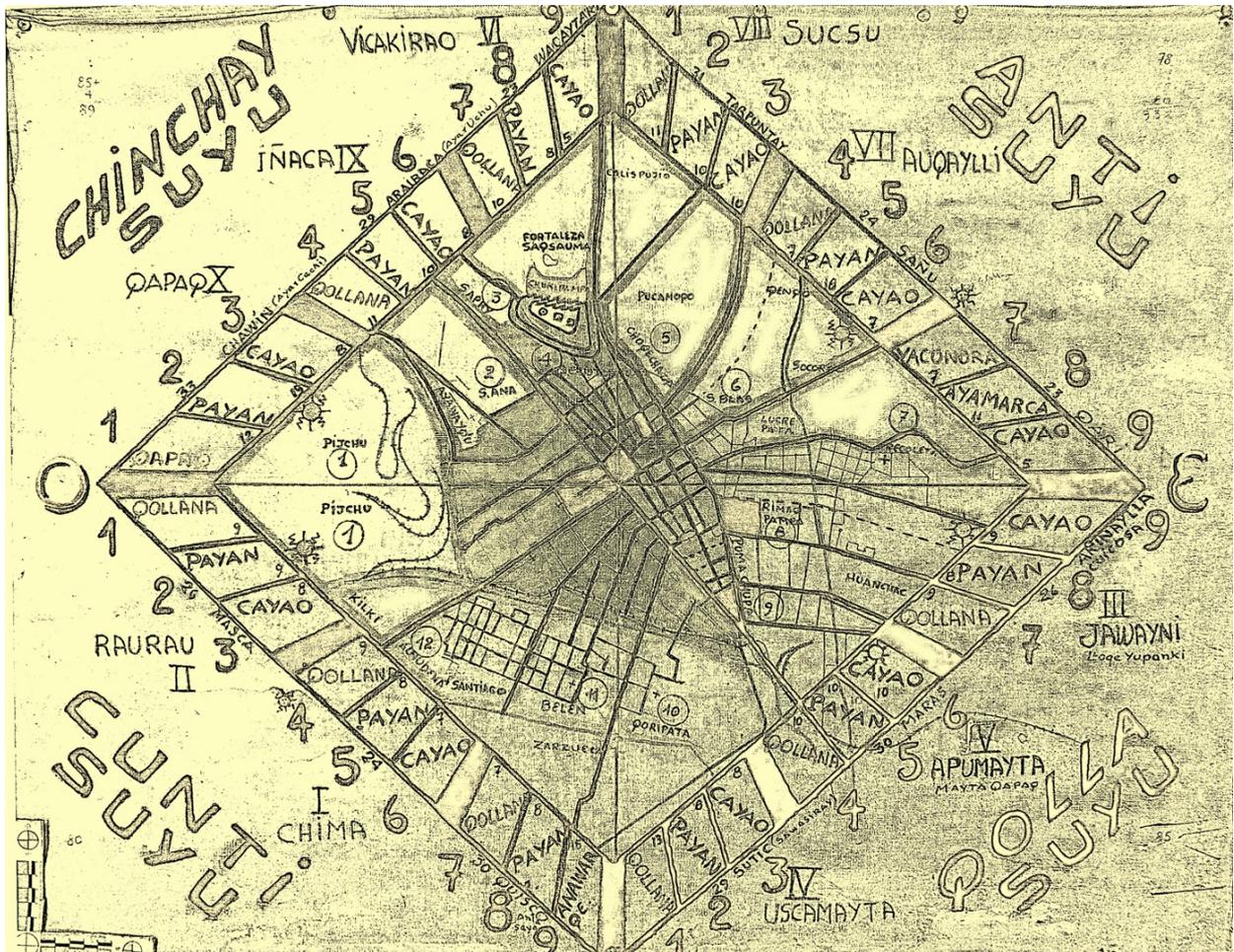
Pero aparte de la organización radial, había una división dual, en la que los *suyos* del norte eran parte del *Hanan Qosqo* o parte alta del Cusco y los *suyos* del sur eran parte del *Urin Qosqo* o parte baja del Cusco. Ahora, se sabe que la mayoría de los habitantes del Cusco eran incas, lo cual quiere decir que eran de sangre real, aunque también lo habitaban personas no incas de las poblaciones que habían sido anexadas al incanato y que por razones políticas o por lazos matrimoniales se les permitía vivir en Cusco, todos ellos formaban las *panacas* reales que habitaban la ciudad. Se sabe además que en el *Hanan Qosqo* se ubicaban las *panacas* con más poder sociopolítico, mientras que las *panacas* de del *Urin Qosqo*, gozaban de un posición algo inferior (Sherbondy 1987).

En el estudio de Sherbondy sobre la organización hidráulica y el poder en el Cusco de los

Incas, hay una observación bastante interesante, según la autora, en el *Hanan Qosqo* se hallaban los cerros de donde nacían los afluentes más importantes y caudalosos, los ríos *Shapi* y *Tullumayu*, que alimentan hasta hoy el río principal en el Cusco, el *Huatanay*. Las *panacas* con más poder estaban a cargo de administrar y mantener ambos ríos, además que se beneficiaban de manera directa de sus aguas para los cultivos y consumo humano, por lo que se construyó una red importante de acequias que servía para la distribución del agua a lo largo de la ciudad. El aporte de Sherbondy es haber podido relacionar los *ceques* con los sistemas de acequias, pues para la autora el sistema de *ceques* resulta ser un mapa de distribución de los derechos de las *panacas* para el uso de acequias y tierras. Simplificando, el agua y su composición geográfica en la zona fueron determinantes para organizar socialmente las *panacas* del Cusco, donde las de mayor prestigio tenían acceso directo, derechos sobre y la obligación de administrar las fuentes más abundantes.

Esto no es una sorpresa, puesto que para una sociedad agrícola, el agua es de extrema necesidad y las familias más poderosas debían tener el control sobre ella, pero los sistemas hidráulicos no sólo se componían de tramos de acequias, sino que además a cada cierto espacio se encontraba una *huaca*. De hecho, en el estudio de Zuidema (1964) y Chávez Ballón, aunque este último nunca publicó nada al respecto sino que tuve la fortuna de conversar con su hijo, Edwin Chávez, quién me mostró un mapa hecho por el arqueólogo donde se pueden ubicar las *huacas* en los *ceques*, (fig. 2.3.) y se verifica que, no todas, pero la mayoría de *Huacas* del Cusco, se relacionan con el agua. Hago hincapié en este dato, puesto que posteriormente me servirá para desarrollar el tercer capítulo.

Ilustración 2.3. Dibujo del sistema de *ceques* de Cusco indicando las subdivisiones y ubicación de las Huacas



Dibujo del arqueólogo Manuel Chávez Ballón

Fortaleza Sacsayhuaman está exactamente situada en lo que antes era el *Hanan Qosqo* de los Incas, precisamente en la parte que correspondería al *Chinchaysuyo* (noroeste), casi en la frontera con el *Antisuyo*. De hecho, el río *Chacán*, que atraviesa la comunidad, se convierte en el *Tullumayu* una vez que entra en la ciudad, es decir que en tiempos Incas, el lugar era habitado y administrado por las *panacas* más importantes. Cuando se recorre la comunidad, saltan a la vista algunos muros incas que aparecen, desaparecen y vuelven a aparecer por tramos a un costado del camino, entre los campos de cultivo o cerca del río.

En una ocasión, le pedí a Adrián, quién era mi mayor guía durante el trabajo de campo, que me enseñe, si los hubiera, los vestigios Incas dentro de su territorio, pensé que no iba a encontrar mayor cosa, más que sólo lo que había podido ver hasta el momento en mis caminatas, pero no fue así. Un domingo salimos temprano a recorrer el lugar, fuimos cerro

arriba, caminábamos por la carretera, a veces bordeábamos el río *Chacán* y mientras lo hacíamos empezaron a aparecer muros cada vez más grandes, más elaborados y mejor conservados. Estando muy cerca de Salqantay, llegamos a *Ñustapaqana*, una construcción Inca que luce como un pequeño mirador en una parte alta de la orilla del río, al frente, en la otra orilla, se podía ver un hermoso muro cuidadosamente elaborado, nos acercamos a él, Adrián me pidió que me acerque aún más porque quería mostrarme que de su interior brotaba agua “es un ojo de agua” me dijo, parecía como si el muro hubiera estado ahí para honrar al ojo de agua que protegía.

Luego de un descanso, empezamos a ir río abajo y desde *Ñustapaqana* vi otros muros, esta vez menos altos, bordeando el río “son acequias Incas” me dijo Adrián “hay dos canales bien grandes, me sorprende que sean tan grandes, seguro llevaban harta agua” acotó.

Efectivamente, eran dos canales de agua que tendrían de ancho unos 90 centímetros, casi un metro, y de profundidad unos 60, bajamos bordeando la acequia, en algunos tramos el rastro desaparecía, en otros aparecía junto a monumentales rocas labradas en formas de mesas, que imaginé fueron mesas rituales, aunque nunca lo constaté, o junto a construcciones de piedra que parecían haber sido pequeños reservorios. Algunas veces el canal se hacía más angosto y menos profundo, otra veces parecía ensancharse de nuevo, así llegamos hasta lo que hoy se conoce formalmente como la *Huaca de Chacán*. “Inca Roca, el primer inca de *Hanan Cuzco*, construyó las obras de irrigación para el Cuzco, llevando aguas de las tierras de arriba hacia las *chacras* (campos) cultivados más abajo. Los mitos le atribuyen el descubrimiento de las aguas de *Chacán* y su canalización subsecuente hacia la ciudad.” (Sherbondy 1987,121).

Desde que era una niña, los cusqueños llamaban al lugar el Balcón del Diablo, porque es una roca inmensa a la que se puede entrar por la parte de arriba y al bajar un poco te encuentras con una pequeña plataforma parecida a un balcón, de donde se puede ver el río, abajo, cuyo cause atraviesa la gran roca. Hasta hoy, algunos turistas van a visitar la *Huaca de Chacán*, otras personas van con el propósito de realizar pagos o despachos rituales. Para mí, quedó claro que la *Huaca de Chacán*, de alguna manera formaba parte del sistema de acequias que íbamos recorriendo.

Al salir de la roca continuamos siguiéndole el rastro a los canales, hasta que en algún lugar antes de entrar a Fortaleza se perdió por completo. Me quedé mirando al sur, hacia la ciudad y

al complejo arqueológico de Sacsayhuaman, seguro que si seguía bajando iba a reencontrar algún indicio de las acequias. Recordé una de las tantas veces que de niña fui a jugar allá y volar cometas, como muchos locales suelen hacer en Sacsayhuaman, un hombre que guiaba a unos turistas señaló un gran redondel de piedra que mis amigos y yo solíamos llamar el estadio de los Incas, porque se parecía un pequeño estadio, y dijo que pudo haber sido un importante reservorio de agua, así fue que me enteré que nunca fue un estadio.

La zona en su totalidad, incluyendo a las comunidades vecinas a Fortaleza Sacsayhuaman, forman parte de todo ese sistema hidráulico de acequias y *huacas* construido por los Incas, del cual el Ministerio de Cultura solo controla enteramente el Parque Arqueológico Sacsayhuaman. Una de las funciones del Ministerio en Cusco es administrar las zonas arqueológicas dentro y en los alrededores del Cusco, ellos se encargan del mantenimiento, restauración y cuidado o conservación de muros, andenes, graderíos, caminos y demás restos Incas.

Tuve la oportunidad entrevistar a una de las arqueólogas que trabaja en la coordinación del parque, Silvia Revollar Guzmán básicamente me contó que su equipo tiene a cargo diez comunidades de la zona, su trabajo consiste en regular y limitar el uso de la tierra, de acuerdo a la ley de protección al patrimonio 28296, con el propósito de evitar su destrucción. Según Silvia, el Ministerio solicitó a los comuneros coordinar con su equipo antes de hacer algún cambio o construcción en sus terrenos, cosa que no todos cumplen. Según los comuneros cada vez que alguno ha querido construir una nueva casita o un muro, el Ministerio lo ha destruido y ha denunciado penalmente al dueño, actualmente hay 210 comuneros denunciados entre Fortaleza Sacsayhuaman y las comunidades aledañas. Sin embargo, en una conversación sostenida con la Abogada del área Merly Pino, me aseguró que el Ministerio nunca ha derribado muros “para eso hay que tener una orden y eso tienen su proceso, no podemos meternos a derribar casas, eso sería ilegal” afirma. Además en su registro hay sólo 9 denunciados en lo penal por construcciones ilegales en Fortaleza Sacsayhuaman, mientras que en las comunidades de todo el parque hay 52. Para Silvia la situación no es cómoda pero les guste o no, están en un área arqueológica, por lo tanto el Ministerio puede y tiene que intervenir.

Todas las casas de la comunidad son de adobe, ellos mismos tienen como norma no usar concreto, son típicas casas campesinas de tierra y madera con una cocina, un par de

habitaciones y tal vez un corral para los animales, en el resto del terreno algunos tienen huertas o pequeñas *chacras*. Los comuneros de Fortaleza perciben las acciones del Ministerio como amenazas, en varias ocasiones se han referido al él como “el enemigo”, en las reuniones comunales se discute el tema legal y se buscan estrategias de defensa, además, sienten que son atacados porque no tienen ninguna influencia en el gobierno, argumentan que la familia Ruizcaro, cuya propiedad colinda con la de la comunidad y en la cual hay un hotel, nunca ha tenido problemas con el Ministerio, a pesar de estar mucho más cercana al complejo arqueológico y están convencidos de que no se les reconoce como comunidad hasta hoy porque el Estado quiere que sean una asociación, en cuyo caso el territorio se dividiría en propiedades privadas y por lo tanto podría ser vendido de a pocos. Siendo comunidad, por ley, ningún comunero tienen permiso de vender ni un solo metro cuadrado de terreno sin el consenso del pleno o la masa, como prefieren llamarse ellos mismos.

Para Adrián, que por ser el vicepresidente está al tanto de los asuntos legales, el Estado quiere que la comunidad se convierta en un barrio urbano-marginal más.

Hace cinco años atrás ha habido una fuerte discusión porque algunos decían, si nuestros vecinos han formado una asociación y el Ministerio de Cultura no se ha opuesto, y ellos son aparentemente ahora están tranquilos, ya son reconocidos, pero dentro del reglamento de esas asociaciones, ellos por ejemplo son libres de desajenarse de sus propiedades, entonces ¿qué pasaría si nosotros somos asociación? ¿cuánta gente no quiere hacer hoteles en esta parte? Si a mí me ofrecen un milloncito, por decirte, por esa parte, entonces perdemos esa vida de comunidad, ese *kawsay* se pierde. Entonces tiene sus riesgos, nosotros queremos conservar la comunidad para las generaciones siguientes, es muy bonito la vida de una comunidad, si es que empiezas a entenderlo, dentro de la comunidad tienes tus propias autoridades, pero lo más interesante y lo más bonito, es que se hacen faenas, que antes eran las *mitas*<sup>12</sup>, nosotros no trabajamos en jornales; trabajo y me pagas, sino que tú me ayudas un día y yo te ayudo otro día, se practica el *ayni*<sup>13</sup>. Cuando alguien hace su casa, es una obligación moral, digamos, que los comuneros tienen que ayudar a la nueva familia que está haciendo su casa, sin necesidad de decir, devuélveme, y si necesita piedra palos, hay que llevar y así es como hacemos, lo mismo cuando alguien se casa, tenemos una nueva familia que se va a integrar, igual cuando alguien fallece, basta te has enterado y allí estas. Son cosas que se han perdido en los espacios urbanos. Entonces yo pienso

---

<sup>12</sup> Mita, fue la forma de trabajo recíproco Inca a favor del Estado, en la que cada ayllu tenía la obligación de participar. Se utilizó generalmente para la mantención de caminos, construcción de infraestructura y la siembra de terrenos que pertenecían al Inca.

<sup>13</sup> Ayni, forma de ayuda mutua o recíproca entre los miembros de una comunidad o ayllu.

que con la asociación lo primero que pasaría es reconocerse los terrenos privados, entonces luego, posterior a eso, no creo que se pueda haber un entendimiento entre esas personas que podrían venir, las mismas construcciones ya no serían de adobe, cambiaría el paisaje y finalmente se convierte como ese frente (señala el cerro del frente, un barrio urbano marginal) y queremos evitar eso [...] si se da esa libertad, en menos de cinco días llenito estaría esto [...] (Adrián Sallo, en conversación con la Autora, enero de 2018).

Cuando le pregunté a Silvia si era cierto que el Ministerio se oponía a que Fortaleza Sacsayhuaman sea reconocida como comunidad, me dijo que no, que lo único que se les estaba exigiendo era que presenten la documentación que prueba que ya habían sido reconocidos como tal.

El problema mayor es el nombre, ellos están reconocidos como comunidad de Salqantay y quieren ser comunidad Fortaleza de Sacsayhuaman, para ello se les ha pedido la documentación, para verificar que efectivamente están inscritos como tal, si dicen que han sido reconocidos deben tener la documentación que lo pruebe (Arqueóloga Silvia Revollar, en conversación con la autora, abril de 2018).

La abogada, Merly Pino me aseguró que el Ministerio no se opone a ningún reconocimiento, es más, se les ha recomendado que reinicien los procesos de reconocimiento como comunidad, sin embargo deben cumplir con los requerimientos para ello.

Ahora hay mayores requisitos para convertirse en comunidad, ellos tienen que cumplir ese tipo de cosas y ya el Ministerio de Agricultura verá si los cumplen o no, el Ministerio de Cultura no tiene ninguna injerencia al respecto, no es su competencia. El problema es el peligro de la expansión de construcciones y el atentado contra el patrimonio, por lo cual se les pide a los pobladores que por estar cerca de un parque tienen que cumplir la normatividad (Abogada Merly Pino, en conversación con la autora, julio de 2018).

Lo cierto es que existe un proceso que se arrastra desde el 2002 y aún no ha terminado. Para el Ministerio la conservación de patrimonio cultural de la región es el objetivo primario, se trata de una de las funciones que debe cumplir, pero para la comunidad esta es una amenaza que busca destruir su espacio, su bosque, su río, sus *chacras* y todo lo que existe en ella, incluyendo a los seres no humanos. En las reuniones comunales la queja es que para el Ministerio sólo lo material es cultura, pero las personas, los campesinos y sus formas de vida,

no “Que sepan que nosotros somos cultura, una cultura viva”, Reclaman a gritos enérgicos.

Cultura viva, la frase la he oído muchas veces durante el trabajo de campo y con el tiempo ha ido adquiriendo más sentido. ¿Qué quieren decir con cultura viva, exactamente? Me preguntaba y mientras más compartía con la comunidad, comprendía que aquello no solo se trataba de tradiciones ancestrales, prácticas de antaño, trajes típicos, indígenas, el idioma quechua, y todo lo que se podría atribuir como parte de una cultura ancestral desde una visión algo exotizada. Sino que además, se trataba de una forma de ser, de existir desde una ontología para la cual, su territorio es esencial, no solo porque es donde habitan y del cual se sostienen materialmente, sino que es donde se han tejido una serie de relaciones sociales entre humanos y no humanos, de manera tal, que la ruptura de aquello, significaría la desaparición completa de todos los no humanos que con tanto ahínco defienden.

Desde mi lógica, urbana, muy occidental, me preguntaba ¿cuál sería el problema con vender algo de tierra aquí y allá? un poco de dinero no caería mal ¿por qué les importa tanto ser comunidad? No entendía que su mayor temor era convertirse en “el cerro del frente”. Más de una vez, hablando con Sabino Mendoza y Adrián, me decía cada cual “Mira el cerro del frente, todo lleno de casas de cemento, carreteras, callejones, todos hacinados, amontonados, eso quieren que seamos”, Mary Huarhua me contaba que los del Ministerio habían logrado expropiar los terrenos de otra comunidad por el sur de Cusco, con el mismo cuento de que era zona arqueológica y ahora “mira como están, se han hecho zona urbano-marginal, pobre”.

Si estas son o no las intenciones del Ministerio, tal y como lo cuentan los comuneros, yo no lo sé, pero de algo sí estoy segura, todo lo que me dicen habla mucho más de ellos mismos que del Ministerio, habla de sus temores, de sus anhelos, de lo que quieren o no quieren ser, de lo que valoran, de lo que cuidan y priorizan y por ende habla de su esencia metafísica, de lo que son y lo que hacen para seguir siendo a su manera.

### **3. Cuando vino la sequía**

Mientras la comunidad estaba envuelta en uno y otro problema judicial, pasó que en la década del 90 la ONG Centro Guaman Poma había estado trabajando en un proyecto bastante grande para abastecer de agua a la zona noroccidental de la ciudad del Cusco. En 1991 la organización española inició la exploración del terreno de Fortaleza Sacsayhuman, el señor Lizardo Holgado, quién trabajó como parte del equipo técnico en la ejecución del proyecto

me contó que la idea era captar aguas subterráneas desde la parte alta de Fortaleza Sacsayhuaman para llevarla a la zona noreste y proveer de agua dulce a un promedio de 20 barrios, los cuales ya contaban con agua pero de muy mala calidad. “El agua de Fortaleza Sacsayhuaman es de una calidad excepcional porque es filtrada, lo que la hace ser muy pura” asegura el señor Lizardo.

El año 92 iniciaron los trabajos de construcción de un túnel de concreto que tiene 220 metros de longitud, nace de la cumbre de Salqantay y se extiende por la zona noroccidental, la galería capta el agua subterránea que se filtra en la montaña y acumula un promedio de 16 litros por segundo. Para poder ejecutar este proyecto la organización tuvo conversaciones con los líderes de la comunidad a quienes se les ofreció la construcción de un reservorio de agua, la construcción de una carretera que una los anexos y la instalación del sistema de electricidad. La comunidad vio que este era un buen trato y aceptó que el centro construyera la galería en sus terrenos. Durante este periodo algunos comuneros trabajaron en la construcción pero además, la organización vio que Salqantay había construido zanjas de infiltración en una zona de su terreno con el objeto de cosechar agua, una técnica bastante antigua de obtener agua gota a gota de la lluvia que se filtra en el terreno, y decidió hacer lo propio para que su galería sea sostenible en el tiempo. Hay 120 hectáreas de zanjas de infiltración en la cumbre de Salqantay excavadas por el Centro con la colaboración de los comuneros. La versión del Centro Guaman Poma es que a cada uno se le pagaba un monto por trabajar en las zanjas, mientras que en la comunidad me han contado que se les daba víveres de necesidad básica (azúcar, sal, fideos, harina, etc.) a cambio de un día de faena.

En el 94, el trabajo estaba culminado, el Centro hizo entrega de la obra a la Municipalidad y a la entidad Estatal que se encarga de la administración del agua potable en Cusco, Seda Cusco. Poco tiempo después, los comuneros de Salqantay empezaron a notar que el agua en su zona iba disminuyendo.

Habían dos manantes al costado de las galerías que alimentaban un sector de Salqantay y se han secado, entonces, como era el único manante que abastecía de agua a esas familias, necesariamente han tenido que trasladarse a vivir más abajo. Esas cosas por ejemplo ellos no saben, el ingeniero terminó su proyecto, hizo su galería, ni se ha enterado si se ha secado o no (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

El señor Lizardo, por el contrario, asegura que la galería no toma agua de ningún manante y afirma que no existen manantes en Salqantay “El agua en la comunidad es abundante desde la mitad para abajo, de la mitad para arriba no hay nada, sólo hay agua en temporada de lluvias” (Lizardo Holgado) en entrevista con la autora, abril de 2018. Sin embargo, Don Julio Chauca, que aún vive en Salqantay, me llevó a conocer la entrada a la galería, ubicada más arriba de su terreno (fig. 2.4.) y durante el linderaje pude observar la cantidad de zanjias de infiltración que se extiende hasta la cima de la montaña. Resulta difícil pensar que en Salqantay no haya habido agua, pues si tal fuera el caso la galería hubiera sido construida más abajo, donde se supone abunda el agua, además, la primera vez que conversé con Adrián sobre este asunto, recordó que cuando vivían en Salqantay cada familia tenía sus manantes para el consumo, se esperaban las aguas de lluvia para el riego de los cultivos, eso sí, pero eran los manantes los que abastecían de agua diaria a los pobladores.



Foto 2.4. Don Julio Chauca junto a la galería de agua en Salqantay: Fuente: María Elena Ramírez

Al tratar de entender qué pasó con toda el agua que naturalmente se filtra en la montaña y que abastecía a Salqantay sin problemas hasta antes de la construcción, me es fácil imaginar que el mayor porcentaje de agua de la zona va a parar a la galería, más aún con la existencia de las 120 hectáreas de zanjias que ayudan a canalizar las filtraciones al túnel del concreto, tal vez

sea esta la razón por la que los manantes que la comunidad usaba se fueron secando paulatinamente. Mis especulaciones son las mismas que las de los pobladores y no he podido confirmarlas o desmentirlas, pues el Centro Guaman Poma niega rotundamente que la galería se alimente de los ojos de agua de Salqantay, lo cual deja sin explicación lógica alguna la sequía.

La falta de agua obligó a los comuneros de este sector a presentar una queja al Centro, la Municipalidad y Seda Cusco, ante la cual respondieron con el argumento de que aquel año era de pocas lluvias causando que los manantes reduzcan la cantidad de agua que normalmente expulsan. Desafortunadamente, con el pasar del tiempo, la sensación de estar quedándose sin agua se hacía más aguda lo que los llevó a buscar soluciones propias.

En ese entonces Salqantay estaba separada de Fortaleza, los trámites para convertirse en una sola comunidad no habían comenzado aún y su población era emprendedora, tenían el sueño de convertirse en una comunidad modelo dentro de lo que ellos consideraban un estilo de vida que mantenía las tradiciones ancestrales. Al no tener soluciones concretas de parte del Estado ni de Guaman Poma, decidieron optar por una práctica ancestral que se conoce como la crianza de agua.

Criar agua, no sólo consiste en acciones físicas que ayudan a mantener la fuente de agua viva, además involucra una serie de relaciones sociales entre el hombre y el agua. Así, la comunidad supo mantenerse viva y supo mantener su agua viva durante el tiempo que permaneció en Salqantay, hasta que la necesidad de cercanía a la ciudad y su unión con Fortaleza hizo que se movilizaran a la parte baja, dejando el anexo prácticamente despoblado.

Actualmente los habitantes obtienen agua de la captación de cinco manantes que están por la parte media del territorio, las captaciones han sido construidas y solventadas por ellos mismos y existe una cuota mensual por familia que es administrada por la Junta de Aguas (JAS) para la mantención de las tuberías y conexiones en cada anexo. Gregorio Cano Tuca, actual directivo de JAS, asegura que la comunidad en pleno rechaza la idea de que Seda Cusco se involucre con su agua de consumo “no estamos interesados en que Seda nos financie ninguna instalación de agua, ni que vengan a construir ninguna infraestructura porque ellos se llevan nuestro agua a la ciudad” (Gregorio Cano) en entrevista con la autora, febrero de 2018.

La facilidad de tener agua entubada ha hecho que la crianza del agua sea cada vez menos requerida, pero no por ello el agua ha dejado ser lo que siempre fue para los andinos; un ser con vida. ¿Cómo los comuneros de Fortaleza Sacsayhuaman perciben el agua hasta hoy? es el tema del que hablaré en el siguiente capítulo, no obstante, debo decir que el primer día que visité el terreno y sin saber aún nada sobre la crianza del agua, pude observar una diferencia abismal entre el agua de la comunidad y la de la ciudad; al contrario de lo que sucede en la ciudad, la que discurre por el río y los canales que atraviesan los anexos, está siempre muy limpia, nunca encontré basura acumulada en las orillas, es como si fluyera con la mayor de las libertades, mostrándose al sol y si en realidad está viva, este ser no tiene miedo de recorrer Fortaleza Sacsayhuaman a sus anchas ni de los humanos que allí habitan.

La historia es distinta en Cusco, una vez que el agua llega a la ciudad, se convierte en vertedero de basura, su cauce es donde desembocan los desagües de la población, en la ciudad los ríos no se ven porque están cubiertos por bóvedas de asfalto, en lugar de ríos hay carreteras y si a las los gobernantes se les ocurriera destapar aquello, el hedor sería un infierno insoportable. En la ciudad los ríos van avergonzados, escondidos, maltratados y acostumbrados a humanos indiferentes para los que su existencia es necesaria solamente porque se llevan todo el deshecho y podredumbre.

Para el Centro Guaman Poma y el Estado peruano, un humano solo puede tratar con el agua de manera material y utilitaria, porque en definitiva se trata de un elemento sin vida al servicio de los que sí están vivos. Para los comuneros de Fortaleza Saqsayhuaman en cambio, la utilidad del agua para la subsistencia es sólo una parte de una realidad más amplia donde tanto hombre como agua son dos personas y por lo tanto es posible entablar una relación muy estrecha y familiar a través de la práctica, la interacción y el involucramiento con ella. Todo esto por sí sólo, significa que en la materialidad, el agua puede ser objeto o sujeto, depende en gran medida del pensamiento que guía cada sociedad y sobre qué bases funda su existencia, pues lo que uno es en esencia, se materializa ampliamente en lo que hace, en este caso, en lo que se hace con el agua.

#### **4. Conclusión**

El conflicto que la comunidad sostiene actualmente con el Estado se puede describir como la lucha de dos miradas ontológicamente opuestas. Por un lado desde la modernidad y lo urbano, se busca priorizar las necesidades, no poco urgentes, y demandas de la ciudad, el agua se

acumula y entuba para abastecer a una población que crece aceleradamente, en desmedro de la comunidad que lleva una vida entera consumiendo el agua de los manantes a través de técnicas y prácticas que consideran a este elemento altamente valioso y alrededor del cual se halla un contenido simbólico que expresa la lógica del mundo andino, lo cual hace de esta sustancia aún más fundamental para la vida, ya que ordena las prácticas en el mundo material de los pobladores, como sostengo en el argumento de esta investigación.

Por otro lado está la mirada comunitaria, desde la defensa del territorio, que no sólo les es útil como espacio que habitar o como tierra que produce, sino que es el terreno donde se tejen relaciones de intercambio entre los humanos y los seres de la naturaleza, donde todo funciona bajo un orden de reciprocidad jerarquizada y se considera a todo ser no humano parte del gran *ayllu*, elemento social que debe ser priorizado en todo momento por todos los miembros. Es así que el agua y todos los componentes del entorno de la comunidad se encuentran en medio de esta lucha por la defensa del territorio.

La tarea que tienen a cargo el Ministerio de Cultura es en buena medida lo que ha permitido ordenar la administración zonas arqueológicas, de manera que las visitas anuales no atenten contra este patrimonio nacional, en una ciudad altamente turística como Cusco, este tipo de organización es necesaria, sin embargo, el reclamo de los comuneros de Fortaleza Sacsayhuaman busca enfatizar en el valor cultural que la comunidad tiene, a través de sus prácticas y conocimiento ancestral y no únicamente en el valor arqueológico de su territorio.

El miedo del Ministerio es que la población de la comunidad crezca destruyendo las ruinas Incas de los alrededores. La comunidad teme convertirse en una asociación que permita la propiedad privada y contribuya a la venta de terreno. No obstante, la discusión saca a la luz una realidad en la que la comunicación entre comunidad y Ministerio ha sido bastante deficiente, puesto que para ambos, la preservación del territorio sin alterar el entorno es una prioridad y aun así, el conflicto sigue latente.

Las tareas, tanto de abastecer de agua a la ciudad como administrar y preservar los restos arqueológicos, son para una ciudad altamente occidentalizada como Cusco, sumamente fundamentales. La modernidad no funciona sin acciones que alimenten el crecimiento de las urbes, pues detrás de la administración de las ruinas incas hay una máquina que alimenta el crecimiento del turismo o al entubar el agua para abastecer las nuevas zonas urbanizadas, se

incentiva la expansión de la ciudad en áreas antes rurales. Si bien estas tareas son urgentes en un sistema occidental, atentan contra otros sistemas ancestrales que, en oposición a lo moderno, buscan preservar el entorno.

## Capítulo 3

### “Nuestro kawsay”

Este capítulo está dedicado a describir la crianza del agua o *unu uyway* y sus valores morales, los que se traducen en la relación humano - agua. A través de la crianza, esta sustancia se revela como un elemento que además de ser esencial para la producción agrícola y subsistencia material, es vital para la reproducción comunitaria, ya que contiene en sí significados elementales sobre los cuales se sostiene la visión simbólica del mundo de la los pobladores de Fortaleza Sacsayhuaman, visión que se materializa en las prácticas de cuidado mutuo entre humanos y no humanos.

Argumento que el agua en este contexto, se define por lógicas que son más cercanas a dones inalienables, es decir, que no deben ser donados por tratarse precisamente de elementos que contienen la visión del mundo de una sociedad, pero también porque entre el agua y el humano se producen relaciones de reciprocidad e intercambio en un sistema jerárquico, donde los no humanos ocupan posiciones preponderantes y los humanos usan la ofrenda como un “sacrificio” para recibir las recompensas de las deidades no humanas, un ciclo donde la ofrenda es la pieza que le da continuidad a este intercambio. Empezaré hablando de las técnicas de cuidado que los comuneros aplican para poder proveerse de agua, porque estas constituyen una puerta de entrada a un mundo de ideas y pensamientos mucho más complejo que ellos llaman “nuestro *kawsay*”. El *kawsay* es una forma de vivir integrados e interconectados con otros seres y otras fuerzas de la naturaleza.

En la crianza del agua la relación con el entorno surge a través de las técnicas de cuidado, pero también se presenta en los rituales y ofrendas a los seres no humanos, estas acciones han sido catalogadas por occidente como una representación del pensamiento mágico-religioso, sin embargo, sostengo que tales prácticas no tienen que ver con la adoración a un dios, a la manera de occidente, sino que en realidad se trata de formas de comunicarse, de entablar conversación y construir una relación de colaboración mutua con los no humanos del entorno. En las siguientes páginas, busco darle forma a la persona agua, tal y como la conocen en la comunidad de Fortaleza Sacsayhuaman.

#### 1. El agua como un don inalienable

En El enigma del don, Godelier (1998) retoma los planteamientos de Mauss en su estudio de

los baruya en el pacífico sur, para centrar su atención en aquellos dones que no se pueden donar, sino que deben ser guardados. Inspirado además en el libro de Ann Weiner (1992) su interés recae en aquellos objetos que por ser cosas sagradas no pueden circular como muchos otros, pues se trata de objetos que contienen saberes poderosos heredados de potencias no humanas como el sol o los espíritus, que habían sido otorgados a los antepasados. Pero, más allá de no ser intercambiables o circulables por su sacralidad, estos objetos afirman rotundamente la identidad, fundamento de una sociedad y le otorgan continuidad en el tiempo porque concentran en sí un gran poder imaginario y el mayor valor simbólico.

Ahora bien, para Godelier, estos imaginarios contenidos en los objetos sagrados se materializan en relaciones sociales que le otorgan cierto orden a la vida, crea jerarquías, distinciones, instituciones, “al materializarse en relaciones sociales, lo imaginario deviene una parte de la realidad social” (Godelier 1998,47).

Para entender mejor este argumento, preciso concentrar la atención en el relato del autor cuando tuvo la oportunidad de ver lo que se ocultaba en el interior de un objeto sagrado custodiado por un maestro baruya.

El hombre sacó de su malla un largo objeto cubierto con una cinta de corteza de color rojo. Sin pronunciar una palabra, lo puso sobre la mesa, deshizo la cinta y empezó a abrir el paquete... Sus dedos separaban la corteza con precaución, delicadamente. Finalmente separó la totalidad y descubrí tendidos unos junto a otros, una piedra negra, unos huesos largos y puntiagudos y algunos discos planos y oscuros. No pude decir nada. El hombre rompió a llorar silenciosamente evitando mirar o que se presentaba ante sus ojos... A continuación levantó la cabeza, enjugó los ojos hinchados, contempló a su hijo y cerró con la misma delicadeza y las mismas precauciones el paquete que luego envolvió con el *ypmoulié* rojo [...] ¿Qué es lo que yo había visto verdaderamente en el interior del *kwaimatnie*? [...] (Godelier 1998, 179).

Los objetos desplegados por el maestro baruya hacían alusión a sus mitos los cuales contaban el origen de las cosas, a través de estos relatos, Godelier llega a entender que cada uno de aquellos objetos contenía el secreto más sagrado de los baruya, aquel que debía ser guardado celosamente de las mujeres por los hombres del clan y este era que, en los objetos sagrado que manifiestan el poder de los hombres, se hallan los poderes de las mujeres. Los mitos narran cómo en el principio del mundo, los hombres consiguieron apropiarse de estos poderes por

medio de engaños y artimañas, por lo que desde aquellos tiempos primordiales, los hombres baruya deben mantener a sus mujeres separadas de sus propios poderes, pues para ellos, sus compañeras son altamente poderosas pero no tienen control sobre su poder, de manera que es deber de los hombres hacerse cargo de él. Esta concepción sobre lo femenino, se hace material al legitimar la violencia de la que las mujeres baruya son objeto, “violencia que es un principio esencial de la organización de la sociedad baruya, uno de los fundamentos del orden que esta pretende imponer y a los que quiere permanecer fiel, invocando la autoridad y las voluntades de los antepasados que los transmitieron” (Godelier 1998, 185).

A través de este relato, Godelier muestra la potencia de los objetos sagrados de los baruya, pues, contienen la esencia misma de su pensamiento, ellos son la fuente de su identidad y determinan lo que deben hacer para seguir siendo por el bien de su sociedad. Todo ese contenido mítico les permite mantener un orden en la vida cotidiana, en la vida real, por lo tanto es algo que no se puede intercambiar, no es posible donar ya que de ello depende la continuidad de muchas instituciones sociales, fundamentales para su existencia.

Dicho esto, sostengo que, así como para los baruyá, un *kwaimatnie* es el objeto que contiene en sí toda su visión del mundo por la cual se sostienen las relaciones sociales, para la gente del ande el agua tiene una carga parecida. Los mitos Incas nos dan una idea bastante clara de qué era el agua para esta sociedad y qué cosmovisión del mundo contenía en sí. En el capítulo uno he mencionado ya que en el Perú precolombino la circulación del agua era el principio que explicaba el movimiento y las fuerzas de cambio (Sherbondy 1992), esto se debe a que la vida y el tiempo estaban conectados a los ciclos del agua, pues para los hombres de esta época el mundo estaba dividido, desde un plano horizontal, en cuatro suyos, mientras que en el plano vertical, se dividía en tres, *hanaqpacha*, *qaypacha* y *ukupacha* (el mundo de arriba, el mundo del medio y el mundo de abajo), en el mundo de abajo yacía un mar cósmico de donde se originó la vida (Sherbondy 1992, Greslou 1990). El dios *Tecsi Viracocha* estaba estrechamente relacionado con este mar y era la fuerza vital invisible que animaba la vida, una fuerza ligada al agua pero que existe en todo, llega hasta los cielos y mediante sus raíces regresa al mundo subterráneo “Los Incas también reconocieron el ciclo de evaporación - precipitación. Para explicar este fenómeno, conceptualizaron a la Vía Láctea como un río celestial el “*mayu*”, que fluía desde el mar cósmico al cielo como una banda o faja, o quizás dos” (Urton 1981 en Sherbondy 1992, 90). Este mar animado por *Viracocha*, brotaba al *qaypacha* por medio de los lagos, los ríos y los manantiales que los incas llamaban *paqarinas*

o lugares donde se originó la vida. (Greslou 1990). Así el ciclo del agua, marcaba la época de siembra y los ritos que la acompañan, como es hasta hoy.

De esta concepción sobre el agua, nace el mito de la fundación del mundo Inca en el relato de *Mama Ocllo y Manco Capac*, considerados los primeros gobernantes del Cusco, los primeros hombres, los ancestros. En el mito, ellos surgen al mundo por el lago Titicaca para poblar la tierra y administrarla, así el lago se convierte en un lugar de origen de los pueblos. Para los Incas todas las naciones se crearon en el lago Titicaca y es donde recibieron del dios *Viracocha* los símbolos principales de su grupo étnico, los ancestros de cada pueblo fueron enviados por ríos subterráneos para emerger en puntos señalados, cada punto de emergencia era el centro o punto de referencia de cada etnia (Sherbondy 1992). “Este concepto fue de una importancia fundamental para establecer los derechos a las tierras y las aguas en los andes. El punto donde emergió una nación o el ancestro de una nación, era el lugar donde tenían derecho a sus tierras y aguas” (Sherbondy 1992, 91).

Anteriormente mencioné el estudio de Sherbondy (1987) sobre los sistemas hidráulicos, donde se explica que en el Cusco incaico, la organización geográfica estaba distribuida en *ceques* radiales, administrados por una *panaca* o familia real Inca. Cada *ceque* contemplaba un cierto número de *Huacas* que la *panaca* debía mantener con ritos y ofrendas. Lo interesante es que, la mayoría de *Huacas* en el Cusco están conectadas a los sistemas de acequias y canales hidráulicos, como en el caso de la *Huaca Chacán* en Fortaleza Sacsayhuaman. Según Sherbondy (1987) se hacían *Huacas* en lugares de donde brotaba la fuente de agua, o donde se unían dos caudales que se convertían en uno. Esto no fue una regla, pero hay evidencia arqueológica que muestra la importancia de los ojos de agua o las fuentes, como es el caso de *Ñustapaqana* en Fortaleza Sacsayhuaman, donde Adrián pudo mostrarme un muro Inca que protege un manantial de donde brota agua hasta hoy o la *Huaca de Chacán*.

Los incas reconocieron formalmente esta importancia al marcar las fuentes, tomas y otros puntos estratégicos de estos canales con piedras finamente talladas como el acueducto y el canal de *Chacan* o con construcciones como el baño de *Tambo Machay*. Estas se consagraron como huacas y recibían ofrendas (Sherbondy 1987, 118).

Según Greslou (1990, 14) el ayllu o familia estaba vinculada a una fuente de agua de acuerdo

dos principios básicos de la tradición andina: el derecho a adorar una *huaca* o fuente de agua y el derecho al uso del agua que emanaba de ella.

Todo esto nos permite hacer algunas deducciones con respecto al agua en tiempo de los Incas: primero, que en el agua se hallaba un gran contenido de significados relacionados a la concepción del mundo, el agua era el objeto sagrado que contenía en sí la existencia de aquella sociedad. Segundo, que al igual que en el caso de los baruya, los incas recogieron todas sus ideas alrededor del agua y las materializaron a través de sus relaciones sociales, porque fue gracias al agua; las *paqarinas* y las *haucas* que se logró organizar a las familias y determinar sus derechos y obligaciones sobre las tierras y fuentes así como su jerarquía. Sin este sistema organizativo, el incanato no habría podido progresar como lo hizo, pues es gracias a este orden, que la producción agrícola se mantenía en buen estado y fue posible sostener a toda la población. Además el ciclo del agua organizaba las actividades agrícolas y las prácticas rituales.

Las *huacas* son la prueba más contundente de que el agua no solo era un bien utilitario, sino que debía haber sido mucho más. Lo más lógico es pensar que fue una deidad a la que había que ofrendar, por lo tanto se hace evidente el hecho de que su importancia radicaba tanto en lo que podía ofrecer como recurso material, como en su condición de ser divino, agencia, si se quiere. Queda claro también, que para los hombres del incanato no existía una línea de separación entre el cuerpo y la mente, pues en su trato con el agua se incluían estas dos dimensiones de manera integral, como se puede observar en los canales y sus *huacas*, ambas cosas formaban parte de un todo. Un sistema hidráulico sin *huacas* no habría estado completo, pues el agua contenía ambas partes, tenía una parte física, un cuerpo y una parte intangible, un espíritu.

Mucho de lo que se pensaba sobre el agua en tiempos precolombinos, ha sobrevivido hasta hoy, por lo tanto, sostengo que el agua para la cultura andina contemporánea, sigue siendo un elemento simbólico en el sentido de Godelier (1998) y lo que contiene en sí, tiene en principio un valor incalculable relacionado a la identidad de esta sociedad, tales ideas alrededor del agua han dado paso a una serie de prácticas que moldean la vida social de la comunidad. Para Godelier, y a diferencia de Levi-Strauss, el símbolo no solo se reduce a una construcción organizativa mental, sino que además se materializa en acciones concretas y tangibles. “El poder de un objeto reside en materializar lo invisible, en representar lo irrepresentable. Y el

objeto sagrado es el que cumple más fielmente con ese cometido” (Godelier 1998,158). Como para los baruya en el estudio de Godelier, estos objetos sagrados le dan un orden a su mundo político, social, un orden que es legitimado por las relaciones con un mundo “sobrenatural”, así entre comillas, porque sabemos que lo que es sobrenatural en occidente, puede ser muy natural en otros pensamientos.

## **2. *Unu uyway*, la crianza del agua**

Durante el trabajo de campo, emprendí la tarea de conocer más acerca de la crianza del agua, supe pronto que, como cualquier actividad de la comunidad, se trataba de ciertas técnicas que los hombres y mujeres de Fortaleza Sacsayhuman conocen muy bien y que emplean con el propósito de evitar que la fuente de agua que los alimenta se seque, o mejor dicho, posibilitan que siga fluyendo, viva.

Cuando empecé mis indagaciones, esperaba contar con información que pudiera darme ideas concretas de aquellas técnicas y de cómo aplicarlas, pues era mi deseo poder convertirme en una criadora de agua, como parte de mi metodología de investigación. Este deseo se hizo realidad a medias, primero porque fue claro que tres meses son muy poco tiempo para aprender las técnicas de cuidado y segundo, porque cada vez que alguien me hablaba de la crianza del agua, surgían explicaciones que incluían ceremonias y ofrendas y yo de ofrendas no sabía nada. Me di cuenta que si quería criar agua, haría falta más que sólo aprender a hacer zanjas y plantar q’euñas. Me di cuenta además, que el agua no era lo que yo siempre pensé que era; un recurso, un elemento de suma importancia para la existencia del humano, sino que se trataba en realidad de una persona. Conforme pasaba mis días en la comunidad, los pobladores de Fortaleza Sacsayhuaman se encargaron de presentarme a la persona agua. Este capítulo está dedicado a conocerla.

La crianza de agua es como los sistemas hidráulicos Incas, en el sentido que contienen una parte corpórea, material, que vendría a ser la técnica en sí, pero también posee lo intangible, lo simbólico (en términos de Godelier) y como en las acequias Incas, ambas partes son indivisibles, constituyen en suma, un todo que se hace visible en la práctica y en la manera de lidiar con este elemento. Pero también es la prueba tangible de que el agua sigue siendo un objeto sagrado, un don inalienable, porque todas las ideas en torno a ella, se materializan en esta práctica la cual es parte de un sistema de trabajo comunitario mucho más amplio que le da un orden a la vida material de los comuneros de Fortaleza Sacsayhuaman.

Cuando Salqantay empezó a quedarse sin agua, la única alternativa para no morir de sed fue la crianza del agua, pero esta práctica era algo que en realidad siempre había estado allí, sólo que la gente no la conocía como algo específico, porque el cuidado del agua era cosa cotidiana. Fue cuando se hizo evidente la sequía, que los pobladores empezaron a reanimar aquellos haceres de antaño con más fuerza. Cuenta Adrián, recordando los días en que los manantes de una zona de Salqantay empezaron a secarse luego de la construcción de las galerías:

En Salqantay hace tiempo cada uno tenía sus manantes, ahora en cada casa hay agua [...] esos ojitos de agua, transitaban libremente y luego se unían al riachuelito, luego se iba juntando, juntando y más abajo nosotros sacábamos en un canal como este y a las tierritas que están en la parte de abajo, abastecía [...] En Salqantay si vivías en la parte más alta y si disminuía ese ojito de agua que alimentaba tu familia, corrías un riesgo, entonces, empezaron a tomarle importancia al agüita (Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero de 2018).

Una de las preguntas que siempre hacía a los comuneros era ¿Qué es *unu uyway*? *Unu uyway* es el término quechua que Adrián usaba para referirse a la crianza de agua, donde *unu* es el término quechua cusqueño para referirse al agua.

En quechua le dicen *uyway* a la crianza, *uywanakuyku*, *kawsaynikupi*, *kwsaykuyku*, así te van a decir. No te dice -estoy criando mi agua-, sino te dice, se recuerda invocar sus *apus*, a su *pachamama*, al momento de invocar, ahí habla *sumaqta uywakuwanki* -estoy criando- dice en quechua, y como también el agua le está respondiendo te está cuidando, entonces ambas partes se están cuidando, una reciprocidad en la crianza [...] Esa crianza de reciprocidad es *kawsaykunchis*. La palabra *uyway* se usa con los animales, con la *chacra* también, con la comunidad, con nuestra familia [...] (Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero 2018).

Algunas de las personas que entrevisté, no habían escuchado este término nunca, pero cuando yo lo usaba en mis preguntas, parecían saber de qué estaba hablando “eso es cuidar el agua, es criar” me decían, inmediatamente después preguntaba cómo se cuidaba o criaba el agua y empezaban a surgir explicaciones fascinantes que comenzaban con técnicas y terminaban con ritos, ofrendas y maldiciones del mal viento.

Cuando tenía diez o doce años, habían manantes chiquititos para cada familia, entonces nosotros

también teníamos, mi papá había hecho como un drenaje con cascajo, con piedra menudas y al final le ha puesto un tubo, entonces al final salía el agua , así poquitito nomás, entonces ¿qué hacíamos? teníamos un porongo grandote, poníamos el porongo, lo dejábamos ahí entonces ese poquito llenaba pues, nosotros ya íbamos más tarde con otros porongos pequeños, ahí lo vaciábamos y así, yo era el encargado de trasladar agua cuando yo era pequeño a mi casa y así hacían otras familias, después pasó un tiempito y en la comunidad se empezó a hacer faena de mantenimiento de manantes, cada uno empezó a plantar plantas, por ejemplo q'euñales. En Salqantay vas a ver a lado de algunos manantes hay q'euñas, dicen que esa es la planta que mantiene humedad, no quita humedad, abajo ves, siempre va a estar húmedo debajo de la q'euña, entonces, ellos plantaban q'euña porque es la planta que cría agua (Adrián Sallo, en conversación con la autora, febrero 2018).

Después de vivir en Salqantay, me bajé a Chacán, y vivía a lado de Lucio Huarcaya, justo a su costadito, entonces el solo ahí en la quebrada, yo también solo, algunas veces trabajábamos en aynitutapas (en ayni), y donde vivía yo en Chacán salía aguüita pero así en hilito, goteaba permanentemente poquitito, entonces yo para no bajar hasta Chacán al río o para no ir hasta el manante de él, que estaba lejos, yo dejaba mi porongo de 5 galones, en el ojo de agua, yo lo dejaba una hora y ya estaba ese porongo lleno, y así era mi plan, y un día cuando me estaba ayudando mi chacra, Lucio me dice, -mi esposa se había comprado oruro, hay que plantarle esito- así, entonces eso dice que también cría. Otro día también le estaba ayudando a limpiar su caudal a un amigo de Poroy, yo estaba limpiando, ignorante toda la hierba y ya nos estábamos acercando al ojo y el dueño me dice -no esito, es lo que va a mantener el agua limpio, va a llamar el agua, no lo saques el oruro- así me decía, y así le puse a mi manantito allá en Chacán (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

Adrián me explicaba cómo ciertos árboles y plantas son criadores de agua y lo mismo escuché una y otra vez de más de un comunero que se tomaba el tiempo de conversar conmigo. “las plantas y los arboles pueden criar agua, el chachacomo, el q'olle, esos también jala el agua para que se aumente al manantecito, el eucalipto más bien no es bueno porque se chupa toda el agua. El sauco también jala agua” (Lucio Huarcaya, en conversación con la autora, enero 2018). Los comuneros tienen un conocimiento profundo de la flora del lugar lo que les permite clasificar sus árboles y arbustos en la categoría de criadores de agua. Cómo explica Lucio Huarcaya, estas plantas ayudan a mantener la humedad en el suelo de manera que esta se filtra con mayor facilidad en los manantes.

Pero además de existir plantas criadoras, ellos excavaban zanjas de infiltración en las laderas,

en la cuales se acumulaba el agua de lluvia de manera que se podía “cosechar el agua” o juntarla en pozas, de igual forma los manantes se alimentaban del agua de las zanjas.

Hace... en el año 91, 92 se han llevado el agua, teníamos canales de riego y manantes. Hasta esos canales ya no han funcionado ya por ese trabajo que hizo Seda. Es que tal vez el agua, como nuestras venas, tal vez por dentro de la tierra tendrá, lo han cortado eso, una vena, por eso los manantes de los costados más abajo han empezado a secar, entonces para cuidar el agua, usábamos zanjas de infiltración para cosechar el agua, y plantando arbolitos, q'euñitas, chachacomos, llaullis, también igualito, esos ayudan a retener el agua, el agua ya no corre de frente, sino que se va penetrando al suelo, las plantas retienen al agua, sí, así hacíamos [...]  
(Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Recolectar agua y mantener la humedad del suelo son actividades que se complementan con la ayuda de animales criadores de agua. Los comuneros también reconocen los varios animales que ayudan a mantener el agua de manantes y los que, como ellos manifiestan, saben llamar al agua.

[...] después también había un pescadito en Olloqocha, ese pescadito llevaban harto a Salqantay, yo criaba eso, en cada ojito de agua yo criaba esos pececitos, en ese rato, como era chico, no pensaba que criaba agua, yo más bien de mi era mi diversión tener pececitos, y la gente me ayudaba a cuidar, ellos me estaban ayudando a cuidar porque sabían que los pececitos crían agua, entonces ya después, cuando hacían el ritual, he visto que la rana, el suche, esos animalitos ayudan a limpiar dice, pones en el ojo, ellos te van limpiando, limpiando, limpiando, así es como no se obstruye, cuando tú te olvidas del agua, se va, aparece por otro lado, se seca el manante, cosas así pasan, pero esos animalitos nos ayudan a criar el agua, ya después, ya bien maduro he entendido esas cosas. Habían otros niñitos que de mi poso querían llevar a otras pozas, entonces los adultos les decían, - no, no vas a llevar esos pececitos, se va a morir esa agua, deja nomás ahí- así les decía, yo he hecho varios criaderitos de pececitos, pero esa era de manera natural, no se decía, hay que hacer esto o aquello, así de forma natural nomas, hacíamos, porque como había poco agua, había que cuidar como oro [...]  
(Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero de 2018).

Crianza de agua también sería no botar la basura, botellas no botar al agua [...] sí hay animalitos que viven en el agua, la rana, el sapo, si en esa agua no hay ranita sapito, se puede morir, es importante que tenga sus animalitos, si el agua se seca también los animalitos se mueren [...]  
(Leandra Añu Inquiltupa, en conversación con la autora, marzo 2018).

Nosotros decimos alcance<sup>14</sup>, para la tierra pachamama, y al manante mismo, culebrita le sueltas, la culebrita entra y el agua se aumenta, ahora ya no hacen, lo abren con cemento lo penen, yo así nomás lo mantengo, lo alcanzo y ahí tengo agüita (Lucio Huarcaya, en conversación con la autora, marzo de 2018).

[...] que permanezca la rana, ellos decían es para que limpie, esa vena por donde viene el agua, después, antes cogían pato silvestre, en el ritual para ellos el petito siempre pide agua, pide lluvia, ese patito siempre cuando llueve se para con el pico arriba, por eso, por ejemplo le cogieron una vez a un patito, y le han hecho su nidito de flores, pajita, y le han dejado ahí en cerca del manante, eso por ejemplo es otra parte de nuestra crianza (Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero de 2018).

De entre todas las técnicas que iban describiendo, resaltaba el énfasis en el cuidado del manante. Hay una diferencia bastante clara entre el ojo de agua y el agua que corre; el ojo, es decir, el lugar de donde brota el agua nunca se toma a la ligera, solamente cuando esta sale a la superficie y empieza a discurrir, es cuando es posible captarla. Aseguran que estos son delicados y por lo tanto se necesita tener el mayor cuidado al momento de tratar con el manante, como lo explica Wilbert Mayta:

Para que no se seque esa agua hacemos pagos, hacemos sus acequias, esos ojitos se destacan, un tiempo haces un mal movimiento y se pasa a otro lado, hacemos reservorios a 10 o 15 metros porque se respeta el ojito [...] hay cosas que no se deben poner cerca del ojo, por ejemplo el cemento, eso solo se puede hacer en agua que corre como de los ríos, no en el ojo [...] (Wilbert Mayta, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Actualmente para captar el agua de los manantes, los pobladores tienen que construir cajas de cemento, donde la acumulan para luego entubarla y llevarla a Fortaleza, sin embargo, las cajas las hacen a cierta distancia del ojo, pues como explica Wilbert Mayta, para ellos está más que comprobado que el cemento seca el agua.

Nosotros sabemos que el agua está viva porque no se seca, por eso hay que mantenerlo vivo, cómo, no hay que escavar cerca, no hay que hacer las chacras cerca, eso es, uno si quiere matarlo, hace hueco por todo lado, la gente que viene de afuera ve los manantes y dice, hay que hacerle

---

<sup>14</sup> Otra forma de referirse a la ofrenda para los no humanos.

hueco para que corte su corriente y se lo pueda llevar, pero no, la zona de manante debe ser zona intangible, el ojo mismo es muy importante, el ojo mismo se respeta (Wilbert Mayta, en conversación con la autora, marzo de 2018).

“Nosotros sabemos de qué el agua está viva porque no se seca”, esta idea de que el agua tienen vida se hizo obvia desde la primera entrevista. Como se puede notar en los relatos citados, los pobladores me contaban lo que hacían para mantener la humedad en el suelo y lograr retener el agua de manera que el proceso de filtración sea más afectivo, así mismo me contaban sobre los animales que ayudan a mantener el agua y los canales subterráneos limpios, pero también se referían al agua cómo alguien, que gusta de o prefiere una cosa a otra, que puede morir, que tiene cierta personalidad, cierta forma de ser y de mostrarse, que tienen hambre y por lo tanto había que tratar con ella como se trata con cualquier otra persona, como en el siguiente relato de Adrián:

Había un abuelito hace tiempo, que no tenía hijos y vivía allí al costadito, ese señor, igual tenía un humedal, pero así mínimo, chiquito, pero él decía - esa agua me está acompañando a mí, el día que yo no esté, no va a haber más agua- y así dicho y hecho ahora ya no hay agua en esa zona, el cuidaba pues su agüita, el recordaba siempre, a la hora de comer y encontraba ocasiones, por ejemplo, si era su cumpleaños de él, con su familia se cocinan cositas y de repente quiere compartir, y en ese momento es para él oportuno decir -¿cómo vamos a comer nosotros nomás?- entonces ahí lo primero que se va a recordar es de su *pacha*, y cuando invocas a tu *pachamama*, recuerdas tu agüita [...] él hacía salir de gotitas en gotitas, pero eso le servía para vivir, hasta hacía huerta con esa gotita de agua (Adrián sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

El despacho o alcance, se vuelve absolutamente esencial en el proceso de crianza, de pasar por alto la ofrenda se corre el riesgo de sequía, el agua muere.

Como comunidad siempre teníamos la costumbre de hacer paguitos sencillos, ahí decíamos *pachamama pagarisunchis*, porque a veces es necesario para que no falte agüita o para que vivamos bien más o menos nosotros hacemos cada vez que quieres hacer algo, por ejemplo quieres sacar agua de un manante en ese momento tienes que pagar, en su momento se hacen los paguitos [...] siempre nuestros abuelos nos han enseñado de que *pachamamatan primeruta haywarinaq* (el pago a la madre tierra es primero), para que no falte agua, así siempre decían (Jacinto sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Pero el pago no sólo permite mantener el agua viva, sino que también ayuda a los pobladores a lidiar con ella y es que cada ojo de agua es una persona diferente y no siempre se muestra amigable o dadivosa.

### **3. La persona Agua**

La idea Inca de que los manantiales eran lugares de origen o *pakarinas*, permanece entre los pobladores de Fortaleza Sacsayhuaman, sin embargo no está intacta, pues con el tiempo se ha reconfigurado y modificado, si para los Incas las *pakarinas* eran puntos de emergencia de los ancestros, para los comuneros, esta idea se ha desvanecido, lo que sí reconocen es que son lugares de donde nace una vida, la del agua.

Para nosotros el agua es vida, y gracias al agua es que todos los seres estamos vivos, es por eso que le damos prácticamente como si fuera una persona [...] el término de los manantiales que usamos es *pakarinas*, y las *pakarinas* son lugares donde nace la vida, entonces es una idea andina que todavía mantenemos. Para la gente de Europa, es agua y punto, lo entubas y te llevas, en cambio nosotros lo que hacemos es una *Tinka*, escogemos unas hojitas de coca y hacemos un pequeño pago, le pedimos a la *pachamama* que nos del agua y también a los *Apus* para que nos cuiden y nos cobijen (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, febrero de 2018).

Sí, el agua se convierte en una persona, por eso le conversas, a simple vista para otras personas de repente es como algo, como que uno estaría haciendo sin sentido, como una locura, pero para la persona que está dialogando, conversando, se ha convertido en persona, entonces, es una persona (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

Esta vida, el agua, es con la que hay que aprender a convivir y conversar, de otra forma el manantial podría reaccionar en contra de los humanos.

Hay un respeto bien fuerte a los manantiales porque, nuestros ancestros nos han contado que hay que tenerle respeto porque si no nos llega a hacernos daño físicamente, o sea se enfermaban las personas, de repente habrá escuchado del ojo del manante, nuestros ancestros a los niños nos prohibían ver, porque tienen miedo a que ese manantial, como tienen vida, nos lastima a los niños, entonces solo ellos nomás el ojo del manante lo cubren bien con unas piedritas, lo tapan bien y más abajo ya lo captan. Es un muro así sin cemento ni nada, solo piedras de tal manera que lo protege (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, febrero de 2018).

El ojo de agua en sí, es donde se manifiesta la persona agua y es en este punto donde los comuneros buscan tener mayor cuidado al momento de tratar con ella. En el camino surgió la pregunta ¿quién es esta persona agua y por qué la gente tiene la idea de que puede dañar a los niños y al mismo tiempo la reconoce como una fuente de vida? A momentos me daba la impresión de estar presenciando una relación de amor/odio entre humanos y agua.

Pronto las respuestas fueron saliendo a la luz a través de historias que me contaban, experiencias personales o de amigos cercanos a los que les había pasado algo con el agua. Durante me estaba en la comunidad solía salir de mi casa a las 6 de la mañana, alguna veces acompañada de Rosa María, ella y su hermano vivían conmigo, Rosa es bilingüe y tiene como primera lengua el quechua, así que le pedía su ayuda cuando se me hacía imposible entender alguna conversación. Normalmente subíamos hasta Qollapata, ya que es en este anexo donde encontraba más gente de Salqantay. Uno de aquellos días de camino a Qollapata, vi que Don Lucio Huarcaya estaba en su tiendita de víveres atendiendo a los clientes que llegaban a comprar, me metí y le pregunté si podía entrevistarlo, él siempre se mostraba entusiasta con mis preguntas así que aceptó de inmediato. Esto fue lo que me dijo a cerca del agua.

Haywarikuy, es el alcance (ofrenda) que te digo, para la *pacha* tierra mama, ahora nueva generación ya no hace igual, sonseras dicen -hay que captarlo, abrirlo y ya está- Pero si no pagan al agua es peligroso porque el agua así como nosotros respiramos, respira también pues, hasta adentro, si no le pagas, esa respiración te entra hasta adentro al estómago, cuando no te haces curar, avanza hasta el corazón y de ahí listo, ahí te quedas, peligroso es si no pagas. Así muchos se han finado, por no hacer pago, caprichosos también se ponen, dicen - así nomás yo voy a captar agua -. Antes, ¡carambas! todos creían, todos hacían y harta papa cosechábamos [...] (Lucio Huarcaya, en conversaci con la autora, marzo de 2018).

De igual forma me contó Ignacio Hanco, una vez que me ofrecí para ayudarle a nivelar el suelo de la entrada de la casa de los Mayta, con quienes estaba haciendo *ayni*. Ignacio me contó que si te acercas al ojo de agua, a veces huele mal y si se inhala ese olor es seguro que los malestares comenzarán.

[...] empiezas a desmayar, mareado, te afecta esa cosa, eso es pues *soqa phiru*, si estas sano, dentro de media hora te empieza a doler alguna cosita [...] cuando caminas y te encuentras un manantito como no sabes si es *soqa*, tienes que llevar tu coquita, no puedes caminar por las rocas, quebradas así nomás, hay que tener prevención [...] (Igancio Hanco, en conversaci con la

autora, marzo de 2018).

Las historias de don Lucio e Ignacio hacían referencia a la respiración del agua, pero no fue hasta que entrevisté a doña Marcelina Betancio que el asunto de la respiración fue haciéndose más claro. Doña Marcelina, una mujer de casi 50 años, vivió casi toda su vida en Salqantay. Ahora vive en Qollapata, el día que la visité la encontré al sol escuchando *huaynos* (música típica del Ande) en su radio. Yo llevaba hojas de coca, me senté a su lado y empezamos a *picchar*<sup>15</sup> mientras conversamos.

la pachamama es como una persona, es como nosotros, también necesita despacho (ofrenda), si no le das, cuando caes te enfermas, cuando caes así en el suelo, hay así manantiales, por ahí si caes, te enfermas, tienes que dar alcance, ahí en los ojitos de agua pa' que no te enfermas[...] te agarra *pachamama* y te enfermas, así es en el campo, por eso siempre tienes que poner coquita [...] el agua y la *pachamama* son juntas, yo también cuando camino, siempre con coquita nomás camino, sobre todo cuando te pasa *wayra* (viento) así con esa coquita caminando así nomás te sanas [...] un día casi me muero yo en Salqantay, ese viento fuerte, fuerte que está viniendo, eso me ha hecho pasar, estuve parada en la carretera, de ahí nomás me ha hecho problema, me ha hecho aparecer grano, la cara, casi no puedo caminar, el curandero ha agarrado, cuycito me he hecho pasar, recién me he hecho frotar, estaba negro la barriga, es *phiruwayra*, así me han dicho en quechua, sí, en campo siempre pasan esas cosas [...] (Marcelina Betancio, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Según el relato de doña Marcelina, los ojos de agua que uno va encontrando en el camino deben ser efectivamente pagados, de lo contrario se corre el riesgo de contraer algún mal por causa del viento. El viento o *wayra*, en quechua, es algo a lo que los pobladores temen, aseguran que las enfermedades ocasionadas por el mal viento no son curables con la medicina occidental “cuando es viento, en los hospitales no dan con la enfermedad, no saben, tampoco le pueden curar, nadie sabe, llorando nomás se mueren los bebés” me decía Adrián y Wilber Mayta corroboró esta información al referirse no al agua ni el mal viento pero sí a la tierra “De todas formas hay que tincar la tierra, pagar su coquita, en el campo si la gente muere, es porque se lo come la tierra, la tierra está viva, mi hermano se ha muerto así, la tierra le ha comido, donde le llevas a un hospital, se muere nomás, porque no saben qué le pasa [...]” En cuyo caso lo más recomendable es acudir al *pampamisayoq* o curandero de la zona, quien

---

<sup>15</sup> Masticar la hoja de coca. Las hojas se retienen en la boca por cierto periodo de tiempo, mientras la esencia sale para poder ser ingerida, finalmente los remanentes de hoja se escupen, este proceso puede durar horas.

usualmente usará un cuy para diagnosticar la parte afectada y tratará al paciente con yerbas.

Yo ya había escuchado hablar del mal viento muchas veces, no sólo entre los comuneros de Fortaleza Sacsayhuaman, también en la ciudad hay personas que creen que existe, pero nunca supe realmente qué era o de dónde venía. La relación del agua con el mal viento se fue revelando con las historias de los pobladores y quedó bastante clara luego de una conversación con Adrián.

Ese mal viento nace de los manantes de agua, siempre en el campo, cuando estas pastando, siempre en tu camino vas a cruzarte con hartos manantecitos y comenta la gente, hay un rato que sale mal vientito y luego otra vez es normal, y si pasas justo cuando está saliendo el mal viento no afecta a los adultos, pero sí a los bebés, entonces ni siquiera lo acerques tu bebé a esa parte, a ese ojo de agua, también esos ojos son conocidos, no todos los ojos son malos, en algunos ojos, hay un tipo de arcoíris que no es el normal, como el que siempre vemos, es otro tipo, *huancarcuichi*, le llaman, que sabe perseguirte. De pronto tú te vas como alejándote y te persigue, ese *huancarcuichi* sabe dónde está el mal viento, entonces te está avisando, hay que cuidarse de esos ojos de agua. En mi caso, mi hijito el Siwar casi, casi se nos ha ido, tenía dos añitos, no sabemos cómo, solo mi esposa estaba pastando, no recuerda haber visto manantes pero sí humedales, y en la noche mi hijito empieza a llorar, a sentirse mal, al día siguiente amaneció con dolor, un poquito mal, yo a las 6 de la mañana empecé a bajar, teníamos que hacer linderaje y a mi esposa le digo - tú ya me encuentras en castillo (la parte más alta del cerro). Entonces mi esposa venía con él llorando, otras señoras le dicen, - tu hijito está llorando- dicen que le veían de otro color, está mal, entonces otra señora le dice - no, esto es mal viento-. Yo he tenido que abandonar el linderaje, me he ido corriendo donde Luis, no lo he encontrado, he encontrado a otro curandero, Omaldo, se llama, entonces hemos buscado cuyes, rápido lo ha frotado con cuy a mi hijito, su cigarrito, su coquita, así le ha hecho y empieza a sacarle su pellejito al cuy, y la barriguita del cuy manchadito estaba, él ha dicho - tendrá ánimo fuerte tu hijo, solamente eso le ha hecho aguantar porque si no ya hubiera muerto ya- estaba grave, me ha hecho recoger varios espinos esa vez para hacerle tecitos, *llaully, q'aklla*, varias cositas, en la noche me ha acompañado el curandero en mi casa, con nuestros traguitos, esperando que mejore, felizmente en esa noche se ha sanado, al día siguiente estaba mejor, entonces, ya ves era viento [...] Igual pasa con los animalitos bebés, todos los animalitos tiernitos es manjar para el viento, entonces ¿qué hacen? Les amarran un collarcito con ajito colgado, el ajito es el que evita que le pase el mal viento (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

Es de los ojos de agua y de los humedales que el mal viento sale, fatal para los niños y

animales tiernos. Pero aparentemente no solo es el mal viento el causante de las raras enfermedades y síntomas de los pobladores, además beber de un manante que no se conoce bien, es algo muy peligroso. Una mañana doña Lenadra Añu Inquiltupa tejía una manta de lana de oveja al sol, su hija la acompañaba y yo las visité, ellas me aseguraron que si tomabas agua de un manante sin pagar, la boca se te llenaba de sarna, luego Erika, su hija, añadió “es porque el manante está de hambre”. A este tipo de manante se lo conoce como *soqaunu*, *soqa* hace referencia a un diablo de sexo masculino, “de una mujer se puede enamorar y ella se puede embarazar pero su hijo sale bien flaquito, feo, feo... para calmar el hambre del manante sí o sí tiene que hacerse pago, al mismo manante, pero si es el manante fuerte, fuerte, tienes que pagar por lo menos tres veces... después ya normal se pone” me contaba Erika. También hay manantes femeninos, así como lagos e incluso lluvia que puede ser masculina o femenina. Los pobladores saben cómo calmar aguas salvajes con aguas del sexo opuesto, como me contó Adrián. Su madre era de la comunidad de Chinchero, allá existen muchas lagunas.

Mi mama decía que su por su pueblo hay una laguna varón, bien bravo, bien fuerte su carácter, su anima muy fuerte, cuando los animalitos te esperan, esta tranquilito y de un momento a otro empieza una ola chiquito, otra más grande, más grande, y se vuelve bravo y así fácil te puede arrastrar esa lagunita, entonces dice que jugaba su ciclo con la luna, cuando la luna estaba llena así se ponía y en esos tiempo si es que tocaba pastar animales, lo que hacían era, llevaban agüita de la otra laguna que consideraban mujer y bajo un ritual le decían para que se calme y dice que así se calmaba (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

En la conversación con Lucio Huarcaya igualmente surgió algo que se relaciona con la idea de pagar para ablandar o amansar al agua con el propósito de poder beber o hacer uso de ella. Don Lucio me contaba que su abuelo solía proteger el manante que estaba cerca de su casa con *champas* o terrones de tierra y pasto, los colocaba encima del manante para que este no se vaya “el ojo tienes que cuidar pues, sino cuidas el ojo se pierde [...] antes el agua era *salqa* (salvaje o en su estado natural) pues, ahora ya son más mansos, antes se perdía adentro no salía fácil, y ya no salía, tenías que buscar más arriba y cuidar, eso es cuidar...”.

De igual forma Wilbert Mayta reafirmaba la naturaleza salvaje de los manantes una tarde que compartimos un almuerzo luego de trabajar con Ignacio Hanco en la entrada de su casa.

[...] sí o sí piden pago ah, donde sea que sacas, en donde hay laguna silvestre por ejemplo, hay

que pagar, no te puedes acercar así nomás, son salvajes, no se puede tomar así nomás esa agua, esas lagunas se comen a la gente a los animales, de un momento a otro, se revolotean, pero después con el tiempo se ponen mansito, pero hay que respetar, con los paguitos se ponen mansitos (Ignacio Hanco, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Pensar en el agua como un ser hambriento, de naturaleza y fuerza salvaje o *salqa* que tiene que ser amansado, calmado a través de pagos, se conecta con la idea de criar, en el sentido de que son personas a las que los humanos no se pueden acercar de manera irrespetuosa, o con intenciones de “domesticarla”, como en occidente se hace con un animal salvaje o cualquier recurso natural, donde el humano trata con seres inferiores, inertes y sólo para su propio beneficio. Sino que responde a la intención humana de aproximarse al no humano en el afán de construir una relación de ayuda mutua, de cuidado mutuo. Los comuneros se refieren al agua desconocida como *salqa* y la caracterizan como de ánimo fuerte, bravo, capaz de comerse humanos y animales, hambrienta, una persona en fin, con la que hay que tener sumo respeto, pues tiene el poder de destruir. El agua está en una posición de ventaja frente a los humanos frágiles, que deben andar con cuidado por lugares donde el agua *salqa* habita.

Tratar con la persona agua requiere, de conocerla, acercarse a ella, esta es una tarea de mucho cuidado y delicadeza. Como lo aseguran los pobladores, el agua no es mala, pero sí puede ser salvaje, no siempre está acostumbrada a los humanos por lo que debe ser suavizada, el humano debe poder presentarse ante ella, darse a conocer, calmar su poder destructor y mostrar su respeto a través de ofrendas, alcances, jamás con una intención puramente utilitaria y bajo ninguna circunstancia en una posición de superioridad, también tiene el deber de conocer el territorio y prevenir cualquier encuentro desafortunado con los seres que lo habitan.

Una persona que vive en el campo tiene que saber que hay otras personas siempre; el viento, *pachamama*, por eso nosotros sabemos que es bueno para evitar el viento, ya saben ya en comunidades, qué viento es malo qué viento es bueno, eso saben [...] el agua también, cuando sale se dice *puquio*, si te agarra te enfermas [...] así nomás caminamos, no te pasa nada si hay yerbas, capulí, para el viento es bueno, coquita también, así nomás no puedes vivir, tienes que saber en qué partecito es malo, en qué partecito es bueno, que camino es malo y que camino es bueno, esto tienes que saberlo, así es en el campo (Marcelina Betancio, en conversación con la autora, marzo del 2018).

Una vez que se logra entablar una relación con el manantial, el humano puede beneficiarse de su agua, pero nunca a costa de ella. La crianza del agua implica una relación de reciprocidad continua, sin embargo, no se trata de una reciprocidad en términos de equidad, pues, dejar de hacer ofrendas, de *tinkar*<sup>16</sup>, invocar o asegurarse que el ojo de agua tenga sus animales y plantas criadoras, supone un descuido fatal, ocasionando que esta abandone al humano y lo deje sin su protección o cuidado. “Si dejo de pagar, según yo es algo que lo estaría abandonando de lo que uno hace siempre, tal vez ya no me estaría interesando la chacra o los animales [...] (Jacinto Sallo) en entrevista con la autora, marzo de 2018.

Para cuidar el agua, mantienes pues, se pone pago al manante para que no se seque el manante [...] cuando haces eso con fe, la tierra misma te apoya, si no das nada, si no te recuerdas nada, ¡que te va a ayudar! te enfermas, te da de todo (Tomas Mayta, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Ofrendar al agua no implica que todos los manantes puedan ser amansados, hay algunos que la gente conoce perfectamente que siguen siendo peligrosos, Adrián me contó que una vez él y su amigo Dionicio, tuvieron que ir a trabajar en una piscigranja del lado nororiental de la ciudad, en Tica tica, en el lugar había un manante de buen caudal, pero la gente de los alrededores sabía que había que tenerle cuidado.

Dionicio, sin tener en cuenta eso, se había puesto a orinar ahí en el ojo del manante, y lo que me cuenta a mi es que se había sentido muy mal, y no sabía que hacer [...] había ido a buscar los nidos de los picaflores, eso es bueno para mal viento, había ido donde su tío, Luis Mayta de Pukara, él le había preparado medio despachito, le había dicho -tú mismo vas a llevar al ojo y lo vas a enterrar- entonces eso había hecho y se había sanado nomás. Después, teníamos en Salqantay como una laguna seca, como un humedal, ese manantecito por ejemplo, qué cosa tendría, pero decían - ese manante sabe a quién castigar- no tiene agua nada, así nomás como caminar en colchón se siente, pero de pronto las vaquitas que caminaban se hundían, apenas aparece el lomo, la cabeza, la gente quiere sacar como sea su vaquita, pero difícil es, entonces dicen -no, está pidiendo esta lagunita- entonces decían - seguramente no estás tratando bien a tus animales, la lagunita quiere llevárselo a tu vaquita, seguramente no lo estás cuidando bien- (Adrián Sallo, en conversación con la autora, febrero de 2018).

---

<sup>16</sup> Hay muchas formas de tinkar; puede hacerse con coca mientras picchas, con un kintu (tres hojas de coca), si se tiene chicha, se deja caer algunas gotas a la tierra antes de empezar a beber, igualmente se hace con la comida, se ofrece una parte de esta antes de probarla. Normalmente vi a los pobladores invocar a los Apus y a la Pachamama, mientras tinkan.

En estos casos, hacer un pago y no acercarse a estos humedales y manantiales es lo único por hacer y por sobre todas las cosas, tratarlos con sumo cuidado y respeto en el caso de encontrarse con ellos. En este relato además se hace referencia al poder de castigar que posee el agua, cuando Adrián dice que la laguna se quiere llevar a las vacas porque no están siendo bien tratadas por sus compañeros humanos.

Por otro lado, el agua no es una sola, cada manante tiene su propia particularidad, personalidad, y además posee un tipo específico de agua, “cada manante es diferente, hay otro que es salitre, cuando te cocinas otro olor tiene, no hay ganas de comer, cuando no es salitre se cocina para comer con gusto, es agua bueno” (Lucio Huarcaya) en entrevista con la autora, marzo de 2018.

Hay también diferentes variedades de agua, al agua conocen por sus variedades, así hay aguas dulces, les gusta esta agua a los animales, y a nosotros, hay otro tipo de agua que no prefieren los comuneros, porque malogran tu comida, por ejemplo hay un manante, que nosotros hemos captado, y solo era para riego, porque si cocinas rápido se fermenta tu comida, en cambio con esa agua dulce cocinas en la mañana y hasta la noche tu comida esta buena, con el otro agua no funciona, *collpaunu* le llaman. (Adrián Sallo, en conversación con la autora, febrero de 2018).

No siempre los manantes contienen agua bebible o utilizable para el consumo humano, cómo explican Lucio y Adrián, ellos separan los tipos de agua en dulces y saladas.

#### **4. *Uywanakuyku*, crianza mutua**

Mientras los hombres y mujeres de la comunidad me contaban de sus experiencias con alguna persona agua y de cómo hacían para poder entenderse con ellas, me enteré que la crianza no es una particularidad del humano. En oposición a lo que entendemos por criar en occidente, la crianza del agua es cuestión de ida y vuelta, el humano no es el único que tiene el monopolio de las capacidades para cuidar de otros, que además son considerados inferiores y poco aptos para cuidarse solos, mucho menos para cuidar de nosotros. En la comunidad el agua es tan capaz de cuidar de los humanos, como nosotros de ella. El cuidado es una cuestión de reciprocidad, “tú me cuidas y yo a ti”. Esta la forma en que los pobladores entienden su relación con el agua y muchos otros seres que habitan en conjunto el mismo espacio. En este caso uso el término “cuidar” porque, aparte de “criar”, es la palabra que los mismos

pobladores usan para traducir *uyway*, no obstante, quiero aclarar que en el cuidado mutuo, el humano se encuentra en una posición inferior a la de los no humanos. Existe un intercambio que ellos describen como “recíproco”, es verdad, pero no en equivalencia de condiciones, este punto será desarrollado y mejor ejemplificado en adelante.

Como menciono anteriormente, omitir la práctica de ofrendar y todo aquello que implica criar el agua, se traduce en abandono inmediato, el agua deja de brotar. Los comuneros entienden esto cómo una respuesta a faltar a su obligación que deviene en una “maltrato” de los humanos hacia ella, además concuerdan en que el agua no solo se va, sino que también es capaz de maltratar a los humanos en venganza.

Mientras que yo no me comunico con ellos, no les doy ninguna importancia, ellos tampoco se van a interesar por mí, igual así como yo les voy a tratar, igual me van a tratar “[...] *sumaqta uywakuwanki*, estas criando, dices en quechua, y como también el agua te está respondiendo te está cuidando, entonces ambas partes se están cuidando, es una reciprocidad en la crianza” (Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero de 2018).

El agua está respondiendo, es lo que aseguran muchos pobladores ¿cómo te responde el agua? preguntaba yo; la respuesta es siempre muy simple y obvia: te mantiene vivo, mantiene vivos a tus animales, no se seca, te calma la sed, riega tus huertas y tus *chacras*, no te falta, aunque sean gotas, no deja de brotar, etc., más de una vez me dijeron “si no hubiera agüita, qué sería de nosotros”. Los pobladores agradecen hasta la gota más insignificante de agua, esa que para la ciudad es nada, para los comuneros lo es todo. “Esto es *runauyway* (crianza del hombre) pues, con agua vives ¿sí o no? El agua te cuida, tomas, para la sed, para el almuerzo, desayuno, entonces ¿te sirve el agua o no? entonces eso es pues [...]” me respondió Lucio Huarcaya, cuando le pregunte si el agua podía criar a los humanos.

Pero la crianza no se queda en reciprocidad nada más, sino que va mucho más allá de lo que yo pude haber imaginado, Adrián me lo explicó en una de nuestras últimas conversaciones.

Cuando nosotros decimos criar, es para nosotros una persona más, cuando tú le crías y él te cría, se convierte automáticamente en como parte de tu familia, puede ser animal, planta, lo que sea, se convierte en parte del *ayllu*, cuando dicen *ayllunkuy*, están diciendo -es mi gente, es mi familia-, algunas personas todavía hablan *-ayllunchismi riki-* cuando se refieren a decir -es pues de los

nuestros- (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

Efectivamente, entender a la familia en el Ande es una cuestión mucho más compleja, pues no se limita a la consanguineidad, tampoco a lo humano. En esta crianza mutua, los no humanos forman parte de la familia, y como cualquier miembro, contribuyen de manera activa a que los lazos de parentesco no se rompan.

La crianza es como si fuera una crianza en comunidad, uno no cría solo, no sé si has visto en el campo, uno para empezar su *chacra* hay que *tinkar* a la *pachamama* y hay que invocar a sus *apus*, y conversa, por ejemplo si me tocara hacer mi *chacra* invocaría a los *apus* y pediría que ya pare de llover, entonces yo empiezo a conversarle y en eso es claro que yo solito no crío nomás independiente, sino que tengo ahí como mi... nosotros en castellano le llamamos equipo, ¿no? de los seres humanos, pero en quechua le llamamos *masantin*, entonces una crianza de cultivo sería pues la *pachamama*, el *apu*, la persona, así, entre varios, como lo que te contaba, de esa persona que dejaba sus animalitos en el campo, le encargaba al *apu* que se los cuide y así nomás bien cuidaditos se criaban, el *apu* protegía, es una colaboración (Adrián Sallo, en conversación con la autora, febrero de 2018).

Los *ayllus* en el incanato como en la actualidad se caracterizan por ser grupos familiares grandes donde el trabajo es comunitario, colaborativo, su sistema es sencillo, todos tienen responsabilidades que cumplir así como derechos y beneficios, nadie puede obtener más que el otro, su función es sostener la vida del conjunto y brindar protección y cuidado. Lo que no sabía yo, es que estos grupos estaban compuestos por seres no humanos que de manera efectiva, colaboran con la familia haciendo su parte. “Uno no cría solo”, la crianza es mutua y colaborativa.

Adrián hace referencia al término quechua, *masantin*. En el sistema andino existen dos categorías de organización en pares; *yanantin* y *masantin*:

La primera es el resultado de la aplicación de un principio de oposición complementaria, jerarquizada, interdependiente asociada a las nociones de masculino y femenino. La segunda es el resultado de un principio de identidad, solidaridad y equivalencia asociada a la noción de homólogos existente entre hermanos del mismo sexo. Ambos principios son usados por el hombre andino para organizar el cosmos, operan simultáneamente y son entre sí opuestos y complementarios (Nuñez del Prado 2008).

En ambos casos el sufijo “ntin” hace alusión a una acción que se realiza en sociedad o en compañía de animales, personas o cosas (Nuñez del Prado 1965) e implica que, a pesar de ser plural, actúa como singular o como comportamiento unitario frente al mundo.

Un ejemplo básico de una sola fuerza complementaria *yanantin*, es la pareja conyugal, pues se trata de lo femenino y masculino, estos se encuentran unidos por intercambios recíprocos que se complementan en la tarea de sostener un hogar, aunque también es una relación jerárquica, pues el varón tiene mayor peso. El segundo caso, *masantin*, se caracteriza por ser una sola fuerza de identidad, analogía, solidaridad y correspondencia, dos personas o cosas idénticas entre sí, son *masantin* (Mayer 1972) o dos personas que se encuentran en equivalencia, o en iguales condiciones. Pueden ser dos hermanos que son compañeros de acarreo, trabajan y se ayudan a cargar y descargar los productos que llevan, dos mujeres, dos personas que tienen el mismo oficio, y se justan para apoyarse y protegerse uno al otro, dos personas que tienen la misma fuerza, etc. (Nuñez del Prado 2008). Ambas relaciones implican derechos y obligaciones y en ambos casos la unión hace una sola fuerza.

Cuando Adrián hace una analogía entre lo que entendemos en occidente como “trabajo en equipo” y “*masantin*”, imagino que usa un ejemplo que yo puedo relacionar con este concepto. Aun así, me costó trabajo entender cómo se aplica a la crianza en colaboración debido al hecho de tratarse de una actividad que se realiza en parejas.

Extendiendo el *masantin* más allá de lo humano, tenemos que la colaboración, la unión de fuerzas, se puede dar entre muchos tipos de personas, tanto humanas como no humanas. Le pregunté a Jacinto Sallo, qué era *masantin* y él respondió:

*Masantin* es estar juntos ya sea con la pareja o con alguien en un trabajo, por ejemplo nosotros en la *chacra* pateamos la *chakitaqlla* (herramienta ancestral para remover la tierra) en la derecha y en la izquierda, dos personas, igual el arado del ganado, igual también hay dos toros, o también igual una pareja puede ser *masantin*, una pareja que trabaja junta (Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Luego, volví a preguntar ¿Se podría decir que se es *masantin* entre el agricultor y su *chacra* o el agricultor con su animal? Y él respondió:

Sí, es muy relacionado, porque ambos, la agricultura y la *pachamama* están juntos siempre, como si fuera una pareja, yo lo entiendo así, si puede existir, y con otras fuerzas también puede haber, porque *masantin* es hacer una sola fuerza en cualquier aspecto en cualquier organización, en cualquier cosa que uno pueda formar, con ese nombre *masantin* o “juntos haremos” es una fuerza, es una palabra de fuerza (Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

La explicación de don Jacinto enfatiza en el carácter unitario del *masantin*, pues la pareja se transforma en una sola fuerza, pero fue don Tomás Mayta quien me dio más detalles al respecto y honestamente, también creó cierta confusión.

Lo que me dijo Don Tomás, curandero de Pukará, cuando le hice la misma pregunta que a Jacinto, fue lo siguiente; “La tierra con los *apus* sí pueden ser *masantin*, nosotros hombre y hombre sí podemos ser *masantin*, pero *pacha* y hombre no, entre iguales tiene que ser, agua y el *apu* también saben ser *masantin*, ellos saben conversar juntos” (Tomás Mayta, en conversación con la autora, marzo de 2018).

La aclaración de don Tomás afirma que el *masantin* es la unión de dos fuerzas similares en características o de similar condición, Don Tomás delimita el *masantin* a la combinación de dos equivalentes y lo describe como una conversación entre iguales, “ellos saben conversar juntos”, es decir que se trata de un entendimiento entre dos homólogos. El hombre y las fuerzas no humanas, no tienen la capacidad de conversar directamente entre sí, sino sólo a través de alcances u ofrendas otorgadas por los humanos, las más importantes, son hechas por el *pampamisayoq*, el curandero local, aunque, cuando se realiza una *tinka*, la persona común y corriente también está realizando una ofrenda. El único que no necesita de pagos, ni ofrendas para conversar de forma directa con los no humanos son los *altomisayoq*, curanderos de mucho mayor rango y poder, que según don Tomás, casi se han extinguido, no hay muchos más de los que se sepa por la región. Doña Leandra y don Tomás aseguran que los humanos comunes y corrientes podemos comunicarnos con estas fuerzas sólo a través de sueños. “Nosotros no podemos hablar directamente con la tierra, solo los *altomisayoq*, ellos sí porque son curanderos, en mis sueños por ejemplo la tierra me ha dicho - tú ya has comido y yo tengo hambre-, eso significa para que se ponga mal uno, así que hay que hacerle pago.” Me contaba doña Leandra. Tal vez es por esta razón que don Tomás delimita el *masantin* entre dos seres que sí pueden conversar y entenderse sin mediación alguna; el *apu* y el agua se

comprenden, porque hablan el mismo idioma o se encuentran en un estatus de poder similar, por decirlo de alguna manera, o por usar una analogía que personalmente me ayudó a entender este asunto. La afirmación de don Tomás además deja claro que los humanos ocupan un lugar menos privilegiado que los seres no humanos.

Para don Lucio, por ejemplo, la tierra y el agua pueden ser *masantín* “Como de la misma tierra sale el agua, los dos trabajan pues, la tierra y el agua”. Esto quiere decir que los peces y el agua son otra forma de *masantin*, o como don Jacinto explica, la siembra y la tierra están siempre juntos, así que son como una pareja que trabaja unida, y así, se podría hablar de muchos otros pares que laboran juntos simultáneamente y logran crear algo más grande.

Sin embargo, en opinión de Adrián, un humano no solo conversa con las otras fuerza, como las llaman los comuneros, a través de ofrendas hechas por el *pampamisayoq* o de sueños, sino que además es posible comunicarse con ellos observando las señales que nos envían.

Toda la naturaleza te va avisando. Un tiempo me ha pasado así, yo cuando vivía en Salqantay, era época de hacer *chuño*<sup>17</sup>, esos días todo el mundo estaba llevando sus papas. Hay un sitio, Chuñumasana, que le llamamos, un lugar, una pampita donde que todo el mundo lleva a ese lugar nomás a tender su papita para que le coja la helada. Días antes, los otros habían llevado su papa, ya estaba cogiendo y yo en uno de esos días me animé a llevar la mía, yo era jovencito, tenía como 15 años, cogí mis animales y trasladé todo y en la tarde lo tendí, y las otras personas también llevaban su papa, pero ellos no lo tendían, lo dejaban, había ahí como una cueva de roquita, ahí nomás, al rinconcito lo ponían y no tendían. Yo ya lo había tendido, hay bastante campo hay que tenderlo, así dije y esos dos días no ha habido helada, no ha caído la helada, que no cogía mi papa, a penas superficialcito nomás, pero adentro seguía siendo papa, encima chuño. Pasó una semana y no llegaba la helada, y luego recién viene la helada, ellos empiezan a tender, lo coge bien su papa y el mío no lo coge, entonces me decían –ya se ha asqueado tu papa, lo has tendido en mal momento- y era hartito, casi 20 sacos de papa. Entonces llegó mi papá, él era músico y viajaba mucho, le he dicho pe, he llevado la papa y no ha cogido de nosotros, solo de las otras personas, entonces, claro me enojó, ya después cuando se le pasó esa amargura, me empieza a conversar y me dice -en otra vez cuando vas a llevar a tender, tienes que dialogar con Ausangate- (uno de los picos nevados más importantes del Cusco, para el hombre andino, uno de los *apus* protectores de mayor rango) Y ¿cómo voy a dialogar yo? Le pregunté- hay un morrito

---

<sup>17</sup> Papa deshidratada, se puede almacenar por periodos largos de tiempo sin refrigeración y sirve de alimento durante casi todo el año.

ahí donde vivimos, sube al morrito en la mañana y en la tarde, tu vez que está despejadito todo el nevado del Ausangate, no tiene nubes, está completito el nevado, esa es una señal de que va a caer una helada bien fuerte, pero vez que le está rodeando las nubes o incluso vez que le está tapando parte del nevado, entonces no va a haber helada, esos días no tienes que tender, entonces como la helada viene así como oleadas, has tendido la papa, justo cuando estaba empezando a bajar-. Entonces eso me ha enseñado a observar, por ejemplo hay personas que para programar sus *chacras*, igualito dicen -a ver estos días ha estado lloviendo- observan todo las nubes, la formación, y te dicen -ah, estos días todavía va a llover, no es bueno para hacer *chacra*- entonces así se comunican, observan plantas, observan animales, entonces ahí hay nubes en distintas formas, por ejemplo, hay nubes que te dicen que va a venir con lluvias, hay otras formas de nubes que dicen que va a caer el granizo, hay otra forma de nube que te dice que va a haber nieve, entonces por la formación de las nubes uno puede saber qué tipo de lluvia se aproxima. Igual las plantas te avisan si es un suelo fértil, pobre, tiene agua o no tienen agua, todo te avisa la naturaleza (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

Este conocimiento del entorno lo tienen todos los pobladores, pero a excepción de Adrián, las personas con las que conversé no incluyen la lectura de señales como formas conversación con los no humanos, porque a esta última la entienden de manera más literal, como en los sueños y en las ofrendas, donde la comunicación con las otras fuerzas es más palpable, puesto que en ambos casos, literalmente se dialoga, se pide a la *pacha*, a los *apus*, protección, cuidado, y las fuerzas responden a esta especificidad. Mientras que al observar señales el lenguaje oral no necesariamente está presente. Hago hincapié en la cuestión de la conversación y la oralidad, porque es de esta manera que los comuneros se refieren a la relación con el agua, dicen que hay una conversación, un diálogo entre ellos y las otras fuerzas, aseguran que se trata de una conversación porque ellas te responden.

No obstante, para mí era difícil comprender la organización de parejas de igual rango y al mismo tiempo conectar esto a la idea de la crianza en colaboración o más comunitaria. Si el *masantin* sólo existe en parejas homogéneas que saben conversar entre sí ¿cómo se hace la crianza en colaboración a un nivel más amplio y comunitario, es decir, entre seres heterogéneos como el hombre y el agua, que no se pueden comunicar directamente? Era algo confuso, pues hasta ese momento, entendía que la crianza del agua era un asunto de reciprocidad entre agua y humanos.

El problema de la heterogeneidad entre hombre y agua se resolvió entendiendo dos cosas primordiales; primero, que la colaboración entre humanos y no humanos funciona dentro de una red integral simbiótica que a la vez está atravesada por relaciones de intercambio jerárquico, pues, efectivamente, forman un *ayllu* o una gran familia cuyos integrantes se colaboran entre sí, pero lo segundo es que algunos miembros tienen mayor poder y rango sobre los otros.

#### **4.1. La Integralidad**

Wilbert Mayta, hijo de don Tomás, me dio una idea más esclarecedora en cuanto a la red colaborativa, cuando me habló de una cadena.

La tierra es el que le cría al agua y el agua tiene su venas y las venas están compartidas y la tierra cría esas venas, pero también el humano, es un circuito, el humano es el que hace pago, y con esa ayuda el agua se mantiene, y no se seca, pero que tal te olvidas de esa ofrenda o abres carreteras, haces huecos subterráneos, estas provocando que la cadena se rompa (Wilbert Mayta, en conversación con la autora, marzo de 2018).

A partir de esta explicación, primero, entendí que se trata de un conjunto de pares trabajando; la tierra y el agua, el agua y el hombre, y entretejiendo conexiones más amplias, de manera que, una red de cuidados se va creando con el concurso de múltiples esfuerzos. De esta explicación también quedó claro que la tierra cría al agua sin mediaciones, porque son equivalentes, pero el humano usa la ofrenda para criar, para lograr un entendimiento con el no humano que además no es su equivalente o su homólogo. Por decirlo de otra manera, aunque menos elegante, el pago funciona como un idioma en común entre los humanos y no humanos, pero también es el nexo que une a los humanos, que son jerárquicamente inferiores, con los no humanos del entorno.

Cuando hago mi paguito ahí si es como una comunicación, porque es un pensamiento entre el hombre y la *pachamama* y es algo que si se puede responder, uno siempre nota en que forma te responde la *pachamama*, entonces es por eso. Digamos yo este año a mis animalitos estoy velándole, aparte agradeciendo a la *pacha*, les estoy dando una ofrendita, entonces yo noto de que tal vez este año me va a dar mejores ovejitas, de lo que se me estaban muriendo así, tal vez este año ya no se van a morir, eso así pasa, yo tenía 5 ovejitas, pero ahora tengo más de 100, entonces sí hay una correspondencia, si responde, igualito con tu cosecha también, siempre, uno lo hace con fe y responde, y con qué conciencia y con qué fe, depende de eso también, depende, si no lo

haces como una burla, tiene que ser en serio, de todo corazón (Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Es por esta razón que la crianza del agua no está completa con tan solo los cuidados materiales, plantar árboles y arbustos criadores de agua o mantener peces en el ojo del manante no es suficiente, la conversación ritual es de suma importancia, pues es a través de ella que uno se acerca a la persona agua. Y es por esto también que cuando los comuneros hablan de criar agua, el hacer zanjas y hacer ofrendas viene todo en el mismo paquete explicativo, no hay separación entre el cuidado material y el espiritual.

Luego, Adrián volvió a darme más luces respecto a esta forma de funcionar en cadena o circuito, cómo decía Wilbert, cuando me habló de la integralidad. La integralidad se conecta a la idea de *masantin*, crianza colaborativa y mutua, la unidad, etc., ya que hace referencia a un esfuerzo conjunto; nada funciona individualmente, sino que se encuentra interconectado a los muchos otros seres, sólo así es posible sostener la vida en el *ayllu*.

El ejemplo que usó para explicarme la integralidad fue el de las dos campañas de siembra que se dan en el año; *hatun Tarpuy* (siembra grande) y *maway* (siembra pequeña), la siembra grande comienza en el mes de octubre con la temporada de lluvia y dura hasta mayo, cuando se realizan las cosechas, mientras que el *maway* se realiza entre los meses de junio, julio y agosto, en la temporada seca, por lo que se usa el riego y la cosecha es menos abundante que en el *hatun tarpuy*.

En la campaña grande en todo lugar se siembra, hasta en el cerro uno puede sembrar pues, yo me voy con 10 sacos de semilla al cerro, no tengo problemas, solo la lluvia me lo riega y ya está, en todo lugar, donde sea. En la campaña chica solo los que pueden regar siembran (Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Al *hatun tarpuy*, además, se lo conoce cómo el inicio de la vida. Adrián me comentaba que es en este punto donde comienza un nuevo ciclo.

La siembra en octubre, noviembre, allí es el inicio de la vida, le llaman, *kawsayninchispa kallarini*, ¿no sé si has escuchado alguna vez hablar de la vida cíclica de la cultura andina? Todo tienen un retorno, la vida tiene su retorno, la lluvia tiene su retorno, entonces la vida es eso, la vida con *kawsay*, uno concluye y nuevamente se renueva y nuevamente concluye y siempre está

en constante movimiento, es cíclico pues. En una vida urbana nosotros lo vemos al tiempo como si fuese algo lineal y nunca regresa, por ejemplo 2017 el año pasado, ya nunca más va a regresar, ya pasó ese año, ya fue ya, así lo vemos. En cambio para la comunidad, para nuestro *Kawsay*, el año vuelve, cada año vuelve, va y regresa, va y regresa. Por ejemplo cuando empiezan las heladas que normalmente es en finales de abril e inicios de mayo, ahí empieza una fuerte helada en la comunidad, entonces como es fuerte cambio de temperatura, empieza a aparecer esas enfermedades; de la gripe, tos, esas cosas en los niños, entonces personas mayores van conversando -ya están llegando las enfermedades de la gripe de la tos, ya se están acercando, están viniendo, están retornando- entonces ellos vienen, están allí conviviendo junto con nosotros un tiempito, se van, esperan la siguiente vuelta y nuevamente vuelve, convive con nosotros y nuevamente se va, entonces lo mismo pasa con el *kawsay*, normalmente toda siembra que se hace para el *taqe*, o sea para almacenar, se hace finales de octubre hasta mediados de noviembre, entonces tu miras la vía láctea, hay una cruz andina y esa cruz aparece justo en esa fecha, aparece en el horizonte en el mes de octubre más o menos ¿no cierto? y esa es una señal para que empieces a sembrar, decimos. Entonces yo les preguntaba a los ancianos, pero si sembramos también en agosto ¿por qué no puede ser esa fecha, como inicio de la vida de nuestro *kawsay*? Y ellos me decían -Pero ¿acaso lo que siembras en agosto puedes hacer *taqe*?- Me decían. -¿Acaso puedes almacenar? No puedes almacenar, necesitas ayuda de otras fuerzas, de otras personas, por ejemplo necesitas la helada para deshidratar la papa, almacenar, necesitas otras personas que no encuentras en agosto, yo hago mi *maway* y lo voy a utilizar todo mi cosecha, no voy a poder hacer ni *chuñu* ni nada y necesito consumir rápido, acabarlo- así me decían. Entonces es por eso que empieza ahí, en noviembre el inicio del *kawsay*, o la misma semilla, por ejemplo, si yo quisiera guardar esa semilla de la papa de agosto, no me duraría hasta la siguiente campaña (Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero de 2018).

En cada nuevo ciclo que regresa en el mes de octubre, reaparecen la lluvia, la helada, el granizo, el viento, y es solamente con ellos que es posible, sembrar, cosechar y almacenar alimento y semilla, hasta la próxima campaña. Estas fuerzas o personas nacen de nuevo en cada temporada de lluvia y hacen una crianza de la *chacra* en colaboración con los humanos, estos, por su parte, hacen los arreglos necesarios para que los no humanos sean benevolentes con la siembra, llaman a la lluvia, piden al granizo que no caiga duro y grande, la conversación es constante a través de las ofrendas.

Esta idea del tiempo que retorna o cíclico está muy conectada al ciclo del agua, como es evidente, pues responde a las temporadas de lluvia y se sequía, dos estaciones muy marcadas en el Ande. En el capítulo uno hablé del ciclo del agua y Greslou (1990, 16) afirma que “la

circulación de las aguas y la fuerza vital de este ciclo, constituye la base de la cosmología andina ya que de este depende la contribución del hombre al ayllu a través de los pagos a las deidades y los rituales” pues es en el inicio de este *kawsay* donde los hombres y mujeres de la comunidad se preparan para dialogar, negociar e intercambiar con las fuerzas que reaparecen.

El recorrido del agua, empieza en el mundo de abajo, *ukupacha*, emerge por los manantiales, ríos y lagos y llega hasta los cielos, el *hananpacha*, o mundo de arriba, para luego regresar a la tierra, en octubre, cuando el agua va a retornar al mundo terrenal, *kaypacha*, empieza un nuevo ciclo de trabajo, pero también un nuevo ciclo ritual.

La visión cíclica del tiempo en la crianza del espacio andino, se percibe también en la ruta cultural recorrida por el agua. Porque la percepción de los *runas*<sup>18</sup> muestra en esta ruta el movimiento circular y cíclico, a modo de un eterno y constante espiral en el que expresa dinamicidad y vida. Es bastante conocido que esta visión cíclica se inspira en el ciclo agrícola y climático, vegetativo, inscritos en el calendario ceremonial y ritual que determinan la actividad de los *runas* andinos, de forma directa o indirecta, formando una estructura conceptual, alrededor de la cual se organiza la mitología y la cosmovisión (Cáceres 2002, 107).

El ciclo del agua es vital para la existencia de toda forma de vida y la base en la que se fundamentan las prácticas rituales andinas. Una y otra vez, el agua se sitúa en el centro del pensamiento andino y sus prácticas de sustento.

A pesar de que cada año retorna con los mismos seres, no todos los años son iguales.

Cada año tienen su particularidad aunque regresa, pueden ser similares, pero no es igual, hay años que van a ser años un poco secos, otros que favorecen a nuestras crianzas en cuanto a plantas y animales, las personas dicen *sumaq wata kashan*, es buen año, al decir eso te están diciendo que es un buen año en todo sentido, en nuestras crianzas, en nuestro *kawsay*, eso tiene que ver con las lluvias, con el clima, con todo, no es solo una cosita, es integral. Y si no es *sumaq watan*, te empiezan a decir, *manan parachis canchu*, no está lloviendo, nuestros animales o crianza están un poquito tristes no está favoreciendo la temporada, así dicen. La lluvia también es parte de esa crianza, muchas personas dentro de la crianza del agua, invocan a la lluvia, a esa lluviecita que antes nos está acompañando, ese es el que filtra adentro, las otras lluvias, por ejemplo viene una

---

<sup>18</sup> Hombre, Humano.

lluvia fuerte, torrencial, se crea la escorrentía, el agua se va nomas hacia los ríos y no filtra, pero la otra bien suavecita, esa no se escurre rápido, esa va filtrando nomás, ellos invocan esa *ipupara*, le llaman. *Ipuparayquita!* que nos mande! [...] (Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero de 2018).

Si las lluvias no reaparecen en abundancia, el humano busca conversar con ella, invocarla para que se haga presente con fuerza y beneficie su crianza de la *chacra* y animales. La manera de criar la lluvia es a través de alcances que la llaman, la invitan, le ofrecen lo que a ella le gusta; patos silvestres, coca, entre otras cosas. La integralidad hace referencia a la colaboración entre humanos y no humanos en una sola fuerza, pero también al bienestar que de esta se desprende, el bienestar es para todos, no sólo para unos cuantos, porque todos están conectados entre sí y por lo tanto, cualquier cosa que suceda en el año afecta al conjunto en su totalidad.

El *kawsay*, es esta manera de vivir interconectado entre todos los seres humanos y no humanos que habitan el espacio comunal, con los que llegan en cada ciclo y los que permanecen todo el año, esta idea de interconectividad, se parece a la simbiosis, el concepto que la biología usa para referirse a la asociación íntima que realizan diferentes especies con el propósito de beneficiarse mutuamente. Sí, la integralidad, el *masantin*, la crianza mutua son formas simbióticas de coexistir entre personas de diferentes especies con el mismo propósito, el de conseguir beneficios y darle continuidad a la vida en el ayllu, en la gran familia.

De esta manera, en la organización de trabajo a través del *masantin* de la crianza mutua entre humano y agua, se materializa lo que el objeto sagrado “agua” guarda: esto es que en realidad no es un objeto, sino una persona a quién se debe tratar con delicadeza, respeto, a la que el humano se puede acercar, solo si es con cautela y con el deseo de conocerla, para poder empezar una relación de parentesco, de cuidado mutuo, recíproco, simbiótico, avivada por el ritual de la ofrenda y las técnicas de cuidado. Todo el pensamiento de la comunidad sobre el entorno, organiza su vida diaria, sus actividades en la *chacra*, sus tiempos, sus preparativos para ofrendar, pues se mueven al ritmo del ciclo de la vida que retorna y trae consigo a las otras fuerzas que colaboran con la crianza.

## 4.2. La jerarquía

No obstante, el concepto de *masantin*, además de referirse a la integralidad simbiótica, tiene una dimensión más, atravesada por la jerarquía, en la que la desigualdad de condiciones entre los miembros del *ayllu* es igual de preponderante para entender cómo el hombre andino se relaciona con el entorno. Ya he mencionado que las ofrendas son la forma de acercarse a los no humanos para entenderse e intercambiar, pero también son una forma que los humanos usan para pagar una deuda, que en realidad es impagable, a las deidades no humanas cuyo rango es superior.

En este punto debo regresar a Godelier (1998) y su estudio de los dones, para entender ¿por qué se dona? o, en el caso de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman, ¿por qué se *tinka*, se ofrenda y se invoca a los no humanos?. Godelier afirma que el donar entre iguales tiene ciertas características que él explica con la frase “lo que obliga a donar, es precisamente que donar obliga”, es decir que el que recibe el don se hace acreedor a una deuda con el donador, la cual tendrá que devolver en algún momento. Sin embargo, hay una diferencia en los intercambios que se dan entre heterogéneos o de diferente rango.

[...] donar a superiores no implica necesariamente que estos últimos sean seres humanos. En todas las sociedades -estén o no divididas en rangos, castas o clases-, vemos cómo los humanos realizan dones a seres que consideran superiores, a los poderes divinos, a los espíritus de la naturaleza o de los muertos. Les dirigen plegarias, ofrendas, e incluso a veces les «sacrifican» bienes, o una vida. Se trata de la famosa “cuarta obligación” constitutiva del don, que Mauss mencionó aunque sin desarrollarla demasiado, y que por lo general fue olvidada por sus comentaristas (Godelier 1998, 26).

Godelier se refiere a la “cuarta obligación” de Mauss, se trata de la obligación de donar a los dioses. Mauss se refiere a las ofrendas para las dioses como “sacrificio” y explica que este tiene la capacidad de obligar a los dioses a devolver, siendo benevolentes y colaborando con los humanos, pero también afirma que los dioses son los verdaderos dueños de las cosas del mundo por lo cual se hace necesario intercambiar con ellos y es peligroso no hacerlo (Godelier 1998, 50). Godelier está de acuerdo con Mauss hasta cierto punto, para él esta figura no es suficiente para explicar el por qué los hombres donan a los dioses, pues tratar de obligarlos a que devuelvan siendo benevolentes con las cosechas o la caza, es un argumento algo cojo, al tratarse de los dueños de las cosas del mundo, no se les puede obligar. En su

lugar plantea que, en realidad se trata de pagar una deuda que los hombres tienen con los dioses desde siempre, casi como una deuda impagable.

Los dioses son libres de donar o no, y los hombres abordan a los dioses a partir de una deuda previa, pues de ellos han recibido todas las condiciones de existencia [...] los dioses y los espíritus son a priori superiores a los hombres, y los donantes (los hombres) son, en principio, inferiores a los receptores (los dioses)” (Godelier 1998, 51).

Continúa dando un ejemplo:

Los egipcios creían deber la vida, la fertilidad y la abundancia a los dioses, y al faraón en particular. Y nada podía anular esa deuda; ni el don de su fuerza de trabajo, ni el de los productos de sus manos, ni tampoco el de su persona o la de sus hijos, “dones de retomo” por los favores del faraón [...] (Godelier 1998, 52).

¿Cómo se traduce el análisis de Godelier en la relación agua – humano, entonces? En la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman, el agua es un elemento que está unido a la madre tierra. Las ofrendas más importantes del año están dirigidas a la *pachamama*, cuando les preguntaba sobre los alcances u ofrendas al agua, normalmente contestaban refiriéndose a la tierra, pues de la tierra surge el agua. Algunas veces preguntaba quién tenía mayor rango, si la tierra o el agua y respondían poniéndolas en el mismo estatus.

La *pachamama* es lo más importante y el agua también, los dos son unidos, te estoy diciendo. Con la *pachamama* vivimos, entonces sin la *pacha* no habría producto, ni agua tampoco habría, pero agua y tierra son los dos importantes, son iguales [...] (Lucio Huaracarya, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Para los Incas, los ancestros habían surgido del agua por lo que los manantiales era llamados *paqarinas* o lugares donde se origina la vida, actualmente los pobladores están conscientes que sin la tierra o el agua la vida como la conocen, no sería posible “sin la pacha no habría producto”, afirma don Lucio.

Además el hecho de que los humanos no pueden conversar directamente con los no humanos si no es a través de ofrendas, reafirma la idea de que los humanos se encuentran frente a seres de absoluta superioridad a los que se les debe la producción, la fertilidad de las tierras, la

abundancia de pastos para el pastoreo. Es precisamente aquí que la cuestión del *masantin* entre hombres y fuerzas de la naturaleza se entiende de mejor manera, puesto que efectivamente hay una colaboración mutua pero dentro de un orden jerárquico que debe ser respetado, pagando a las deidades con ofrendas.

Esta forma de relacionarse con los seres de mayor poder a través de donaciones, ofrendas o como los llama Mouss, sacrificios, es sumamente antigua en el Ande, y se refleja hasta hoy en la forma de lidiar con figuras de mayor rango, ya sean humanos o no. Denisse Arnold (2017), tienen un estudio bastante esclarecedor de cómo la economía y moral de los dones siguen siendo centrales en esta región.

Su investigación explora el por qué la enseñanza de la lectoescritura es todavía un gran reto para los maestros en las escuelas de zonas indígenas en Bolivia. La autora argumenta que los mayores problemas se deben a que existen diferentes textualidades en el Ande que no son ni de cerca similares a las occidentales, además, y lo más preponderante aquí, es que la educación está en medio de dos modelos de Estado en conflicto, el moderno y el histórico. Este último se rige por parámetros ancestrales o formas de tributar a los superiores practicadas en épocas pre coloniales. Sobre la forma de lidiar con el Estado en la época Inca Arnold escribe:

Las obligaciones entre comunidad y Estado en forma de exacciones tributarias en mano de obra o contribución en sangre (ya sean como sacrificios o reclutas en el servicio militar), y la recompensa estatal hacia las comunidades de la periferia, funcionaron dentro de estas relaciones de conquista y dominación. La dinámica de esta economía simbólica, como señala Gose (1986: 296), funcionaba en torno a la noción del sacrificio, que en los Andes formaba parte crucial de las relaciones incaicas tributarias, llegando a constituir el símbolo dominante de la síntesis social, una manera de apropiar las fuerzas vitales del Otro para el beneficio de lo Propio. Mediante el manejo del sacrificio, en el interior de las relaciones interculturales andinas (entre el centro en el Cusco y la periferia del imperio) y los varios intentos de reforzar “lo propio” con “lo ajeno”, siempre había una dualidad de percepciones, según la perspectiva de cada partido. La “lógica de sacrificio” de la cultura andina según Gose (1986), “la cultura del canibalismo” según Root (1996), y “la depredación ontológica” según Viveiros de Castro (1992), todos describen el nexo de sacrificio que define los límites del Propio y del Otro, y la apropiación de los esfuerzos del Otro para reforzar lo Propio, en la reproducción de las relaciones más globales del poder. Este

mismo nexo se transfiere con toda facilidad desde las relaciones incaicas del pasado hacia las relaciones capitalistas de la actualidad (Arnold 2017, 21-22).

En la lógica del sacrificio Inca, según Arnold, los sacrificios estaban destinados a conseguir colaboración o recompensas del Estado, los describe como la apropiación de los esfuerzos del otro para reforzar lo propio, muy parecido a Mauss cuando dice que lo que obliga a donar es que donar obliga, o si se quiere ver desde el canibalismo, en la ingesta de carne del enemigo se buscaba integrar la sustancia del otro dentro de uno mismo. El sacrificio se puede explicar de muchas formas, como bien Arnold ya lo hace citando a Viveiros de Castro, Root y Gose.

Para la autora, aquella forma de relación con Estado Inca prevalece hasta hoy y la escuela es una muestra de ello, como sugiere en su argumento.

Planteamos la posibilidad adicional de que los escolares, en su condición de ciudadanos pendientes, son, en algún sentido, una forma de tributo comunal, parte de un pacto en que los padres de familia, como originarios del ayllu, entregan al Estado un “sacrificio” anual de sus hijos a cambio de los derechos comunales a sus tierras [...] Esto nos permite entender la función de la escuela en la transmisión intergeneracional de ideologías, conocimientos y prácticas textuales, en que predominan los aspectos político-rituales. En esta transmisión intergeneracional, apreciaremos cada ingreso anual de niños al recinto escolar no sólo como contribuyentes potenciales al sistema tributario (a la par con los productos de las tierras y las crías de los rebaños), sino también como reemplazantes constantes para los contribuyentes que ya no pueden pagar: los fallecidos del lugar [...] En lo tributario, el papel clave de los niños en esta constelación económica-política-ritual es el de asegurar la continuidad del ciclo fertilizante de intercambio entre comunidad y Estado, centrado en la producción agropastoril, y de cumplir su parte en el ciclo reproductivo de la provisión interminable de contribuyentes, todo a cambio de los derechos a las tierras. Por estas razones, sostenemos que las ideas comunales en torno al complejo escolar, especialmente en lo ritual, funcionan como una parte vital de una estrategia educativa desarrollada por la comunidad [...] (Arnold 2017, 169, 171,174).

Considero que la clave para entender las ofrendas en el Ande se resumen en la afirmación de Arnold cuando dice que “el papel de los niños es asegurar la continuidad del ciclo fertilizante de intercambio entre comunidad y Estado”, pues es precisamente como toda ofrenda o “sacrificio” funciona en el pensamiento andino y por supuesto que el patrón se repite en la relación humano-agua, humano-*pachamama*, en fin, humano-entorno, pues este sistema,

alimenta el intercambio entre ambos, el cual, como se sabe ya, sigue el curso del ciclo del agua. No sin resaltar el aporte de Godelier, al sugerir que los intercambios en desigualdad de condiciones se hacen por la obligación de pagar una deuda previa, ya adquirida, siempre esperando la colaboración y protección del otro, que en nuestro estudio, es el agua.

### **5. Ofrendar al agua ¿es religión?**

Quiero ahondar en otro aspecto de la acción de ofrecer o *tinkar*, pues durante las conversaciones con los pobladores empecé a preguntarme si todo aquello, efectivamente se trataba de una religión andina. Muchas personas en la ciudad se autodenominan seguidores de la religión andina y normalmente contratan chamanes para que ofrezcan pagos en sus casas o trabajos, para que les lean la coca y cosas por el estilo, consideradas actividades espirituales. Sin embargo, mientras más tiempo pasaba en la comunidad, todo aquello que alguna vez había encasillado como religión andina, me parecía menos religión y más vida cotidiana.

En principio, las dicotomías de occidente siguen siendo nulas en el pensamiento de las personas en Fortaleza Sacsayhuaman, no tienen ninguna injerencia y me atrevería a decir que poco a nada ha afectado hasta hoy la ontología occidental a la percepción del entorno y la relación con él. Después de la colonia toda manifestación ritual en cualquier sociedad conquistada fue puesta en la categoría de “religión”, pues en occidente el ritual ceremonial estaba conectado solamente a la adoración y creencia del Dios cristiano. La costumbre europea de separarlo todo en categorías que no siempre se alineaban al pensamiento de las sociedades colonizadas, trajo como consecuencia que hasta hoy las ofrendas y *tinkas* sean considerados actos religiosos. Pero debe tenerse en cuenta, que en la vida comunal, como se la ha ido describiendo, todo está integrado, las actividades materiales de sustento y las espirituales, son parte de una misma cosa. Ya hemos visto que las acequias Incas servían para llevar agua y producir alimento en grandes cantidades, pero también tenían *huacas*, mientras que en la crianza del agua, esta abastece a los pobladores del líquido, pero también se le hacen ofrendas porque es una persona de alto rango. Una y otra vez lo material y lo inmaterial se presentan en unidades inseparables, por lo tanto, encasillar los ritos con la etiqueta de religión es un error que refleja que occidente vio un solo lado de la realidad, bajo sus lentes dicotómicos.

¿Cómo explicar que son los ritos, entonces? O ¿cómo tener una idea sin escisiones de ellos? Salomon (2014) hace un estudio de los ritos y tradiciones de Huarochirí del Siglo XVII, en el

cual busca darle una explicación a lo que eran las *huacas* y los ritos realizados en torno a ellas en los tiempos prehispánicos, así como la importancia que tenían en la vida de estos pueblos. El argumento de Salomón es que los rituales adquieren un sentido en las relaciones entre los humanos y las *huacas*, su estudio será muy útil para profundizar en el análisis de la unicidad entre lo práctico, material y lo simbólico, mental o espiritual.

Para explicar su posición, el autor hace un análisis semántico de los diferentes usos e implicaciones del verbo ser para definir a las *Huacas*. *Cay* y *tian*. El primero *cay* como el verbo ser cualitativo y dinámico, mientras *tian* como verbo ser ubicado.

En el texto, *cay* explica cómo era la huaca y cómo actuaba, es un verbo que denota esencia por un lado y acción, por otro, esto en referencia a la historia de las acciones pasadas de la persona suprahumana, lo que recalca el acontecimiento como rasgo constitutivo de la entidad. “En algunos contextos, las huacas poseen individualidad y propiedades, sin embargo en otros, parecieran que son imaginadas como secuencias de fenómenos o hazañas de larga duración” (Salomón 2014, 35). Por otro lado, *tian*, literalmente significa estar sentado, situado, pero en los textos hace referencia a la ubicación de la huaca, hace referencia también a un estado de disponibilidad o inamovilidad.

*Tian* es un verbo que parece acentuar la individualidad en tanto sustancia: la singularidad de la huaca que perdura a través de sus cambios y vinculaciones. Por lo general *tian* expresa la idea de la existencia en una ubicación permanente y de una firmeza en la forma de un material duro como la roca, o en la forma de una institución (corpórea) como las aldeas o el sacerdocio [...] En los textos, ambos verbos son utilizados y necesarios, para presentar a las huacas (Salomon 2014, 35, 33).

De acuerdo con el autor, en el pensamiento andino, todos los seres tienen una trayectoria común, tanto las *huacas* como los humanos, animales y plantas, pasan de un estado carnal, cambiante a un estado duro y permanente, como es el caso de los *apus*, por ejemplo. Los seres que son más duros y durables, se hacen reales, tangibles, en el sentido más literal y “de esta forma parece que la divinidad está tan próxima que hasta llega a estar fusionada con la sociedad” (Bellah 1964 en Salomon 2014), aunque humanos y deidades pertenecen a mundos disímiles. Salomon argumenta que, precisamente, se usaban comportamientos ritualizados para normar las relaciones entre seres de una condición disímil. La comunicación entre seres

de diferentes posición ontológica, se daba a través de lo que él llama “pasarelas”, existía una persona que hacía de puente entre el mundo de la deidad y el mundo humano y para hacerlo tenía que asumir formas o transformaciones más cercanas a la deidad, “las pasarelas por tanto tenían un aspecto de muerte efímera o un fugaz retorno de la muerte” (Solomon 2014, 38). Para lograr esto, el intermediario adquiría un aspecto de muerto o se revestía con la piel de animal muerto, y así lograba pasar al mundo suprahumano y conversar con las *Huacas*. A este estado transformado se lo conoce con el verbo *tucoy* pero, hay una aclaración importante del autor, el *tucoy* implica transformación de la forma pero no de la esencia, algo que en la evangelización de los indios tuvo consecuencias:

Los conversos pudieron haber entendido las obligaciones del cristianismo, como un asunto de cambiar apropiadamente de apariencia en lugar de cambiar de esencia para de esa manera poder participar de las características ontológicas acopladas a dichas obligaciones. Ha perdurado tanto tiempo la aseveración de que la gente de los andes incurrió en una doble vida religiosa (Salomon 2014, 41).

Los comuneros con los que conversé parecen ajustarse a la descripción que hace Salomón sobre el *tucoy*. En la comunidad hay gente que es católica, evangélica, mormona y los que no tienen una religión, sin embargo los rituales los realizan todos sin excepción, parece que, aunque sus doctrinas religiosas los exhortan a abandonar sus prácticas idólatras, los comuneros no consideran los pagos y ofrendas como idolatría. Es como si todo este tiempo hubieran estados transformados pero manteniendo su esencia intacta.

En agosto cada familia hace ritual a la *pachamama*, algunas veces hemos hecho en Salqantay para la comunidad, pero ahora no, cada uno, a nivel de familia la mayoría hace su pago, incluso los católicos y evangélicos, si les he visto hacer sus *tinkas*, y sus ritualitos,... no sé si es religión, pero si es una manera de expresar lo que uno siente y uno cree (Adrián Sallo, en conversación con la autora, febrero de 2018).

Lo siguiente es que, por la misma línea que Salomón nos guía, las *huacas*, siguen siendo las mismas deidades de antaño, de material duro y perdurable que les permite materializarse y fusionarse con la sociedad. Los comuneros no se refieren a los *apus*, al agua, o la *pachamama* con el nombre de *Huacas*, pero las describen como fuerzas suprahumas, muy reales, tangibles y con las cuales se entabla conversaciones que resultan en una serie de relaciones de

crianza, como se ha visto ya. En este sentido, la costumbre Inca de entablar conexiones comunicativas con sus *huacas*, sigue estando vigente en la actualidad. Los incas momificaban a los muertos, porque esto les daba durabilidad, no solo en sentido material, además hacía que su vida se extendiera, es así que los muertos no morían, sino que pasaban a otro estado de existencia y aun así, seguían formando parte de las relaciones sociales del día a día.

Actualmente nadie momifica a sus ancestros, claro está, pero la lógica persiste; los seres suprahumanos están vivos, no son abstractos, tienen formas materiales, lo cual moviliza al humano a establecer conexiones que les permitan interrelacionarse socialmente con ellos, de ahí que los incluyen al *ayllu*, y la crianza mutua es posible. Otra vez, el ritual es aquí la forma de hacer que esta sociedad multiexistencial, multiespecie, conviva como tal, como una sociedad.

Jacinto Sallo, que se identifica a él mismo como seguidor de la religión mormona, explica los pagos de la siguiente manera:

Ofrendar para mí no es religión, es algo que uno ha practicado sanamente, y como ha sido así entonces lo quiere seguir practicando, porque no le ha pasado nada, más bien le ha dado cosas positivas, más bien es una práctica bien sana, como se dice, que a nadie molesta, a nadie le influye a mal, para mí, eso lo puede hacer cualquiera, todos estamos juntos, el humano con todos, por eso sentimos esa comunicación, existimos juntos, la idea mismo es algo positivo para mí, no es por gusto, la naturaleza es vivo, y por eso te puedes comunicar (Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

La ofrenda es una práctica muy común y antigua que mantiene comunicados y en unidad a los humanos y no humanos de un mismo espacio.

La realidad de los seres no humanos en la vida de las comunidades andinas es también discutida por Marisol de la Cadena (2015). En su etnografía, la intención de la investigadora era contar la historia de Mariano Turpo, quien participó de manera activa en las luchas contra los hacendados, en el contexto de la reforma agraria peruana en la década del 70. En el proceso la etnógrafa toma conciencia de que el trabajo de memoria a realizar iba a incluir en los relatos a seres no humanos, o como ella los llama “seres tierra”. Mariano Turpo explica con detalle cómo su victoria en la lucha, fue gracias a la participación del Ausangate, una de

las montañas nevadas más importantes en la región Cusco en Perú, considerado un *apu* importante en la cultura del Ande, a esta participación suprahumana, la autora le llama el “exceso”.

El “exceso” es la parte que la lógica occidental no puede explicar desde la ciencia, problema que la autora explica utilizando el concepto de “la constitución moderna” de Latour, para contraponerla a las ideas de Quijano, estas últimas fundadas en la separación naturaleza y cultura. Para Quijano no es posible entender la lucha indígena dentro de lo que él considera “política”. La denuncia de Latour es que esta separación fue una creación ontológica que sirvió a la expansión colonial europea, y es además en la que se basa la ciencia experimental moderna y la colonialidad de la política moderna. Esta constitución fue funcional al desarrollo del mundo como lo conocemos hoy en día.

Esto explica el hecho de que a Mariano no se le haya considerado como un político indígena y que la historia como ciencia no pueda contener los relatos de Mariano y su relación con los seres tierra como reales. La autora también plantea que este tipo de relaciones, en la ciencia moderna se reducen a expresiones religiosas, haciéndolas así clasificables y más llevaderas para occidente. Sin embargo, tanto la relación de Mariano Turpo con el Ausangate, como la relación de los comuneros de Fortaleza Sacsayhuaman con el agua y las otras fuerzas de la naturaleza son, sin lugar a dudas, intercambios que se realizan con personas de otras especies que tienen la capacidad de responder, fuera de todo proceso simbólico o representativo, de manera real, en la forma más literal del término.

## **6. Conclusión**

A lo largo del capítulo he descrito la crianza del agua, partiendo del argumento de que en la sociedad andina el agua es percibida o conocida como un elemento cuyo valor va más allá de lo que puede ofrecer como recurso material para la producción agrícola y ganadera. Su fuerza yace en su carga simbólica, cuya potencia ha sido, desde tiempos prehispánicos, fundamental en la organización de la sociedad y sus prácticas.

En este sentido, el agua en el pensamiento andino, se configura bajo lógicas del don. Primero porque tienen las características de un don inalienable (Godelier 1998) pues en ella se materializa el pensamiento lógico de la sociedad andina, se trata así de una sustancia que contiene en sí dos aspectos integrados; lo material y lo simbólico, dado que el agua tiene un

valor utilitario para sociedad agrícola pero también posee toda la simbología que da cuenta de los orígenes ancestrales de esta sociedad, este último aspecto fue fundamental para organizar el incanato y, aunque el valor simbólico ha variado en la actualidad, el agua sigue siendo un elemento que organiza las prácticas, que se materializa en el hacer diario de los pobladores de Fortaleza sacsayhuaman.

En la comunidad de estudio, el agua es una persona con la que hay que intercambiar a fin de que la vida, que comienza en cada año nuevo con la temporada de siembra, continúe su ciclo y sea benéfica para todos los seres que conforma el gran *ayllu*, que en Ande puede conformarse por humanos y no humanos. Este intercambio está enmarcado en el concepto de *uyway* cuya traducción hecha por los comuneros es crianza o cuidado. Así, la crianza del agua o *unu uyway*, encierra una relación entre humanos y agua, en la que resaltan dos aspectos fundamentales para entender cómo el andino percibe el entorno y se conecta con él; Primero, se da a través de una interrelación simbiótica, en la que los esfuerzos de cada uno de los miembros se conecta a un todo integrado, esta acción se ha descrito en la comunidad cómo el *masantin*, que se caracteriza por ser la unión de pares equivalentes que trabajan, se colaboran o funcionan como una sola fuerza. En la relación humano – agua, el *masantin* se da a través de intercambios rituales, los comuneros ofrendan a los no humanos como el agua y ellos devuelven lo donado siendo benevolentes y beneficiando la cosecha o el pastoreo, así se crea una simbiosis entre los miembros que aprenden a depender el uno del otro para darle continuidad a la vida comunitaria.

Sin embargo, el segundo aspecto de *uyway*, el *masantin* se logra solo si los pares son equivalentes, y el humano no es equivalente en rango y jerarquía con el agua, en el pensamiento del ande, el agua es definitivamente un ser conectado a la madre tierra, y por lo tanto su posición jerárquica es mayor a la de los humanos, de esta manera, para lograr formar una sola fuerza con estos seres, es necesario ofrendar, así la ofrenda, no solo es la forma de intercambiar con los seres superiores, sino que además se convierte en un “sacrificio” o tributo, una deuda que debe ser constantemente pagada a los no humanos por haber sido los artífices de la existencia humana.

Todas estas ideas sobre el agua, se materializan en la práctica de criar agua, cuya fuerza ha sido fundamental para que la población afronte la sequía de los manantiales sufrida en los 90s. Tal práctica, más que tratarse de una religión, en realidad es la forma en la que los humanos

se comunican, intercambian y se relacionan con seres no humanos de su entorno. Las deidades, para los andinos, no son entes volátiles, incorpóreos, más todo lo contrario, se trata de fuerzas muy reales, materializadas y endurecidas, con las cuales es posible intercambiar, no simbólicamente, sino de forma tangible.

## Capítulo 4

### Implicancias político-ontológicas del estudio

Partiendo del hecho de que el agua es un elemento que lleva en sí una carga simbólica tan potente, capaz de organizar la vida material de las sociedades andinas, planteo en este capítulo que la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman materializa en la vida cotidiana, todo su pensamiento respecto al agua y a su entorno.

Mi argumento es que esta materialización encarna una forma de vida que, sin mayor esfuerzo puede enfrentar los problemas surgidos del Antropoceno, digo sin mayor esfuerzo porque la comunidad no se propone deliberadamente la conservación del ambiente, sino que su esencia ontología lo permite de manera orgánica. En su deseo y lucha por ser reconocida como comunidad se esconden valores de cuidado, protección y conservación de su entorno, así como la administración de un bien tan delicado y preciado como el agua, pues son estos valores de cuidado los que estructuran las relaciones entre humanos y no humanos.

Empezaré hablando de la relación de la comunidad con la modernidad, la escuela, el trabajo en la ciudad, el turismo, lo que en mi opinión, es una relación agridulce, puesto que la modernidad ofrece un crecimiento económico, mejores posibilidades de trabajo y superación para afrontar la vida bajo una lógica del capital, pero también despierta en las comunidades que se encuentran en el límite de dos sistemas distintos, como es el caso de Fortaleza Sacsayhuaman, una lucha por la autonomía, la soberanía y la libertad de poder ser, de existir bajo sus propias lógicas, lo que finalmente conduce a pensar en una respuesta político-ecológica frente a las atrocidades de esta nueva era geológica.

Hablaré del concepto de comunidad, sus ideas de lo que es ambiente, ecología, bienestar y desarrollo, el cuidado de la *chacra*, el pastoreo, es decir, el concepto de comunidad, no desde los estudios sobre el ande, que son bastos, sino desde la mirada propia, lo que ellos entienden por comunidad y por vida comunitaria. Esto se conecta directamente el trabajo en colaboración con los no humanos y más que nada, con la lucha librada hasta hoy con el Estado, algo de lo que Arturo Escobar (2016) habla ampliamente, cuando describe a estas luchas como una confrontación por una forma de ser y hacer, por una idea propia de desarrollo, una forma única de relacionarse con los no humanos.

## 1. La vida cerca de Cusco

Fortaleza Sacsayhuaman está a un paso de la ciudad y de todo lo que ella ofrece, lo bueno y lo malo. Ahora que la mayoría de los pobladores se han mudado a los anexos más bajos, el acceso a trabajos y educación es mucho menos complicado. Un porcentaje alto de hombres logra conseguir trabajos privados de albañilería o en construcción civil dentro de instituciones del estado, son temporales pero rentables. Algunas personas que han vivido siempre en el anexo de Fortaleza, incluso tienen negocios mercantiles en la ciudad, por ejemplo, conocí a alguien que tiene una pequeña fábrica de artesanías las cuales vende en un puesto de comercio en la ciudad, o una señora que posee una tienda de utensilios de cocina de acero inoxidable, que está ubicada en una de las zonas más comerciales del centro. Es claro que las personas que tienen pequeños negocios gozan de una posición económica buena, a lo largo de mis visitas y estadía, pude ver que muchos pobladores poseen autos y de esta manera pueden conducir hasta Salqantay en vez de caminar 40 minutos, si lo necesitan. Es decir, este es un grupo humano que no está al margen de la modernidad ni de lo que esta ofrece, conviven con ella día a día, como lo hace cualquier persona de la urbe.

Sin embargo, esta comodidad económica de unos cuantos, no se refleja en la cotidianeidad si se la mira con ojos urbanos, pues las casas y su estilo de vida en general, no ha variado gran cosa en muchos años. Antes describí el tipo de casas y materiales que usan hasta hoy para construir, normalmente son de barro, con habitaciones pequeñas y colectivas, corrales para los animales y generalmente, si el espacio lo amerita, una huerta o una pequeña *chacra*. Algo que también supe es que cada familia nuclear, por lo general, posee más de un terreno, por ejemplo, Adrián tienen un terreno de cultivo grande en Salqantay, otro más pequeño en Chacán y una casa con un amplio patio en un terreno de unos 200 metros cuadrados, si el cálculo no me falla, a la entrada de Fortaleza. Esta figura se repite para todos los comuneros. La estética es la misma a lo largo de todos los anexos, no hay una sola casa que sea más alta o más elegante, o de otro material. La categoría que corresponde a “calidad de vida” no usa los mismos valores que en la ciudad, cómo lo explicaré más adelante.

Una de las cosas que llamó mucho mi atención desde mi primera visita, es el trabajo que muchas mujeres, especialmente las que vienen de Salqantay, aunque no exclusivamente ellas, realizan en el centro del Cusco. He visto casi a diario, a más de una mujer bajar hasta el Parque Arqueológico Sacsayhuaman o a la ciudad con su llamita u ovejita, vestida con el traje típico de la comunidad para atraer la atención de los turistas que pasean por los alrededores,

ellos les toman fotos y ellas les piden una propina a cambio de posar para ellos. Se hacen llamar las llameras. Rosa María, la muchacha con la que vivía durante el trabajo de campo, era una de ellas.

Las llameras, están organizadas en turnos por día y hora. Tienen una junta directiva y realizan reuniones organizativas los fines de semana. Las mujeres que laboran de esta manera recaudan las propinas de los turistas y en algún momento se la reparten a partes iguales (Mathews – Salazar 1998), caminan en grupitos por Sacsayhuaman y por los alrededores del centro histórico de Cusco, siempre atentas a la llegada de los guardias municipales, pues ellos tienen la tarea de echarlas del casco histórico, con la excusa de que el patrimonio material debe ser resguardado y las llameras no aportan en nada a ese fin.

La discriminación y exclusión ejercida sobre las mujeres de Fortaleza Sacsayhuaman, es un asunto que nace de la necesidad de preservar el patrimonio material, debido a que Cusco forma parte de las ciudades consideradas patrimonio histórico de la humanidad por la UNESCO, además, en el estudio de Mathews-Salazar (1998) se evidencia que las autoridades locales actúan movidas por el deseo de modernizar la ciudad, donde todo lo rural e indígena, representa el atraso, el caos y la desorganización. Para Salazar, todo el trabajo de preservación del casco monumental y zonas arqueológicas se hace con el objeto de presentar una mejor cara al turismo internacional, más que por motivos históricos en sí.

Las acciones de los guardias municipales son en exceso discriminatorias y abusivas, pues van desde persecuciones violentas hasta el decomiso de los animales con los que trabajan. Aparentemente ellas pueden pagar una multa y recuperar sus llamas, pero hay casos en los que los guardias se han negado a hacerlo, actuando de manera matonesca. “El orgullo por el patrimonio Inca parece incompatible con un trato humano a los residentes de las alturas. Hoy en día, el hombre o mujer indígena no deben ser vistos como parte del paisaje urbano sino solo en las postales y acuarelas.” (Mathews-Salazar 1998, 132). Las reflexiones de Salazar me regresan al reclamo que hacía la comunidad en su reunión comunal “para los del ministerio, solo lo material es patrimonio y ¿nosotros qué?”.

Lo que pasa con las mujeres, se extiende a la población total, pues, las comunidades indígenas han tenido que soportar malos tratos y discriminación por siglos. Los pobladores indígenas siguen siendo considerados ciudadanos de segunda clase, el Estado, que debería actuar en

defensa de cualquier ciudadano, es muchas veces el primero en atropellar los derechos fundamentales de estas poblaciones. La situación de exclusión, discriminación y abuso, también se presenta en el mismo paquete con la etiqueta de “modernidad”.

## **2. Reflexiones sobre la modernidad**

En el mundo moderno que ostenta Cusco, la comunidad Fortaleza Sacsayhuman es periférica en muchos sentidos, geográfica y socialmente. Es una población, como muchas en Perú, que se encuentra en los márgenes, en el sentido de Agamben (1998), él usa una figura de la ley romana arcaica, el *homo sacer*, quien encarna la “vida nuda”, esta vida puede ser tomada sin mediación de la ley y sin culpa de homicidio. Es la persona a la que se le puede dar muerte y quien lo haga nunca será culpado por asesinato, según esta teoría, ciertos cuerpos son “asesinables” a través de tipos de poder que encarnan en las figuras del policía o el patrón local, por ejemplo. Para Agamben, el “homo sacer” es la clave para entender la soberanía y los códigos políticos y legislativos modernos, es decir los que el Estado actual usa, porque revela cómo este recurre a un estado de excepción sin límites que provee una soberanía que está tanto por dentro como por fuera de la ley (Daas y Poole 2008).

Dado que el soberano no puede estar por definición atado a la ley, la comunidad política queda dividida en torno a distintos ejes de membresía e inclusión que pueden correr a lo largo de líneas fallidas de raza, género, etnicidad, o pueden construir nuevas categorías de persona incluidas en la comunidad política pero a los que se les niega membresía en términos políticos (Daas y Poole 2008, 28).

Ejemplos de esto, son la exclusión de ciertos grupos étnicos de la ciudadanía, sobre quienes el Estado, en la figura del hombre fuerte local que lo representa, puede ejercer poder incluso usando formas violentas, como en el caso de los guardias municipales con las llameras. “Es precisamente por el hecho de que actúan como representantes del estado que pueden atravesar -y aquí lo turbio- la aparentemente clara separación entre formas de imposición y castigo legales y extralegales” (Daas y Poole 2008, 29).

La violencia ejercida por el Estado, se presenta además cuando se llevan el agua de la comunidad a la ciudad, a costa del abastecimiento de los comuneros, o cuando el Ministerio de Cultura no les permite construir casas nuevas en sus terrenos, mientras que los propietarios aledaños, de origen no indígena, tienen hoteles a un paso del complejo arqueológico. Los

pobladores de Fortaleza Sacsayhuaman parecen estar perpetuamente en la línea entre el estatus de ciudadano y no ciudadano, o como describen Daas y Poole, entre ciudadanos incluidos en la comunidad política, pero a los que se les niega membresía en términos políticos.

Por esta razón, la relación de la comunidad con el mundo moderno, es por momentos amigable, pero puede tornarse muy hostil e injusta. Los comuneros agradecen tener acceso a nuevas formas de trabajo, que sus hijos puedan educarse, pero les molesta que esto sea en los términos del modelo dominante.

A los hijos les han lavado el cerebro en la escuela, yo no digo que este mal la tecnología, pero lo que están haciendo es prácticamente imponer, decir que lo que tú haces en tu comunidad no sirve, están diciendo eso, y eso es lo que practican en las escuelas, en el colegio el agua se convierte en H<sub>2</sub>O, ya no es persona, es otra cosa, es una razón científica, nosotros lo respetamos, decimos está bien, pero lo que molesta en la comunidad es que cuando tu hijo vuelve, no respete así como los papás dicen, ese es el detalle, la escuela lejos de mantener o respetar nuestra cultura, ellos más bien lo que hacen es terminar nuestra cultura, y mucha gente los que se dan cuenta, dicen, - yo no hubiera querido que pase esto con mi hijo, por un lado sabe leer, sabe escribir, ha desarrollado otras habilidades, pero y las otras cosas de nuestra cultura, hacen olvidar y no es bueno- (Adrián Sallo, en conversación con la autora, junio de 2018).

Una situación como esta hace que la modernidad sea tan atractiva y deseada como repudiada por los pobladores y al ser así, se crea un sentimiento de comunidad mucho más potente, donde la lucha busca imponer los términos propios en claro rechazo a lo occidental.

### **3. Hacia una definición propia de Comunidad**

Empecé esta tesis hablando del Antropoceno, describiendo sus características más resaltantes, pero además analizando los debates y reflexiones que han surgido en torno al tema. El asunto es urgente. Los esfuerzos que se han puesto en lograr que los efectos del cambio climático se atenúen, siguen siendo una preocupación mundial. Sin embargo es un avance muy lento en comparación con la rapidez con la que se deteriora el planeta.

Ideas van y vienen, propuestas se ponen sobre la mesa para ser discutidas, lo cierto es que, por más que un grupo de personas quieran cerrar los ojos ante esta realidad, cada vez es más claro

para los expertos en el tema desde una variedad de ciencias, que si se quiere detener la devastación no es suficiente buscar medidas uniformadas, planes estratégicos globales, proyectos que incorporen el progreso económico al cuidado del entorno, etc.. Se requiere, en concreto y con toda honestidad, que el sistema en el que vivimos cambie. Necesitamos que el capital sea reemplazado con algo mucho menos devastador. Sí, es una idea que en este preciso momento de la historia, suena demasiado descabellada. En un mundo fundado sobre las bases de la ilustración de orden, progreso y libertad individual, donde además, el progreso significa crecimiento económico y tecnológico de las sociedades, ¿cómo se podría pedir que se deje a un lado esta empresa en la cual occidente ha estado trabajando por siglos, para conseguir llegar a ser súper hombres tecnológicos, por encima de nuestra propia mortalidad?

Desafortunadamente, el sueño ilustrado ha tomado formas mutantes, ha pasado de ser el sueño de una democracia ordenada e equitativa a una monstruosidad, violenta con las especies, humanas y no humanas y los espacios que habitan. Frente a esta verdad entonces, la idea de dismantelar el proyecto moderno, capitalista y reemplazarlo con algo más, ya no suena tan descabellada, sino que se vuelve una tarea de primer orden, pero ¿cómo lograr algo así? ¿dónde comenzar? Sólo pensar en el proceso de transición es atemorizante, es evidente que existen poderes que se opondrán vehementemente a que esto suceda, ir contra de estas fuerzas supone estar dispuestos a pelear batallas y una guerra, y la guerra siempre es violenta.

A pesar de lo mal que pueda verse el panorama actual, existen diversos grupos que desde sus propios flancos, le están dando batalla al sistema o el diseño hegemónico en el cual vivimos, al hablar de diseño, me refiero al diseño industrial moderno que es fundamental para mantener las estructuras de insostenibilidad que mantienen el mundo contemporáneo (Escobar 2016). De ellos nace la posibilidad de imaginar nuevos modos de operación.

El concepto de diseño nace de manera primigenia, de la idea de crear espacios que sean contruidos de forma sostenible, es decir que sean ecológicamente amigables con el entorno. Así por ejemplo se habla de diseño sostenible en relación al urbanismo, las infraestructuras (viviendas, edificios públicos, etc.), No obstante, el término se usa actualmente para hablar no solamente de espacios físicos, sino de políticas, tecnología, hasta de discursos o narrativas, bajo la premisa de que “todos diseñamos, lo que da lugar a propuestas de diseño etnográfico, participativo y colaborativo” (Escobar 2016, 26). Así el diseño ontológico surge en la propuesta para darle al concepto un enfoque cultural.

El diseño ontológico surge de una observación aparentemente simple: que al diseñar herramientas (objetos, estructuras, políticas, sistemas expertos, discursos, incluso narrativas) estamos creando formas de ser. Una idea clave en este sentido es lo que Anne Marie Willis ha llamado “el doble movimiento de diseño ontológico” (2006), a saber, la toma de conciencia de que diseñamos nuestro mundo y que, al hacerlo, nuestro mundo nos diseña -en pocas palabras, que el diseño diseña-. El enfoque de diseño ontológico está en la base de las propuestas para una transición de la sostenibilidad a una nueva época, el sostenimiento, sugeridas por Tony Fry y por un puñado de diseñadores de transición [...] presento el diseño ontológico como un medio para pensar en, y contribuir a la transición de la hegemonía de la ontología moderna de un solo mundo a un pluriverso de configuraciones socio-naturales. En este contexto los diseños para el pluriverso se convierten en una herramienta para reimaginar y reconstruir mundos locales (Escobar 2016, 27).

Para Escobar, este reenfoque al diseño está estrechamente ligado a una aproximación ontológica que, enfatizo aquí, permite repensar el mundo desde la existencia de muchos mundos que el autor llama pluriverso, lo cual conduce a la idea de diseñar desde lo local, y no, como se ha hecho hasta hoy, de manera global. El autor retoma a Maturana y Varela, biólogos chilenos que hacen un esbozo de la ontología dualista occidental, basada en los postulados cartesianos y la noción de racionalidad para explicar otras ontologías que cuestionan los dualismos. Pero también usa argumentos de algunas intelectuales feministas como Von Werlhof quien tiene su propia concepción del diseño moderno. Ambas miradas nos ofrecen un panorama completo de la ontología occidental que quisiera explorar a continuación.

En concreto, para Claudia Von Werlhof (2015) la fuente del diseño contemporáneo que está causando tanto daño a los humanos y no humanos es el patriarcado, para ella, el patriarcado no solo se limita a explotar a la mujer sino que además explota la naturaleza y otras formas de vida, mientras que:

Por otro lado, el matriarcado no se define por el predominio de las mujeres sobre los hombres sino por toda una concepción diferente de la vida que no se basa en la dominación y las jerarquías y que respeta el tejido relacional de la vida. Por eso se puede decir que en el principio de todas las culturas estaba la madre (en última instancia, la Madre Tierra), es decir, la relación, como aún sucede en muchos pueblos indígenas que conservan prácticas matriarcales. Progresivamente, sin embargo, los hombres socavaron este fundamento de la vida en su intento por usurpar el poder de

las mujeres y crear vida a través de lo que von Werholf llama 'alquimia patriarcal (Escobar 2016, 34).

La destrucción fue el programa que de manera contradictoria debía crear la vida, la modernidad y la máquina fue la búsqueda del progreso para un mundo siempre "mejor". Desde esta mirada evolucionista de la vida el patriarcado siguió el camino de la devastación de todo aquello que se oponía a esta empresa, es decir destruyendo para crear vida, pero ¿qué clase de vida? Según muchas feministas el capitalismo es la última y más reciente fase de este diseño patriarcal.

Un diseño feminista, lejos de ser horizontal es más bien relacional, el mundo patriarcal es el del individuo y la auto realización, mientras que el matriarcal es comunitario, interconectado y de emocionalidad, elementos importantes para el conocimiento y para la ecología, porque toda vida humana y no humana tiene lugar dentro de una matriz relacional.

Maturana y Verden (1993), hacen una diferencia entre la cultura europea patriarcal y las culturas matrísticas. Ambas son diferentes formas de vivir y de relacionarse. En la cultura patriarcal se valora la guerra, la competencia, las jerarquías, el poder y el control sobre el más débil, en la matriarcal, las conversaciones son inclusivas, participación, colaboración, co-inspiración basada en la emoción, no la razón como es el caso patriarcal. Para estos autores, si se quiere vivir en un mundo diferente es necesario regresar a las raíces matrísticas, donde toda forma de vida es legítima e equivalente. En la misma línea Von Werlhof afirma que "esta ruptura con el mundo patriarcal, es casi inimaginable, excepto en el mundo indígena [...] sólo existe una solución, la reconstrucción del mundo no occidental (Von Werlhof 2015, 195).

Ante estas reflexiones, la propuesta de Escobar es ver al mundo no como uno solo y universal, sino como un pluriverso que diseña de manera local y se caracteriza por ser como iniciativas pragmáticas de transición. "Para ellos ya es tiempo de abandonar la creencia supersticiosa en el progreso y en la época moderna como el mejor de los mundos, es decir, en el proyecto alquímico" (Von Werlhof 2015, 85). El diseño autónomo, es para él, el punto de partida, "Mi argumento es que estos imaginarios de transición, que postulan la necesidad de transformaciones radicales en los modelos dominantes de la vida y la economía, podrían constituir el marco más apropiado para una reformulación ontológica del diseño" (Escobar 2016, 28).

El diseño autónomo es donde cada comunidad practica el diseño de sí misma y donde lo comunal es central. Así, tenemos que las comunidades indígenas son sociedades donde se puede encontrar patrones relacionales matrísticos que muestran formas de ser y hacer opuestas a occidente. Este no es un diseño global, sino local y muy propio.

Esta posición ética implica una racionalidad técnica alternativa; como veremos, resuena con el énfasis de los movimientos sociales en la ancestralidad como base para la autonomía y de los diseñadores de transición en la futuralidad, o creación de futuros que tengan futuro, como principio fundamental del diseño. Las herramientas de convivencia, tendrán que ser eficaces en el fomento de la autonomía creativa de las personas, la equidad social y el bienestar, incluyendo el control colectivo sobre la energía y el trabajo [...] Para alcanzar estos objetivos, es imprescindible imponer límites a la expansión de la producción; estos límites tienen el potencial de permitir el florecimiento de una clase diferente de autonomía y creatividad. Al final del proceso podría surgir una sociedad que valore la sobriedad y la austeridad y en la que la gente vuelva a aprender a depender de los demás en lugar de someterse a una poderosa élite económica, política y tecnocrática (Escobar 2016, 33).

En la fórmula de Escobar, el decrecimiento es fundamental, debe dejarse atrás la idea occidental moderna de que mientras más grande, la ciudad, la economía, el negocio, la corporación, la propiedad, el edificio, etc., es mejor. Claro está que este crecimiento acelerado urbano, moderno, tecnológico ha creado grandes brechas y desigualdades y ha sucedido a costa del entorno natural y la vida de muchos humanos ubicados en los márgenes de la sociedad.

Luego, y con toda razón, Escobar se pregunta, si un modelo no occidental basado en el diseño autónomo y el pluriverso tienen futuro, si no es, como mencionaba antes yo, una utopía que está al borde de lo descabellado.

La especulación sobre el futuro, por supuesto, ocurre en todo tipo de direcciones. Es útil identificar, heurísticamente, dos ficciones de diseño opuestas, con una amplia gama en el medio. En un extremo encontramos visiones matrísticas, conviviales, futurizantes y, en términos generales, relacionales que destacan la re/creación de mundos con base en la relación horizontal con todas las formas de vida, respetando el arraigo humano en el mundo natural. En el otro extremo del espectro se encuentra el sueño, sostenido por los flamantes tecno-patriarcas del

momento, de un mundo post-humano creado por el ‘Hombre’. Este es el mundo, por ejemplo, de la biología sintética, con su visión gencéntrica de la vida; de las tecnoalquimias en auge para el mejoramiento genético y la prolongación de la vida; de la robótica, de las fantasías *ciborgianas*, los viajes espaciales, la nanotecnología, la impresión en 3-D y mucho más; de los fantásticos esquemas de geoingeniería inventados en las salas de juntas de las corporaciones como soluciones al cambio climático; y de quienes abogan por la ‘gran singularidad’, una transformación inducida por la tecnología que nos llevaría a una época en la que ‘los humanos trascienden la biología’ y en la que la vida, finalmente, sería perfeccionada, tal vez como en el mundo sin madres de las ficciones de la inteligencia artificial, como el retratado en la película *Ex machina*, en el que la capacidad de las mujeres para dar vida será finalmente usurpada por completo, puesto que los humanos serían creados por los hombres a través de las máquinas. Este imaginario masculino de la creación (una imaginación de diseño), ¿es realmente universal o inevitable, como pretenden sus padres? Una cosa es cierta: si este mundo tiene éxito, dejaría de tener alguna semejanza con la naturaleza original de la que surgió la vida. Al menos allí encontramos la posibilidad de una bifurcación entre dos caminos de diseño, entre dos modos de regulación civilizadora: matriarcal y tecno-patriarcal (Escobar 2016, 41).

La propuesta no es pensar en la factibilidad del pluriverso, sino más bien enfocar la atención en la ineficiencia del diseño actual, lo cual nos lleva a una situación de emergencia en la que la búsqueda de alternativas es una realidad. Pero ¿qué alternativas tenemos?

Lo cierto es que, existen ya, sociedades que se resisten a ser tragadas por completo por lo moderno. Sociedades que como dice Von Werlhof, guardan formas relacionales ancestrales provenientes de un pensamiento ontológico matriarcal.

### **3.1 La lucha es global, pero también local**

Actualmente, muchos conflictos en torno la defensa del agua y el entorno surgen precisamente porque hay una resistencia feroz de las comunidades indígenas a dejar que se destruyan los entornos en los que han convivido por siglos en pro de las necesidades de la modernidad. Muchos de estos grupos indígenas alrededor del planeta, se enfrentan a las corporaciones transnacionales, mayormente respaldadas por los propios Estados. Ejemplos de ello se pueden encontrar en Perú y en muchos otros lugares del mundo.

Por tomar un par de ejemplo, me voy a referir a uno de los más sonados en Perú; el conflicto por la defensa del agua en el departamento de Cajamarca, al norte del país, donde la compañía

minera Yanacocha pretende utilizar las aguas de 4 lagunas del distrito de Celendín, para lo cual tienen pensado mover el agua a reservorios que serán construidos por la compañía. Esto no solo afectará a los ecosistemas de las lagunas, sino también a los ríos que son alimentados con sus aguas. Dos comunidades indígenas, Huasmín y Sorochuco, se opusieron a la minera iniciando una pelea que data del año 2011<sup>19</sup>. Actualmente el proyecto Conga, como lo han denominado, se encuentra en espera, pues las protestas y las arremetidas violentas por parte del Estado y la minera, han dejado un ambiente tenso que es necesario apaciguar.

Otro caso bastante atendido por los medios y las redes sociales es el del proyecto *Dakota Access Pipeline*, en el estado de Dakota en Estados Unidos. La compañía *Energy Transfer Partners*, necesita construir un oleoducto para mover el crudo que se halla en la Formación geológica Bakken en Dakota para llevarla a Illinois, Ohio. El problema se suscita cuando la compañía anuncia que el oleoducto atravesará tierras que pertenecen a la reservación indígena Sioux. Informes preliminares muestran que el monitoreo que la compañía pretende realizar para prevenir derrames, es insuficiente, ante lo cual se levanta el peligro de contaminación de aguas y tierra. El grupo que se hace llamar Standing Rock Sioux (Sioux Roca Erguida) ha instalado un campamento, *The Sacred Stone camp* (Campamento de la roca sagrada), para detener la construcción del acueducto, apoyados por miles de activistas, el conflicto tuvo su peor época durante el 2014 y 2015, donde hubo arrestos, manifestaciones violentas y amenazas por parte de la compañía<sup>20</sup>. Actualmente el proyecto se encuentra detenido, pero el presidente Trump ha anunciado que *Dakota Access Pipeline* reanudará los trabajos pronto<sup>21</sup>.

Ambos casos comparten puntos en común, aparte de tratarse de luchas por la protección del agua y tierras, en ambas situaciones tanto los Estados como las compañías han ofrecido invertir en las zonas millones de dólares, prometiendo, en caso de Cajamarca incrementar notablemente los ingresos a través del Canon minero, lo que ayudaría a la población a mejorar muchos aspectos de la educación y salud, según la minera, además podrían acceder a puestos

---

<sup>19</sup> María Elena Hidalgo. "Proyecto Conga busca reubicar lagunas de Cajamarca: Entre el agua y el oro" *Diario la Republica*, 6 de Noviembre de 2011. <https://larepublica.pe/politica/587814-proyecto-conga-busca-reubicar-lagunas-de-cajamarca-entre-el-oro-y-el-agua>

<sup>20</sup> David Grossman. "The Dakota Pipeline controversy explained". *Popular mechanics*. 24 de enero de 2017. <https://www.popularmechanics.com/technology/infrastructure/a23658/dakota-pipeline-protests/>.

<sup>21</sup> Irina Ivanona. "Who benefits from revived Keystone XL and Dakota Access Pipelines?" *CBS news*. 24 de enero de 2017. <https://www.cbsnews.com/news/who-benefits-from-the-keystone-xl-pipeline-and-dakota-access-pipeline-pros-cons/>.

de empleos permanentes. Las dos comunidades que protestan, se encuentra entre las más pobres del país, y sin embargo han luchado enérgicamente en contra del proyecto.

Para los Sioux, la situación no es mejor que para los indígenas en Perú, la compañía también anuncia el aumento considerable de empleos, pero Standing Rock Sioux no ha dado su brazo a torcer. Casos como estos, existen por cantidades aterradoras en el mundo, en los cuales un porcentaje no insignificante de grupos en lucha, son indígenas.

El hecho de que las estas poblaciones prefieran el agua a los ofrecimientos de una vida “mejor” dentro del sistema moderno, da cuenta de una estructura de valores radicalmente opuesta a la de occidente, en el cual, tener una vida “mejor” se mide bajo parámetros más bien cercanos a lo que describe Escobar (2017), provenientes de pasamientos relacionales y matrísticos. Su pelea entonces, se vuelve esencial en el escenario Antropocénico, precisamente porque, cómo en el caso de Fortaleza Sacsayhuman, es probable que los no humanos ocupen lugares de mayor jerarquía y poder en comparación con los humanos, no lo sé, cada sociedad es diferente, lo que sí es seguro, es que se trata de percepciones del entorno y escala de valores que difieren de occidente. Las luchas que emprenden estas sociedades, ya sean legales, territoriales, de acceso a recursos, o por sus derechos, están todas conectadas en torno a la determinación de existir bajo parámetros propios.

### **3.2. La posición político-ontológica de Fortaleza Sacsayhuaman**

Quiero colocar a las comunidad de Fortaleza sacsayhuaman en el marco de un diseño ontológico que sirve como transición entre el mundo moderno hegemónico y otro más consciente del entorno. Aunque los comuneros no se encuentran en una lucha ontológica de manera conscientemente planeada, toda la evidencia muestra que en esencia es esto por lo que pelean.

La relación, ya descrita, de los pobladores con el entorno da cuenta de un pensamiento matrístico que se quiere mantener vivo y que se guarda con tal vehemencia, que cualquier cuestionamiento de él es experimentado por sus guardianes como un ataque expreso a lo que son y a lo que por siglos han hecho. Un espacio donde el humano no quiere dominar y no está por encima de las demás formas de vida.

El humano es importante pero la *pachamama* y otras fuerzas también son importantes, la *pachamama* y el humano creo que son uno solo, porque el humano vive sobre la *pachamama*, y hace muchas cosas y ella corresponde, o sea como si fueran masa, si no habría *pachamama* y el humano, no creo que funcionarían ambos, los dos son muy importantes (Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

Esta comunidad es un intento testarudo de un diseño autónomo. Desde el principio de este trabajo, para mí fue impresionante ver como a pesar de estar a un paso de la modernidad, la comunidad en pleno resiste y pelea por su espacio y su mundo. Los comuneros tienen las cosas claras cuando hablan de su comunidad y la visualizan en el futuro, tienen sus propias ideas de lo quieren ser y en lo que nunca quieren convertirse.

A nivel de grupo nuestra prioridad es la supervivencia del pueblo pero en armonía con la naturaleza, no podemos romper con la naturaleza, es por eso que se mantiene como comunidad estando a 10 min de la plaza de armas del Cusco, nosotros no queremos convertirnos en otro grupo humano, queremos mantenernos como comunidad, porque seguimos manteniendo muchas costumbres, así como le decía, los del JAS determinan sobre los manantiales que ya están captados... pero a nivel de todo el agua de la comunidad la masa es la que determina y sin descuidar la armonía con la naturaleza... entonces nosotros no rompemos el contacto con la naturaleza en el sentido de que, de repente tenemos en la parte del chancan una zona arqueológica, eso respetando a los ancestros, no tocamos esa parte, y más en la frontera de esa zona existen unas tres a cuatro hectáreas de plantas nativas, las *q'euñas*, y sabemos que esas son únicas en el Cusco y esas *q'euñas* nosotros no lo tocamos ni para leña... se habrá dado cuenta que aquí no hay personas ajenas a la comunidad, no hacemos una casita para alquilar, porque yo no construyo en todo mi terreno, solo en unos metros y lo demás lo dejo a campo abierto... o sea cuando no tienes esa visión, si yo tuviera aun visión materializada lo único que me regiría sería la economía, construiría un hotel, alquilo, de repente una parte lo vendo a una persona ajena y comienzo a romper esa forma de vida con la naturaleza (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, febrero de 2018).

El hombre andino, no se imagina una vida separada del entono, Sabino habla de tener una armonía con la naturaleza y cuando le pregunto qué significa tener esa armonía, me explica:

Es muy importante cuidar los ojos de agua, uno porque nosotros somos parte de este espacio, como respetar, mi mano no lo voy a hacer herida, ¿por qué razón? Porque es parte mía, entonces

de igual forma la comunidad respetamos mucho el agua porque es parte de nosotros, es parte de la comunidad (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, febrero de 2018).

La relación de respeto, donde el agua se convierte en parte de tu familia, porque te puede criar y tú a ella es lo que la comunidad resguarda con tanto recelo y lo que finalmente ha hecho posible que los ojos de agua no se hayan secado por completo. Los pobladores están conscientes de lo que significa perder el vínculo con su entorno y con el agua.

Muchas veces, yo he visto, tengo una amarga experiencia, que en la ciudad del Cusco existían muchos manantiales, yo cuando era niño, a veces ingresaba a una casa donde había un portón y el dueño de la casa permitía que tu entres y tenía un manantial y muchas veces todo el barrio se beneficiaba de ese manantial cuando había cortes de agua, y recurrían a eso, pero ahora en la ciudad le aseguro que no va a encontrar ni un manante, porqué, esos manantiales lo han conectado con el desagüe, no respetan ese manante (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, febrero de 2018).

Los comuneros, aseguran que su presencia en este territorio es necesaria, no sólo para ellos, sino que la ciudad debería agradecer todo lo que hacen por mantener su entorno fuera del alcance de la modernidad y su concepto de desarrollo (fig. 4.1.).

Para la misma población de Cusco, creo que a todos conviene que nosotros mantengamos esa categoría de comunidad, porque al ser comunidad, usted se habrá dado cuenta, no afectamos mucho, usted puede ver la quebrada del frente cómo viven con la naturaleza, le aseguro allá no va a encontrar ni un manantial, ni árboles, ni siquiera vida silvestre (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, febrero de 2018).



Foto 4.1. Bosque de Fortaleza Sacsayhuaman: Fuente: María Elena Ramírez

Adrián me explicaba por qué pelear por ser reconocidos como comunidad no era ningún capricho que se les había ocurrido porque sí.

Yo miro desde Tika tika mi comunidad y digo, que lindo mi comunidad! verde , con arbolitos, y si a eso nomás nosotros le agregamos que hay qantus y otras cosas, lindo es, desde mi comunidad yo veo Huayllarcocha, está sin plantas, veo Pukará, sin plantas. Mi comunidad desde Sacsayhuman ¡uy!, llenito de plantas, eso yo quiero que se entienda hay que cuidar y lo otro es para evitar ese cuestionamiento, si nosotros no decimos nada, no peleamos, nos quedamos callados, en menos de 5 años ¡uy!, concreto en fortaleza y con eso yo no tendría de verdad cara para decir a nadie, estamos cuidando el parque arqueológico, sí tenemos sueños de tener bonita casa, digna, pero no con concreto (Adrián Sallo, en conversación con la autora, enero de 2018).

Romper la conexión, el vínculo, la comunicación, la relación con el entorno, de la forma que lo han hecho siempre, es un acto casi suicida y más que nada egoísta en relación a las generaciones futuras.

Pelear por este territorio es una forma de ser solidarios con nuestros hijos, con los que van a venir después, porque si nosotros tendríamos la idea que tienen otros grupos humanos, simplemente lo valorizo el terreno lo dispongo, vivo mi vida feliz, y moriré de repente hasta feliz, pero el detalle

es que voy a descuidar mucho a mi hijo, a mi nieto, a mi bisnieto, entonces lo que nosotros hacemos cuando nos agrupamos así es garantizar toda nuestra descendencia, entonces que ellos vivan también bien, felizmente nuestros ancestros han tenido la idea también de mantener esto (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, febrero de 2018).

Tener una vida de lujos, para los pobladores, no tiene absolutamente nada que ver con el dinero, ni con el poder adquisitivo, o con acumular, menos con el acceso a la tecnología. En realidad el “lujo” no tiene que ver con nada que en occidente pone en esta categoría.

Para nosotros el vivir en este estado nos conforta, en el sentido de que, yo por ejemplo he nacido acá, y muchas veces no tengo la necesidad de ir al campo, porque ya estoy en la naturaleza, no necesito de repente, ni ir al gimnasio, suficiente me voy a mi *chacra*, camino, regreso y ya, hice ejercicio, o sea ¡tengo tantos lujos! Que yo estoy seguro que mucha gente de esa población quisiera tener, yo salgo de noche me voy a traer agua para regar mi *chacra* y no me pasa nada, absolutamente, imagínese, ¿cree que yo pueda caminar por la ciudad a media noche de una manera tan tranquila? Es imposible y en el camino muchas veces me encuentro con muchos vecinos y tranquilos se van a su casa, caminan dos, tres, cinco kilómetros y no les pasa nada, eso es lo que yo rescataría, nosotros aquí estamos muy cómodos, hemos vivido en este estado durante mucho tiempo y de repente vamos a vivir mucho más tiempo, porque tenemos mucha comodidad acá (Sabino Mendoza, en conversación con la autora, enero de 2018).

Vivimos felices nosotros, vivimos tranquilos, tenemos muchas cosas que hacer, a manera de divertirnos trabajamos *chacra*, cuidamos animales, yo también a veces me rebajo trabajando como obrero, pero siempre Dios te provee, con tal que no seas mala persona, hay que seguir siendo hermanos siempre (Jacinto Sallo, en conversación con la autora, marzo de 2018).

La impresión que se tiene cuando uno los escucha hablar es que los comuneros poseen una consciencia mucho más aguda, que nosotros en la ciudad, del peligro que corre la existencia de los humanos y no humanos en manos de una sociedad tecno-patriarcal, cuya mayor aspiración es consolidar el capitalismo. Entienden de manera cabal, que el agua está en peligro de desaparecer, y digo cabal, porque no es un discurso ecologista aprendido, sino porque ellos han vivido la falta de este líquido vital.

Por donde hay manantes siquiera, las autoridades deben siquiera estar sembrando arbolitos, deberían estar pensando que hacer para estar guardando ¿de dónde van a tener agua en el Cusco, eso no piensan, esa población va a crecer, de donde va a tener agua? habrá maneras de captar, esa

agua de la lluvia, guardar, reservando así sano líquidos, hay formas, pero la ciudad lo que quiere es talar (Jacinto Sallo, en entrevista con la autora, marzo de 2018).

Es esta forma de ser y hacer que el Estado peruano no logra ver como aliado para construir un futuro más alentador, pues históricamente, el indígena ha estado siempre en los márgenes y su conocimiento del entorno es para occidente, carente de rigor científico, por lo tanto obsoleto.

La situación actual con el Estado es de conflicto. Durante la década del 90, la población no pudo detener la construcción de la galería, hoy, el agua de la cima sigue alimentando a la ciudad y no hay mucho que se pueda hacer para revertir la sequía de los manantiales afectados, la comunidad no mantiene ningún conflicto con las entidades que propiciaron la construcción de la galería, pero sí ha logrado evitar que Seda Cusco intervenga en cómo los comuneros administran el agua que los abastece. La comunidad utiliza cinco manantiales de su territorio para poder tener el líquido en sus casas los cuales han sido captados por ellos.

El tema del agua, no obstante, parece no estar completamente cerrado, más bien parece haber una actitud entre los pobladores de resignación momentánea, puesto que, cómo lo explican, la lucha legal actual, pretende lograr que el Estado respete todo su espacio, incluyendo el agua de sus manantiales. La comunidad se encuentra en un proceso de defensa legal, ha contratado los servicios de un abogado que los representa y en las reuniones comunales, la comisión que se encarga de seguir el caso, presenta informes sobre avances y nuevos requerimientos. Los pobladores ponen cuotas por familia para poder cubrir los gastos que el juicio ocasiona. A lo largo de esta lucha, se han organizado para salir a las calles y protestar por su agua, se han instalado frente al municipio para presionar a las autoridades, pero las conversaciones no han resuelto el problema. La comunidad está segura que siguiendo la vía legal se puede lograr más, aunque el fin no parezca estar cerca aún.

Enfatizo aquí, que en esta pelea, el arma más poderosa de Fortaleza Saqsayhuaman, no tiene que ver ni siquiera con lo legal, sino con cómo se mantiene hasta hoy firme y resuelta a guardar su forma de vida frente a las amenazas que ha recibido y sigue recibiendo del mundo moderno. La comunidad es testaruda, su cercanía con la ciudad no ha logrado debilitar su lucha, por el contrario, la ha alimentado. Una muestra férrea es que mientras el Estado seca manantiales, ellos los crían. Sus prácticas con el entorno poseen el poder de mostrarnos hacia donde van ellos como sociedad y hacia donde nosotros en la ciudad, una ciudad que, ni en

sueños, se ha puesto a pensar en cómo resolver sus problemas ambientales, donde la única manera de seguir adelante es reforzando el turismo y explotando los recursos naturales.

#### **4. Conclusión**

En el argumento de este estudio afirmo que el agua en la sociedad andina materializa una serie de elementos simbólicos del pensamiento lógico de esta población, pensamiento que además ha sido clave para fundar las prácticas y organizar la vida en el Ande. Esta fuerza simbólica contenida en el agua, es precisamente, lo que permite a la comunidad relacionarse con este elemento y con el entorno, bajo parámetros que se basan en valores de cuidado y protección mutua, y no bajo lógicas mercantiles y depredación como en el caso de occidente.

La realidad ontológica de Fortaleza Sacsayhuaman, se convierte así, en un ejemplo de diseño ontológico, planteado por Escobar (2016), cuyo poder está en contraponerse radicalmente al diseño hegemónico occidental al ser un modelo local y no global y por provenir de una base metafísica que construye y percibe el mundo a su manera propia.

En este contexto el mundo es un pluriverso de miles de formas no hegemónicas de diseñar los espacios, los discursos, las prácticas, etc., que se encuentran en este momento histórico en lucha por la autonomía y la autodeterminación. En el escenario Antropocénico que nos ha tocado vivir en la actualidad, el conflicto se alza impulsado por la urgencia de dejar de destruir el entorno y así, casos como los de Fortaleza Sacsayhuaman aparecen como luchas político-ontológicas.

La posición de la comunidad en estudio con respecto a su entorno, es clara, pues la forma de tratar con un elemento en vías de desaparecer como el agua, muestra la capacidad de mantener fuentes agua vivas, fundamental para la continuidad de la existencia humana, mientras que en la ciudad, el camino del crecimiento económico, la competencia, la apropiación de los recursos, sigue siendo la meta a alcanzar y bajo esta realidad, se puede aseverar que quiénes están más preparados para detener los efectos fatales del nuestra era son los “indios” de Fortaleza Sacsayhuaman, mientras que los modernos habitantes del Cusco convierte los manantiales y ríos en vertederos.

## Conclusiones

Esta investigación ha buscado sostener con evidencia, a través de sus capítulos, el argumento principal; que para la sociedad andina el agua es un elemento central, tanto por su valor material para la producción agrícola y la actividad ganadera, como por su valor simbólico, pues nos encontramos ante una sustancia que posee en sí, elementos de significancia fundamental del pensamiento y la lógica de vida andinos. Estos han sido la base sobre la cual los hombres y mujeres del ande han construido y organizado su mundo material y su relación con el entorno. Bajo esta tesis, se pueden encontrar algunos puntos que permiten disgregar conclusiones del estudio:

En primer lugar, se ha tratado de delinear la manera en que las sociedades indígenas de América se relacionan con el entorno, partiendo de un error epistemológico occidental en el que se da por sentado que la separación naturaleza y cultura es una norma universal, es decir aplicable a todos los contextos culturales. De ahí surge el problema al tratar de entender la relación humano – entorno desde un ángulo en el que el primero está por fuera de lo que lo rodea, como observador, como amo o dueño de las cosas del mundo, el cual conoce su entorno a través del proceso de observar y hacerse representaciones mentales de él.

Aceptando el hecho de que en las sociedades indígenas, esta separación entre el humano y la naturaleza no existe, he intentado esbozar otras maneras de percibir y relacionarse con el entorno fuera de las separaciones occidentales, donde queda como elemento central la acción, el contacto e involucramiento con los elementos del entorno, pues es sólo a través de la relación directa con y en el entorno, que se crea conocimiento sobre él, en este movimiento continuo se revitalizan las relaciones con los no humanos y se hacen tangibles, no se trata pues, de representaciones mentales de algo externo, sino de intercambios reales con fuerzas que coexisten con el humano. En este contexto es que ubicamos a la crianza del agua o *unu uyway*, una práctica ancestral que andina, en la que la relación con el agua implica una conexión directa con este elemento, sin mediaciones representacionales y a través de la acción e involucramiento.

En la cosmología andina, el entorno está vivo y tiene agencia, así, el agua se transforma en un ser con vida con el que se puede entablar relaciones sociales. Más aún, se trata de un ser que en los mitos aparece como el elemento del que surgen todo ser vivo. Los antepasados y las

deidades, surgen a la vida a través del mar subterráneo que yace en el mundo de abajo o *ukupacha*. Por consiguiente, este elemento en particular tiene una posición central en el pensamiento y tradición andina y el humano de esta parte del mundo, ha aprendido a convivir con el agua por medio de prácticas como la crianza, que revitalizan el intercambio de cuidados.

Otro aspecto preponderante es que el mundo andino es comunitario, por lo que los humanos incluyen en este grupo a los seres no humanos y les otorgan ciertos derechos y obligaciones, tal y como funciona para los humanos, dichas acciones están encaminadas a afianzar la continuidad de la vida para beneficio de humanos y el entorno. De esta manera, se llega a constituir un sistema de crianza mutua o colaboración mutua.

En segundo lugar, a la luz del estudio de los dones, he centrado la atención en aquellos que son inalienables por tratarse de objetos que materializan la visión del mundo de toda una sociedad, los cuales han servido para organizar las instituciones sociales, las prácticas y normas o formas jerarquías, con el objeto de demostrar que el agua en la sociedad andina, posee características de un don inalienable, pues desde tiempos prehispánicos, se la ha considerado la sustancia por la cual se origina la vida. El ciclo del agua y las ideas sobre el cosmos, organizan hasta hoy las actividades de producción agrícola, y en la crianza del agua, esta sustancia es una persona, un ser o fuerza de la naturaleza con la que se debe intercambiar. Por lo tanto se trata de un elemento que reúne o integra la dimensión simbólica y material en un todo.

Esta forma de entender o percibir al agua, se materializa en el concepto de *uyway*, o la crianza, pues para los pobladores del ande la crianza mutua es lo que sostiene la continuidad de la vida comunitaria. *Uyway*, encierra una forma de relación tanto simbiótica integral, como jerárquica, pues en la crianza mutua se trabaja de manera interconectada entre humanos y no humanos, pero también deben respetarse los rangos.

En el primer caso, la integralidad está englobada en el concepto de *masantin*, una forma de trabajo colaborativo entre pares del mismo rango que se nutren entre sí formando una sola fuerza. Así los humanos pueden formar un *masantin* para la realización de las tareas agrícolas o ganaderas, constituyendo una cadena de trabajo que coadyuva a la continuidad de la vida en comunidad. Sin embargo los humanos y no humanos no pueden formar esta dupla, pues se

encuentran en rangos distintos, y es aquí donde la jerarquía entra a tallar.

En el caso de la jerarquía, las ofrendas son fundamentales. En la crianza de agua, existen técnicas de cuidado material, que mantienen la fuente agua viva, pero también se encuentran cuidados espirituales, como son las ofrendas, y esta es la clave para entender la relación humano-agua en el ande, pues a través de las ofrendas el primero logra acercarse al ser agua, que además se trata de un ser jerárquicamente superior por provenir de la madre tierra. La ofrenda funciona como un sacrificio a las deidades a las que los humanos deben su existencia. La lógica del sacrificio existe en el ande desde tiempos prehispánicos y consiste en donar a los dioses, para recibir sus beneficios a cambio, solo que en este caso el donador tiene una deuda perpetua con la deidad que tiene que cubrir constantemente. Esta fórmula dar-recibir-dar ha sido denominada la reciprocidad andina. Efectivamente, en el intercambio entre hombre y entorno, existe una forma de reciprocidad, pero los que intercambian no se encuentran en iguales condiciones, cuando los comuneros hablan de ablandar a los manantes salvajes o *salqa*, por ejemplo, se refieren a tratar con el agua a través de ofrendas y es precisamente en el acto de ofrendar que se halla la relación jerárquica. Todo esto nos lleva a concluir entonces que en la crianza del agua se da lugar al intercambio entre el hombre y el agua, donde el hombre ocupa un lugar de menor rango y por lo tanto tiene la obligación de mantener la circulación el ciclo tributario hacia los seres superiores con la finalidad de obtener beneficios materiales, buena producción, buen pasto para el ganado y agua para el consumo familiar. Es a través de los tributos, que se logra completar el sistema de colaboración integral simbiótico entre personas jerárquicamente distintas.

En tercer lugar, en relación al contexto legal actual de la comunidad en estudio, sostengo que se trata de una lucha político-ontológica, como tantas otras que en este momento tienen lugar en el mundo. En el marco de la era actual denominada Antropoceno, la búsqueda de alternativas al calentamiento global y el deterioro del entorno son sumamente prioritarias y las luchas locales por el cuidado del entorno responden a esta urgencia. El caso de Fortaleza Sacsayhuaman en busca de ser reconocida por el Estado como comunidad, es una muestra del miedo de los comuneros a quedarse sin tierras, puesto que el estatus de comunidad los protege de la privatización de los terrenos, este miedo se traduce en una preocupación legítima a perder la relación hombre-entorno desde la perspectiva de la crianza mutua o a romper con el diseño comunitario ontológico en aras del desarrollo turístico, urbano, moderno.

Existe también un miedo fundado en la amenaza de sequía, puesto que la población de Salqantay ya tuvo que afrontar un problema similar al ser despojados de su acceso al agua por la construcción de la galería y donde su conocimiento ancestral sobre la crianza del agua pudo salvar la situación hasta cierto punto. El manejo del agua comunitario frente al que realiza la empresa Estatal de agua, sigue un curso fundado en las tradiciones ancestrales y por lo tanto va a un ritmo que se conecta con los ciclos naturales, en definitiva, la forma de manejar el agua en la comunidad toma tiempo y paciencia, mientras que para Seda Cusco se trata de filtrar el agua de forma masiva e inmediata, para seguir alimentando la ciudad, que demanda cada vez más. Los manantiales que se han secado, son irrecuperables, pero para la comunidad, Cusco podría prevenir la sequía aprendiendo a relacionarse con el agua a través de intercambios de cuidado, desafortunadamente, para el Estado, esta opción está fuera de discusión. La rapidez que la modernidad demanda para todos los procesos, no sólo hace imposible el considerar la crianza mutua como una opción válida, sino que además acaba con los recursos naturales, poniendo en peligro así también las prácticas relacionales ancestrales.

Por tales motivos la lucha desde una perspectiva ontológica es fundamental para la preservación de la zona para afrontar los problemas asociados a los efectos de Antropoceno, debido a que se trata de relaciones fundadas sobre valores de cuidado y protección mutua, donde además, los humanos no están en el centro de la ecuación, más por el contrario, los no humanos son jerárquicamente superiores a los humanos. Este último aspecto es central a la hora de repensar la manera de hacer o actuar con el entorno, ya que, en una sociedad donde el agua está viva y es jerárquicamente superior al hombre, es prácticamente imposible hacer de esta sustancia un bien utilitario y mercantil.

En cuarto lugar, es claro que las relaciones con el Estado y la modernidad fluctúan entre el buen entendimiento y la hostilidad, debido a que se trata de poblaciones históricamente discriminadas, acorraladas y periféricas, lo que otorga al Estado y demás entidades de poder, la facilidad de considerar o no sus derechos de acuerdo a los intereses mercantiles, gubernamentales o en pro de la ciudad. Esta situación crea en los comuneros una necesidad constante de estar alerta para proteger lo suyo en cualquier momento. A la vez, la imagen proyectada es la de una población que se encuentra a la defensiva, pero esta es una lucha no premeditada, sino un choque de dos formas de ser y hacer (parece que después de 500 años, no hemos parado de colisionar) en el cual la menos fuerte busca mantenerse en pie. La paradoja está en que la modernidad busca el progreso del mundo siguiendo los parámetros

occidentales, y sin embargo en el camino crea rechazos muy marcados a continuar el camino del crecimiento tecnológico – económico. De estos rechazos surgen los mundos, las localidades o pluriversos que son, precisamente, donde se encuentran las alternativas más tangibles de un cambio en las formas interactuar con el entorno.

Finalmente, este trabajo de investigación ha servido, en lo personal, a analizar y repensar las relaciones entre comunidades indígenas y Estado, donde los primeros parecen estar mucho más conscientes de los peligros que se avecinan, mientras el segundo sigue viviendo un sueño de progreso a costa del planeta y de los mismos humanos. Progreso que en nuestra era, ha sufrido mutaciones gracias al sistema capitalista, mercantil, que solo busca el enriquecimiento de unos cuantos, en detrimento de lo que fuere el propósito ilustrado de alcanzar una democracia ordenada e equilibrada.

## Glosario

**Altomisayoq.** Es la persona encargada de realizar pagos a las deidades. Posee un gran poder y puede comunicarse con el mundo de los espíritus, porque ha sido elegido por las deidades al ser tocado por un rayo y sobrevivir.

**Apu.** Montaña sagrada.

**Ayllu.** Grupo familiar en los Andes.

**Ayni.** Es una forma de trabajo colaborativo que se da entre personas que pertenecen a un mismo ayllu o, en nuestros días, a una misma comunidad. En el ayllu se intercambia trabajo en la construcción de las casas y en las actividades agrícolas.

**Ceques.** Sistema radial de división de las tierras y la organización del trabajo en el tiempo de los Incas.

**Chacra.** Espacio dotado de vivienda, terreno para la crianza de animales y a la agricultura.

**Chuñu.** Es la papa que bajo un proceso en el que se la expone a la helada, se deshidrata y almacena sin necesidad de refrigeración.

**Huaca.** Eran los lugares sagrados en tiempos de los Incas.

**Hanaq pacha.** Traducido como el mundo de arriba. En la división vertical del mundo Inca, el hanaqpacha era el mundo de las alturas o los cielos, los incas lo representaron con la figura de un condor.

**Hatun tarpuy.** Traducido como la siembra grande. Es la época en que comienza la siembra en todo el Ande porque también es el inicio de la temporada de lluvia.

**Kawsay.** Literalmente traducido, significa vida. No obstante, el término encierra un significado metafísico o de la esencia del ser andino.

**Kintu.** Tres hojas de coca juntas que se ofrecen a las deidades.

**Maway.** Es la siembra pequeña, se realiza en temporada de sequía por lo que solamente los que tienen acceso a agua de riego pueden realizarla.

**Mita.** Se trataba de la organización del trabajo en forma de tributo para el Estado Inca. Se usaba mayormente para los trabajos en vías de comunicación e infraestructura.

**Pacha.** Tierra.

**Pachamama.** Madre tierra.

**Pampamisayoq.** Es el encargado de hacer las ofrendas a las deidades. Tienen un rango algo menor al altomisayoq, pues este no fue escogido por las deidades sino que aprendió su oficio por vocación bajo la tutela de un maestro, otro pampamisayoq o un altomisayoq.

**Panaca.** Grupo familiar que pertenece a la realeza Inca.

**Kaypacha.** Traducido como el mundo terrenal. En la división vertical del mundo Inca el kaypacha era el mundo habitado por los hombres.

**Salqa.** Salvaje, en su estado natural.

**Soqa.** Demonio, diablo, espíritu malo.

**Suyo.** Parcialidad, región.

**Tawantinsuyo.** Las cuatro parcialidades. El nombre con el que se conoce a la región administrada y gobernada por los Incas.

**Tinka.** Pequeña ofrenda realizada por personas comunes en la que se utiliza un kintu para invocar a los apus protectores.

**Unu.** Agua.

**Ukupacha.** Traducido como el mundo de abajo. En la separación vertical del mundo Inca, el kaypacha era el mundo que existía bajo la tierra.

**Uyway.** Literalmente traducido es criar.

**Viracocha.** El dios creador, el dios sin forma de los Incas.

**Wayra.** Viento.

## Lista de referencias

- Agamben, Georgeo. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare life*. Standford, California: Standford University Press.
- Anderson, David. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press.
- Allen, Catherine. 2017. "Dewelling in equivocation". In *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 537–543.  
<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau7.1.040>.
- Apaza, Jorge. 1998. "Conversacion ritual entre las familias del agua, y los miembros de la comunidad humana en Conima y Tilali". En *La Crianza Mutua en las Comunidades Aymaras*, 11- 46. Lima: Asociación Chuyma de Apoyo Rural Chayma Aru/PRATEC.  
<http://www.pratecnet.org/pdfs/Crianza%20mutua.pdf>.
- Arnold, Denise. 2017. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: ILCA.
- Bellah, Robert. 1964. "Religious Evolution" In *American Sociological Review* 29, 358 – 374.
- Cáceres, Efraín. 2002. *El juicio del agua – Unu Huishu, simbolismos y significado ecológico del agua en mitos andinos*. Quito: Ediciones Abya-yala.
- Cobo, Bernabé. (1653)1890. *Historia del nuevo mundo, primera parte*. Sevilla: Imp. de E. Rasco. <https://archive.org/details/historiadelnuev00andagoog>.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". En *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=180913917002>.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth beings, Echologies of practice across Andean world*. Durham: Duke Universty Press.
- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturaleza: Ecología simbólica y práctica social" En *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, 101-123. Coordinado por Descola Philippe y Gisli Palsson. México D.F.: Siglo XXI Ed.
- \_\_\_\_\_. 2017. "¿Humano, demasiado humano?" En *Desacatos* 54:16-17. Traducido por Ariane Laure Assemat. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Escobar, Arturo. 2006. "An Ecology of Difference: Equality and conflict in a glocalized world" En *Focaal—European Journal of Anthropology* 47:120–137.  
<https://doi.org/10.3167/092012906780646415>

- \_\_\_\_\_. 2016. *“Autonomía y diseño: La realización de lo communal”*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A..
- Greslou, Francisco. 1990. *Agua en la Visión Andina*. La Paz: Hisbol.
- Grillo Fernández, Eduardo. 1994. “El agua en las Culturas Andinas y Occidental Moderna”. En *Crianza Andina de la Chacra*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas PRATEC.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), 218-230.
- Ishii, Miho. 2012. “Acting with things Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds”. In *Hau, Journal of ethnographic theory* 2 (2), 371-88. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.019>.
- Kawamoto, Hideo. 1995. *“Ōtopoiesis: daisansedai sistema”* (Autopoiesis: The third generation system). Tokyo: Seidosha.
- \_\_\_\_\_. 2006. *“Sisutemu genshō-gaku: ōtopoiesis no daiyon-ryouiki”* (Systemphenomenology: The fourth stage of autopoiesis). Tokyo: Sin-yōsya.
- Kimura, Bin. 2001. *“Kimura Bin chosaku-syū”* (The collected works of Bin Kimura) 7. Tokyo: Koubun-dō.
- \_\_\_\_\_. 2005. *“Kankei to shite no jiko”* (The self as the relation). Tokyo: Misuzushobō.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno (1991) 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Anthropology at the time of the Anthropocene, a personal view of what is to be studied*. Washintong D.C.: American Association of Anthropologists.
- Mann, Charles C. 2005. *“1491: New Revelations of the Americas Before Columbus”*. New York: Knopf.
- Mathews-Salazar, Patricia. 1998. “Patrimonio y Exclusión. Debates sobre Identidad y Cultura desde las comunidades del Parque Arqueológico de Sacsayhuaman” En: *Crónicas Urbanas. Análisis y Perspectivas Urbano-Regionales* 12(13):125-136. Cuzco: Centro Guaman Poma de Ayala.

- Maturana, Humberto y Gerda Verden-Zoller. 1993. *Amor y juego fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia*. Santiago de Chile: J.C S.ez.
- Mauelshagen, Franz. 2017. "Reflexiones acerca del Antropoceno". En *Desacatos* 54:74-89. Traducido por Amanda Sucar Warrener. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mayer, Enrique. 1972. *Beyond the Nuclear Family*. Symposium of Indian Kinship and Marriage. Toronto. Annual Meeting of the AAA.
- Muratorio, Blanca. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". En: *Íconos, revista de ciencias sociales* N° 22, 129-143. Quito: FLACSO Ecuador.
- Núñez del prado, Daisy. 2008. "Yanantin y masintin: la cosmovision andina". En: *Yachay, Revista Científica de la Universidad Andina del Cusco* Vol. 1, 130-136. Cusco. Andina Imprenta.
- Núñez del prado, José Antonio. (1927) 1965. *Elementos de gramática Incana o quechua*. Cusco: Editorial Garcilazo.
- Ramírez, María Elena, Francisco Neyra, Geviller Marín, Diana Soto e Ivette Vallejos. "Antropología y ambiente: Antecedentes y perspectivas contemporáneas". Prepublicaciones de la revista Iconos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO- Ecuador.
- Ricart, Sandra. 2018. "El Antropoceno hídrico". En *Agua Magazine, el agua en la economía circular*. <https://www.iagua.es/blogs/sandra-ricart-casadevall/antropoceno-hidrico>
- Salomon, Frank. 2014. "¿Cómo eran las huacas? El lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochir". En: *Ecuador Debate* 93, 31-46. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Scott, James. 2017. *Against the grain: A Deep history of the earliest states*. New Heaven: Yale University Press
- Sepúlveda Garza, Manola y Arrllano Hernández Antonio. 1997. "Philippe Descola: Hacia una Antropología de la Naturaleza". Entrevista. En *Ciencia Ergosum* Vol 4 (1), 8-10. <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/8006>.
- Sherbondy, Janette. 1987. "Organization hidraulica y poder en el Cusco de los Incas". En *Revista Española de Antropología Americana* 17,117-153. <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8787110117A>.

- \_\_\_\_\_. 1992. "El agua: Ideología y poder de los Incas". En *El agua, Mitos, ritos y realidades*. Coordinado por José Antonio González y Antonio Malpica. Barcelona: Anthropos/Diputación Provincial de Granada.
- Tuhiwai, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías, Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Ulloa, Astrid. 2017. "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?" En *Desacatos* 54, 58-73. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Urton, Gary. 1981. *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Von Werlhof, Claudia. 2015. *Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado*. Ocotepc: El Reboozo.
- Weiner, Annette. 1992. *Inalienable Possession: The paradox of keepingwhile – Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Willis, Anne-Marie. 2006. *Ontological Designing-laying the Ground*.  
[https://www.academia.edu/888457/Ontological\\_designing](https://www.academia.edu/888457/Ontological_designing).
- Zuidema, Tom. 1964. *The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*. Leiden: E.J. Brill.