

Criando agua y humanos en el Ande: la experiencia de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en Cusco-Perú

Raising water and humans in the Andes: The experience of the -community Fortaleza Sacsayhuaman in Cusco – Perú

María Elena Ramírez González¹, 0000-0003-4975-5589

¹Universidad San Antonio Abad de Cusco,
elena.ram.gon@gmail.com

RESUMEN

El propósito de este artículo es explorar el pensamiento lógico de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en Cusco Perú, que se manifiesta a través de la relación hombre-agua, en la práctica ancestral andina de criar agua o unu uyway, y cómo esta lógica ha sido usada para afrontar la sequía de sus manantiales. Se han empleado métodos etnográficos basados en la observación participante, bajo la propuesta de Ingold (2015) sobre una etnografía transformativa en la que no se acumula meros datos que luego serán representados, sino que se trabaja con un compromiso ontológico de agudizar nuestras facultades intelectuales y morales. El estudio reveló que, en la crianza del agua, este elemento es una persona que ocupa un lugar jerárquicamente superior al del humano, con quien se establecen relaciones de intercambio y cuidado mutuo. Esta manera de percibir

al agua es precisamente lo que permite que la comunidad, en la práctica, garantice su abastecimiento de agua y pueda lidiar con la sequía de sus manantes.

Palabras clave: crianza, agua, Antropoceno, ontología, Andes.

ABSTRACT

The purpose of this article is to explore the logical thinking of the community Fortaleza Sacsayhuaman in Cusco, Perú, which manifest itself through the relationship men- water in the Andean ancestral practice of raising water or unu uyway, as well as, how this practice has been used to face the drought of their springs. Ethnographic methods such as participant observation has been applied, based on Ingold's (2015) proposal that stands for a transformative ethnography in which data is not merely accumulated to be then represented, but where the ethnographer is ontologically committed to sharpen his/her intellectual and moral faculties. The study revealed that in water nurturing, water becomes a person who is hierarchically superior to men and among the two exists a relationship based on interchange and mutual care. This way to perceive water, is in fact, what allows the community to guarantee its water source and to deal with the drought.

Keywords: nurturing, water, Anthropocene, ontology, Andes

INTRODUCCIÓN

Para llegar desde la ciudad de Cusco a la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman, solo hace falta caminar unos cuarenta minutos o tomar un bus que te deja en la entrada en diez minutos. Está situada en una ladera al noreste de la ciudad, junto a uno de los parques arqueológicos más importantes de Cusco: la fortaleza inca de Sac-

sayhuaman. De hecho, tanto la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman como muchas otras aledañas contienen en sus territorios restos de la época inca, razón por la cual el Ministerio de Cultura ha estado interviniendo la zona hace ya varios años, situación que ha ocasionado conflictos entre la comunidad y esta institución estatal.

Mi estudio empieza con el agua, pues, durante los primeros años de la década de 1990, la ONG centro Guaman Poma de Ayala inició la construcción de una galería subterránea de 220 metros para abastecer de agua a un promedio de veinte barrios de la zona noroccidental de la ciudad. La galería filtra el agua de la parte más alta de la comunidad y acumula un promedio de dieciséis litros por segundo.

Fortaleza Sacsayhuaman se divide en anexos, Salqantay es el que está situado en la parte más alta de la montaña, y precisamente fue este el más afectado por la galería. Un par de años después de concluida la obra, la población de este anexo empezó a experimentar la disminución en la cantidad de agua de los manantiales que usaban para el consumo diario, por lo que solicitó una solución a la ONG. En aquel entonces, el centro Guaman Poma había entregado la obra a la municipalidad y a la empresa encargada de la administración del agua, Seda Cusco. Desafortunadamente ninguna de las tres organizaciones supo darle una solución a la pérdida y eventual sequía de los manantiales de Fortaleza Sacsayhuaman.

La comunidad se vio sola ante el problema y decidió afrontarlo recurriendo a una práctica ancestral que consiste en criar agua. Durante los años que Salqantay permaneció poblada, pudo darle pelea a la sequía de sus manantes y logró abastecerse de agua diariamente. Luego, a finales de la década de 1990, muchas familias se mudaron paulatinamente a los anexos de la parte baja, por la facilidad para llegar a la ciudad en menos tiempo. Sin embargo, la mayoría de pobladores aún mantienen chacras y ganado en Salqantay, por lo que se los puede ver transitando de la parte baja a la parte alta durante todo el año.

La crianza del agua es una práctica que consta de técnicas tales como mantener la humedad de los suelos alrededor del ojo de agua, plantando árboles y arbustos que los pobladores denominan «buenos criadores de agua» o manteniendo algunos animales cerca o

dentro de los ojos de agua para ayudar a limpiarlos de algas que atrofien las vías subterráneas y mantengan el agua limpia, llamados también «animales criadores de agua». No obstante, estas técnicas son solo una pequeña parte de una práctica que en realidad es mucho más compleja, pues durante el trabajo de campo, los comuneros describían la crianza del agua como algo que los humanos hacen en beneficio del agua, así como lo que el agua hace en beneficio de los humanos, es decir, que la crianza es de ida y retorno, recíproca o mutua, y entre explicaciones sobre plantas y animales criadores de agua, se incluían descripciones de ofrendas o despachos a esta sustancia para que no deje de fluir y beneficiar a los humanos.

Cuando llegué a la comunidad en busca de criadores de agua, me topé con un problema que actualmente mantiene toda la atención y energía de los comuneros. La intervención del Ministerio de Cultura en busca de mantener el patrimonio material de la ciudad ha llevado a la comunidad, desde 2002, a continuar una pelea legal que hoy tiene muchas aristas, pero que puede resumirse en el pedido de ser reconocidos legalmente como comunidad por el Estado peruano. Luego de la reforma agraria, la comunidad quedó inscrita como una cooperativa; sin embargo, en el año 2000, Fortaleza Sacsayhuaman inicia el trámite para cambiar de estatus. Cuando el Ministerio de Agricultura acepta el pedido, el Ministerio de Cultura interpone una tacha a la resolución, la cual es aceptada, y desde entonces la comunidad se encuentra en una lucha, que en realidad no solo es legal. Los pobladores alegan que, con un estatus de comunidad, su territorio quedaría protegido de ser vendido e invadido, lo que evitaría la urbanización.

La pelea por el reconocimiento a su estatus de comunidad y el cuidado del agua a través de practicar la crianza del agua. Son dos elementos que están conectados, ya que en ambos casos la comunidad busca reafirmar lo que son y lo hacen bajo su propia mirada. Tal forma de existir toma rumbos político-ontológicos, pues si los situamos en el contexto actual, donde la llamada era del Antropoceno despliega una serie de amenazas para la continuidad de la vida de especies humanas y no humanas, una ontología que más bien se relaciona con el entorno desde una perspectiva de cuidado o crianza

mutua es fundamental. Por consiguiente, planteo que ambos elementos de confrontación son una respuesta —aunque no consciente— a un sistema globalizador, uniformizado, marcado por la economía del capital, basado en un pensamiento que percibe la naturaleza separada y por fuera del hombre y su cultura.

El pensamiento andino, contrario al occidental, se relaciona con su entorno y con elementos como el agua desde una lógica más congruente con los dones, pues mi argumento es que el agua tiene las características de un don inalienable o no intercambiable en el sentido planteado por Godelier (1998). Estos son elementos sagrados por ser donados por los dioses, y sobre todo, por contener en sí mismos el pensamiento lógico, la visión del mundo, y si se quiere, de una sociedad. En el caso andino, el agua no solo contiene en sí todo un mundo de significados que dan base a su pensamiento lógico, sino que además es una persona con la que se requiere entablar relaciones sociales. Estas relaciones de coexistencia con el entorno son, finalmente, lo que la comunidad quiere resguardar y proteger al involucrase en una lucha que, más allá de ser legal, se ha hecho ontológica.

La lucha por la protección de su territorio, y en específico, de esta manera de percibir el agua y el entorno, tiene resultados tangibles, pues, la comunidad entera es uno de los pocos espacios cerca de la ciudad que aún mantiene bosques de especies típicas del ande, así como un río de aguas sin contaminar, que lamentablemente, al llegar a la ciudad se transforma en un basural. Aquí es donde se halla la importancia de entender la lucha por una forma diferente de aprehender el mundo.

DISCUSIÓN TEÓRICA

1. Dicotomías occidentales

La manera de percibir el entorno, es decir, todo lo que está rodeando

al humano, ha sido concebida en la ciencia, desde una perspectiva occidental. Fundada sobre una filosofía que siempre ha enfrentado al materialismo y el idealismo, el pensamiento de occidente es creador de separaciones epistemológicas importantes, tales como la dicotomía cartesiana de naturaleza- cultura (Descola, 1997, p. 8) la cual ha dado paso a que el hombre occidental se vea a sí mismo separado de su entorno; este, a la vez, es la cosa que se encuentra fuera, observada por el humano desde lejos, y así aparece otra dicotomía, la separación entre sujeto-objeto, donde el hombre (sujeto) activo, puede y debe transformar al entorno (objeto) pasivo a su antojo (Descola, 1997, p. 9). En este pensamiento, el humano se encuentra en el centro de todo lo demás.

Las escisiones epistemológicas han sido fundamentales para que el hombre occidental plantee su propia ciencia y sus métodos de aprehender su entorno, conocerlo y producir conocimiento. Por un lado, por ejemplo, vemos a las ciencias biológicas, naturales, y por otro muy diferente, a las ciencias sociales. Sigue siendo importante separar al ser en sus partes (material e ideal), y es que occidente conoce solo cuando fragmenta, descompone y solo así puede, luego, observar.

De esta manera, occidente ha creado una lógica de su propio mundo que luego se ha materializado en acciones, prácticas con el entorno.

2. Antropoceno y capitalismo

Las dicotomías occidentales son el fundamento sobre el cual se ha construido el mundo en que vivimos hoy, su lógica ha llegado a penetrar los rincones más inhóspitos del planeta, tanto que ahora mismo no se puede hablar de sociedades no occidentales prístinas. Esta forma de construir lógica ha dominado las formas de ser y hacer del resto de humanos y ha llegado a través de la colonización y luego de la globalización.

Nuestra era actual, el Antropoceno¹, es para los expertos una nueva era en la historia geológica de nuestro planeta, marcada por un cambio importante en el clima y en los ciclos geológicos, nacida en el momento de la revolución industrial. Una era antes, el Holoceno, los cambios en las temperaturas y el clima de la tierra había sucedido de manera orgánica, siguiendo el curso de una evolución adaptativa (en términos de las ciencias naturales). Sin embargo, en el Antropoceno, la intervención del hombre sobre la naturaleza es el motor de las transformaciones que sufre el clima y el entorno. Para Descola (2017), la manera en que occidente ha percibido e interactuado con el entorno es la razón por la cual vivimos hoy tal debacle ambiental, pues toda esa lógica dicotómica, está volcada hacia la forma de lidiar con los no humanos, como los llama él, ya que se trata de una visión antropocéntrica y separa del entorno.

No obstante, para algunos estudiosos, esta era debería más bien llamarse Capitaloceno, pues «los cambios ambientales y transformaciones climáticas no pueden entenderse partiendo solo de la ontología moderna que separó la naturaleza de la cultura, sino también de las lógicas económicas, las cuales alimentan relaciones desiguales y generan apropiaciones y despojos de naturaleza y territorios» (Ulloa, 2017, p. 59). Un asunto preponderante se desprende también de esta crítica al nombre, y es que se ha cuestionado que la causa de todo lo que se vive hoy sea responsabilidad de todos los hombres (Descola, 2017; Latour, 2014). Es verdad que se pueden encontrar rastros de manipulaciones importantes del entorno a través de la historia humana, Tanto Mann (2005) como Scott (2017) tienen estudios más que reveladores sobre las transformaciones por las que ha atravesado la Amazonia sudamericana y las transformaciones hechas por muchas otras culturas en el mundo, respectivamente. Sin embargo, para Descola (2017, p. 20) existe una diferencia sustancial entre la antropización y el Antropoceno a la cual me suscribo. En el caso de la primera, las transformaciones del entorno hechas por sociedades no occidentales han tenido alcances locales y no siempre

¹ Llamada así por el químico holandés Paul Crutzen.

han sido en beneficio solo de los humanos, mientras que en el Antropoceno, si bien las transformaciones son locales, los efectos son globales. Esto debido, quizás, a que en el mundo se ha instaurado un solo modelo de desarrollo, el occidental, y hacia allá vamos todos desde lo local.

Regresando entonces a la responsabilidad de lo que ocurre hoy, ¿quiénes la tienen? Para Descola (2017) lo que pasó fue que «una pequeña porción de la humanidad se apropió del planeta Tierra y lo devastó para asegurar lo que considera su bienestar, en detrimento de una multitud de otros seres, humanos y no humanos» (p. 17).

3. Percepción amerindia del entorno

Las separaciones epistemológicas de occidente no han servido para desentrañar las lógicas amerindias, pues estas perciben lo que los rodea de manera integrada. La naturaleza no es un objeto lejano sobre el cual el hombre tienen potestad ilimitada.

Propuestas como las de Ingold (2000) hacen un esfuerzo por ir más allá de las dicotomías para lograr entender la percepción del entorno en sociedades indígenas. Para él, el hombre es un organismo integrado desde siempre a su entorno, con el cual se relaciona a través de la experiencia y el movimiento conjunto. En esta mirada la mente no está por fuera del cuerpo o lo material, sino que funciona como un multisensor que acciona con el cuerpo; mientras este siente, la mente va procesando información de manera simultánea: lo uno no está completo sin lo otro. De igual forma, afirma que, en las culturas amerindias, un humano puede ser un organismo, pero también un ser social. Ambos aspectos van integrados: «la gente conoce la naturaleza y todo lo que hay en ella de la misma forma en que llega a conocer otras personas, pasando tiempo con ella, invirtiendo en la relación con ella la misma cantidad de cuidado, sentimientos y atención» (Ingold, 2000, p. 47).

Es por esta razón que los tratos con los no humanos pasan por ser de parentesco, por ejemplo, en el Ande, es común referirse a la tierra como la madre o a la montaña como el padre: «se ven a sí

mismos involucrados en una íntima interdependencia con los animales, plantas, deidades o espíritus que habitan el entorno» (Ingold, 2000, p. 43). La interacción corpórea con el entorno también está en el centro de lo que plantea Descola (2001) con sus «esquemas de praxis», donde «a diferencia de la tradición occidental cuya representación de los no humanos se basa un corpus de ideas coherente y sistemático, las sociedades no occidentales se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo en rituales y elecciones prácticas» (Descola, 2001, p. 106), los cuales organizan las relaciones entre humanos y no humanos.

Ambos argumentos enfatizan en la interacción e involucramiento, y el trabajo de Ishii (2012) completa la idea que quiero construir. En su estudio sobre la formación de divinidades en África, afirma que, para que estas emerjan a la realidad, son formadas a través de las acciones de hombres con las cosas divinas; en concreto, las cosas divinas existen, porque hay una interacción con ellas, lo que las hace tangibles.

4. Percepción andina del entorno

La acción y el involucramiento con el entorno y la unidad entre cuerpo y mente, o entre naturaleza y cultura, es igualmente el fundamento de la relación hombre y agua en la sociedad andina.

En principio, se trata de una sociedad animista, donde todo lo que rodea está vivo, y, en segundo lugar, es un mundo comunitario. Grillo (1994) explica la relación hombre naturaleza en el Ande con el término «sintonizar», dice que todas las personas humanas y no humanas aprenden a sintonizarse en cada ciclo cósmico, en referencia al ciclo del agua, pues una sociedad agrícola como la andina depende casi enteramente de las lluvias. Cada año o cada ciclo es diferente, algunas veces la lluvia es más abundante que otras y en cada caso el hombre y la naturaleza saben comunicarse en un proceso de ajuste que beneficia a todos.

Por otro lado, es una relación comunitaria, porque funciona como

tal, existe una equivalencia entre personas humanas y no humanas, donde el humano no está en el centro (Grillo, 1994; Apaza, 1998). Sin embargo, debe quedar claro que las jerarquías están siempre presentes. De hecho, el mundo del Ande es altamente jerárquico, pero las personas con mayor poder, no son necesariamente humanas (Allen, 2017; De la Cadena, 2015). Las deidades como la tierra o las montañas se encuentran en un lugar jerárquicamente más preponderante que los humanos.

La idea de sintonizar se encuentra muy conectada al concepto de crianza; de hecho, este término es también usado tanto por Grillo como Apaza, para referirse a una conversación sobre este proceso de ajuste mutuo. Grillo (1994) coloca el término en el contexto de la chacra, donde tanto el agricultor como los animales y las plantas conversan, se crían mutuamente para alcanzar una buena producción. En el camino, el hombre se beneficia de los no humanos y estos del hombre, pues en la chacra encuentran un ambiente ideal para la vida de todas las especies, una suerte de simbiosis, expresada en la crianza mutua o *uyway*.

Pero el término *uyway* encierra otro aspecto importante: si bien se refiere a la crianza mutua, simbiótica o una especie de alimentación mutua, también hay cierta brutalidad o consumo mutuo (Allen, 2017), el cual tienen que ver con las jerarquías. Fallar en ofrecer a las deidades, por ejemplo, trae consecuencias drásticas. En el *uyway*, las ofrendas son parte importante de esa conversación y acuerdo entre humanos y no humanos, cuando se ofrenda, se hace un tributo o un sacrificio a los que están en posiciones de poder para que luego estos beneficien a los humanos. Así, los tributos forman parte de la crianza mutua o el *uyway*.

En el caso del agua en el Ande, esta es una persona. Para ser más exactos, son muchas personas. Los manantiales, los ríos, las lagunas, los lagos, la lluvia, el granizo, la neblina, son todas diferentes formas del agua con las que hay que aprender a conversar (Apaza, 1998). Muchas de ellas se encuentran jerárquicamente en posiciones superiores a los hombres, por lo que, en la crianza del agua, para conversar con ella, las ofrendas son fundamentales.

5. La lucha por la defensa de lógicas del mundo diferentes

La crianza del agua, o *unu uyway*, es una forma propia andina de relacionarse con un elemento como el agua, de conocerlo y crear conocimiento sobre él. Esto es parte de la esencia ontológica de esta sociedad de la misma manera que para occidente es parte de su ser ontológico ver al agua como una sustancia sin vida, un recurso al servicio del hombre, y este es el pensamiento que ha dominado y guiado las acciones del hombre en la historia, invalidando cualquier otra forma de entender y conocer el entorno.

El capitalismo se alimenta de este pensamiento, e incluso en la pelea contra el calentamiento global y sus efectos se emplea la misma lógica. Los esfuerzos por crear un frente global con lineamientos uniformes a los que cada nación debería ajustarse, están basados en parámetros económicos, como el proyecto REDD+, que paga por evitar la tala de bosques, muchos de los países con mayor emisión de gases de efecto invernadero (GEI) cumplen con los parámetros, siempre y cuando estos no perjudiquen su producción y crecimiento económico. También sucede que los acuerdos los obligan a invertir cierta cantidad de dinero en proyectos ecológicos en los países más vulnerables, que por lo general son países del tercer mundo. Haciendo esto, creen que pagan una cuota suficientemente buena como para seguir contaminando a gran escala.

No obstante, el debate más reciente sobre Antropoceno nos guía a pensar que las acciones, en primer lugar, no deberían ser globales, y en segundo lugar, tampoco deberían basarse en parámetros económicos únicamente. Para Descola (2017) la devastación global puede y debe ser combatida a una escala global por los colectivos de seres humanos y no humanos afectados directamente. Nadie conoce su entorno más que ellos ni sabe qué hacer para mitigar los efectos del cambio climático.

En esta línea, Escobar (1999) entiende que la lucha no puede reducirse a parámetros puramente económicos, sino que hace falta incluir factores culturales y con esto pone en el plano el aspecto on-

tológico también. Las comunidades locales tienen prácticas esenciales para la salud de sus ecosistemas; perciben y usan su entorno de maneras únicas, y esto es fundamental para contrarrestar los efectos del Antropoceno. A estas formas de ser y hacer él las llama *glocalidades* y las describe como puntos de resistencia ante las prácticas tecnocientíficas y económicas de occidente. En este sentido, una práctica como la crianza del agua se convierte en una forma local de resistencia y lucha contra las lógicas hegemónicas de occidente, que perciben al entorno como inerte, y, al mismo tiempo, contra los efectos del cambio climático global.

LA CRIANZA DEL AGUA *UNU UYWAY*

Godelier (1998) hace un estudio sobre los dones de Mauss en su libro *El enigma del Don*, en el que destaca aquellos dones que no son circulables, porque son portadores de saberes poderosos heredados de los dioses; es decir, que contienen un gran poder simbólico, y dicho simbolismo es fundamental para reafirmar la identidad de la sociedad a la que pertenecen.

Para entender el poder de estos objetos, Godelier describe la primera vez que tuvo entre manos un *kwaimatnie*, objeto sagrado de los baruya, en el Pacífico sur:

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

ypmoulié rojo [...] ¿Qué es lo que yo había visto verdaderamente en el interior del kwaimatnie? [...] (Godelier, 1992, p. 179).

Lo que había visto en aquella malla eran objetos que hacían alusión a los mitos de origen de los baruya; en cada uno de aquellos objetos se guardaba un secreto que los hombres del clan debían esconder para siempre de las mujeres. Estos, además, debían ser guardados solamente por hombres, ninguna mujer baruya tenía acceso a las mallas. Aquel secreto consistía en que, en los objetos sagrados de donde los hombres sacaban todo su poder, se hallaba el poder original de las mujeres. En los mitos se cuenta que los hombres robaron aquel poder con artimañas y desde entonces deben mantenerlas lejos de él, pues se cree que sus compañeras son altamente poderosas, pero que no tienen control, por lo que los hombres baruya deben hacerse cargo de él. Esta forma de percibir lo femenino se ha materializado, haciendo legítima la violencia que los hombres ejercen contra las mujeres del clan, «violencia que además es un principio esencial de su organización, fundamento del orden social que se impone apelando a la autoridad y voluntad de los antepasados» (Godelier, 1998, p. 185).

La potencia de un *kwaimatnie* yace en que contiene la esencia del pensamiento lógico que guía las prácticas de aquella sociedad. Tal poder es el que otorga continuidad a su identidad como grupo y donde se fundan las instituciones que sostienen el orden. Yo sostengo que el agua es para la sociedad andina un «objeto» con la misma carga y el mismo poder. En los mitos, el mundo andino se dividía en tres dimensiones verticales: el mundo de arriba, el mundo terrenal y el mundo de abajo (*hanaqpacha*, *kaypacha* y *ukupacha*) respectivamente. En el mundo de abajo (*ukupacha*) existía un mar cósmico de donde se originó la vida de los primeros hombres (Sherbondy, 1992; Greslou, 1990), cuyas aguas brotaban al mundo terrenal (*kaypacha*) a través de los manantiales, ríos y lagos. Estos puntos de emergencia eran conocidos como *paqarinas*², de ahí surgieron los primeros ancestros de cada nación. Esto otorgaba el derecho

² En quechua: lugar donde se origina la vida.

a cada familia de reclamar soberanía sobre las tierras y aguas del territorio que ocupaban (Sherbondy, 1992). El ciclo del agua era fundamental, pues ese mar cósmico circulaba desde el *ukupacha* hasta el *hanaqpacha* durante la temporada seca, y luego caía al *kaypacha* fertilizando y propiciando la producción agrícola en la época lluviosa. Este ciclo organizaba las actividades agrícolas y ceremoniales, pues con cada ciclo había que hacerse cargo de preparar la tierra, pero también de las ofrendas.

La prueba más clara de que para los incas no existía separación entre un mundo material y espiritual son sus sistemas de acequias, ya que de tramo en tramo se hallan algunas huacas sagradas o lugares sagrados donde las panacas³ debían ofrendar. Las acequias eran tan necesarias para la producción de alimento como las huacas para ofrendar; el entramado de canales no estaba completo sin sus respectivas huacas, y esto afirma la idea de que ambas dimensiones eran en realidad una sola cosa integrada.

Con esta información es posible hacer algunas deducciones sobre el agua en tiempos de los incas. En principio, se trataba de un elemento por el cual se originó la vida y existencia de aquella sociedad, y al igual que los baruya, los incas recogieron todas las ideas alrededor del agua y las materializaron al organizar los derechos y obligaciones sobre los territorios. En segundo lugar, tenemos que los planos material y espiritual eran concebidos como una sola cosa, pues el agua era importante tanto por su utilidad para la producción como por su condición de cosa sagrada.

Esta concepción del agua en la sociedad inca se mantiene de alguna manera en la actualidad. La crianza del agua es la materialización de un pensamiento lógico sobre el agua que, además, integra, como las acequias incas, lo utilitario con lo sagrado, pues se trata de técnicas de cuidado de los manantes como de rituales y ofrendas al agua.

Cuando preguntaba a los comuneros de Fortaleza Sacsayhuaman qué es *unu uyway* —el término usado por ellos para referirse a la crianza del agua—, surgían respuestas diversas que iban desde

³ Familia real inca.

explicaciones de cómo mantener la humedad en el suelo hasta descripciones de ofrendas hechas al agua. Pronto comprendí que el agua era una persona con la cual era necesario conversar, intercambiar, en eso consistía el *uyway* o la crianza.

La crianza, a diferencia del significado en castellano, en quechua no implica una relación vertical, donde hay un criador y un criado, sino que es un movimiento de ida y regreso. Eres criador, como también puedes ser criado por el agua.

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

Como explica Adrián, esta crianza es recíproca: existe un cuidado mutuo de ambas partes, el humano y el no humano, y el mismo término se puede aplicar en la relación con otros seres del entorno inmediato, como las plantas de la siembra o los animales de cría. En la crianza del agua, el humano y el agua no son los únicos involucrados: otros animales y plantas pueden ayudar a criar al agua y al mismo tiempo beneficiarse de ella. Pequeños peces, ranas, sapos, patos, son animales criadores de agua, el qolle, la qeuña, el sauco, son plantas criadoras de agua, en el caso de los animales, me explicaron que los peces que hay en los ojos de agua ayudan a mantener los ductos limpios, y muchos de los arbustos y plantas, mantienen la humedad en el piso.

[...] después también había un pescadito en Olloqocha, ese pescadito llevaban harto a Salqantay, yo criaba eso, en cada ojito de agua yo criaba esos pececitos, en ese rato, como era chico, no pensaba que criaba agua, yo más bien de mí, era mi diversión tener pececitos, y la gente me ayudaba a cuidar, ellos me estaban ayudando

a cuidar, porque sabían que los pececitos crían agua, entonces ya después, cuando hacían el ritual, he visto que la rana, el suche, esos animalitos ayudan a limpiar dice, pones en el ojo, ellos te van limpiando, limpiando, limpiando, así es como no se obstruye. Cuando tú te olvidas del agua, se va, aparece por otro lado, se seca el manante, cosas así pasan, pero esos animalitos nos ayudan a criar el agua, ya después, ya bien maduro he entendido esas cosas. Había otros niños que de mi pozo querían llevar a otras pozas, entonces los adultos les decían —no, no vas a llevar esos pececitos, se va a morir esa agua, deja nomás ahí—, así les decía. Yo he hecho varios criaderitos de pececitos, pero esa era de manera natural, no se decía, hay que hacer esto o aquello, así de forma natural, nomás, hacíamos, porque como había poco agua, había que cuidar como oro [...]. (Adrián Sallo en entrevista con la autora, enero de 2018).

Para cuidar el agua, usábamos zanjas de infiltración para cosechar el agua, y plantando arbolitos, queñitas, chachacomos, llaullis, también igualito, esos ayudan a retener el agua, el agua ya no corre de frente, sino que se va penetrando al suelo, las plantas retienen al agua, sí, así hacíamos [...]. (Jacinto Sallo, en entrevista con la autora, marzo de 2018).

Mantener las plantas y animales criadores de agua cerca de los manantes es una tarea para quien cría agua, pero esta solo es una parte de todo lo que en realidad implica el *uyway*, pues en la misma medida es fundamental para los comuneros realizar ofrendas o «alcances», como suelen llamar a rituales que realizan para los no humanos como el agua. Al describir estos rituales, es usual referirse al agua como un ser que tienen la necesidad de alimentarse y lo hacen a través de la ofrenda otorgada por los hombres.

Había un abuelito hace tiempo, que no tenía hijos y vivía allí al costadito. Ese señor igual tenía un humedal, pero así, mínimo, chiquito, pero él decía —esa agua me está acompañando a mí, el día que yo no esté, no va a haber más agua— y así, dicho y hecho, ahora ya no hay agua en esa zona, el cuidaba pues su agüita. Él recordaba siempre, a la hora de comer, y encontraba ocasiones, por ejemplo, si era su cumpleaños de él, con su familia

se cocinan cositas y de repente quiere compartir, y en ese momento es para él oportuno decir —¿cómo vamos a comer nosotros nomás?— entonces ahí lo primero que se va a recordar es de su pacha, y cuando invocas a tu pachamama, recuerdas tu agüita [...] él hacía salir de gotitas en gotitas, pero eso le servía para vivir, hasta hacía huerta con esa gotita de agua (Adrián Sallo en entrevista con la autora, marzo de 2018).

Cuando Adrián habla de invocar a la pachamama, hace referencia a un pequeño ritual más conocido como tinka, en el que se ofrece de comer a la tierra, al agua o cualquier otro no humano, donde sopla el alimento y luego se derrama un poco de la bebida o la comida al suelo, antes de servirse uno mismo. Esto es así porque el agua es, en realidad, una persona.

LA PERSONA AGUA

En las conversaciones durante el trabajo de campo, iban surgiendo descripciones sobre el agua como persona, para los comuneros, es el ojo de agua, es decir, el punto en donde el agua emerge a la tierra donde se manifiesta la persona agua. Es por ello que se trata el ojo de agua con extremo cuidado: una vez que el agua sale y empieza a recorrer sobre el terreno, es cuando los comuneros se atreven a captarla para su uso diario.

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

El respeto hacia los ojos de agua es fundamental pues, como afirma Sabino, de no ser así, el agua es capaz de enfermar a los humanos. En las historias que contaban los pobladores, el ojo de agua era portador de un mal viento que, al ser respirado por los humanos, les provoca una serie de malestares: desde dolor de estómago o sarpullidos hasta altas fiebres que, de no ser curadas, pueden llevar a la muerte.

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

Los comuneros aseguran que el mal viento solo puede ser tratado por el *pampamisayoq*, el curandero local, ya que la medicina moderna no es capaz de reconocer la enfermedad ni sus tratamientos son eficaces contra sus efectos. El curandero se encarga de diagnosticar al paciente usando un cuy, luego se le recetan infusiones de hierbas y en ocasiones el paciente debe realizar una ofrenda al manante que lo enfermó, para mostrar su respeto. Los pobladores realizan una serie de rituales antes de acercarse a un ojo de agua. Dicen que es absolutamente necesario acercarse a este con mucho cuidado y respeto. Si alguien quiere beneficiarse de las aguas de un manante, debe ofrendar, algunas veces es necesario hacerlo más

de una vez, pues existen manantes que son muy fuertes o salvajes *salqa*, es el término quechua empleado.

Esto se debe a que los humanos no pueden ni deben acercarse a una persona agua con intenciones de domesticarla para su uso y beneficio personal o puramente utilitario, como se hace en occidente con un animal salvaje, donde el hombre se encuentra en una posición de mayor jerarquía frente a lo que debe ser domesticado. Por el contrario, el humano le debe respeto al agua acercarse a ella. Es una tarea sumamente delicada, pues esta no es mala, pero no siempre está acostumbrada a tratar con humanos.

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

Solamente entendiendo que el agua no existe solo para satisfacer necesidades humanas, es que la crianza mutua empieza a ser efectiva.

CRIANZA MUTUA, UYWANAKUYKU

Regresemos al término *uyway*, que los mismos comuneros traducen al castellano como cuidar o criar, pero cuyo significado real es mucho más complejo. Es cierto que *uyway* implica una relación de cuidado mutuo, «tú me crías y yo a ti», pero además tienen dos aspectos que resaltaron durante el trabajo de campo. En principio se trata se trata de una colaboración más colectiva, donde la participación

de más humanos y no humanos es fundamental, pero además es un sistema atravesado por una jerarquía.

En cuanto a la colaboración colectiva, los comuneros la describen como la existencia de una relación de *masantin* entre humanos y no humanos.

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

El *masantin* es un término quechua que hace referencia al trabajo en equipo entre pares iguales. Se caracteriza por ser una sola fuerza de identidad, analogía, solidaridad y correspondencia, dos personas o cosas idénticas entre sí son *masantin* (Mayer, 1972). Es decir, que se trata del esfuerzo de dos personas de igual rango que trabajan en pro de un objetivo. Así, se entiende que en el *masantin* dos se hacen uno solo. Sin embargo, otros comuneros me decían que el hombre no puede hacer *masantin* con los seres no humanos, como el agua o la pachamama, pues estos dos no son del mismo rango. Si este es el caso, ¿cómo funciona entonces la explicación de Adrián cuando dice que el hombre no cría solo, sino con la colaboración de otros seres?

Tomás Mayta, uno de los curanderos locales, me explicaba que no hay una comunicación directa entre hombre y un ser no humano común y corriente, sino solo a través de sueños, solamente los *alto-*

miayoq, poderosos curanderos y de mayor rango que los *pampamisayoq*, son capaces de conversar con los no humanos sin mediaciones. Entonces ¿cómo hacen los humanos y no humanos para criarse mutuamente si no es posible conversar, dialogar? ¿Cómo se logra la colaboración colectiva?, me preguntaba. Wilbert Mayta, hijo de Tomás, me habló de una red colaborativa donde la ofrenda era fundamental.

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

El hombre tiene la obligación de mantener los manantes con animales y plantas criadoras de agua, pero sin la ofrenda es imposible mantener el contacto con los no humanos. Así, el ritual es en extremo necesario para la crianza mutua y la única forma que tienen el hombre de mantener la relación con los seres no humanos, la forma de mediar entre dos seres de distinta posición. Según la descripción de Wilbert, el pago o la ofrenda mantienen la fuente de agua viva y coadyuvan a la sana colaboración mutua.

Pero la idea de *masantin* abre otra arista al concepto de *uyway*; la jerarquía, el hecho de que no pueda existir el *masantin* entre dos seres de diferente rango, nos lleva a la pregunta: ¿Qué rango tiene el humano frente al agua o la pachamama?

En el trabajo de Godelier (1998), la donación a los seres de otra jerarquía explicada en la «cuarta obligación» de Mauss tiene que ver con las ofrendas a los dioses o espíritus de mayor rango, los dueños del mundo y de lo que hay en él, los dadores de vida y donadores de objetos sagrados. Ante ellos, los hombres tienen una gran deuda, impagable, por lo que están atados de por vida a donar.

Si trasladamos esta idea a la relación hombre-agua en la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman, veremos que el agua es un elemento unido a la pachamama, a la madre tierra. Ella, junto a los *apus* (montañas protectoras), forman parte de los seres superiores que

habitan junto a los humanos. Sin la madre tierra, la producción de alimentos es imposible.

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

Por lo tanto, nos encontramos a seres que evidentemente ocupan un lugar superior al humano, así la crianza mutua, es efectivamente, colaborativa entre humanos y no humanos, pero también es jerárquica, pues a cambio del tributo, los humanos esperan obtener la benevolencia de los seres con mayor rango, un tributo que además forma parte de una deuda impagable.

Este sistema de intercambio es bien conocido en el Ande, entre las sociedades quechuas y aimaras, Para Arnold (2017), esta lógica tributaria, por ejemplo, funciona en el sistema escolar rural en Bolivia.

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

los derechos a las tierras. Por estas razones, sostenemos que las ideas comunales en torno al complejo escolar, especialmente en lo ritual, funcionan como una parte vital de una estrategia educativa desarrollada por la comunidad [...] (Arnold 2017, 169, 171, 174).

Enfatizo en «el papel de los niños es asegurar la continuidad del ciclo fertilizante de intercambio entre comunidad y Estado», pues es precisamente bajo esta lógica que los sacrificios, ofrendas, tributos, funcionan en esta sociedad y por la cual los intercambios entre humanos y no humanos tienen continuidad y se alimentan.

EL PLANO POLÍTICO-ONTOLÓGICO

Escobar (2016) define al sistema en el que vivimos hoy como el diseño hegemónico, haciendo alusión a los enfoques de diseños sostenibles, con la idea de crear espacios ecológicamente amigables. Existen muchos diseñadores urbanistas, por ejemplo, que buscan espacios más conectados con el entorno. Sin embargo, Escobar se concentra en la idea del diseño ontológico, donde el diseñar ya no solo se trata de moldear lo físico del entorno, sino en la capacidad de modelar el pensamiento, los discursos, la política, en una población que pertenece a cierto espacio. En este sentido, nos habla de un pluriverso de diseños ontológicos, aparte del occidental hegemónico, que crean sus espacios en función de sus formas de ser y hacer y existir, que son abismalmente distintas de las de occidente y funcionan como iniciativas pragmáticas de transición entre el diseño hegemónico y un mundo donde lo global se atiende de manera local u autónoma.

Son precisamente estas diversas formas de existir y coexistir con el entorno donde el autor encuentra respuestas más tangibles a la debacle ambiental de nuestra era.

En efecto, muchas de estas ontologías se relacionan con su entorno bajo lógicas de cuidado, como es el caso de Fortaleza Sac-

sayhuaman, donde el agua es una persona, que además se encuentra jerárquicamente encima del humano. Para Escobar, los diseños autónomos son el punto de partida a un cambio radical en las formas de convivir con el entorno: «Mi argumento es que estos imaginarios de transición, que postulan la necesidad de transformaciones radicales en los modelos dominantes de la vida y la economía, podrían constituir el marco más apropiado para una reformulación ontológica del diseño» (Escobar, 2016, p. 28).

En este sentido, la posición de poblaciones como la de Fortaleza Sacsayhuaman, pasan al plano político, desde que su lucha con el Estado va más allá de reclamos territoriales, sino que conlleva la protección de un entorno, donde el hombre y el agua se relacionan bajo una fórmula de cuidado mutuo y respeto por los no humanos que cohabitan con ellos.

Hace cinco años atrás ha habido una fuerte discusión porque algunos decían, si nuestros vecinos han formado una asociación y el Ministerio de Cultura no se ha opuesto, y ellos son aparentemente ahora están tranquilos, ya son reconocidos, pero dentro del reglamento de esas asociaciones, ellos por ejemplo son libres de desajenarse de sus propiedades, entonces, ¿qué pasaría si nosotros somos asociación? ¿Cuánta gente no quiere hacer hoteles en esta parte? Si a mí me ofrecen un milloncito, por decirte, por esa parte, entonces perdemos esa vida de comunidad, ese *kawsay* se pierde. Entonces tiene sus riesgos, nosotros queremos conservar la comunidad para las generaciones siguientes. Es muy bonito la vida de una comunidad, si es que empiezas a entenderlo, dentro de la comunidad tienes tus propias autoridades; pero lo más interesante y lo más bonito es que se hacen faenas, que antes eran las *mitas*⁴, nosotros no trabajamos en jornales; trabajo y me pagas, sino

⁴ Mita fue la forma de trabajo recíproco inca en favor del Estado, en la que cada ayllu tenía la obligación de participar. Se utilizó generalmente para la mantención de caminos, construcción de infraestructura y la siembra de terrenos que pertenecían al Inca.

que tú me ayudas un día y yo te ayudo otro día, se práctica el *ayni*⁵. Cuando alguien hace su casa, es una obligación moral, digamos, que los comuneros tienen que ayudar a la nueva familia que está haciendo su casa, sin necesidad de decir, devuélveme, y si necesita piedra, palos, hay que llevar y así es como hacemos, lo mismo cuando alguien se casa, tenemos una nueva familia que se va a integrar. Igual cuando alguien fallece, basta te has enterado y allí estas. Son cosas que se han perdido en los espacios urbanos. Entonces yo pienso que con la asociación lo primero que pasaría es reconocerse los terrenos privados. Entonces luego, posterior a eso, no creo que pueda haber un entendimiento entre esas personas que podrían venir, las mismas construcciones ya no serían de adobe, cambiaría el paisaje, y finalmente se convierte como ese frente (señala el cerro del frente, un barrio urbano marginal) y queremos evitar eso [...] si se da esa libertad, en menos de cinco días llenito estaría esto [...] (Adrián Sallo en entrevista con la autora, enero de 2018).

El temor de los comuneros no solo radica en la amenaza de perder su territorio y que este se transforme en una extensión de la ciudad, como los barrios de la periferia que se pueden observar desde Fortaleza, sino que además le temen a perder *kawsay*, su forma de existir y coexistir con todos los seres que habitan su territorio.

En las reuniones comunales a las que pude asistir, los comuneros se referían al Ministerio de Cultura como el enemigo. «¡Que sepan que nosotros también somos cultura viva!», decían, alegando que para el Estado lo único que importa son las ruinas físicas que existen en su territorio, mas no la población que es portadora de saberes importantes. La historia con el Ministerio es una repetición de lo que había sucedido en la década de 1990 con el agua.

Hace... en el año 91, 92 se han llevado el agua, teníamos canales de riego y manantes. Hasta esos canales ya no han funcionado ya por ese trabajo que hizo Seda. Es que tal vez el agua, como nuestras venas, tal vez por dentro de la tierra tendrá, lo han cortado eso, una vena,

⁵ *Ayni*, forma de ayuda mutua o recíproca entre los miembros de una comunidad o ayllu.

por eso los manantes de los costados más abajo han empezado a secar, entonces para cuidar el agua, usábamos zanjas de infiltración para cosechar el agua, y plantando arbolitos, q'euñitas, chachacomos, llauillis, también igualito, esos ayudan a retener el agua, el agua ya no corre de frente, sino que se va penetrando al suelo, las plantas retienen al agua, sí, así hacíamos [...] (Jacinto Sallo en conversación con la autora, marzo de 2018).

La comunidad se esmera en el cuidado de sus recursos usando sus conocimientos ancestrales, conocimientos que responden a una manera específica de comprender la vida y el mundo, más en su percepción, el Estado se encarga de desbaratar todo su esfuerzo.

Para los comuneros, cuando uno empieza una relación de crianza mutua con otro ser, este automáticamente se integra al ayllu o la familia, se suele decir del agua, los cerros, la tierra, la chacra «es de los nuestros», por lo tanto la familia está integrada de seres humanos y no humanos que saben intercambiar entre ellos.

Esta manera de percibir, aprehender y relacionarse con el entorno es la razón por la cual la comunidad pudo hacerle frente a una sequía provocada por el Estado y sus instituciones, en el afán de priorizar el desarrollo urbano, desarrollo que a los ojos de occidente es la señal de crecimiento económico, tecnológico y civilizatorio y, sin embargo, todo ese crecimiento no ha podido solucionar el problema del agua en el mundo, sino que lo ha ocasionado.

El problema, entonces, se resume en una discordancia tremenda entre dos miradas ontológicas distintas, donde el Estado busca modernizar la ciudad a costa del entorno, mientras los comuneros han aprendido a ver su entorno como parte de ellos y se mueven en una relación simbiótica con él.

CONCLUSIONES

El conflicto actual con el Ministerio de Cultura tiene una conexión

lógica con el problema del agua en 1990. En el discurso, la comunidad reclama un derecho a existir a su propia manera de ser y hacer. Tanto la crianza del agua como las luchas legales actuales son una manifestación de la comunidad de un deseo de vivir bajo sus propios parámetros, miradas, y ejerciendo sus propias prácticas de vida.

El agua en la sociedad andina ha estado cargada de símbolos sobre los cuales se fundamenta todo el pensamiento y visión del mundo, primero al tratarse de un elemento del cual fluye la vida, y segundo, porque está viva, es una persona que forma parte de mi familia, y sobre todo, porque se encuentra en una posición superior a la del humano. Esta manera de percibir la sustancia se ha materializado en prácticas que ordenan las relaciones sociales de los hombres con los no humanos, poniendo como directriz el cuidado mutuo.

Estas formas locales de actuar son finalmente, respuestas de resistencia a los efectos del Antropoceno que forman parte de muchas otras luchas originadas en sociedades cuyo pensamiento se opone a la visión dicotómica del entorno, base del pensamiento y prácticas de occidente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Allen, Catherine (2017). Dewelling in equivocation. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 537-543. Recuperado de <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau7.1.040>.
2. Apaza, Jorge (1998). Conversacion ritual entre las familias del agua, y los miembros de la comunidad humana en Conima y Tilali. En *La crianza mutua en las comunidades aymaras* (pp. 11- 46). Lima: Asociación Chuyma de Apoyo Rural Chayma Aru/PRATEC. Recuperado de <http://www.pratecnet.org/pdfs/Crianza%20mutua.pdf>
3. Arnold, Denise (2017). *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: ILCA.

4. Descola, Philippe (2001). Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social. En Philippe Descola y Gisli Pals-son (coords.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). México, D. F.: Siglo XXI.
5. Descola, Philippe (2017). ¿Humano, demasiado humano? [traducción de Ariane Laure Assemat]. *Desacatos*, 54, 16-17.
6. De la Cadena, Marisol (2015). *Earth beings, Echologies of practice across Andean world*. Durham: Duke Universty Press.
7. De la Cadena, Marisol (2006). An Ecology of Difference: Equality and conflict in a glocalized world. *Focaal-European Journal of Anthropology*, 47, 120-137. <https://doi.org/10.3167/092012906780646415>
8. Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
9. Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós Ibérica.
10. Greslou, Francisco (1990). *Agua en la Visión Andina*. La Paz: Hisbol.
11. Grillo Fernández, Eduardo (1994). El agua en las culturas andinas y occidental moderna. En *Crianza andina de la chacra*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas PRATEC.
12. Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
13. Ingold, Tim (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía, *Etnografías Contemporáneas*, 2(2), 218-230.
14. Ishii, Miho (2012). Acting with things Self-poiesis, actuality,

and contingency in the formation of divine worlds. *Hau, Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 371-388. Recuperado de <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.019>

15. Latour, Bruno (2014). *Anthropology at the time of the Anthropocene, a personal view of what is to be studied*. Washington, D. C.: American Association of Anthropologists.
16. Mann, Charles C. (2005). *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus*. Nueva York: Knopf.
17. Mayer, Enrique (1972). *Beyond the Nuclear Family*. Symposium of Indian Kinship and Marriage. Toronto. Annual Meeting of the AAA.
18. Scott, James (2017). *Against the grain: A Deep history of the earliest states*. New Heaven: Yale University Press.
19. Sherbondy, Janette (1992). El agua: ideología y poder de los incas. En José Antonio González y Antonio Malpica (coords.), *El agua, mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos/Diputación Provincial de Granada.
20. Ulloa, Astrid (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? *Desacatos*, 54, 58-73.

Recibido: 13/12/2020

Aprobado: 13/09/2020