

VISIÓN INDÍGENA ANDINA DEL DESARROLLO: UNA PROPUESTA DESDE LA ARMONÍA DE LA VIDA CON RECIPROCIDAD

Efraín Cáceres Chalco

Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco
caceres66@hotmail.com

No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacamac y Pachacutec, Huaman Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Tupac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Rit'i y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4,000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso.

José María Arguedas

Recibido: 28/06/2020

Aceptado: 12/07/2020

COMO CITAR/CITATION

Cáceres, E. (2020). "Visión indígena andina del desarrollo: Una propuesta desde la armonía de la vida con reciprocidad". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(10), 57-88.

Resumen. Este trabajo se sustenta en evidencias observadas y vividas en diferentes comunidades, efectuando un estudio sobre su sistema económico indígena andino o *kawsayniy* de la provincia de Canas, Cusco-Perú; donde el contexto o naturaleza (ecología), dota al *runa* de creatividad continua y permanente a fin de convivir en mutua crianza. Por lo tanto, al *runa* se debe comprender como parte esencial de un todo ecológico en permanente reciprocidad en la producción de alimentos con la *pachamama*.

Estamos experimentando un momento histórico sin precedentes, las rutinas sociales y económicas se han interrumpido, y nuestro sistema de salud está saturado. Esta situación está afectando gravemente a una gran parte de la población cuya realidad ha cambiado radicalmente.

A partir de esta relación *runa-pachamama* se genera y construye cultura. La cultura es fundamental para cualquier proyecto de desarrollo indígena andino, pues tiene almacenada en su memoria a través de su historia (gran parte autónoma), elementos

resultantes de un proceso dialéctico de convivencia con su medio ecológico y se manifiesta actualmente en forma de saber y tecnología como las usadas en: la *chakra*/chacra, crianza de animales, formas de intercambio y diferentes actividades socio-económicas perfectamente ritualizadas para la producción y reproducción de alimentos y vida en los Andes.

Desarrollo para los indígenas andinos trasciende al simple paradigma de aumento o la disminución de ingresos económicos en un contexto. Pues comprende la creación de un entorno en el que los *runas* puedan hacer crecer a su máximo potencial su vida productiva y creativa de acuerdo con sus necesidades e intereses. A partir de este concepto, existe una denominación en su lengua *qhiswa*/quechua, traductor de ésta definición de desarrollo con mayor precisión, enfocado como aspiración permanente de vida y evolución, dicho lexema es *allin kawsay*/el vivir bien.

De éste modo, la naturaleza para el indígena andino no solo es la productora de alimentos sino también, es fuente de inspiración de sabiduría; es sobre la base de esta primera relación espacio-humano, donde genera todo tipo de conocimiento para la vida, salud y desarrollo. Las percepciones de los *runas* indígenas andinos de su realidad y contexto (ecología), es primordial para explicar las bases de su conocimiento para la vida. El *yachay*/saber es un principio indígena andino relacionado con la mente/*uma*; depositaria de pensamientos, inteligencia, y lógica, todo integrado en un solo concepto, profundamente complementado con el sentimiento *munay*/amor, así generan la armonía como principio para que mente y corazón produzcan la sabiduría para su desarrollo.

Palabras claves: Desarrollo. Sistema económico. Cultura indígena andina. Ecología. Armonía. Reciprocidad.

ANDEAN INDIGENOUS VISION OF DEVELOPMENT: A PROPOSAL FROM THE HARMONY OF LIFE WITH RECIPROCITY

Abstract. This work is based on evidence observed and lived in different communities, conducting a study on its indigenous Andean economic system or *kawsayniy* of the province of Canas, Cusco-Perú; where context or nature (ecology), endows the *runa*/person with continuous and permanent creativity in order to live together in mutual upbringing. Therefore, the *runa*/person must be understood as an essential part of an ecological whole in permanent reciprocity in the production of food with the *pachamama*/mother earth.

We are experiencing an unprecedented historical moment, social and economic routines have been disrupted, and our health system is saturated. This situation is seriously affecting a large part of the population whose reality has changed radically.

From this *runa-pachamama* relationship culture is generated and built. Culture is fundamental to any Andean indigenous development project, as it has stored in its memory through its history (largely autonomous), elements resulting from a dialectical process of coexistence with its ecological environment and is currently manifested in the form of knowledge and technology such as those used in: *chakra*/land for cultivation, animal rearing, forms of exchange and different socio-economic activities perfectly ritualized for the production and reproduction of food and life in the Andes.

Development for indigenous Andean people transcends the simple paradigm of increasing or decreasing economic income in one context. For it involves creating an

environment in which *runas*/people can grow their productive and creative lives to their full potential in accordance with their needs and interests. From this concept, there is a denomination in their language *qhiswa*/quechua, translator of this definition of development with more precision, focused as permanent aspiration of life and evolution, this lexeme is *allin kawsay*/the living well.

In this way, nature for the indigenous Andean people is not only the producer of food but also a source of inspiration for wisdom; it is on the basis of this first space-human relationship that it generates all kinds of knowledge for life, health and development. The perceptions of the indigenous Andean *runas* of their reality and context (ecology), is fundamental to explain the bases of their knowledge for life. The *yachay*/knowledge is an Andean indigenous principle related to the *uma*/mind; depository of thoughts, intelligence, and logic, all integrated in a single concept, deeply complemented with the feeling of *munay*/love, thus generating harmony as a principle for the mind and heart to produce the wisdom for their development.

Keywords: Development. Economic system. Indigenous Andean culture. Ecology. Harmony. Reciprocity.

Introducción¹

Un antecedente básico es la reflexión que, de por sí, formula el contexto geográfico difícil y agreste de los Andes del Perú y Latinoamérica. Desde cualquier perspectiva la interrogación será ¿cómo desarrolló el *runa* en esta geografía una sociedad altamente organizada y muy bien planificada para su tiempo? Esta misma interrogante la hallamos en el texto de J. Earls: “¿Cómo los *inkas* aseguraron una oferta relativamente estable de alimentos para sostener una población numerosa y dispersa sobre una de las geografías más difíciles y complejas del mundo? En este pequeño espacio del globo terrestre de los Andes centrales, donde está el Perú, se concentra la mayor diversidad ecológica con 84 eco-sistemas de los 103 que existen en el mundo; ocurren intensas e inesperadas oscilaciones climáticas; y es un territorio quebrado en el cual las distancias son pendientes y los tiempos son inciertos. En este espacio, sin embargo, los pueblos andinos fueron capaces de conocer su medio, adecuarse a él y transformarlo, creando una civilización de primer orden” (1989: 7).

A estas interrogantes también podemos hallar respuestas desde diferentes visiones, sustentadas en la organización de un orden vinculado a su contexto geográfico y su tecnología surgida de este mismo medio. Esta demanda también la sustenta otros investigadores como O. Dollfus (1981): Asegurar una oferta estable de alimentos para una nación de 10 millones de habitantes, teniendo como estrategia agrícola la diversidad, el fraccionamiento y las fluctuaciones, exigía una organización social y un razonamiento científico, adaptado y consistente con este desafío. Por ello, de manera autónoma, ingeniaron una tecnología agrícola de andenes, de sistemas hidráulicos, de rotación y combinación de cultivos; de selección genética de variedades y su

¹ La base de este trabajo se expuso en el evento académico indígena andino, TINKUY-2018 en Cusco-Perú. Con el transcurso de los hechos, como la pandemia de corona virus y los diferentes comentarios, fue variando hasta tomar la presente forma. Para ello los borradores fueron comentados por Juan Van Kessel, Jorge Díaz Gomes y Ralph Bolton. A ellos debo inspiración e ideas nuevas para esta propuesta. Lo presentamos en esta oportunidad como un avance de un trabajo mayor en desarrollo, con el objetivo de generar debate sobre el tema propuesto.

correspondiente localización ecológica; y el diseño y construcción de herramientas, entre otros aportes.

Aún más, O. Dollfus expresa su asombro sobre la demografía y conducta de la población indígena andina en los términos siguientes: “En ninguna otra parte como en el Perú y Bolivia se encuentra a millones de hombres establecidos a más de 3,500 m. y migraciones de varios millares de individuos desplazándose de pisos situados a más de 3,000 m. hacia regiones más bajas, incluso a nivel del mar” (Dollfus, 1981: 11).

Finalmente, J. V. Murra sustenta la idea que el desarrollo autónomo de la sociedad *inka*, respondió a un solo concepto, “orden”; por tanto, la cultura indígena andina es una organización social producto de un tipo de “orden”. Ina Rösing, en sus investigaciones como “Los diez géneros de Amarete...”, demuestra la vigencia de ese “orden”. Por lo que, responder a las interrogante del encabezado, propone bajo la lógica de una afirmación, que no se presenta el conocimiento indígena andino con una estructura argumentativa inmóvil e impermeable, sino como práctica que propone alternativas para el futuro de los países latinoamericanos: “Los países más avanzados están conduciendo al mundo al desastre, mientras que los pueblos considerados hasta ahora primitivos están tratando de salvar al planeta entero. (...) A menos que los países ricos aprendan de los indígenas estaremos condenados a la destrucción” (Chomsky, 2020).

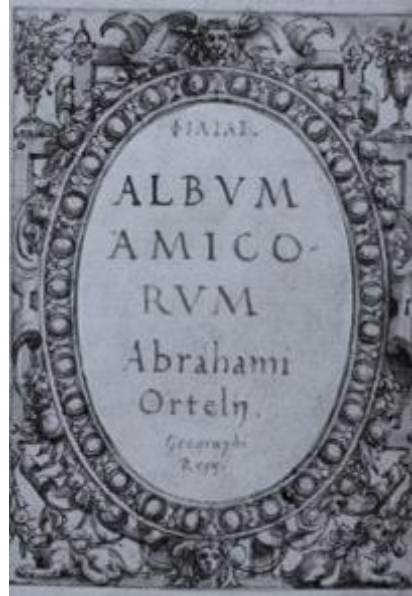
A partir de estas reflexiones, considero muy importante para la conciencia colectiva de los pueblos indígenas andinos, darle visibilidad a la fuente de su cultura, tecnología y desarrollo. Donde su sistema económico y su proyecto de desarrollo, muestra una particularidad propia del medio producto de una evolución autónoma con identidad muy propia.

Esta autonomía se debe a la distancia continental en la que se desarrolló los pueblos y sociedades indígenas andinas de los continentes europeos, demostradas tempranamente a través de dos cartógrafos españoles como: *Gerardo Mercator* (1512–†1594) y *Abraham Ortelius* (1527–†1598). Ambos cartógrafos presentaron muy tempranamente sus trabajos y diseños que, comparando gráficamente con la satelital de nuestros tiempos, tienen grandes similitudes, con la muestra satelital lo único que se consigue son las precisiones y exactitudes en sus coordenadas.

1. Secuencia de cartografías y mapamundis, siglos XVI–XXI

a. El primer material: Abraham Ortelius (*1527–†1598)

Abraham Ortelius fue geógrafo, cartógrafo y cosmógrafo flamenco. Nació en Amberes en 1527 y se convirtió en un famoso matemático antes de centrar su actividad en la geografía y la cartografía. En 1570, Ortelius elaboró su *Theatrum Orbis Terrarum*, considerada como una de las grandes obras de su tipo.



Fotos 1 y 2: Carátulas del mapamundi de Abraham Ortelius 1570.

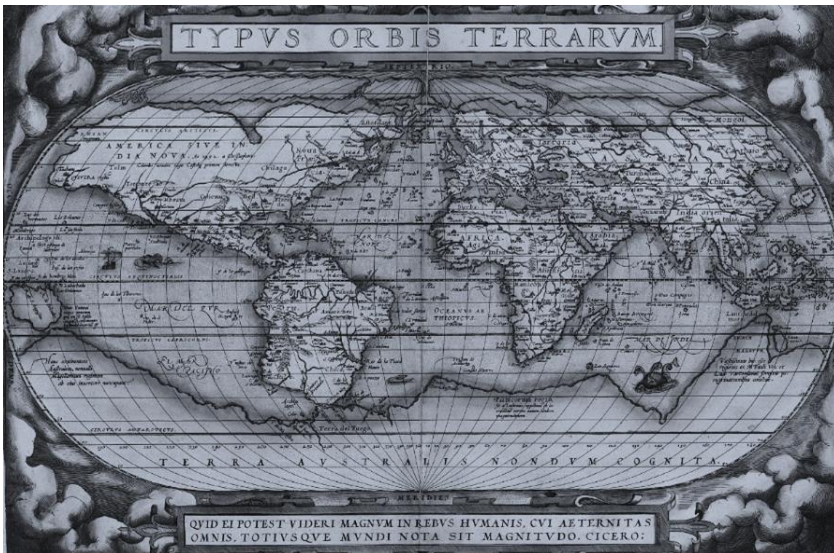


Foto 3: Planisfério por Abraham Ortelius 1570.

Ortelius seleccionó los mejores mapas disponibles de la época, y las redibujó con un formato uniforme para la edición de su obra, y estableció un orden lógico de los mapas: mapamundi, Europa, Asia, África y Nuevo Mundo. También incluyó una lista con los nombres de los autores de los mapas originales. Este atlas tuvo un gran éxito, sobre todo por su tamaño y formato. Fue editado en diversos idiomas, y no cesó de actualizarse y mejorarse hasta 1612. Es considerado el primer atlas moderno, y en la actualidad aún se sigue utilizando la clasificación y estructura de éste documento.

b. El segundo material, mapamundi de Gerardus Mercator



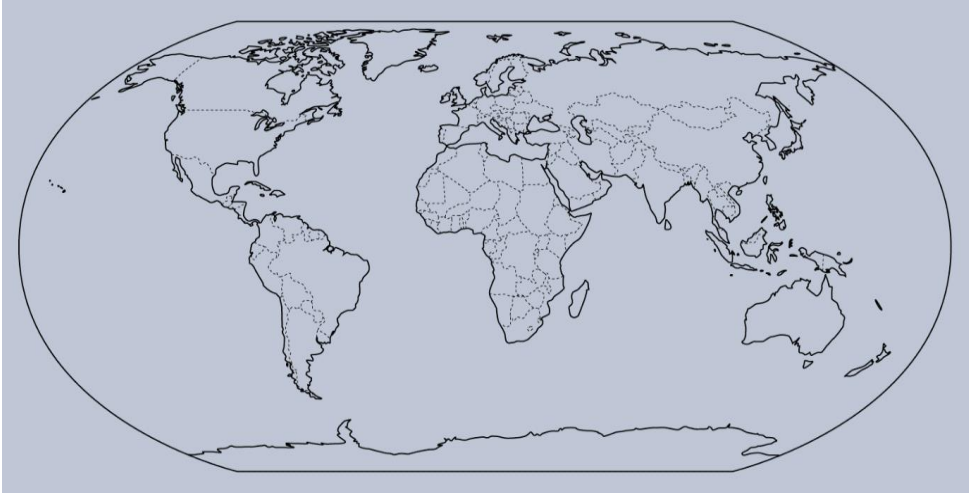
(Foto 4)



(Foto 5)

Gerardo Mercator fue un cartógrafo flamenco del siglo XVI, ideó una proyección matemática del globo terráqueo sobre una superficie plana. Su proyección representa líneas de orientación real que se convirtieron en estándares para la navegación. También acuñó el término “atlas” para referirse a un conjunto de mapas. La imagen muestra el “Mapa del Mundo” incluido en su Atlas sive cosmographicae (Duisberg, 1585).

c. Siglo XXI-actualmente



(Gráfico 6)

d. Con apoyo satelital (siglo XXI)



(Foto 7)

Estas disposiciones continentales muestran la independencia y autonomía de América frente a los otros continentes en todo tipo de orden: político, económico, social, tecnológico y cultural. La invasión de occidente se genera recién a fines del siglo XV (1492). Por tanto, América y los indígenas andinos muestran una evolución nacida de esta realidad, exponiendo de este modo estrategias independientes y autónomas

en su adaptabilidad² al contexto andino. Y aún más, la posición del continente sudamericano está a orillas de la mayor extensión oceánica del mundo. “la situación relativamente aislada del continente sudamericano y la disposición meridiana de los Andes sobre el lado oeste del continente tiene consecuencias sobre las comunidades biológicas.” (Dollfus, 1981: 16), de acuerdo a las apreciaciones de Dollfus, son realidades de pobreza extrema hoy, pero antes de la invasión de los españoles a este espacio andino, fueron áreas de un desarrollo impresionante con una filosofía, lógica, tecnología muy suigéneris o propio de estas altitudes. No en vano otros estudiosos como John Hemming (2020), categóricamente afirman que: “El Perú conquistado por los españoles era la última civilización avanzada totalmente aislada del resto de la humanidad” (Hemming, 2020: 20).

2. Antigüedad del ser humano en suelos andinos de América del Sur

Para responder a esta interrogante, revisaremos datos de diferentes investigadores arqueólogos y seremos bastantes rigurosos en el tratamiento de aquellos y las informaciones.

Los primeros pobladores llegaron hace aproximadamente 20,000 años a.C., siendo nómades con prácticas de pesca, caza y recolección de alimentos. La abundante flora y fauna que encontraron en estas tierras fue determinante para que puedan desarrollar civilizaciones, dejando importantes vestigios que hoy en día dan información sobre su origen. Mac Neish sostiene esta antigüedad basada en las evidencias del “Hombre de Paccaicasa”, considerado el hombre más antiguo del Perú, se le calcula la antigüedad referida. Mac Neish descubrió en la cueva de Piquimachay, a 12 km. al norte de la ciudad de Ayacucho, instrumentos de piedra como cuchillos, raspadores y puntas de proyectil, utilizados por este cazador, recolector, pescador y nómade andino para sobrevivir. Es importante mencionar que no se encontraron restos humanos del Hombre de Paccaicasa (Mac Neish en Yataco, 2011).

Ahora, los indígenas andinos organizados ya en grupos cultural o civilizaciones datan, de acuerdo a los informes y registros de Lumbreras, aproximadamente de unos 10,000 años, ese es el mensaje de las piedras que revelan una concepción del mundo de quienes tallaron las piedras y, en consecuencia, la imagen impuesta a todo el pueblo. Pero también indica el alto nivel tecnológico que alcanzaron los artesanos de Chavín y sus capacidades creadoras y estéticas (Lumbreras, 1983).

Caral es la ciudad más antigua del Perú (más de 5000 años desde el presente) y sede de la primera civilización andina que forjó las bases de una organización social propia y singular que, junto a Mesopotamia, Egipto, India, China y Mesoamérica, son los focos originarios de cultura en el mundo.

Más aun, las recientes puestas en valor de la cultura Caral la catalogan como la ciudad más antigua del Perú y sede de la primera civilización andina que forjó las bases de una organización social propia y singular que, junto a Mesopotamia, Egipto,

² La adaptabilidad consiste en la posibilidad de un organismo de responder a ciertas condiciones del medio y, una vez desaparecida la dificultad, volver a la situación anterior. Por ejemplo, la aceleración en la altura de los ritmos cardíacos y circulatorios para aumentar la capacidad de oxigenación pulmonar permite paliar la hipoxia (disminución del oxígeno). La adaptación mediante la selección genética es la respuesta de las poblaciones, a lo largo de su historia, a las limitaciones permanentes del medio. Así, un músculo cardíaco más poderoso para un peso semejante, como es el caso de los aymaras del altiplano, e incluso una caja torácica más desarrollada (Dollfus, 198).

India, China y Mesoamérica, son los focos originarios de cultura en el mundo. Todos estos datos sustentados por Ruth Shady han demostrado, con fechados en base al método de datación del carbono 14, que en tiempos tan remotos como hace 5000 años (3000 a.C.), Caral era una ciudad vibrante de monumentales pirámides. Estas pirámides son las más antiguas encontradas hasta la fecha en los Andes: datan de hace 5000 años. Construir estructuras de este tipo necesitó de un alto grado de tecnología y organización social para afrontar los problemas de su construcción y el elevado gasto de materiales y energía³.

Esta antigüedad evidencia que las culturas desarrolladas en el continente americano fueron autónomas. Percibida por otros investigadores también. Como dijo G. Lumbreras: “En 500 años hemos perdido todo lo que ganamos en 10,000 años, pero ahora lo sabemos. Nos toca pues descongelar el pasado para desplazar la modernidad colonial por una nueva modernidad, que debe comenzar por rescatar el patrimonio que la colonia destruyó o paralizó” (1990: 333).

3. Resultados de su evolución autónoma

A partir de esta realidad geopolítica de América y demás continentes, evidente es que sus habitantes en cada espacio desarrollaron civilizaciones y culturas con saberes y tecnologías propias a su medio y realidad. Este aspecto también nos lo recuerda Stephen Hawking: “... el espacio y el tiempo son cantidades dinámicas: cuando un cuerpo se mueve, o una fuerza actúa, afecta a la curvatura del espacio y del tiempo, y, en contrapartida, la estructura del espacio-tiempo afecta al modo en que los cuerpos se mueven y las fuerzas actúan. El espacio y el tiempo no sólo afectan, sino que también son afectados por todo aquello que sucede en el universo. De la misma manera que no se puede hablar acerca de los fenómenos del universo sin las nociones de espacio y tiempo, en relatividad general no tiene sentido hablar del espacio y del tiempo fuera de los límites del universo” (Hawking, 2016: 38).

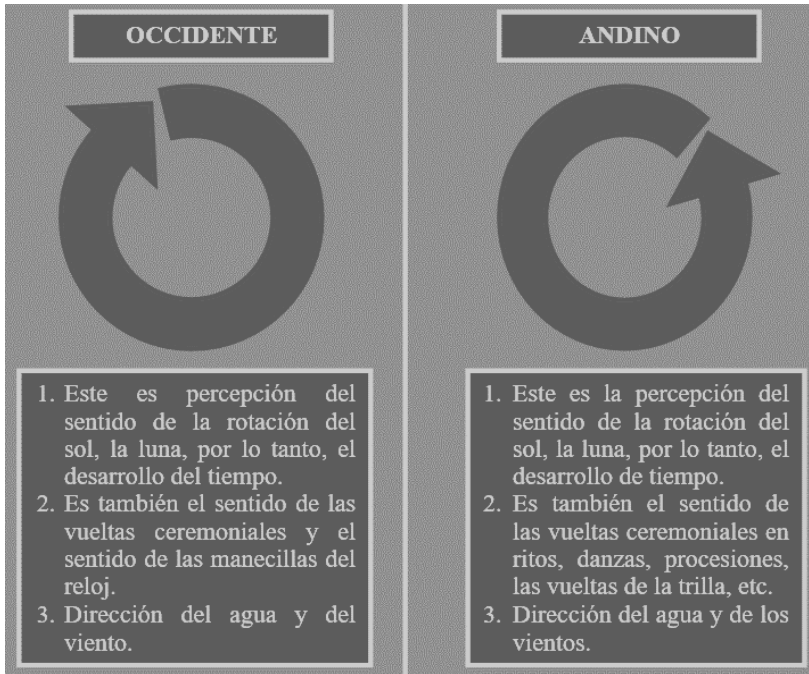
Las consecuencias de su formación y desarrollo independiente se pueden percibir actualmente en su cultura, conceptos, prácticas, visión, lógica y filosofía manifestadas a través de su tecnología y saber autóctono, y se expresan en varios factores como:

a. La visión del tiempo

Para los indígenas andinos el tiempo es circular, opuesto al sentido izquierda-derecha de las manecillas de un reloj. El sentido de las vueltas circulares del tiempo indígena andino es de derecha a izquierda, así lo confirman muchos elementos en movimiento, así como sus actividades productivas y las vueltas ceremoniales y rituales. Los siguientes gráficos ilustran lo manifestado:

³ Ver S. Solís, Ruth y Kleihege, Christopher, 2008, “Caral la primera civilización de América”; Lima: USMP-Logicorp. Así como el texto: Shady Solís, Ruth: s/f, “Caral Supe Perú, La civilización de Caral-Supe 5000 años de identidad cultural en el Perú”; Lima: INC-CARAL y el texto: Shady Solís, Ruth, 2007, “Los valores sociales y culturales de Caral-Supe. La civilización más antigua del Perú y América y su rol en el desarrollo integral y sostenible”. Lima: Caral-INC.

Tendencias y sentidos de las vueltas ceremoniales:



b. A nivel ético

La ética es un sustento de la estructura sociocultural de cualquier sociedad, fuese cual fuese. En el caso de la cultura indígena andina la ética es el resultado del medio andino, y se basa en afirmaciones muy sencillas como: *allin runa* (buena persona); *mana runaqa añas hina muru kanachu* (las personas no deben ser como el zorrino de dos colores: Blanco y negro), estas afirmaciones las tomamos de las reuniones comunales de *T'uqruyu* (Pallpata), Espinar-Cusco. La buena persona es la que se proyecta en función colectiva, es decir en bien de toda la comunidad.

Simbólicamente estas expresiones se ven fortalecidas con la gran cantidad de mitologías indígenas andinos halladas en todo el contexto de los Andes, desde el sur de Colombia, Pasto, hasta el río Maule de Chile. Las distintas mitologías parecen tener un solo mensaje simbólico vinculado al zorro andino y asociado a su conducta. El *atuq* (zorro) es un animal dañino, considerado perro de los *apus*, también de los gentiles o *suq'as*. Se le tiene temor así como cariño, el *runa* frente a este animal tiene sentimientos encontrados y totalmente complejos de respeto y cariño, pero básicamente de sanción por ser dañino para sus animales (*uywa*) como ovejas, gallinas, crías de alpacas y llamas. En insultos se le nombra muchísimo: *atuq hina chupasapa* (con cola grande como el zorro), pensándose siempre en la cola de él, se les dice a los evangelistas por no haber sido bautizados a la manera católica y porque no poseen compadres: *suwa atuq kaqlla willasapa runa* (gente chismosa como el zorro ladrón).

Los nombres con los que se le conoce en las diferentes comunidades indígenas alto andinas son *atuq*, *antuku*, Antonio, *tiyula*, *tiyu*, *chuqu*, *lari*, *Pascual*.

La conducta del zorro es ser ladrón, dañino, mañoso y astuto. El zorro es un

predador con gran capacidad de adaptación a distintos hábitat. En el sur andino del Perú vive sobre todo en pajonales, cerros, bosques y campos. Gracias a su carácter cauteloso y a lo agudo de su vista, oído y olfato, el zorro puede vivir en lugares habitados por el ser humano sin que éste advierta su presencia. El zorro es veloz, es nocturno y tímido que habita en la región puna de los Andes. Por estas características con que cuenta el zorro, en la cosmovisión andina es un perfecto perturbador del orden comunal y cósmico y genera dispersión y desorden *ch'aqhua* (discusión, bulla, pelea entre los *runas*) (Cáceres, 2005). Simbólicamente su nombre se compara con las personas astutas, pero a pesar de lo cual, siempre pueden ser engañados. Por ejemplo, su excremento se quema en el corral o en el sitio en que pastan las ovejas, con el fin de que el zorro al llegar se diga: ese es mi excremento y se vaya a otra parte. El ánimo de las personas según los indígenas andinos, toma también esta forma, para recorrer el mundo, al zorro se le conoce como un viajero astuto. Culturalmente es un animal mítico y por lo general encarna roles de anti héroe más importante en la conciencia de los indígenas andinos, porque en todos los mitos revisados desde Quito hasta el norte de Chile (Aymaras de Tarapacá), el zorro siempre es el gran perdedor, es ridiculizado incluso por animales diminutos como el ratón. Nadie quiere ser como el zorro. Por eso el zorro es *chiquisqa* o aborrecido. Teniendo esas características conductuales los indígenas andinos, no la desean ni recomiendan la conducta del zorro, al contrario, es sancionada y duramente criticada.

c. Visión del futuro

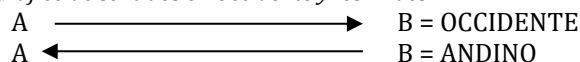
El futuro en los Andes se presenta, por las expresiones orales, como pasado, atrás y no como adelante e incierto. Se percibe como conocido y lo denominan con el concepto *qhipa* traducido como atrás. "*Qhipa wiñaykunapaq...*"; su traducción literal sería "para los que vienen atrás", afirmación en clara alusión a los niños.

A partir de estas afirmaciones registradas en trabajos etnográficos y lingüísticamente sistematizados, el futuro para el *runa* indígena andino se le presenta como conocido y experimentado. Lo experimentado y conocido le da la facultad de trabajar su territorialidad en forma comunal y colectiva de forma planificada con ideas y experiencias patentadas. A esta forma de ver el futuro se le añade su visión cíclica del tiempo.

d. Códigos y nomenclaturas: En la astronomía

Los elementos y el procedimiento son los mismos, la diferencia está en la direccionalidad y el sentido, que se las provee a cada uno, tanto a occidentales como indígenas andinos, su cosmovisión y la lógica con la que construyeron, su armazón teórico-em-pírico.

Gráfico de sentidos en Occidente y los Andes.



El efecto de estos procedimientos aplicados por ejemplo a la terapia del *mancharisqa* o susto, es eficaz y regeneran la salud por medio del reordenamiento de lo desordenado y complementa el vacío existencial generado por el estado patológico. Por lo tanto, en la mitología, los símbolos y los ritos, genera su eficacia al cumplir la propiedad inductora, pues induce al paciente a su recuperación.

Al hacer el contraste entre la terapia andina del duelo y la de occidente, Ina Rösing nos muestra una conclusión sorprendente: la racionalidad occidental ha concluido por liquidar toda terapia ritual para el duelo y hoy se encuentra atrapada en un vacío y desconsuelo a pesar de todas las estrategias de distracción, negación y supresión, llegando incluso uno de sus investigadores (Petzold en Rösing, 1990) a sentenciar lo siguiente: “Si no logramos volver a llenar estos espacios, nuestra época se hará cada vez más fría e indiferente”. Por su parte, Gorer en Rösing (1990) dice: “...una sociedad que niega el duelo y no ofrece apoyo ritual a los doliente está, en consecuencia, fomentando reacciones anómicas y neuróticas en muchos de sus ciudadanos”. Por tanto, Ina Rösing halla en el ritual kallawayá del “*llaki wikch'una*” (votar las penas), no solo un medio de catarsis, sino un ritual trans-personal en el que se expresan contenidos, significados, valores, creencias, sentidos que exceden la vida individual del doliente y lo sitúan en referencia a un contexto más amplio y portador de sentido (Rösing, 1990). Creemos que aquí radica el enorme valor de los ritos terapéuticos de la medicina indígena andina, ritos que el Ande muestra generosamente al mundo.

En la astronomía Gary Urton trabaja con datos etnográficos registrados en las comunidades de Misminay y Mistirakay como parte de un trabajo integral dedicado a la comprensión de la climatología, arqueología y cosmología de las ruinas de Moray-Cusco. Una de las conclusiones a las que llega es que la astronomía de los indígenas andinos quechua hablantes contemporáneos es el resultado de varios procesos: uno es el sincretismo, como otros parecen descender directamente del sistema original, según se describió inicialmente en las crónicas. Los indígenas andinos descubrieron la existencia de la profunda relación de las constelaciones con el clima y los cultivos y crianza de animales en los Andes. El éxito de los cultivos, y con ello la supervivencia de las comunidades indígenas andinas, depende de la interpretación correcta no solo de algunos indicadores aparentes tales como el volumen de lluvias, temperatura y patrones eólicos, sino también de aquellos mensajes más sutiles transmitidos día y noche por los cuerpos celestes.

Por lo tanto, la existencia de los sistemas astronómicos es independiente en sus constructos y conceptos porque están ligadas a las culturas que la elaboraron a través de una larga tradición. Y el sistema astronómico indígena andino es diferente a la del occidente y tiene sus raíces aun en el periodo preinka. Los estudios etnoastronómicos incaicos demuestran que el principal plano de orientación celeste utilizado por los *inkas*, fue la vía Láctea a diferencia del occidente que es la eclíptica existiendo un desplazamiento de 90° entre ambas. Otra de las diferencias es que el occidente tiene una familiaridad con las constelaciones “intraestelar” mientras que la *inka* es de “nubes oscuras” con formas de animales (Urton, 2006).

4. Aspectos teóricos sobre territorialidad y comunidad indígena andina

La territorialidad la consideramos como una dimensión de la relación entre contexto o territorio y especie humana diametralmente distinta a la territorialidad animal.

Si la territorialidad humana es, para algunos, una compulsión instintiva que el hombre como todo ser animado posee para defender el territorio que habita (Ardrey, 1966; Malmberg, 1980), no es menos cierto que también, se trata de una característica cultural especial de los seres humanos, que se acrecienta en las sociedades más complejas especialmente en las dotadas de Estado (Soja, 1971; Alland, 1972; Sack, 1986).

Por tanto, si en los animales la territorialidad es instinto, para los seres humanos (*runas*) es una expresión elevada de organización social y cultural, asociada a espacio y producción. De donde surge una propuesta muy seria de ecología política, que trata de concebir el lugar, como un espacio de pensamiento y acción, no solamente válido y vital para los movimientos, sino esencialmente para pensar en las prácticas a partir de las cuales podemos re-imaginar y re-construir el mundo de otro modo (Escobar, 2010),

A partir de ello, se señala como territorialidad a una serie de pautas de comportamiento relativamente complejas, muy importantes determinadas biológicamente para la supervivencia de la especie. Los instintos se diferencian de los reflejos, porque éstos son respuestas involuntarias a un estímulo, mucho más simples. Mientras que en la práctica del ser humano, se observa un resumen evolutivo de cultura reflexionada, a partir de sus prácticas productivas, que históricamente se fueron condensando con el tiempo. Y muchas veces subyacen bajo una densa capa o nata de mestizaje y modernidad occidental.

Si bien es cierto, que el concepto moderno de territorialidad, aplicada a la sociedad humana, se construye revisando las teorías etológicas⁴, es una gran verdad que, en los Andes, este concepto perduró en forma continua desde las culturas prehispánicas hasta nuestros días, como expresión elaborada de organización socio cultural, asociada a espacio y producción.

La territorialidad a la cultura indígena andina le inspira una visión de espacio acorde con las características de su contexto comunal: “El espacio andino es a la vez doble y uno solo; contradictorio y armonioso, lineal y circular” (Vallée, 1982), en ella la producción de alimentos es una relación de crianza con la chacra y los animales (*uywa*), y se desarrolla en un universo físico y simbólico, con tecnología bidimensional: material y simbólico; profano y sagrado.

A partir de esta forma de teorizar, desde su realidad espacial, la territorialidad humana para los indígenas andinos, es un rasgo fundamentalmente cultural de las sociedades humanas, representada por la *pacha* (*tierra-cosmos*), en la que se une el tiempo y espacio cósmico indígena andino, permitiendo configurar las tres deidades fundamentales del panteón andino.

El paradigma estructural de la cosmovisión y filosofía autóctona indígena andina considera a tres elementos fundamentales como las benefactoras y protectoras del *runa* en el “*kay-pacha*” (este mundo):

1. El “*apu*”⁵, que es el señor de las alturas, representado por los nevados, el que manda y sirve como fuente de agua por efectos del deshielo de sus glaciares, y este es simbolizado por el *kuntur* (cóndor).
2. La “*pachamama*”, la sagrada madre del hombre andino a quien la tienen presente en todo momento con mucho respeto y representa la fertilidad, la producción de bienes para beneficiar y proteger al *runa*-gente, es decir, ésta cría

⁴ Ciencia que estudia el comportamiento de los animales en su medio natural, que se interesa tanto por la evolución ontogenética como por la filogenética. (Diccionario Larousse, 2005: 428)

⁵ *Apus*: Dios tutelados de los indígenas andinos y es el verdadero curador y sanador de la enfermedad del *mancharisqa* o susto, de los pobladores indígenas andinos, mientras más alto mayor es su poder terapéutico. Esta deidad toma diferentes denominaciones en los andes: *Apu* Cusco, Puno; *Wamani*, Ayacucho, Huancavelica; *Auki*; Apurímac; *Hirk'a* Cerro de Pasco; *Mallku* Arequipa-Puno; *Achachila* Aymara Puno. Todas tienen las mismas características y cumplen la misma función en la cosmovisión indígena andina (Cáceres, 2008).


- al hombre, y simbolizada por el *puma*, *hamp'atu* (sapo) y *qaraywa* (lagarto).
3. El “*amaru*” que simboliza el principio del recorrido y distribución de las aguas para consumo y regadío. Identifica al *amaru* la serpiente (*mach'aqwa*) por la forma serpenteante de su desplazamiento de los ríos, canales, acequias, etc., de aquí viene el decir de los andinos: “al agua hay que dejarla sola, ella busca su camino...”.

Esta es la Santa Trinidad del mundo religioso indígena andino, inspirado indudablemente en la relación profunda y sagrada con la misma naturaleza; y es a partir de esta concepción que incluso ellos explican su visión cíclica del tiempo, así como del espacio o su territorialidad.

El testimonio del indígena andino Ciprian Phuturi Suni de la Comunidad de Ollantaytambo nos puede ilustrar mucho más lo afirmado: “*Esta tierra está viviendo, porque la tierra tiene vida, es que los alimentos crecen y viven, por su vida crecen los alimentos, maduran y se reproducen*” (Ciprian Phuturi Suni, 1997).

Por lo tanto, territorialidad para los indígenas andinos, se traduce en la *pachamama* como primer elemento sagrado, y produce los cultivos que sirven de alimento a los *runas* (humanos), esta relación tiene la connotación de criar, es decir, la *pachamama* cría a los humanos; por esta razón los indígenas andinos experimentan vivencialmente, su identificación con la madre tierra, de tal modo que revela el temor y respeto reverente que inspira su territorialidad.

Diálogo indígena-occidente sobre objetivos económicos:

ANDE	OCCIDENTE
<p>369</p>  <p>“<i>Quritachu mikhunki</i>” (¿Comes oro?). Dibujo de Guaman Poma.</p>	<p>“<i>Yo he venido aquí a coger oro y no a labrar el suelo como un campesino</i>”.</p> <p>Hernán Cortés 1504 en México.</p>

Fuente: Cáceres Chalco, Efraín, 2016, “*Sistema económico indígena andino*”.

Su territorialidad, los indígenas andinos la defiende con su vida, porque es su *kawsayniy* (economía de vida y para la vida)⁶ (Cáceres, 1010), la defiende por todos

⁶ El concepto de economía en la cultura indígena andina, tiene un significado con denotaciones de economía asociada a la vida o economía para la vida, economía para vivir, economía para existir. Este último concepto

los medios, como se puede observar a través de las mitologías indígenas andinas, así como a través de batallas rituales como el “*Ch'iraraqhi*”.

El control de espacios en la cultura indígena andina se da a través de confrontaciones rituales o batallas rituales; en ellas simbolizan encuentros y desencuentros entre dos espacios o dos territorios: *hanan* (arriba) y *urin* (abajo). Por lo cual, se canaliza mediante batallas rituales, encuentros o “*tupay*” rituales que toman formas de verdaderas batallas de confrontación como: “*Ch'iraraqhi*”⁷ que es colectivo, el “*takanakuy*” chumbivilcano que tiene la característica de ser de persona a personal, de individuo a individuo, similar es también el “*takanakuy*” en Antabamba–Apurímac, el “*Yawar Mayu*” de las diferentes danzas indígenas andinas, o las batallas rituales “guerrilla” de Paucartambo entre *ch'unchus* y *qullas*, en donde siempre “debe ganar los *ch'unchus*”, de otra manera no puede ser; la “*quirra*” (guerra) de la danza *q'aqcha* de Santa Rosa, Melgar, Puno; el “luqueo” de Pueblo Viejo y Lircay de Huancavelica, Los chinchilpos y gamonales, una supervivencia ritual prehispánica en Huayucachi (Huancayo, 1988), *warak'anakuy* (hondarse) como inicio del *p'ananakuy* (golpearse), en Mara, Provincia de Cotabambas–Apurímac, muestra que los rituales a la *pachamama*, en el mundo indígena andino prehispánico, iban desde los “sacrificios de niños” (*Capac-ucha*) hasta el enfrentamiento y flagelamiento de los *yana auqa*. El mencionado ritual se realizaba con la finalidad de recomponer mediante el *tinkuy* o el *pukllay* las estructuras socio-económicas del *Ayllu* desestabilizadas por problemas endógenos o exógenos. Y tantos otros, que se constituyen en una forma de confrontación de sectores, comunidades, de género, de bandos, de poblaciones, en suma de territorialidades.

Esta confrontación viene a ser la referencia y la reafirmación simbólica de la reciprocidad, complementariedad y la comunidad. No existe enemistad ni se consideran enemigos, sino es una batalla ritual dentro de las normas de la cosmovisión y filosofía indígena andina que es sui géneris, es decir, es lo que Gary Urton denomina como maneras colectivas para realinear identidades, políticas y restablecer relaciones jerárquicas de autoridad (Urton, 1994).

Finalmente, quiero dejar como nota subrayada que las batallas rituales, los *tupay*, *pukllay*, etc., no generan enemistades ni odios; más por el contrario, tienden puentes para su interrelación familiar y comunal necesarios para el intercambio de su *kawsayniy* (economía), es decir, no tienden a aislarse ni encerrarse en su espacio o territorialidad, sino son *runas* que recorren espacios, son cosmopolitas y dispuestos a asimilar lo que es beneficioso para su familia y su comunidad o territorialidad; este aspecto también la simbolizan a través de prácticas dejadas desde sus ancestros como una clara constancia de la inteligencia planificadora de la producción económica de la sociedad *inka*, de control territorial, la naturaleza andina: La práctica de la faena en la que anualmente tejen puentes como en *Q'iswa Chaka* (Canas) o *Chaka Simp'ay*

diferencia a los conceptos de economía que se tiene en el capitalismo, que expresa la economía como acumulación. “*Allin kawsay* es siempre compartir, porque la vida debe ser compartir (...), dándonos mutuamente, porque también necesitan algo, así como nosotros también podemos pedir ayuda, de igual manera ellos (*runas, pachamama, apus*, animales, plantas) necesitan”. Testimonio de Juan Francisco en “*Allin kawsay*” (en Cáceres, 2010).

⁷ La antigüedad de esta batalla ritual es registrada en algunas de las crónicas, en 1590 Acosta (VI: XXVIII: 206) anotó, “En el Perú vi un género de pelea hecha en juego, que se encendía con tanta porfía de los bandos, que venía a ser bien peligrosa su puella, que así lo llamaban” (Acosta, 2003) y que hasta hoy se sigue practicando con la misma intensidad y pasión en la Provincia de Canas (Cáceres, 2010).

(Combapata)(Cáceres, 2010), es una extensión viva de dicho proceso tecnológico, destinada a la integración territorial y al auto abastecimiento de alimentos.

4.1. Características básicas de las comunidades

Una comunidad indígena andina es una institución con un territorio plenamente identificado mediante un nombre (Conde Viluyo) y habitado por familias indígenas andinas. Gozan de reconocimiento jurídico (en la Constitución Política), esto les asegura la tenencia y defensa de su territorio, que les permite desarrollar el ciclo de producción de su *kawsayniy*, de acuerdo a su lógica productiva, tecnológica y posibilidades.

La comunidad garantiza a los *runas* indígenas andinos el trabajo en formas de cooperación comunal: *ayni*, *mink'a* y *faina* imprescindibles para su existencia y bienestar. Les da base para desarrollar su sistema con cuatro actividades fundamentales: *chakra* (agricultura), *uywa* (crianza de animales), *qhatu* o *chhalay* (intercambio y comercialización) e *imaymana ruwana* (hacer de todo).

La comunidad garantiza la vida y el *kawsayniy* a los indígenas andinos, asegurando su interrelación del *runa* con la tierra deificada como *pachamama* (madre tierra), *apu* (cerro o nevados), *amaru* (agua), a quienes celebra con ritualidades de solicitudes, propiciatorios y agradecimientos, en ella expresan su cultura muy propia. Por tanto, la comunidad es el espacio dador de seguridad cultural e identidad, allí se realizan plenamente y les dota de historia a los *runas* indígenas andinos.

Sin duda, la comunidad es la organización constituyente de una estrategia clave para sectores donde el estado y las diferentes instituciones del gobierno, no llegan ni las toman en cuenta. Al contrario, el Estado solo se hace presente para garantizar el despojo de sus tierras y entregarlas a los consorcios mineros, desequilibradores de la dinámica de su *kawsayniy*, por ser depredadora de su deidad más importante, la *pachamama*.

Por esta razón, las comunidades son una necesidad para los *runas* indígenas andinos, porque individualmente no tendrían oportunidades y padecería serias dificultades para enfrentar los retos del modelo de mercado impuestos por el Estado peruano.

En las comunidades se dan aún la redistribución parcial de los resultados de la producción colectiva, bajo diversas modalidades normadas de forma interna; la conservación de la base productiva de uso colectivo, como inversiones en infraestructura productiva y de riego, la saben utilizar en forma armoniosa. En este tejido social el indígena andino, nos muestra inteligentemente el saber combinar lo individual con lo colectivo. Sus conflictos y discrepancias las saben canalizar a través de lo denominado como batallas rituales, una vez realizadas garantizan la unidad comunitaria, no hay resentimiento.

De esta interrelación comunitaria surge la estructura del *kawsayniy*, potenciadora de la capacidad productiva de las familias, recogiendo el aporte de cada una de ellas, y al mismo tiempo, respetando las decisiones y opciones de cada unidad productiva.

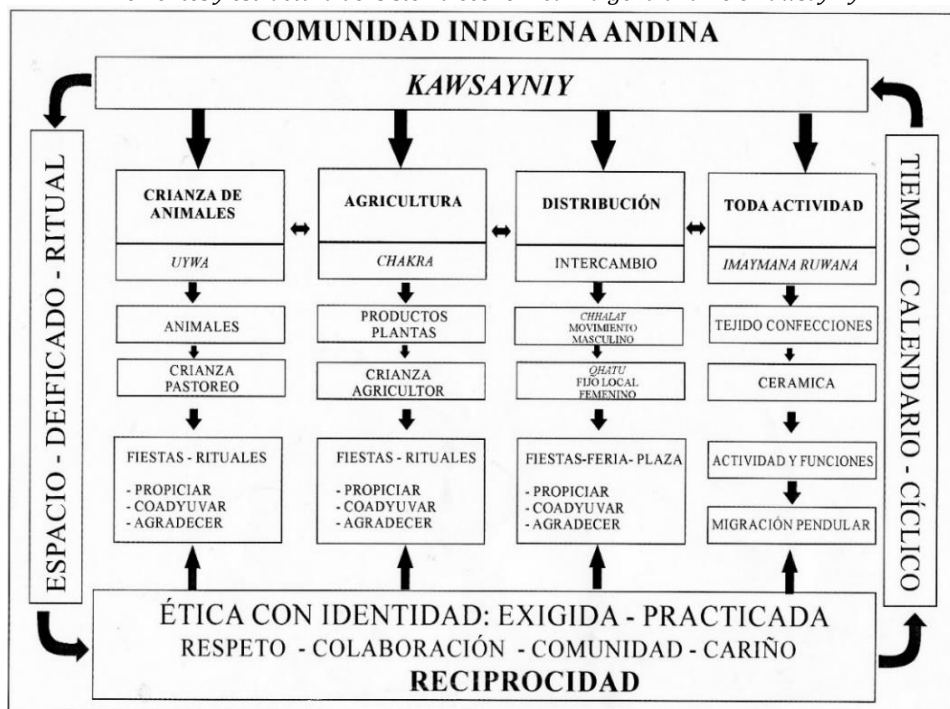
5. Estructura del sistema económico indígena andino desde sus actividades cotidianas de su *kawsayni*

En este marco de estado, el sistema económico indígena andino, es un sistema

rigurosamente estructurado, donde el concepto central claro y preciso de economía de los indígenas andinos, es de pleno reconocimiento de las actividades desarrolladas para la vida y por la vida, denominada de modo preciso como *kawsayniy* (mis bienes o mi vida), cuyas bases fundamentales están articuladas a las actividades cotidianas donde expresan su vida o su *kawsayniy*.

Los componentes del sistema económico indígena andino son fundamentalmente cuatro: la crianza de los animales, el trabajo en la *chakra* o chacra, el caminar con los animales transportando productos o distribución, *chhalay* y *qhatu* y finalmente todas las labores desarrolladas por un comunero. Las cuatro actividades evidentemente son prácticas económicas de los *runas* indígena andinos que preservan la ecología.

Elementos y estructura del sistema económica indígena andino o kawsayniy.



Cuadro elaborado por nosotros en base a todo el material de campo, donde refleja la estructura del kawsayniy indígena andino y sus elementos (Cáceres, 2016: 360).

5.1. Caminar con los animales y estrategias pastoriles

La primera actividad del *kawsayniy* o economía de los *runas* es la crianza de animales, pastar o *uywawan puriy* (caminar con los animales), como actividad económica principal y bastante antigua. La noción de criar la entienden como cuidar y acompañar a los animales. Su éxito sostenido radica en la fina interrelación que mantienen, y al mismo tiempo, es un intercambio horizontal entre dos miembros de la *pacha* andina. Esta interrelación *runa-uywa* está profundamente articulada mediante ritos que cumple roles fundamentales, desde la limpieza (*ch'uya*), refrescamiento y redistribución de la vida de los miembros activos de la *pacha*, en salvaguarda del equilibrio que es

innato al modo de ser del *runa* indígena andino.

La crianza se desarrolla de acuerdo a técnicas tradicionales, practicadas desde sus ancestros, y se basa en la disponibilidad y administración de los pastizales y tipos de pastos: *Uqhu* (zonas húmedas o bofedal) y *ch'aki* (zona sin agua o seco), así como por el tipo de animales con las que cuenta. El tipo de animales también está muy marcado por la altura o el piso ecológico en la que está ubicada la comunidad, por ejemplo, en el de menor altura sobresale la crianza de animales vacunos y ovinos, mientras en los pisos altitudinales de puna alta, las alpacas, llamas y ovinos.

Los animales (*uywa*), en la cosmovisión indígena andina, simboliza la extensión de la misma figura humana con sus virtudes y vicios. Por esta razón culturalmente, con facilidad, se transfiguran y asumen formas de seres humanos en sus mitologías.

Las relaciones del *runa* y los animales, tecnológicamente, se ha basado en el *munakuy* (amor y cariño) porque muestra una visión humanizada de los animales a quienes realmente ama. Del conocimiento detallado de sus costumbres y hábitos dependen, en muchos casos, las actitudes que el hombre debe adoptar para interrelacionarse eficazmente con la naturaleza y su mundo espiritual. Los animales no son vistos como recurso o fuente de beneficio económico únicamente, sino estos tienen las mismas prerrogativas de los *runas* (gentes) y la simbolizan, a través de sus manifestaciones, señales que el humano debe leer y tomar en cuenta, porque depende de ello los importantes proyectos y/o actividades que los indígenas andinos deben y tienen que desarrollar.

Parte de su tecnología de crianza es la lectura correcta de las manifestaciones de los animales (llanto, grito, conducta, etc.), porque les previenen o advierten el estado de salud y ánimo de los animales. Por otro lado, los animales (*uywa*) cuidan a los *runas*, les advierte de los peligros y los protege en sus viajes, "negocios" y actividades en conjunto, indican el cambio de período temporal o del inicio del tiempo de siembra como un reloj sideral y cósmico.

Finalmente, los animales son fuente, modelos de conducta y de ética, puesto que los indígenas andinos saben cuál sirve como modelo o estereotipo de conducta, y cuál no.

5.2. Trabajar la chacra es sembrar la vida y la alegría

La otra actividad económica fundamental es la *chakra* (chacra), como segunda actividad importante en el *kawsayniy* de los *runas* indígenas andinos de la provincia de Canas. El trabajo agrícola indígena andino se caracteriza por su tecnología tradicional, por el uso intensivo de la mano de obra familiar y una estructura productiva atomizada y dispersa. Este tipo de trabajo agrícola está expuesto a las variaciones climáticas como las heladas, sequías, granizadas y nevadas. Es un trabajo productivo, básicamente, tendiente a solucionar más la alimentación familiar; y el excedente es para la "*chhala*" o el "*qhatu*" (comercialización o intercambio) en forma de trueque o venta. Es decir, en la economía indígena andina, la primera prioridad es garantizar los alimentos para la familia, mediante la crianza y el cultivo y complementan con el sistema del intercambio, trueque y mercado, su dieta variada. Este hecho define y marca la singularidad de la lógica económica del indígena andino a través de su *kawsayniy*.

Por tanto, una conclusión importante y categórica es que esta economía no piensa en el mercado como fin supremo. Sin lugar a dudas, la economía indígena andina, es una economía diseñada sin la presencia del mercado, ni tiene el fin o el objetivo de la

acumulación.

Una lectura de esta forma de trabajar la chacra por los *runas* indígenas andinos, es que los productos alimenticios como “semilla” (*muhu*) se introducen a la tierra. Este hecho es el acto de sembrar, y sembrar para asegurar la alimentación y el futuro de los pobladores. Una sociedad agraria, como la indígena andina, ve en la tierra la seguridad y el equilibrio de todo cuanto existe en el cosmos (*pacha*), esta visión de sembrador se refleja actualmente en toda la provincia de Canas, pese a tener la crianza de animales como actividad potencial.

La chacra es el centro de experimentación diaria del *runa* indígena andino, es labor de pareja (*qhari-warmi*). Ambos realizan labores en la chacra. Porque esta actividad, al igual que el rito, se ejecuta en parejas. Es el lugar del diálogo diario con la naturaleza y los *runas*. Asimismo, la chacra no es el espacio para un solo cultivo, sino es el lugar de vida de un conjunto de cultivos que entre sí sintonizan, fraternizan; es decir “hablan entre ellos”, “son familia”. Cada chacra se encuentra en un micro hábitat particular, especialmente elegido por el sembrador indígena andino, de acuerdo a características climáticas, de suelo o de exposición solar. Este micro hábitat es perfectamente conocido por el agricultor indígena andino, desde hace generaciones. Es decir, existe una historia no escrita de la capacidad de elegir el lugar para tales o cuales variedades y especies.

El ser humano, en este proceso se ve empequeñecido a tal dimensión que empatiza con el mismo producto sembrado (semilla), de donde sale el fruto y el futuro, y este sufrirá los embates del agua durante el período de reproducción o germinación (*puquy*), es el momento en que siente verdadero temor e inseguridad, porque es el instante clave y trascendente para la reproducción agrícola, en donde se fusiona dos estados opuestos y antagónicos, como la muerte de la semilla y el surgimiento o vida del fruto, es decir, es resolver y explicar el misterio de la muerte que genera la vida.

La forma de cultivar es un conocimiento preciado del agricultor indígena andino es su “conocimiento” o “ciencia” específica, porque con cada lugar, se interrelaciona por señas; éstas avisan o advierten al agricultor sobre la oportunidad o no de sembrar, o de cambiar de lugar, o de retrasar la siembra. Estas señas son animales (insectos, aves, reptiles y mamíferos) los que con mucha anterioridad al evento de la siembra se comportan de una determinada manera, que el agricultor “lee” e “interpreta” en su conducta. Ellos pues son los “señaleros” del agricultor, sus “guías prácticos” para el trabajo de su chacra. Toda esta visión hace que el *runa* enfoque la chacra en dos sentidos: tecnológicamente y culturalmente, formando un todo indivisible.

Por todo lo planteado, no podemos aislar el factor cultural de la técnica que en definitiva conllevará a la comprensión de la tecnología.

La desaparición de una especie en la fauna o flora es a mi entender la desaparición de siglos de evolución y la desaparición de la tecnología andina serie la desaparición de siglos de cultura y conocimiento gestados en el ande y para el ande por los *runas*.

En conclusión, la agricultura en la provincia de Canas, de acuerdo a lo observado, es más una forma de vida, antes que simplemente una forma de trabajo, es la expresión de su *kawsayniy* que, con sus propios principios de reciprocidad y complementariedad, salvaguarda la vida suya y la de su comunidad. El conocimiento, la sabiduría de los *runas* indígenas andinos y, por ende, el equilibrio integral de su mundo y universo se expresa en esta actividad. Es una tecnología aprendida desde su *ñawpa timpu*

(tiempo antiguo).

La chacra es una forma de crianza más densa y compleja porque se trata de plantas que también son considerados seres vivientes como los *runas* y los animales. Por eso, hacer y tener chacra significa sembrar y criar integralmente la vida (*kawsayniy*). De acuerdo a la cosmovisión indígena andina todo aquello que se cultiva en la chacra son frutos vivientes de este mundo (*kay pacha*) y los frutos como la papa, el maíz, *kinua* y *qañiwa* son considerados sólo prestados para criarlos y tratarlos con mucho cariño, “bonito” día a día. Ellos han venido desde dentro o de lo profundo de la *pachamama* para salvaguardar el equilibrio de la vida y el *kawsayniy* en el mundo. Si el *runa* los maltrata, la *pachamama* se los recogerá y se irán a vivir en su vientre o dentro, y vendrá el fin de los *runas* con el hambre y la muerte por no tener alimentos.

Chakra (chacra), por tanto, es la denominación a la profunda interrelación recíproca del *runa* con la *pachamama* a través del trabajo colectivo con alegría y comida. Esta relación es considerada como algo sagrado importante, imprescindible y regulador de la misma vida, pues todos los *runas* indígenas andinos poseen y viven de la chacra y de la crianza de animales. Entonces a este aspecto generador de la vida se le concede prioridad vital.

Como muestra de respeto, cariño y veneración, los *runas* indígenas andinos ofrecen a la *pachamama* (tierra) y a la chacra una serie de ritos en las diferentes épocas, principalmente, durante la siembra, el aporque (*puquy*) y la cosecha.

Muchos manifiestan que la chacra es la madre de los *runas*, que cuenta con un espíritu de la producción, para multiplicarse bastante y en abundancia.

El pensamiento andino de los *runas* de Canas se resume en lo siguiente: “La *pachamama* es productora de la papa, cebada, *kinua*, *uqa* [oca], es la misma tierra, que le brinda al *runa* comida [*mikhuna*] para su alimentación. Es como decir, la tierra [*pachamama*] da de comer con su misma carne a sus hijos a los *runas*, que somos nosotros” (Informante: Oswaldo Huanca de *Qulliri*-Yanaoca-Canas, 2005).

Otra conclusión, la actividad agrícola es cíclica, inspira y sugiere un tipo de conducta y una visión de tiempo materializada en lo cíclico o circular. Lo cíclico es una permanente rememoración y vivencia, es una forma de vivir su *kawsayniy*. El futuro para los *runas* indígenas andinos está en el pasado que evidentemente lo ven como que fue de abundancia y prosperidad (*inka*). Y aman su medio y es por eso que existe la ofrenda a la *pachamama* o “pago a la tierra” como ritual ancestral permanente. Es decir, su medio es deificado como la *pachamama* (madre tierra) que constituye la deidad más importante y fundamental del panteón indígena andino. En el fondo la *chakra* (chacra) es un espacio considerado como familia y persona con responsabilidades en la que se hace gestar la vida en armonía permanentemente en el vientre de la *pachamama*. Así, cada variedad de papa que participa en una campaña, en un determinado suelo y clima, está cumpliendo el rol, que tienen la finalidad de mantener el equilibrio del *kawsayniy*.

Existe un sistema de rotación planificada del suelo y de los cultivos o variedad de alimentos en una misma parcela.

La rotación de cultivos en la agricultura andina oxigena y vitaliza a la *pachamama*, para la crianza y la reproducción de la vida. Esta es la base de la estabilidad de la economía indígena andina y de la naturaleza que se gesta y se cría desde la chacra. Con su propia práctica, gesta la seguridad alimentaria y evita también la aparición de plagas, enfermedades para ello cuenta con un conocimiento amplio, de alternativas de

salubridad agrícola de tipo natural y tradicional como la planta de *muña* y los *ch'umpi sisis* (hormigas marrones) controladores naturales del gorgojo.

Los *runas* indígenas andinos de Canas tienen una sencilla filosofía de la existencia y la chacra, que la podemos resumir así: El que hace chacra no pasa hambre ni mucho menos puede morir de hambre. Si se trabaja en la chacra, siempre hay comida para cosechar. Si no se sabe hacer chacra, o se hace mal, entonces todo *runa* es susceptible de ser alcanzado por la hambruna. “La chacra nos da fuerza, nos hace resistentes a la hambruna.”

Por tanto, el éxito y la prosperidad de la sociedad indígena andina en la producción de alimento, está en mantener cuidadosamente el eterno ciclo natural de la *chakra* (chacra), es decir, su dinámica cíclica de la naturaleza andina es indispensable, para retroalimentar y asegurar la fertilidad, no solo de la naturaleza sino, de los *runas* indígenas andinos. Es extremadamente peligroso para la vida de la comunidad indígena andina, romper o perturbar el carácter cíclico de este mundo. Su ruptura trae hambre, miseria tanto en lo material y lo espiritual.

5.3. *Chalay* y *qhatu*, dinamizadores del sistema económico indígena andino

Posteriormente otro eje del *kawsayniy* es el desplazamiento con animales o sin ellas, que realizan para concretar el intercambio y comercialización, viaje y traslación de los *runas* en los Andes. Este tópico enfoca los tipos de intercambio y comercialización de los animales, así como los productos de las chacras. Este toma varias formas y denominaciones en el *kawsayniy* indígena andino. Así, por ejemplo, la primera forma que fue institucionalizada históricamente en la zona indígena andina son los viajes con llamas, llevando productos después de las cosechas para ser intercambiados mediante el sistema del trueque o de dinero, actividad denominada como “*chhalay*” y “*qhatu*” (vender), y se practica una vez al año. La segunda en importancia son las “ferias”, asociadas a festividades patronales, en la que también se aprovecha para vender animales así como productos agrícolas, esta se desarrolla también una vez al año. La tercera forma son las plazas semanales en las que ya existe un espacio importante denominada “*tablada*”, donde se comercializa los animales. Estas tres formas rigen el intercambio y la comercialización en los Andes.

Estas actividades, crianza de animales, chacra e intercambio, están perfectamente *enlazadas* o articuladas en un *calendario de actividades* rituales, festivas y productivas anuales que, en la economía indígena andina, funciona como telón de fondo y base dinámica indispensable que articula y conjunciona todas las actividades económicas de los *runas* andinos en el *kawsayniy*.

Una de las características del calendario anual andino, es que se manifiesta en forma de ritos, fiestas y ceremonias y evidentemente están ligados a las actividades económicas en forma de obligación, es decir, el *kawsayniy* tiene todas sus actividades productivas económicas íntimamente ligadas a la dimensión ritual. Este aspecto se puede observar en todas las labores de crianza de animales y en el trabajo de la chacra, que son los dos ejes fundamentales de su economía o su *kawsayniy*; alrededor de ella gira todas las demás actividades auxiliares y complementarias como el intercambio (*chhalay*). Todas las fiestas y ritos, están ligadas a las deidades: *pachamama*, *apu* y *amaru*. La práctica de los ritos proporciona sin duda, seguridad y optimismo al *runa* indígena andino frente a la incertidumbre e inclemencias de la naturaleza, que amenazan al individuo o a la colectividad comunitaria.

La administración de todos sus bienes *kawsayniy*, desde los animales mayores y hasta los menores, así como los productos de la chacra, están perfectamente destinados para cumplir con sus responsabilidades, primero familiares luego comunales y sociales, en ese orden.

Todos los animales ya están destinados para cubrir diferentes responsabilidades, así como las necesidades exigidas por su familia y su comunidad, mediante el desarrollo de las diferentes actividades sociales, productivas, religiosas y culturales.

El *chhalay* o *qhatu* que tiene como base la actividad del viaje, apunta al intercambio de alimentos necesarios con pisos ecológicos como valles y en cuyo piso propio no se produce. Esta tarea muestra el conocimiento de una dieta alimenticia que trasciende a sus productos trabajados y que consciente o inconscientemente muestra una dieta definida, que refleja el intercambio de los diferentes pisos ecológicos en forma vertical.

Las estrategias de movilización en los Andes son por lo general, por historia, porque el viaje de los llameros es una movilización andina antigua, es producto de sus traslados espaciales, en diferentes pisos ecológicos (puna, valles interandinos, zonas tropicales, costa, etc.), y también tiene dioses viajeros y *wakas* que atraen a peregrinos y permiten el intercambio de bienes y de ideas. Es una unidad que depende del grado de diversidad ecológica de los Andes. Por lo tanto el carácter de lo local y lo universal logra articularlo a través del *chhalay*.

En las ferias anuales, así como en las “tabladas” semanales, la presencia del dinero es el medio regulador de las transacciones económicas del *runa* indígena andino. En este tipo de comercio, el *runa* tiende a perder porque el mercado no coadyuva a su sistema, sino trata de desintegrar su *kawsayniy* del indígena andino.

El dinero ingresa en ambas forma de transacción de productos, como un medio de intercambio, pero por lo general, en el *chhalay*, suele apuntar más al trueque sin perder las oportunidades del intercambio mediante la moneda.

Los intercambios, así como la comercialización, no producen excedentes ni tampoco apuntan a este propósito. Apuntan más a garantizar la vida de los *runas* indígenas andinos a través de intercambio de alimentos.

El dinero, por tanto, no es un fin, sino un medio a través de la cual consigue también elementos para su *kawsayniy*.

Otra conclusión es que el *chhalay* en una forma de trueque, es un intercambio que no está ligado al mercado oficial, por lo que las transacciones que se producen en ella son muy bien manejadas por los que participan, tanto el que entrega como el que recibe, para que en un segundo acto recíproco e inmediato, se transforme el receptor en dador y el dador en receptor. Por lo que este intercambio la conoce y la practica en forma permanente como una sabia enseñanza de sus padres y sus mayores, en la que los *runas* indígenas participaron incluso desde muy niños como acompañantes luego como guías y orientadores de los viajes.

Pero en la feria, así como en la tablada, son víctimas de la crueldad del intercambio de mercado, en la que concurren otros propósitos extra *kawsayniy* indígena andino.

Evidentemente, entendemos por mercado como un espacio en el cual los compradores (demanda) y los vendedores (oferta) se reúnen con el propósito de intercambiar. El alcance de un mercado puede variar sustancialmente, desde un local específico hasta una región, un país o todo el planeta (Barfield, 2000: 346). Este mercado

tiene una lógica muy ajena a la lógica indígena andina que traspasa su *chhalay* o intercambio. En el mercado citadino o capitalista, la lógica de la acumulación prima, es decir, tiene más el carácter de buscar “ganancias”. La lógica es que si alguien gana, es evidente que alguien pierde, y la acumulación de capital o bienes del que gana se funda en la desgracia del que pierde.

En el *kawsayniy* indígena la moneda siempre estuvo presente, en la forma que Godelier llama “economía simple” (Godelier, 1981). El indígena andino es consciente que necesita del mercado, para asistir a él incluso se cambia de ropa. Este hecho se puede definir como un mecanismo de defensa, ya que pareciera buscar mimetizarse en el mercado de las plazas de Sicuani o Combapata, para no ser blanco fácil del engaño de los rescatistas. Los *runas* tienen experiencias traumáticas de engaño.

Por tanto, para que participe el *runa* andino en estos espacios, empieza por disfrazarse, es decir, se “cambian de ropa”, y es ropa acorde al medio urbano. La ropa de uso cotidiano, que es también la misma que usa para el viaje por los diferentes pisos ecológicos con sus llamas, es sustituida por otro tipo de ropa para asistir al “mercado”.

5.4. “*Imaymana ruwana*”, siempre hay que hacer de todo

Un cuarto elemento, la denominan como *imaymana ruwana* (hacer de todo). En la mentalidad de los *runas* indígena andinos está el de hacer de todo como complemento de las tres actividades anteriores, este elemento se refleja en el quehacer artesanal, es decir, siempre cada *runa* en su comunidad es reconocido como hábil en alguna actividad o en la elaboración de artesanías como textiles (tejedor), cerámica (elaborador de utensilios objetos de arcilla), peletería (tratamiento del cuero), platería (fundición de metales para trabajar imaginarias), confecciones (de ropa o prendas de fiesta), tallados (en madera o piedra), instrumentos (musicales), tapices (de cuero o lana), etc., los mismo que se pueden intercambiar a través del *qhatu* o *chhalay*.

La artesanía indígena andina es obra y trabajo realizado manualmente y con poca o nula intervención de maquinaria, cuyo producto habitualmente son objetos decorativos o de uso común. Estos materiales elaborados exponen el ingenio y la creatividad de los *runas* y muestran diversidad, colorido e inventiva que tiene múltiple funcionalidad, constituyendo así, una actividad complementaria fundamental, para su sistema económico indígena andino, no sólo por la exposición de formas que expresan utilidad, sino también les sirve para fortalecer sus identidades culturales.

Estos trabajos son verdaderas obras de arte que muestran armonía en sus diseños geométricos, minuciosa representación de la vida indígena andina.

Otra actividad que ingresa a este rubro es la habilidad en el trabajo de las construcciones de viviendas, que se traduce en lo que se conoce como albañiles. La albañilería es la actividad de construir o edificar viviendas o locales comunales empleando piedra, ladrillo, cal, yeso, cemento o tierra (barro). Trabaja con todo tipo de material y construye casas, locales comunales, templos, etc.

En este rubro podemos incluir también las migraciones pendulares que muchos *runas* hacen por temporadas a ciudades, con el fin de cumplir con actividades concretas como, por ejemplo, los curanderos y muchos comuneros indígenas andinos de la comunidad de *Q'iru* de Paucartambo–Cusco, en los meses de agosto, migran a las ciudades del sur del Perú como Cusco. Con el fin de ser los oficiantes de los ritos del pago a la tierra. Rito que en estos últimos tiempos va en aumento y por lo tanto genera demanda de especialistas indígenas andinos.

A partir de estos elementos expuestos se puede concluir que una de las características de la personalidad de los *runas* (gentes) indígenas andinos es la multidimensionalidad o el ser cosmopolita, que se mueve en varias dimensiones, entre lo propio o suyo autóctono y en el ambiente externo y moderno regional, nacional o internacional, con un carácter amplio, abierto y permeable. A no dudarlo, es un una persona en permanente movimiento, este aspecto se explica incluso desde su cosmovisión indígena andina, en que todo tiene vida, por tanto, la vida se expresa en movimiento. Este carácter es propio de los andinos debido a los permanentes viajes y en muchos casos a las migraciones que siempre realizan.

En consecuencia, el “viajero” y el “forastero” son parte de la identidad cultural indígena andina que se manifiesta en los diversos constructos lógico-empíricos que los *runas* manejan, basados en la observación de sus propios actos y de la conducta de los *runas* mayores, como un reflejo hereditario de sus ancestros.

En suma, para el *runa* andino, el viaje o la traslación humana en los espacios locales, regionales, nacionales e internacionales, viene a ser parte de un sistema único para su *kawsayniy* o economía indígena andina. Es decir, su sistema es una unidad, sólidamente integrada que depende de una gran diversidad. Por tanto, este carácter de lo local y lo universal es de carácter estructural y propio, fortalecido por sus dioses y *wak'as* que atraen a peregrinos y permiten el intercambio de bienes y de ideas. Y finalmente estas deidades andinas también son permanentes peregrinos en los espacios andinos que el *runa* frecuenta y vive.

En consecuencia, se puede concluir que la economía indígena andina tiene sus raíces en los períodos prehispánicos o autóctonos de la historia de los países andinos. Porque toda sociedad basa su economía presente en su pasado. Este aspecto, en economía suele denominarse como la “presión de las condiciones previas” (Contreras, 2008: 13), las mismas que expresan el pasado de sus ancestros que no solamente es férrea, sino muchas veces la única alternativa con las que cuentan las culturas como la indígena andina: “... esta es la única vida que conocemos” (Esteban Sánchez Mamani en Larmer, 2009: 16), y esta influye en la toma de dediciones (Cáceres, 2016).

6. Ritos y fiestas indígena andinos como expresión de su calendario de actividades económicas o *kawsayniy*

El conjunto de fiestas en los Andes, transversalmente, cruza la vida y existencia de las comunidades indígenas andinas, formando de este modo un gran calendario ritual y festivo articulado al movimiento cósmico anual que monitorea el desarrollo de su sistema económico indígena andino o *kawsayniy*. Ningún rito o fiesta está desligada de su economía, pues este gravita en su sistema productivo y reproductivo como elemento indispensable, sin la fiesta nada es posible.

Por esta razón, una de las características del calendario andino es que se manifiesta en forma de ritos, fiestas y ceremonias, evidentemente ligadas a las actividades de su *kawsayniy* (economía indígena andina). Tiene todas sus actividades productivas íntimamente ligadas a la dimensión ritual. Este aspecto se puede observar en todas las labores de crianza de animales y en el trabajo de la chacra, que son los dos ejes fundamentales de su economía o *kawsayniy*; alrededor de ella gira todas las demás actividades auxiliares y complementarias como el intercambio (*chhalay* o *qhatu*). Todas las fiestas y ritos están ligadas a la expresión de la tierra (*pachamama*, *apu* y *amaru*), producción y reproducción de productos o frutos. La práctica de los ritos proporciona, sin

duda, seguridad y optimismo al *runa* indígena andino frente a la incertidumbre e inclemencias de la naturaleza que amenazan al individuo o a la colectividad comunitaria.

Por tanto, el ritual comprendido como conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina, está relacionado con seres o poderes místicos (Dios), es el momento oportuno para que el *runa* manifieste la totalidad de su existencia ante sus deidades. Y las diferentes fiestas son ocasiones en la que los *runas* indígenas andinos asumen una conducta formal relacionada con una fecha cíclica productiva, cristiana, efeméride o de la muerte.

Los rituales en general se pueden definir como tiempos y espacios socialmente demarcados en el curso del tiempo, en los cuales, formas simbólicas altamente elaboradas se ejecutan y manipulan; ciertos símbolos iconográficos, ya sean actos, palabras o cosas, tienen la capacidad de sintetizar significados socioculturales complejos que provienen de variados ámbitos y de contextos específicos, convirtiéndose así en los vehículos a través de los cuales se construyen mensajes y circulan múltiples significados. Los actos rituales "... actúan más directamente sobre la capacidad de significación que tienen los símbolos, usándolos como medio para capturar, condensar y actuar sobre las características del mundo social y material que fuera del ritual se encuentran dispersas" (Mendoza, 1989: 505).

El ritual es algo específicamente humano, por esta razón el rito se inscribe en manifestaciones sociales tales como la fiesta, la celebración, la ceremonia conmemorativa, ya sea coincidiendo con ellas o frecuentemente como su momento principal, a la que se puede denominar como "fuerte" o "el tiempo", por esta razón los indígenas andinos dirán: "el tiempo del *Taytacha* San Jerónimo" o la fiesta del *taytacha*.

Un ingrediente dinamizador fundamental de los ritos y las fiestas en los Andes es la danza y la música, como ofrenda, lenguaje de entrega y compromiso con las deidades, como los efectuados en distintos espacios y contextos andinos: *Quyllur Rit'i*, Virgen del Carmen o Patrón San Jerónimo. En las fiestas el *runa* danza por varios motivos, la primera, para hallar una respuesta favorable a sus ruegos o peticiones que el *runa* hace al *taytacha*. Segundo, como expresión de existencia, de alegría colectiva, en la que construye comunidad y renueva lealtades. Tercero, como es evidente la tremenda carga ceremonial que lleva consigo el tiempo de la fiesta, el *runa* se emociona, porque es un momento lleno de vida, de festejos, de celebraciones, de fuerza vital reproductiva, orgiástica, de repercusión popular, con libaciones frecuentes y borracheras rituales, donde el ritmo vital del año de trabajo, se altera la misma jerarquía social se ve perturbada hasta invertirse totalmente, por tanto, expresa momentos muy sensibles y oportunos para desencadenar las relaciones de género (*qhari-warmi* o varón-mujer), hasta la conformación de nuevas parejas o familias; existen ejemplos de este tipo de conductas como el "*Ayla*" de Arguedas (1977), *Ch'aqis* practicado en la cuenca de Tambulla del distrito de Challawachu, Cotabambas-Apurímac, "*Tuta Qhasway*" de las comunidades alto andinas de Pitumarca, Canchis-Cusco, "*Wantunakuy*" del distrito de Ongoy de Chincheros-Apurímac, la fiesta del agua de Puquio-Ayacucho, etc.

En estas fiestas el ritmo se altera. La cadencia lenta y ordinaria es reemplazada por el ritmo acelerado de los ritos orgiásticos de la fiesta. A los días comunes siguen los días festivos. La fiesta es la gran oportunidad para romper las normas que rigen la diaria rutina. Esta ruptura trae aparejado una especie de rejuvenecimiento de todos sus participantes. Dando nueva vida a la naturaleza y al *runa*. La fiesta implica en todo el ámbito de los pueblos indígenas andinos, la participación activa de toda la

comunidad que canta, baila, se excita, come y bebe sin control, con verdadero frenesí, para terminar en una orgía desenfrenada en la que abundan risas, peleas y *ch'aqwa* (bullas).

6.1. *Danzas indígenas andinas*

La danza indígena andina festiva no es solamente una serie de movimientos guiados por el ritmo de las melodías y percusiones, es una fusión de conocimientos heredados desde los orígenes más remotos del indígena andino, es decir, viene desde las culturas pre hispánicas, hasta nuestros días. Sufriendo en el transcurso del tiempo un sincretismo indígena-católico durante las diferentes épocas (colonia y república).

Originalmente era una forma de integración del *runa* a su *pachamama*, significante del universo y la misma esencia divina generadora de vida, a sus *apu* (deidad indígena andina), *amaru* (deidad del agua). Los ritmos y movimientos de la danza son, en muchos casos, un reflejo de la observación y comprensión de la naturaleza, del movimiento de los astros, de la conducta de los animal, del arte, de la guerra y de la historia de los pueblos, es una forma de crecer física y espiritualmente a través de la entrega u ofrenda ofrecida a sus deidades. Por eso, hoy día la danza indígena andina no es tan simple como parece, es mantener aquel complemento espiritual de entrega, ofrenda y merecimiento para con deidades dadoras de vida y es un complemento más de crecimiento en la vida de cada danzante.

La articulación del calendario y las fiestas supone una manera determinada de pensar el tiempo, de concebirlo o representarlo, que en este caso no es la de un tiempo que avanza y transcurre constantemente, ni la de un tiempo que gira en redondo, sino una concepción pendular, en la cual la serie de los acontecimientos es discontinua. El tiempo es una sucesión de períodos alternados de tiempos vivos y de tiempos muertos. Los intervalos no son concebidos como fechas marcadas en una cuenta cronológica, sino, como opuestos que se repiten: día/noche y tiempo de lluvias/tiempo de secas. El transcurso del tiempo está marcado por una sucesión de fiestas y su medida está dada por el encadenamiento anual de la actividad económica, en este caso, las tareas agrícolas y de crianza de animales.

Según esta concepción cada fiesta representa un pasaje temporal del orden normal profano de la existencia a un orden anormal sagrado, seguido de un retorno al primero. Este proceso es el que subyace en esos compartimientos separados en los que el *runa* indígena andino, vive feliz alternativamente. Pero este “curso” del tiempo es obra del hombre y ha sido así ordenado por las comunidades indígena andinas que participan en los ritos de la fiesta.

Por esta razón, una de las principales funciones que cumplen las fiestas en los Andes, es ordenar el tiempo. El lapso que transcurre entre fiesta y fiesta, del mismo tipo o no, es un período. La importancia de las fiestas está en relación con el período que delimitan y representan en el gran calendario cósmico de la cultura indígena andina. El ritual festivo tradicional por lo tanto, regula y establece, los comportamientos que garantizan el sacrificio que hacen pasar a los *runas* del tiempo profano al sagrado y viceversa.

6.2. *Música y espacio en los Andes*

Siendo la música un sonido con un patrón significativo, analíticamente distinguible del lenguaje, aunque ambos están interrelacionados, en los Andes el paso del tiempo

muestra un ritmo musicalizado, es decir, el desarrollo del tiempo en el espacio andino está signado por acontecimientos tanto individuales como colectivos. Los grandes eventos rituales festivos en el tiempo y espacio andino siempre van acompañados de música especial, cada rito y cada tiempo tiene su propia melodía. A partir de esta expresión cultural indígena andina se puede pensar que, “el año ritual se entiende como la larga composición musical con sus tiempos fuertes (correspondientes a las fechas importantes del calendario agrícola, como la siembra y la cosecha) y sus tiempos menores que son acontecimientos de la vida individual (nacimiento, matrimonio, muerte)” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 13).

Si la música marca el compás del tiempo, el tejido y la pintura significan algo similar, para el espacio. Los instrumentos musicales que participan en marcar el tiempo, también expresan un orden simbólico muy bien incorporado al calendario agrícola andino. Así, por ejemplo, durante los meses de setiembre (inicio de siembra), hasta marzo (cosecha), pasando por febrero (*puquy*-carnavales), se utiliza exclusiva y únicamente el *pinkillu* y/o *pinkuyllu*, esto debido a que la *pachamama* se halla activa en pleno proceso de reproducción, por tanto, este instrumento simboliza el falo.

Y durante los meses de abril a agosto la tierra descansa y el instrumento que se toca es la quena. Por esta razón, estos dos instrumentos no se tocan indistintamente, sino “en su tiempo y para su tiempo” (Cáceres, 2002: 43).

Estos serían los elementos bases del sistema económico indígena andino, su cosmovisión y su filosofía, su proyecto de desarrollo autónomo con identidad propia, entendida esta (cosmovisión), como producto cultural colectivo que señala al poblador o individuo, su articulación con la fuerza de la naturaleza y también su vinculación con los otros seres de su entorno bio-ecológico, mediante las fiestas, danzas y ritualidades.

Toda esta práctica económica es muy sui géneris, a la que recientemente M. Burga la denomina como: “... una organización estatal original, andina, propia, cuya singularidad brotaba de las comunidades anteriores a los incas y de un territorio donde la verticalidad, impuesta por la cordillera, creaba necesidades sociales y políticas nunca antes experimentadas por una organización indígena antes de la invasión europea” (Burga en Fonseca y Mayer, 2015: 17).

Las fiestas y ritos desembocan en peregrinaciones de gran movimiento de *runas* indígenas andinos, como en el caso de *Quyllur Rit'i*, para el cumplimiento de sus proyectos de vida y desarrollo personal y comunal. La peregrinación gravita de modo determinante en todos los proyectos y utopías del indígena andino. Todo lo que se desea las hallaran en forma de pequeñas representaciones simbólicas.

Conclusión

A partir de estos elementos expuestos se puede concluir que una de las características de la personalidad económica de los *runas* (gentes) indígenas andinos es la multidimensionalidad o el ser cosmopolita, se mueve en varias dimensiones, entre lo propio o suyo autóctono comunitario y en el ambiente externo y moderno regional, nacional o internacional urbano, con un carácter amplio, abierto y permeable. A no dudar, es una persona en permanente movimiento. Este aspecto se explica incluso desde su filosofía y cosmovisión indígena andina, con la sentencia de que todo tiene vida, por tanto, la vida se expresa en movimiento. Este carácter es propio de los *runas* indígenas andinos, debido a los permanentes viajes y en muchos casos, a las migraciones

siempre efectuadas en tiempos determinados.

La cultura manejada por los *runas* indígenas andinos en sus comunidades en el sur peruano, podemos considerarla como respuesta y aporte para la preservación sobre el tema medioambiental y ecológico. Porque es una cultura que sustenta todo el desarrollo de sus actividades económicas directamente en la preservación responsable de la *pachamama*.

De acuerdo a lo observado, su práctica ecológica es más una forma de vida antes que simplemente una forma de trabajo, es la expresión de su *kawsayniy* que, con sus propios principios de reciprocidad y complementariedad, salvaguarda la vida suya y la de su comunidad. El conocimiento, la sabiduría de los *runas* indígenas andinos y por ende, el equilibrio integral de su mundo y universo, se expresa en todas las actividades expuestas. Por ello, es una tecnología aprendida desde su *ñawpa timpu* (tiempo antiguo).

La chacra es una forma de crianza más densa y compleja porque se trata de plantas que también son considerados seres vivientes como los *runas* y los animales. Por eso, hacer y tener chacra significa sembrar y criar integralmente la vida (*kawsayniy*). De acuerdo a la filosofía y cosmovisión indígena andina, todo aquello que se cultiva en la chacra es fruto viviente de este mundo (*kay pacha*) y los frutos como la papa, maíz, kinua y *qañiwa* son considerados sólo prestados para criarlos y tratarlos con mucho cariño, “bonito” día a día. Ellos han venido desde dentro o de lo profundo de la *pachamama* para salvaguardar el equilibrio de la vida en el *kawsayniy* y en el cosmos o mundo. Si el *runa* los maltrata, la *pachamama* se los recogerá y se irán a vivir en su vientre o dentro, y vendrá el fin de los *runas* con el hambre y la muerte por falta de alimentos.

La *chakra* (chacra), por tanto, es el espacio sagrado de la producción en donde se desarrolla la profunda interrelación recíproca del *runa* con la *pachamama* o la ecología a través del trabajo colectivo con alegría y comida. Esta relación es considerada como algo sagrado importante, imprescindible y regulador de la misma vida, pues todos los *runas* indígenas andinos poseen y viven de la chacra y de la crianza de animales. Entonces a este aspecto generador de la vida se le concede prioridad vital.

Como muestra de respeto, cariño y veneración, los *runas* indígenas andinos ofrecen a la *pachamama* (tierra) y a la chacra una serie de ritos en las diferentes épocas, principalmente, durante la siembra, el aporque (*puquy*) y la cosecha.

El pensamiento indígena andino de los *runas* se resume en lo siguiente: “La *pachamama* es productora de la papa, cebada, *kinua*, *uqa* [oca], es la misma tierra, que le brinda al *runa* comida [*mikhuna*] para su alimentación. Es como decir, la tierra [*pachamama*] da de comer con su misma carne a sus hijos a los *runas*, que somos nosotros” (Oswaldo Huanca de Qulliri, Yanaoca-Canas, 2005).

A no dudar, la comunidad es la organización que constituye una estrategia clave para sectores a los que el Estado y las diferentes instituciones del gobierno no toma en cuenta. Al contrario, el Estado solo se hace presente para garantizar el despojo de sus tierras y entregarlas a la actividad minera de los diferentes consorcios, que rompe con su dinámica de su *kawsayniy*, por ser depredadora de sus deidades más importantes: *pachamama*, *apu* y *amaru*.

Finalmente, se puede concluir que el sistema económico indígena andino tiene sus raíces en los períodos prehispánicos o autóctonos de la historia de los países andinos. Porque toda sociedad basa su economía presente en su pasado. Este aspecto, en

economía suele denominarse como la “presión de las condiciones previas” (Contreras, 2008: 13), las mismas que expresan el pasado de sus ancestros que no solamente es férrea, sino muchas veces la única alternativa con las que cuentan las culturas como la indígena andina.

Haciendo una comparación con las propuestas de desarrollo de Amartya Sen, los *runas* indígenas andinos la practican y no sola la verbalizan. Así, por ejemplo, el concepto de desarrollo expuesto por Amartya Sen es como: “... un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaran los individuos. El hecho de que centremos la atención en las libertades humanas contrasta con las visiones más estrictas del desarrollo, como su identificación con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de las rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social. El crecimiento del PNB o de las rentas personales puede ser, desde luego, un medio muy importante para expandir las libertades de que disfrutaran los miembros de la sociedad” (Sen, 2000).

La propuesta de desarrollo del sistema económico indígena andino es fundamentalmente garantizar la alimentación y a partir de ella, como consecuencia, la salud. El bienestar o *allinkawsay*, es resultado de la visión de desarrollo que los indígenas andinos tienen, y evidentemente la practican. La alimentación es regulada y monitoreada por el calendario festivo ritual, como en el caso del plato *chiriuchu* (ají frío), expresión y símbolo de la diversidad cohesionada, es un componente fiel de la comunidad colectiva; el potaje está surtido por muchos ingredientes que demuestra a plenitud la unión de diferentes regiones a través de sus productos. La abundancia como la unión son valores económicos y rituales tradicionales de origen pre-*inka* e *inka*. La diversidad se muestra en sus ingredientes de origen animal: cuy, gallina, chalonga, embutido, huevera de peces y queso; mientras los de origen vegetal: maíz, *quchayuyu*, tortilla, *ruqutu* (rocoto). También, la diversidad está presente en las diferentes formas de preparación: hervido (gallina, chalonga), tostado (canchas de maíz), frito (torreja), al horno (el cuy) y crudos (rocoto y *quchayuyu*). Todo ello demuestra una unión de productos y técnicas clásicas de cocción y preparado del pasado indígena andino. La diversidad en el *chiriuchu* está en la combinación de ingredientes de diferentes pisos ecológicos: Costa, valles interandinos y altiplano. Esta diversidad presenta un cosmos entero resumido en un plato completo, es decir, es la unión de diferencias. La presentación del potaje se constituye en un modelo de combinación ordenada de diferencias de abundancia y cosmología. La importancia de su consumo nos hace pensar en la actualidad de la práctica pese a ser un plato del pasado, lo que demuestra ampliamente la dimensión de la sostenibilidad de su función.

Finalmente, la idea básica y bastante profunda hallada en todos los materiales expuestos es que el desarrollo para los indígenas andinos pasa por la interrelación participativa en la formación de un cosmos a través de una sociedad colectiva correcta con unión de lo plural de modo pleno. Al estar presentes los *runas* comparten no solo un plato, sino un modelo como el *chiriuchu* con la mano de forma natural, participativa y presencial. Su profundidad consiste en la combinación de elementos y su consumo tiene un alto valor discursivo, con un mensaje que cada persona lleva subyacente en el subconsciente de sí mismo, el modelo de la reciprocidad.

El concepto de desarrollo indígena andino tiene ejes: la comunidad-colectividad-diversidad-y sostenibilidad. Para garantizar lo fundamental: la vida-alimentación-salud y educación.

El desarrollo está profundamente vinculado a su identidad cultural y al territorio. Contraviene en todos sus extremos a la idea hegemónica, animada al concepto de desarrollo inspirado en occidente. Se ve al *runa* indígena andino como persona actor del desarrollo articulado a su ecología a través del ritual, asociado con la fertilidad de la tierra y con la adoración a la *pachamama*, *apus* y *amaru*, en forma de fiestas. Es decir, desarrollo es la realización plena del *runa* saludable en su espacio generando, recreando y creando su cultura colectiva para su *allinkawsay*.

De este modo cumple con las recomendaciones de Amarttia Sen: “Para el desarrollo de una sociedad hay que analizar la vida de quienes la integran, que no puede considerarse que hay éxito económico sin tener en cuenta la vida de los individuos que conforman la comunidad” (Sen en London y Formichella, 2006).

Bibliografía

- Acosta, J. de (1590/2003). “Historia natural y moral de las indias”. Biblioteca Virtual Universal.
- Alland, A. Jr. (1972). *The human imperative*, Nueva York, Columbia University Press.
- Ardrey, R. (1966). “The territorial imperative”. Nueva York: Atheneum.
- Arguedas, J. M. (1977). “El Ayla”. En *Relatos Completos*. Bs. As.: Losada.
- Arguedas, J. M. (1968). “No soy un Aculturado”. Discurso Pronunciado en el acto de entrega del premio “Inca Garcilaso de la Vega” en octubre de 1968; Lima.
- Bauman, Z. (2018). “Retrotopía”. Barcelona: Paidós
- Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI.
- Bouysson-Cassagne, T., O. Harris, T. Platt y V. Cereceda (1987). “Tres Reflexiones Sobre el Pensamiento Andino”. La Paz: Hisbol.
- Burga, M. (2015). “Presentación” del texto *Kausana munay. Queriendo la vida. Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú* de E. Mayer y C. Fonseca. Lima: FE del Congreso.
- Cáceres, E. (2002). *El juicio del agua (unu huishu): Simbolismo y significado ecológico del agua en mitos andinos. “El milagro de la laguna salada” en Musuq Llaqta*. Quito: Abya Yala, CICTA.
- Cáceres, E. (2005). “La Tierra, el Cerro, el Agua, Tienen Vida: Visión de la Naturaleza, Ecología e Identidad Cultural en los Andes”. En *Cosmovisión sobre naturaleza, sociedad y tecnología*. Iquique: CONADI-Gobierno de Chile y Universidad de Tarapacá.
- Cáceres, E. (2008). *Susto o mancharisqa: Perturbaciones Angustiosas en el Sistema Médico Indígena Andino*. Cusco: INC.
- Cáceres, E. (2010). *Economía indígena andina: Funcionamiento y Lógica desde la Perspectiva del Runa en el Sur Andino*. Tesis de Maestría. Lima: PUCP.
- Cáceres, E. (2014). “Uywa siñalakuy: un rito para la reproducción de animales en el sur andino del Perú (Puno)”. En *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá, Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*, Juan Javier Rivera Andía (ed.) págs. 123-144; Bonn: Estudios Americanistas de Bonn, Universidad de Bonn.
- Cáceres, E. (2016). *Sistema económico indígena andino: Funcionamiento y Lógica desde la Perspectiva del Runa en el Sur Andino*. Quito: Abya Yala.
- Contreras, C. (2008). “Introducción” a *Economía Pre Hispánica*. Lima: IEP, BCRP.

- Diccionario Larousse. (2005). *El pequeño larousse ilustrado*. México: Larousse.
- Dollfus, O. (1981). *El reto del espacio andino*. Lima: IEP.
- Dollfus, O. (1991). Territorios andinos, retos y memoria. Lima: IFEA, IEP.
- Earls, J. (1989). *Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes*. Lima: COFIDE.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán-Colombia: Envión.
- Fonseca, C. y Mayer, E. (2015). *Kausana Munay queriendo la vida, Sistemas Económicos en las comunidades de Perú*. Lima: FE del Congreso.
- Godelier, M. (1981). *Instituciones económicas*. Barcelona: Anagrama.
- Hawking, S. (2016). *Historia del tiempo: Del big bang a los agujeros negros*. Madrid: Planeta.
- Hemmming, J. (2020). *La conquista de los incas*. Arequipa: El lector.
- Larmer, B. (2009). "El precio del oro, en dólares y sufrimiento jamás había sido más elevado". En *National Geographic* 24(1), págs. 20-47.
- London, S. y Formichella, M. (2006). "El concepto de desarrollo de Sen y su vinculación con la Educación". *Economía y Sociedad*(XI), 17-32.
- Lumbreras, L. G. (1983). *Los orígenes de la civilización en el Perú*. Lima: Milla Batres.
- Lumbreras, L. G. (1990). *Visión arqueológica del Perú milenario*. Lima: Milla Batres.
- Malmberg, T. (1980). "Territorialidad humana". Vol. 11, 31-35; Nueva York: Mouton.
- Mendoza, Z. (1989). "La Danza de los 'Avelinos', sus orígenes y sus múltiples significados". *Revista Andina* (14), págs. 501-511.
- Mercator, G. (1595). "Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mvndi et fabricati figura". Ed. Dvisbvrge Clivorvm. Düsseldorf: Universidad y Biblioteca Estatal.
- Murra, J. V. (1983). *La organización económica del estado inca*. México: Siglo XXI.
- Ortelius, A. (1570/1612) *Theatrum Orbis Terrarum*. Amberes: Original conservado en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca. Signatura BG/52039.
- Phuturi, C. (1997). *Tanteo puntun chaykuna valen. Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio*. D. Espinoza (comp.). Lima: CHIRAPAQ.
- Rappaport, R. A. (1975). "Naturaleza, cultura y antropología ecológica". En *Hombre, cultura y sociedad* de H. L. Shapiro. México: FCE, págs. 261-292.
- Rösing, I. (2015). "Los médicos y ritualistas kallawayas en los Andes bolivianos". En *Tejiendo las bases teóricas del sistema médico indígena andino: Salud e Interculturalidad desde los Andes*, E. Cáceres (Ed.), págs. 87- 08. Cusco: UNSAAC.
- Sack, R. D. (1986). "Human Territoriality: Its theory and history". Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. México: Planeta.
- Soja, E. (1971). "The political organization of space". Washington, Association of American Geographers.
- Shady, R. y Kleihege, C. (2008). *Caral la primera civilización de América*. Lima: USMP-Logicorp.
- Shady, R. (s/f). *Caral Supe Perú, La civilización de Caral-Supe 5000 años de identidad cultural en el Perú*. Lima: INC-CARAL.
- Shady, R. (2007). *Los valores sociales y culturales de Caral-Supe. La civilización más antigua del Perú y América y su rol en el desarrollo integral y sostenible*. Lima: Caral-INC.

- Urton, G. (1994). "Actividad Ceremonial y División de Mitades en el Mundo Andino. Las Batallas Rituales en los Carnavales del Sur del Perú". En *El mundo ceremonial andino*. L. Millones y Y. Onuki (comps.), págs. 117-142. Lima: Horizonte.
- Urton, G. (2006). En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas
- Vallée, L. (1982). "El Discurso Mítico de Santa Cruz Pachacuti Yanqui". *Allpanchis*(20), 103-126.
- Yataco, J. J. (2011). "Revisión de las evidencias de Pikimachay, Ayacucho, ocupación del Pleistoceno Final en los Andes Centrales". En *Boletín de Arqueología*(15/2), 247-274.