



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE POSGRADO

PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB Andes

MAESTRÍA EN SOCIOLINGÜÍSTICA

**DINÁMICAS TERRITORIALES Y DESPLAZAMIENTO DE LOS
CONOCIMIENTOS LOCALES Y LA LENGUA AIMARA EN LA
CRIANZA PECUARIA**

Estudio en el municipio de Catacora, provincia General José Manuel Pando,
La Paz-Bolivia

Celia Maldonado Pérez

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en
cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención
del título de Magíster en Sociolingüística

Asesora de tesis: Mgr. Marina Arratia Jiménez

Cochabamba, Bolivia
2016



La presente tesis DINÁMICAS TERRITORIALES Y DESPLAZAMIENTO DE LOS CONOCIMIENTOS LOCALES Y LA LENGUA AIMARA EN LA CRIANZA PECUARIA: ESTUDIO EN EL MUNICIPIO DE CATACTORA, PROVINCIA GENERAL JOSÉ MANUEL PANDO, LA PAZ-BOLIVIA, fue defendida el.....

Mgr. Marina Arratia Jiménez
Asesora

Dra. Inge Sichra
Tribunal

Mgr. Elizabeth Uscamayta Guzman
Tribunal

Mgr. Vicente Limachi Pérez
Jefe del departamento de Post Grado

Agradecimientos

Esta tesis se debe a los comuneros del municipio de Catacora, principalmente para aquellos tíos y tías que me enseñaron a cerca de la vivencia como pastores de llamas y alpacas con la *pacha*. Así mismo, estoy muy agradecida al Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PROEIB Andes), a la Université Catholique de Louvain de Bélgica y la Universidad Mayor de San Simón.

Mi gratitud también va a mi tutora, Mgr. Marina Arratia J., quien con mucha paciencia me apoyó, orientó en la elaboración de esta tesis.

Agradecerle también al profesor Juan de Dios Yapita por su orientación, apoyo con la visión de nuestro pueblo inmemorable, los aimaras.

Mis más sinceros agradecimientos a mi amado esposo, quien me impulsó a empezar la maestría y a terminarla. ¡Gracias por ser el instrumento de nuestro Padre Dios!

Resumen

DINÁMICAS TERRITORIALES Y DESPLAZAMIENTO DE LOS CONOCIMIENTOS LOCALES Y LA LENGUA AIMARA EN LA CRIANZA PECUARIA ESTUDIO EN EL MUNICIPIO DE CATACORA, PROVINCIA GENERAL JOSÉ MANUEL PANDO, LA PAZ-BOLIVIA

Celia Maldonado Pérez
Universidad Mayor de San Simón, 2016
Asesor: Mgr. Marina Arratia Jiménez

Esta tesis titulada “Dinámicas territoriales y desplazamiento de los conocimientos locales y la lengua aimara en la crianza pecuaria: estudio en el municipio de Catacora, provincia General José Manuel Pando, La Paz-Bolivia”, analiza los factores que están influyendo en la erosión de los núcleos vitales de reproducción cultural, epistémica y lingüística en un municipio del altiplano boliviano. Resalta la importancia del territorio y los sistemas productivos locales tradicionales en la vitalidad de la cultura y la lengua aimara. En nuestro caso, la cultura alpaquera del municipio de Catacora, ubicado en el altiplano boliviano, perteneciente a la cultura andina y a la lengua aimara.

El municipio de Catacora debido a sus características agroecológicas era considerado una zona tradicional de producción pecuaria. Esto quiere decir que la principal actividad y sustento económico de las familias estaban basados en la crianza de llamas y alpacas. A su vez, esta actividad productiva marcaba ciertas particularidades de la cultura local. La cosmovisión, la circulación de sabidurías y conocimientos amables con la naturaleza, la organización comunitaria, las relaciones de reciprocidad, etc., giraban en torno a la crianza pecuaria. En este contexto, el uso y rol de la lengua aimara tenía una importancia central como portadora de una cosmovisión biocéntrica, como reservorio de sistemas de conocimiento milenarios, y como vehiculizadora de dichos conocimientos.

Debido a las dinámicas territoriales y los procesos de cambio en la actualidad la crianza pecuaria ya no es la actividad principal en el municipio, pues la mayoría de las familias que

antes se dedicaba a criar llamas y alpacas, ha migrado a las ciudades. De las familias que se quedaron a vivir en las comunidades, la mayoría ya no se dedica exclusivamente al pastoreo sino al comercio, el transporte u otras actividades productivas artesanales y de servicios, especialmente la gente joven. Así, los pastores tradicionales que crían el ganado en reciprocidad con la *pacha* (Madre Tierra) se ha reducido a un 20% de la población, quienes en su mayoría son personas mayores de 40 años, sus hijos están en las ciudades trabajando o estudiando.

El estudio confirma que el desplazamiento de un sistema productivo tradicional como es la crianza de alpacas tiene una influencia directa sobre el desplazamiento de la cultura local y la lengua aimara, puesto que se erosiona un nicho o espacio vital y privilegiado de uso y vitalidad de la lengua aimara.

Palabras clave: mantenimiento-desplazamiento lingüístico, cosmovisión biocéntrica de la cultura andina, sabidurías en la crianza de llamas y alpacas, lenguas de vida, dinámicas territoriales, Sociolingüística del Sur.

Resumen en lengua indígena

DINÁMICAS TERRITORIALES Y DESPLAZAMIENTO DE LOS CONOCIMIENTOS LOCALES Y LA LENGUA AIMARA EN LA CRIANZA PECUARIA ESTUDIO EN EL MUNICIPIO DE CATACORA, PROVINCIA GENERAL JOSÉ MANUEL PANDO, LA PAZ-BOLIVIA

Celia Maldonado Pérez
Universidad Mayor de San Simón, 2016
Asesora: Mgr. Marina Arratia Jiménez

Aymarana sarnaqawisaxa, arupasa armatakjamakixiwa, niyakiti jichhurinakaxa waljanirakiwa wali phinq'asxtana aymara aru arsuña, ukhamaraki aymara isi isisiña. Kunarak jiwasan p'iqisan utjpacha? Ukhamata jach'a Markanakar sarawayxtana, taqi kuna apamuchusa, sarnaqawinakasa, arusa, isisa ukhamara tayka awkinakasa apamuchutakixarakiwa. Jaqhipaxa jani kut'aniñatakiwa sarawayxtana; jaqhipasti kutiniskaraktanwa, tayka awkir uñjasiri. Wawanakasasti uka jaya markanakanxa janirakiwa khititansa ukaxa yatxapxarakiti. Qhapa qhapakiwa wawanakaru pataru irpxaraktanxa. Aymara arsa yatichxaraktanxa. Wali ch'usasxtanxa, walipacha ukaxa? Awki taykakiwa patatuqin jacht'asisa sarnaqtasipki. Awisasaxa jupanakampisa jach'a markar irpataxiwa, janipinisa kunas utjkaspa Markanakasana.

Ukatwa nayraqataxa kunjamas aka panqa qillt'añatakixa thakhi lurtawatawa, ukatwa kunjamatsa qillt'ataspa ukarakwa lurawatanxa. Ukharuxa khitinakampisa parlakiptataspa ukarakiwa chhixllt'awtanxa. Ukata, tukuyañatakixa wawanakampi, wayna tawaqunakampi, tiyunakampi parlt'asaxa niyakirakiwa aymara aruta qilltawatanxa. Ukharuwa kunarsati lup'iwinaka uñistayañatakixa kastilla arurarakiwa jaquqiptatanxa.

Kunimana qillqirinakana lup'ipiwipanakarakiw ukharuxa ullart'atanxa. Kunaymani qillqatarakiwa utjaraki. Uka sipansti, kimsakallqu lup'iwirakiwa ullart'asa qillt'atanxa.

Ukharurakiwa, kuanasa alpaca awatiwin luratarina, kuanakas lurataski, taqi ukanakawa uñastataraki. Ukharuxa, kunats janipini waynatawaqunaka allpach Awatiña

munjapacha, aymara arus arsxapacha, taqi ukarakiwa qillqt'ata. Ukharuxa jiliri qaqinawa yatiwiparaki uñacht'ataraki.

Tukuyañatakixa, mayacht'atarakiwa taqi amuyt'awinaka mä tukuyaña arunakaru. Ukatsipansti kunjamas sarnaqawisa, arusa sartayataspa, ukarakiwa qillt'ata.

Índice de Contenido

Agradecimientos	i
Resumen	ii
Resumen en lengua indígena	iv
Índice de Contenido	vi
Lista de Figuras	ix
Lista de Tablas	ix
Abreviaturas	x
Compendio en lengua indígena	xii
Introducción	1
Capítulo 1: Tema de investigación	4
1.1 Planteamiento del problema.....	4
1.1.1 Preguntas de investigación	6
1.2 Objetivos	6
1.2.1 Objetivo general	6
1.2.2 Objetivos específicos.....	6
1.3 Justificación.....	7
Capítulo 2: Metodología	10
2.1 Enfoque de la investigación	10
2.2 Descripción de los sujetos participantes en la investigación	10
2.3 Técnicas e instrumentos	12
2.3.1 Observación participante	12
2.3.2 Entrevista a profundidad	13
2.3.3 Mapa parlante sobre el ciclo pecuario y ritual	13
2.4 Procedimiento de recolección de datos	14
2.5 Procedimiento para analizar los datos.....	14
2.6 Consideraciones éticas	15
2.7 Mi experiencia como investigadora	15
Capítulo 3: Fundamentación teórica	17
3.1 Lengua, sociedad y naturaleza	17
3.2 Lengua e identidad	18
3.3 Lengua y cosmovisión.....	19
3.3.1 Antropocentrismo vs. Biocentrismo.....	20
3.4 Lengua y conocimientos-sabidurías indígenas.....	22
3.5 Lengua y gestión del territorio	24
3.5.1 Territorio como espacio de reproducción epistémica, cultural y lingüística.....	25
3.5.2 Gestión territorial desde la cosmovisión aimara	27
3.6 Ecología de las lenguas y lenguas de la ecología.....	28
3.6.1. Lenguas de vida.....	31
3.7 Dinámicas territoriales	32
3.8 Desplazamiento epistémico y lingüístico.....	33

3.8.1 Vida y muerte de lenguas originarias	34
3.9 Políticas locales, gestión y revitalización lingüística	36
Capítulo 4: Ámbito de investigación	38
4.1 El municipio de Catacora	38
4.1.1 Ubicación.....	38
4.1.2 Clima	39
4.1.3 Tenencia de la tierra y biodiversidad	39
4.2 Historia del municipio Catacora.....	40
4.3 Población del municipio.....	41
4.4 Las organizaciones indígenas.....	41
4.5 Actividad económica en el municipio de Catacora.....	43
4.6 Educación	46
Capítulo 5: Hallazgos de la investigación	49
5.1 El ciclo de crianza de llamas y alpacas en la cosmovisión andina.....	50
5.1.1 Cosmovisión biocéntrica en la crianza pecuaria	50
5.1.1.1 Ciclo climático en la crianza de llamas y alpacas	51
5.1.1.2 Ciclo pecuario.....	54
5.1.1.3 Ciclo festivo ritual en la crianza de llamas y alpacas	68
5.1.1.4 Ciclo de los bioindicadores para la crianza de llamas y alpacas	74
5.1.1.5 Ciclo de recolección de frutos silvestres y plantas medicinales en el pastoreo.....	77
5.1.2 Saberes propios sobre crianza de llamas y alpacas y lengua aimara.....	79
5.1.2.1 Pacha: (Madre Tierra /Naturaleza)	79
5.1.2.2 Uywaña (criar).....	80
5.1.2.3 Jaqi (persona con sabiduría)	80
5.1.2.4 Irpa (El agua, ser vivo)	81
5.1.2.5 T'iwkha/ulaqa (Regeneración y respeto a la vida)	82
5.1.2.6 Anxata/anaqaña (reciprocidad).....	83
5.2 Situación sociolingüística en el municipio de catacora.....	83
5.3 Dinámicas territoriales y desplazamiento de los saberes y la lengua aimara en la crianza de llamas y alpacas.....	88
5.3.1 Ubicación transfronteriza del municipio de Catacora y su vínculo con el mercado	89
5.3.2 Dinámicas migracionales	90
5.3.2.1 Venta de mano de obra	90
5.3.2.2 Nuestros hijos ya no viven con nosotros	91
5.3.3 Ya no pasteamos mucho: Cambios en los sistemas productivos locales	95
5.3.4 Esas cosas son del pasado, tenemos que modernizarnos.....	97
5.3.5 Es que todos ya son hermanos: Presencia de sectas religiosas.....	98
5.3.6 Cambio climático y sus efectos en la crianza pecuaria (<i>pachawa wali yanqhachataxixa</i>)	99
5.3.7 “En la escuela sólo enseñan el español”: Educación escolarizada monolingüe... ..	102
5.3.8 Introducción de biotecnología moderna en la crianza pecuaria	104
5.3.9 Poderío de culturas dominantes y discriminación	105
5.4 Procesos de resistencia cultural y lingüística	106
Capítulo 6: Conclusiones.....	111

Capítulo 7: Propuesta	123
Trabajos citados	137
Anexos	141

Lista de Figuras

Figura N°1: Efectos de la dinámica territorial sobre conocimiento, lengua e identidad... 112

Lista de Tablas

Cuadro N° 1: Muestra para las entrevistas	11
Cuadro N° 2: Nivel de vitalidad de las lenguas.....	35
Cuadro N° 3: Censo de Población y Vivienda 2012	41
Cuadro N° 4: Markas y jathas	42
Cuadro N° 5: Organización territorial y líderes aimaras de la provincia General José Manuel Pando.....	42
Cuadro N° 6: Estructura Institucional de las Unidades Educativas de la Segunda Sección	47
Cuadro N° 7: Número de Estudiantes, Personal Docente y Administrativo	47
Cuadro N° 8: Ciclo de pastoreo antes y ahora.....	55
Cuadro N° 9: Ciclo festivo ritual.....	68

Abreviaturas

AINPROCAR	Asociación Integral de Productores en Camélidos y Artesanías Catacora
CNMCIQB-BS	Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CSUTCB	Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
GAMC	Gobierno Autónomo Municipal de Catacora
MAN	Misión Alianza Noruega
PDM	Plan de Desarrollo Municipal
POA	Plan Operativo Anual
UMSS	Universidad Mayor de San Simón
TIC	Tecnologías de Información y Comunicación
VALE	Proyecto de Apoyo a la Valoración de la Economía Campesina de Camélidos
INE	Instituto Nacional de Estadística

Compendio en lengua indígena

DINÁMICAS TERRITORIALES Y DESPLAZAMIENTO DE LOS CONOCIMIENTOS LOCALES Y LA LENGUA AIMARA EN LA CRIANZA PECUARIA ESTUDIO EN EL MUNICIPIO DE CATACORA, PROVINCIA GENERAL JOSÉ MANUEL PANDO, LA PAZ-BOLIVIA

Celia Maldonado Pérez
Universidad Mayor de San Simón, 2016
Asesora: Mgr. Marina Arratia Jiménez

QALLTAÑATAKI

Aymarana sarnaqawisaxa, arupasa armatakjamakixiwa, niyakiti jichhurinakaxa waljanirakiwa wali phinq'asxtana aymara aru arsuña, ukhamaraki aimara isi isisiñsa. Kunarak jiwasan p'iqisan utjpacha? Ukhamata jach'a Markanakar sarawayxtana, taqi kuna apamuchusa, sarnaqawinakasa, arusa, isisa ukhamara tayka awkinakasa apamuchutakixarakiwa. Jaqhipaxa jani kut'aniñatakiwa sarawayxtana; jaqhipasti kutiniskaraktanwa, tayka awkir uñjasiri. Wawanakasasti uka jaya Markanakanxa janirakiwa khititansa ukaxa yatxapxarakiti. Qhapa qhapakiwa wawanakaru pataru irpxaraktanxa. Aymara arsa yatichxaraktanxa. Wali ch'usasxtanxa, waliPacha ukaxa? Awki taykakiwa patatuqin jacht'asisa sarnaqtasipki. Awisasaxa jupanakampisa jach'a Markar irpataxiwa, janipinisa kunas utjkaspa Markanakasana.

Qhipaqtirinakaxa wali llakita qhiparapxi, kuna lup'isas sarawaxpachatanxa? Wali llakiskayawa, awichitanak uñajasa jachañasa jachaktasiñjamawa. Lup'iwisa, sarnaqawisa uñakiptañaspa, janicha?

Ukhamawa Catacora markanxa aymara aruxa ikiskarakiwa, kuntixa wawanakas waynanakas tawaqunakasa janikirakiwa aymara aru parlaña munxapxiti. Ukhamatsipans jiliri jaqinakaxa parlaña yatisaxa janirakiwa wawanakar ancha arxayxapxiti. Ukhamatwa aka Markanxa aymara ch'amanchawixa wakisi.

Aka Markanxa yaqhipa jaqinakaxa aymara ch'amanchaña amthapixarakiwa. Ukatwa jach'a tantachawinakanxa aymara aruta arst'asipxaraki. Ukhatsipansa jupanakaxa aymarata arst'asiñani sasawa mayni jilirinakaru jist'asipxaraki.

Taqi uka uñjasaxa wakisiwa amuykipaña kunjamas uka amuyunaka laqar sartaysna. Ukhamatwa jiwaspachpa ch'amanchaña. Uka amtawitakixa wakisarakiwa wali suma uñakipt'aña kunjamsa qalltañaspa.

Kunaymana jisk'achatarakiwa uñjasiwaytanxa. Taqi kunatwa arxayapxistu. Ukatwa qara jaqitakixa pisi amuyuni, pisin jaqasiri, jani jaqirjama uñjapxituxa. Taqi uka jisk'achawixa tukusxiwa. Jichhaxa jiwasa pachpawa ch'amanchasiñaspa.

Kuntixa jiwaxa janiwa taqi ukana jisk'achawixa mistuñapaxa. Nayraqata uñakipt'añani. Pisin jakasiripachatanti? Jani amuyiripachatanti? Jaqipachantanti? Taqi uka jist'awinaka jay sasawa jiwaxa amstaru waytasiñani. Mayata mayaru.

AYMARAÑA, PINSIN JAKASIRIRITANTI

Aymara Markan amuyunakapaxa wali ch'aqxtatjamakixiwa. Kuntixa Jisk'achata uñjasaxa aymara masinakaxa, aymara jaqiña jani munxapchiti, kuntixa Walja jist'awinakaw utjarakispa khitisa aymarañaxa? Aymaraña pisin jakasinkañaPachati?

Awichaxaru mayan jist'askayata, kunasa pisina kañaxa? Säsa jist'askayatha ukata jupaxa, walpiniraki lupisinxaxa. Ukata jupaxa sawayituwa, nayaxa janiwa pinsin jakañankti 'pobre' kuntixa, nayaxa utanitwa, uywa wawas walt'ataraki utjitu, manqañas pirwa pirwaw utan utjitu, nayaxa janiwa pobrekti. Inas jiwaxama jaqinaka jach'a Markanakaru jutxawayxapxi, ukata uka Markanakan janirakiwa utanipkiti, janiraki kawkits manqañ apsuñ yatipikiti, kuntixa janixay kawkin irnaqañs yatxapchitixa. Inas jupanaka pisi jakañan qamasipchi.

Pirmirmintixa aymarapinichinxaya. Janiwapininaya... Mamitaxa jani litras uñtkarakinti mamitaxa. Ni firmasiña yatanti mamitaxa. Mamitaxa wali pubrina jakasirnwa. Ukata wali jisk'achatañarinaya.

JANITI AMUYIRIKPACHATANXA?

Uñakipt'asaxa jiwaxa wali yatitasktanwa. Ukanata? Jiwasaxa kunaymana yatiwinaka yatisktanxa. Ukhamatwa wali pachamamampi chikarakiwa sartasiritanxa. Ukhamatsipansa jiwaxa wali yatiskaraktanxa kunaymani sarnaqaña aka suni patanxa. Janirakiwa nayrajaqinakasaxa yatichañ utaru sarapkanti. Taqi ukanaka uñakiptasinxa jiwasa kunaymuni amuyunipxtanwa.

JAQIPACHATANTI?

Qara jaqi purinipk ukarsata pacha jiwaxa wali jisk'achata uñjastanxa. Jichhawa jichhaxa sartasiñasataki. Kunjams sartasnaxa? Taqi uka lup'iwinaka apamuchusna. Jaqxama sartañani. Ukatawa kunti achachilanakasa yatichawaykistu taqi ukanaka amthaptasa lurt'añani. Jiwasa jaqisqaraktanwa, janiwa q'ara jaqi jiskistu ukaxa ist'añakaspasi.

ChiqPachaxa wali suma uñakiptsna ukaxa, khitisna q'ara jaqinakaxa, ukatxa khitisna jiwasa? Amuyuraksnaw jupanakas jiwaxamaskarakiya. Jupanakaxa wilani, janchini, chakhani. Sapa mayniwa amuyunitana.

Ukhamatsipansa, jiwaxa jaya mara jaqitanwa. Aymara jaqitanwa. Alpachu awatiri jaqitanwa. Yapu yapuchasiri jaqitanwa. Phukhu luriri jaqitanwa. Challwa katiri jaqitanwa. Ukhamat sipansa wali irnaqtiri jaqitanwa. Kawkiru sartansa ukarsawa wali suma sarxariritanwa.

AYMARA ARU JISK'ACHATA KASTILLA ARU JACH'ANCHATA 'COLONIALISMO LINGÜÍSTICO'

Taqi uka amuyunakaxa janirakiwa jaqiruki jisk'achkiti, jani ukaxa arusa, sarnaqawisa, amuyuwisa, taqi ukawa armata, uñarPachata. Janipinis kuntakis yäniksna ukhama. Taqi uka amuyuwixa janirakiw nayrar sarantañataki ch'amanchkistuti. Ukatwa jichhaxa jiwasa khitisna uka sarantañataki amuysna. Taqi ukanaka amthapt'asawa nayraru sarantañasa.

Kunjamas arusa sartaysna sasarakiva Catacora Markana jist'arakiyatha ukatxa kunaymana mamanaka tatanakaxa, sarakinwa. Wawanakaru parlxayañawa wakisi, ukhamarus jispura parlak'ipt'asasa. Ukhamata wawanakasa aymara aru parlaña qalltaxapxani, sasawa sapxarakinxa. Ukharusti, yatichañ utan yatichapxaspa sasawa sapxarakinxa.

Taqi uka jist'asaxa jiwankxarakiwa aymara aru ch'amanchañxa, kuntixa aymara aruxa wawanakanxa ikkasapas ukhamarakiwa. Kuntiwa wayna tawaqunakaxa janirakixaya arsuña munxapchi.

Ukharuwa amuykipañ kunjams taqi ukanaka arsupki ukanaka sartayañataki. Kuntixa janirakixay taqPacha uka amuykipchitixa. Ukhamatawa walispa mä jach'a amtawi aymara sartayañati amuyuñaspa. Kawkhatasa, khitimpisa, kuna lurasasa?

Ukhamtwa inasa kunti yaqha markanakan sartayapki ukanaka luraraksna. Ukatawa wawanakampi qalltaña munasa nayraqata tata mamanakampi parlakiptiri utat uta sarañachipa. Ukhamaraki yatichañ utansa ukhamaraki yatichirinakampi, yatiqirinakampi parlt'añaspaye. Ukhatama aymara aru ch'amanchsnaxa.

Ukhamat sipansa kimsa t'akanakaw walispa aymara ch'amanchañataki uñakipt'aña.

Kunakas ukanakaxa?:

- Aymara taqiniru uñt'ayaña
- Aymara aru qillt'añarakispa
- Aymara aru yatichatañaparaki

Aymara taqiniru uñt'ayaña

Kawkiri markananti aymara ayrmatakixi uka markanana qalltataspa. Kuntixa jiwaspachpakiwa jisk'asxtanxa. Uka jisk'achawiwa taqinir uñachtañaspa, ukhamata taqini sartañasataki. Ukhatama khitinakati uka jisk'a markanakana sarantapki jupanakar uñt'ayaña. Ukjaruxa taqini amtañaspa wali suma arusa uñjañataki. Niyakitixa jiwaxa wali yatxatata jaqinakatanwa. Ukataraxay waranqa waranqa maranaka jakasktanxa. Inamayawa ñaqhachiri jaqinakaxa chhaqtaña amptasipkchisa.

Ukhamatarakiwa jiwaspachpa aymara aru parlaxa yaqha markanakar sarasasa uñt'asiñaspa. Isisa ist'asita, arusa parlaxa. Jiwaspachpa ch'amanchañaxa janiwa jaskaniti. Ukata sipansa jisa munañani ukaxa jach'anchañaniwa.

Ukhamaraki niya radio, periódico ukanakaxa utxarakiwa. Ukatxa ukanakaw ch'amanchañaxa. Inas amuyuripatakixa inaymanjamakiwa qillqata. Ukhamatwa, juk'ampi qillqt'añarakispa. Kuntixa kastilla aru qillqt'ataki ukhamaPacha qillqt'atañaspawa.

Ukatasipansa taqi pruvincianakanxa gobierno local sataki jupanakarakiwa yanapt'añapaspaxa.

Uka chaqanakansa aymara arst'asiña, aymarata parlt'añarakispawa. Ukhamarusa wawanakarsa parlxayt'añakiskaspawa. Waynanakarus k'amanchaña aymarata arst'asipxañapataki. Jupanakakiwa jutiri urunakanxa sarantayapxani.

Aymara aru qillt'añarakispawa

Ukata sipansa niya jaqhipanakaxa qillqaña qaltapxarakiwa. Ukatxa juk'ampi qillt'añarakispawa, jani yatiqir tawaq waynaki qillqañapakaspati, jani ukaxa taqini, Markatasa qillqaña qalltapxañapawa. Ukhamaraki wawanakas niya qalltapxañaparakiwa, ukatakixay yatichan utankapchixa.

Qillqatanakaxa janirakiwa pankanakankañapakiti, jani ukaxa kuniymani uñt'ata jani uñt'ata material jisktan ukananwa.

Kunxatsa qillqtarakispaxa? Niya wakicht'atarakiwa aymara aru yaqha jaqinakaruyatichañataki. Jach'a Markanakan, yatiqañ utanakana, internet ukansa yatichañatakisa pankanakaxa qillt'atañaparakispawa. Niya qalltaxarakiwa, taqi uka qillqatanaka phunqancchatañaparakiwa.

Ukatsipansa uka qillqatanakaxa jiliri jaqinakaxa janirakiwa ullanas qillqasayatiqkarakiti. Ukatxa jupanakarusa yatichañarakispawa.

Aymara aru yatichatañaparakiwa

Ukhamaraki aka kimsiri t'aqanaxa, utanakata qalltañaspaxa, ukharuxa Markachirinakampisa ukhamaraki, yatichan utansa aymara parlatañapawa. Ukhamata wawanakaxa aymara ist'asaxa jupanakaxa yatiqapxañapataki. Ukhamarusa utanxa tata mamakanaxa wawanakampi parlakiptapxañaparakiwa. Kunatas aymara aru arsuñaspa. Yatichan utansa ukhamaraki wawanakaru yatichirinakaxa parlapxañaparakiwa. Kuntixa jichhuru wawanakaxa janikiraya aymara arxatxa yatiña munxapxiti.

Ukharuwa wawanakaxa taqi uka yatisaxa aymara aru yatiqaña munapxani. Sapuru utansa, markansa, yatichan utansa aymara aruki arstataspa ukaxa wawanakaxa yatiqapxarakispawa. Jani arsurinakasa arsupxarakispawa.

TUKUYAÑATAKI

Ukhamatsipansa jasakiwa arsuñaxa, lurañawa wali ch'amaxa. Ukhamarusa, jani parlaki parlañaniti, jani ukaxa nayra jaqinakasjama sartañani. Jupanakaxa janiwa ukhamaki arusipkanti, jani ukaxa juypanakaxa arsusaxa lurapxarakinwa. Ukhamatwa, jupanakaxa lurawinpiwa yatichapxanxa.

Jichhurinakaxa aymara jaqixa wali suma iranaqiri jaqxama uñt'atarakitanwa. Kawkirusa sartanxa ukanxa wali jaqinakaxa munasipxisti. Ukhamwa jiwaxaxa arusa, isisa, sarnaqawisa wawanakasaru yatichasqañakispawa. Ukhamata aymar Markasa jach'anchañataki. Ukatasipansa, aka Bolivia Markasa nayraru sarantaysnaxa.

Introducción

Defender nuestras lenguas, y su diversidad, sobre todo contra la dominación de una sola de ellas, es algo más que defender nuestras culturas. Es defender nuestra vida. (Hagège, 2002, pág. 13)

En los últimos años el proceso de erosión y pérdida de las lenguas indígenas es cada vez más acelerado. Según los estudios, esto se debe a varias causas que van desde los factores estructurales de las sociedades y los Estados, hasta las actitudes y decisiones personales de los propios hablantes. Fishman (1984) señala que el conocimiento detallado de estas situaciones particulares es el primer paso para revertir el desplazamiento, además de sentar las bases de conocimiento para las generalizaciones sobre este fenómeno.

Esta tesis titulada “Dinámicas territoriales y desplazamiento de los conocimientos-saberes locales y la lengua aymara en la crianza pecuaria: estudio en el municipio de Catacora, provincia General José Manuel Pando, La Paz-Bolivia” analiza los factores que están influyendo en la erosión de los núcleos vitales de reproducción cultural, epistémica y lingüística, como es la crianza pecuaria.

El municipio de Catacora, debido a sus características agroecológicas, era considerado una zona tradicional de producción pecuaria, ya que la principal actividad y sustento económico de las familias era la crianza de llamas y alpacas. A su vez, esta actividad productiva marcaba ciertas particularidades de la cultura alpaquera local: La ritualidad, la circulación de sabidurías y conocimientos amables con la naturaleza, la organización comunitaria, las relaciones de reciprocidad, etc., giraban en torno a la crianza pecuaria. En este contexto, el uso y rol de la lengua aymara tenía una importancia central como portadora de una cosmovisión biocéntrica, como reservorio de sistemas de conocimiento milenarios, y como vehiculizadora de dichos conocimientos.

Tanto el desplazamiento lingüístico como la erosión de la cultura alpaquera está siendo influido por fenómeno que es explicado desde las nuevas dinámicas territoriales marcadas por

la relación con el mercado y la situación fronteriza del municipio, la dinámica migracional, la presencia de sectas religiosas, el cambio climático, la educación escolarizada, la introducción de biotecnología moderna en la crianza pecuaria y el poderío de la cultura dominante y la discriminación. El desplazamiento de la lengua conlleva, a su vez, la pérdida de vigencia de una cosmovisión biocéntrica y sistemas de conocimiento basados en la relación amable entre hombre y naturaleza o *pacha*. Por ende a la pérdida de identidad cultural y lingüística de los habitantes, sobre todo de los jóvenes y los niños.

Este estudio es de tipo cualitativo con enfoque etnográfico y las principales técnicas de recolección de información usadas han sido: la entrevista, la observación, las pláticas libres y los mapas parlantes. En la comunicación con los participantes adultos se ha usado la lengua aymara, no así con los jóvenes y niños porque en su mayoría son monolingües castellano.

Este documento está organizado en seis capítulos. En el primero, describimos el planteamiento del problema, seguido de las preguntas de investigación, los objetivos y la justificación.

En el segundo capítulo, describimos la metodología de investigación: el tipo de investigación, la muestra, las técnicas usadas para la recolección de datos, el procedimiento que se siguió en el procesamiento y análisis de los datos.

En el tercer capítulo, concerniente al marco teórico, presentamos los principales conceptos que nos sirvieron de referencia para el abordaje del tema estudiado. Estos son: lengua, sociedad y naturaleza; lengua e identidad; lengua y cosmovisión andina, lengua y conocimientos-sabidurías indígenas, lengua y gestión del territorio, ecología de las lenguas y las lenguas de la ecología, dinámicas territoriales, desplazamiento epistémico y lingüístico. Finalmente, políticas locales, gestión lingüística y revitalización lingüística.

En el capítulo cuarto, se dibuja el contexto donde se desarrolló esta investigación. Así se habla sobre el territorio que ocupa el municipio de Catacora, la historia, la población, la organización, la actividad económica y la educación formal.

En el quinto capítulo, se presentan los hallazgos de la investigación. Este capítulo está organizado en tres partes: En la primera parte se hace referencia a la cultura alpaquera mediante una descripción del ciclo pecuario y ritual. Esta aproximación tiene por finalidad establecer la vigencia y reproducción epistémica, cultural y lingüística en la actividad pecuaria. En la segunda parte, se describen las dinámicas territoriales que están afectando en el desplazamiento de la crianza pecuaria tradicional, concebido como uno de los espacios vitales de uso y reproducción cultural, epistémica y lingüística. Finalmente, en la tercera parte, hacemos referencia a las prácticas y acciones de resistencia cultural y lingüística que existen en las comunidades del municipio, tomando en cuenta que los procesos de desplazamiento también van acompañados de procesos de resistencia.

En el capítulo seis, se presentan las conclusiones a las que arribó este estudio, las mismas que se formulan en función a las preguntas y objetivos que guiaron la presente investigación.

Por último, en el capítulo siete se presenta una propuesta para la elaboración de políticas locales revitalización de la lengua aymara en el municipio de Catacora, planteando la necesidad de focalizar y priorizar los nichos o espacios vitales de reproducción de la cultura y lengua aymara. Si bien no será posible revertir la erosión de la crianza pecuaria tradicional, existen otros espacios y momentos privilegiados en la familia y la comunidad en los que fluye la lengua aymara que podrían ser atendidos desde las políticas locales para que no se pierdan.

Capítulo 1: Tema de investigación

En este primer capítulo presentamos 1) el planteamiento del problema, 2) los objetivos y 3) la justificación del trabajo realizado en uno de las provincias más jóvenes del departamento de La Paz-Bolivia.

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En las últimas décadas, las lenguas indígenas enfrentan procesos cada vez más acelerados de erosión, desplazamiento y muerte. Según los estudios de López (2006), el desplazamiento lingüístico significa el desuso, la erosión y la muerte de la lengua subalternizada, por superposición de otra lengua privilegiada y socialmente dominante y hegemónica. Las lenguas se mantienen vivas en tanto y en cuanto los diversos espacios de uso y las funciones que se le otorga se mantienen (Sichra, 2010). Esto tiene que ver con la actitud de los hablantes de seguir hablando sus lenguas y de transmitirlos a sus hijos.

Muchos estudios han revelado que son diversos los factores que están influyendo para que los hablantes renuncien a su cultura y lengua. Algunos autores ponen más peso a las relaciones de poder que ejercen las sociedades y culturas hegemónicas respecto a la imposición de un modelo civilizatorio que niega la posibilidad de otros horizontes civilizatorios alternativos y la importancia de preservar la diversidad cultural y lingüística.

En este sentido, en el marco de la “Sociolingüística del Sur”, consideramos importante indagar los factores que están influyendo en la erosión de los núcleos vitales de reproducción cultural, epistémica y lingüística, vale decir, el territorio y los sistemas productivos locales tradicionales. En nuestro caso, la cultura alpaquera del municipio de Catacora, ubicado en el altiplano boliviano perteneciente a la cultura andina.

La definición de territorios en movimiento permite un acercamiento a la comprensión de territorios como escenarios complejos y dinámicos en los que se entretajan diversos procesos históricos, sociales, económicos, culturales moldeados por fuerzas externas e internas

(Schejtman y Berdegué 2003) citado en (Arratia J. & Gutiérrez P., 2013). En nuestro estudio, adoptamos esta herramienta teórica para indagar cómo las dinámicas territoriales van creando tensiones en las instituciones locales y los sistemas productivos tradicionales y qué consecuencias tiene esto en el desplazamiento cultural, epistémico y lingüístico.

Partimos de la idea que los sistemas productivos tradicionales como la agricultura y la pecuaria tienen como sustento sistemas de conocimiento o epistemologías propias que hacen posible su vigencia. En esta relación, las lenguas indígenas son portadoras y vehiculadoras de cosmovisiones biocéntricas y sistemas de conocimientos que sustentan la regeneración de los ecosistemas y la crianza de la biodiversidad.

Contrariamente, desde el enfoque antropocéntrico, la naturaleza es concebida como un objeto inerte o recurso natural sujeto a la manipulación para una gestión óptima de los recursos productivos orientados al mercado. Así como nos advierten los diferentes autores como (Shiva, 2010), (Bowers, 2002) y (Grillo Fernández, 1991) al afirmar que las sabidurías ancestrales están siendo reemplazadas por las epistemologías hegemónicas funcionales a la economía capitalista y globalizante en la que el humano tiene potestad sobre la naturaleza.

El dinero y la inversión habían reemplazado completamente a los procesos vitales de la naturaleza en las ecuaciones de los economistas y en sus debates sobre la escasez. Desapareció la antigua sabiduría que serenamente había advertido que el dinero es ontológicamente no transformable en vida, una verdad captada gráficamente en el dicho norteamericano nativo: “sólo cuando hayas cortado el último árbol, pescado el último pez y contaminado el último río, te darás cuenta de que no puedes comer dinero. (Shiva, 1996, pág. 320)

Según Bowers (2002), los lenguajes de las culturas hegemónicas son una fuente de colonización ya que vehiculizan ideologías, cosmovisiones, conocimientos y metáforas antropocéntricas que dan por sentado la concepción de la naturaleza como recurso explotable (Shiva, 1996).

El municipio aymara de Catacora de la provincia General José Manuel Pando es una zona tradicional de crianza de llamas y alpacas. Sin embargo, en las últimas décadas las ecosabidurías-conocimientos y la lengua de los pastores y su estrecha relación con el *pacha*

están sufriendo un proceso de desplazamiento, erosión y retroceso debido a las dinámicas territoriales que se presenta en el municipio. El efecto es el olvido y abandono de todo lo relacionado a ecosaberes y la lengua aymara de los alpaqueros que afecta seriamente la identidad de los niños, jóvenes y, porque no decirlo de las personas mayores.

Sobre la base de esta argumentación se plantean las siguientes preguntas de investigación.

1.1.1 Preguntas de investigación

- ¿Qué cambios se vienen dando en la cultura alpaquera tradicional del municipio de Catacora y la lengua aimara?
- ¿Qué factores están influyendo en estos cambios?
- ¿Qué implicancias tienen el debilitamiento de los sistemas productivos y las organizaciones tradicionales en el desplazamiento de la cultura y lengua aymara?
- ¿Existen procesos de resistencia lingüística y cultural aimara?

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo general

Analizar las dinámicas territoriales y su incidencia en la reproducción de la cultura alpaquera y la vitalidad de la lengua aimara en el municipio de Catacora.

1.2.2 Objetivos específicos

- Describir las prácticas tradicionales y rituales de la crianza pecuaria y el uso de la lengua aimara.
- Determinar los factores que están afectando en la erosión de la cultura alpaquera y el desplazamiento de lengua aimara.
- Determinar las estrategias y espacios de resistencia cultural y lingüística en el municipio de Catacora.

1.3 JUSTIFICACIÓN

En este estudio se pretende analizar las dinámicas territoriales y sus efectos en la erosión de la cultura alpaquera y el desplazamiento de la lengua aimara en el municipio de Catacora. En esta tesis se vincula gestión del territorio como espacio de reproducción epistemológica, cultural, lingüística con el fin de contrarrestar el desplazamiento de los sistemas productivos que son espacios vitales de la lengua, dado que en las planificaciones, gestiones o políticas lingüísticas no se consideran los sistemas de conocimiento de las lenguas minorizadas.

Sobre todo, es importante preservar, mantener la epistemología biocéntrica junto a la lengua, frente a la crisis civilizatoria, económica y ecológica a la que han llevado el proyecto modernizante depredador. Esta hegemonía eurocéntrica se ha construido en base a una negación de otras culturas y sistemas de conocimiento diferentes a la ciencia occidental moderna. Los conocimientos de muchos pueblos originarios han sido subalternizados y descalificados, tachándolos de conocimiento vulgar. La lucha para evitar la muerte de las lenguas indígenas también es una lucha de emancipación epistémica que implica valorar, reconocer y empoderar otras formas de producir y circular diversas epistemologías.

Si hay diversidad de lengua, hay diversidad de conocimiento, si hay diversidad de conocimiento, hay biodiversidad. Vale decir, la desaparición de las prácticas culturales, el desuso de estas sabidurías-conocimientos va ligada a la muerte de las lenguas. La pérdida de una especie vegetal es la pérdida del vestuario de la lengua. Así lo expresa Bowers (2002, pág. 29): “la falta del lenguaje puede dejar áreas de la experiencia sin reflejar y expresar”. Las nuevas generaciones se van olvidando y relegando las cosmovisiones y sabidurías de sus padres y abuelos sobre la crianza pecuaria, una actividad que hacía referencia a la cultura alpaquera local. Esto debido a factores internos y externos: Las condiciones materiales de reproducción local, la globalización de la cultura, y también, porque no decir, la colonialidad interna vigente en Bolivia.

En este marco, desde una perspectiva crítica, el presente estudio trata de explorar la estrecha relación existente entre: lengua, cosmovisión, epistemologías y sistemas de productivos locales, como es la crianza pecuaria. De este modo, pone en evidencia que en los ámbitos comunales existen espacios y escenarios vitales para la reproducción cultural, epistémica y lingüística. Por ende, el desplazamiento de las formas tradicionales de crianza pecuaria en la localidad supone el desplazamiento de toda una cultura alpaquera fundada en una cosmovisión, sabidurías y lengua biocéntrica, es decir una biocultura amable con la Madre Tierra, que ofrece otros horizontes civilizatorios frente a la crisis social y crisis ambiental que vivimos hoy en día.

Esta tesis aporta con datos empíricos que permiten reflexionar acerca de la necesidad de abordar la revitalización lingüística desde un enfoque integral, sin perder de vista que las políticas locales y la gestión territorial son fundamentales, ya que la biodiversidad está sustentada por la diversidad lingüística, epistémica y cultural. Por lo tanto, un enfoque de la lengua con justicia ecológica es importante en la preservación de la región altiplánica y en el ámbito de estudio.

Así también, se ven reflejadas en esta crianza mutua implicancias sociales, culturales, pedagógicas, políticas, religiosas, económicas regionales, familia e identidad. Y, sobre todo, los eco conocimientos y el lenguaje biocéntrico que medía entre el pastor aimara y la *pacha*, como una forma de ejercer los derechos de la nueva Ley N° 269 sobre los Derechos y Políticas Lingüísticas que reconoce, protege, promueve, difunde, desarrolla y regula los derechos lingüísticos individuales y colectivos de los habitantes del Estado Plurinacional de Bolivia.

De la misma forma, la Ley de la Educación “Avelino Siñani - Elisardo Pérez” N° 070 propone tener un currículo regionalizado y diversificado, que requiere materiales para implementar progresivamente la educación intracultural intercultural y plurilingüe. En tal sentido, estos conocimientos se pueden replantear en la educación boliviana que se reflejen en el currículo diversificado de la región y en las mallas curriculares en las cuatro Unidades Educativas del municipio de Catacora.

Así mismo, a partir de este estudio se pretende plantear una propuesta de gestión ecolingüística y epistemológica con un enfoque biocéntrico para el municipio, de forma que no solamente se encare la tarea de revitalización de la lengua en las escuelas que pueda ser aplicada y promovida desde las cinco unidades educativas del Municipio.

Capítulo 2: Metodología

En este capítulo se describe la metodología utilizada en el estudio: 1) el enfoque de la investigación, 2) la descripción de los sujetos participantes en la investigación, 3) las técnicas e instrumentos de recolección de información, 4) los procedimientos de recolección de los datos, 5) el procedimiento de análisis de los datos, 6) las consideraciones éticas y, por último, 7) un breve relato de mi experiencia como investigadora.

2.1 ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN

El enfoque es la perspectiva o el horizonte de sentido desde el que se observa la realidad. Por lo tanto, en este cuentan los intereses, las intencionalidades y los conocimientos con los que el investigador percibe, categoriza y conceptualiza los fenómenos estudiados (Martínez R., 2011). En ese entendido, para esta investigación se adoptó el enfoque cualitativo ya que se interesa por la descripción, la comprensión, la interpretación de la realidad, así mismo de la búsqueda de los significados de los hechos. Bajo este enfoque se recopiló, organizó, sistematizó, categorizó y analizó la información para posteriormente redactar el presente informe. También sirvió para recoger la información y puntos de vista de los actores (sabios, comuneros, migrantes, profesores, jóvenes, niños y autoridades locales) de las cinco *Markas* del municipio de Catacora sobre la situación actual de cultura alpaquera ligada a la lengua aimara.

2.2 DESCRIPCIÓN DE LOS SUJETOS PARTICIPANTES EN LA INVESTIGACIÓN

Los sujetos participantes en la investigación fueron: pastores de alpacas y llamas, entre niños, jóvenes, adultos, ancianos (sabios); miembros de la comunidad migrantes (residentes), profesores y autoridades locales. Se seleccionaron participantes de las cinco *Markas* ubicadas en la Segunda Sección Municipal Catacora de la Provincia General José Manuel Pando del Departamento de La Paz, Bolivia. La elección de estas comunidades se debe

fundamentalmente a los procesos de desplazamiento lingüístico y erosión cultural que se vienen dando debido a diversos factores.

Respecto al tamaño de la muestra, tomando en cuenta que no hay criterios ni reglas firmemente establecidas en la investigación cualitativa, la muestra se determinó en base a las necesidades de información que exigía cada uno de los instrumentos diseñados para la recolección de información. Así, para la observación participante y la entrevista a profundidad, uno de los principios que guió el muestreo fue la saturación de datos, esto es, hasta el punto en que ya no haya nueva información o esta comience a ser redundante. Para (Salamanca C. & Martínez-Crezo B., 2007) lo interesante en la muestra cualitativa es que se puede operar con un número reducido de casos y lo que realmente es importante, es la profundidad del conocimiento del objeto de estudio y no la extensión de la cantidad de unidades.

Por otra parte, la selección de participantes en esta investigación se definió según los siguientes criterios: Lugar de nacimiento y residencia permanente en el municipio (puesto que esta provincia se caracteriza por la fuerte migración itinerante), la edad y grupo generacional (niños, jóvenes, mayores, profesores, autoridades locales, sabios (ancianos). La lengua que hablan (bilingües o monolingües en la lengua aimara) y la actividad u ocupación laboral de los mismos. A continuación, se presenta el cuadro resumen de la muestra usada en las entrevistas:

Cuadro N° 1: Muestra para las entrevistas

Participantes	Hombres	Mujeres	Total
Sabios	3	3	6
Comuneros	3	3	6
Residentes	4	4	8
Autoridades	1	2	3
Jóvenes	1	3	4
Niños	1	3	4
Profesores	2	1	3
Total	15	19	34

Fuente: Elaboración propia

Para la elaboración de los mapas parlantes, se trabajó sobre todo con niños/as y jóvenes que están en edad escolar, quienes fueron citados a través de una convocatoria de dibujo y pintura. Participaron principalmente jóvenes entre 15 a 20 años, 23 estudiantes de secundaria de la Unidad Educativa Pairumani Grande, y cerca de 30 estudiantes de secundaria de la Unidad Educativa Catacora. A través de un dibujo expresaron los conocimientos sobre la crianza pecuaria y la cosmovisión andina.

El conversatorio con los/as sabios/as se hizo con personas mayores cuya edad fluctúa entre los 45 y 90 años, que habitan en las diferentes *jathas* o estancias de las cinco *Markas*, que además están dedicadas a la crianza de alpacas y llamas utilizando la lengua aimara.

2.3 TÉCNICAS E INSTRUMENTOS

Las técnicas que se utilizaron en este trabajo fueron cuatro: la observación participante, la entrevista a profundidad, las pláticas libres o conversatorio y el mapa parlante. Los instrumentos para la aplicación de cada técnica fueron: diario de campo, guía de observación, guía de entrevista y guía preguntas motivadoras para el mapa parlante (ver anexo C).

2.3.1 Observación participante

La observación participante es una técnica utilizada en las ciencias sociales, donde el investigador comparte con los participantes su contexto, experiencia y vida cotidiana para conocer directamente toda la información sobre su propia realidad, o sea, pretender conocer la vida cotidiana de un grupo desde el interior del mismo (Kawulich, 2005). Durante el trabajo de campo, se hizo observaciones profundas y detalladas usando los cinco sentidos que ayudó en el registro de los datos sobre: las actividades de pastoreo, la vida cotidiana de los pastores y el uso de la lengua aimara.

Se realizó visitas a familias reducidas, donde sólo viven ya sea uno de los miembros de familia, y también a familias “extensas” en las que viven entre abuelos padres e hijos, que fueron pocas. Las observaciones fueron realizadas en diversos espacios y momentos: las unidades educativas (Catacora, Pairumani Grande y Tolacollo), las reuniones generales y

reuniones esporádicas en las diferentes *Markas*, la feria bipartita Bolivia-Perú, los campeonatos de fútbol del municipio, las conversaciones en algunas tiendas de las comunidades y las fiestas de Carnaval. Para el registro de los datos se utilizó la guía de observación y el diario de campo.

2.3.2 Entrevista a profundidad

La entrevista es una herramienta que permite adquirir conocimiento a través de relatos orales (Taylor & Bogdan, 1997). De este modo, las entrevistas se realizaron de forma individual a niños, jóvenes, sabios, residentes, autoridades locales y profesores, en las *Markas*: Catacora, Pairumani Grande, Tolacollo, Parachi y Pajchiri. Los conversatorios con grupos (de 3 a 8 comuneros y/o sabios) se hicieron en dos de las *Markas*: Catacora y Pairumani Grande. Estos conversatorios nos ayudaron a cotejar la información que dieron los jóvenes y niños en relación al ciclo de pastoreo.

Las entrevistas y conversatorios con las personas adultas se hicieron en lengua aimara, no así con los jóvenes y niños, quienes en su mayoría son monolingües castellano.

2.3.3 Mapa parlante sobre el ciclo pecuario y ritual

La técnica de los mapas parlantes es otra herramienta ampliamente utilizada en el rescate de los saberes locales (Cox Aranibar, 1996). En esta técnica, los participantes en la investigación expresan sus conocimientos a través de dibujos. Estos mapas fueron dibujados por los hijos de los pastores, niños y jóvenes estudiantes. Los dibujos fueron hechos en forma individual y grupal en dos de las cinco unidades educativas (Catacora y Pairumani Grande). El instrumento que se utilizó como apoyo es la pregunta guía de preguntas motivadoras sobre el ciclo pecuario y ritual en el municipio de Catacora.

Esta técnica nos permitió completar la mirada de los niños y jóvenes sobre el ciclo de crianza de alpacas y llamas, sobre todo nos dio una idea sobre la transmisión intergeneracional de los conocimientos y la lengua, ya que muchos niños y jóvenes tenían escasa información para poder representar el ciclo de pastoreo en los dibujos. También, nos ayudó a ver que la

lengua está en retroceso en estas dos generaciones ya que muchos de ellos entendían el aimara pero no hablaban.

2.4 PROCEDIMIENTO DE RECOLECCIÓN DE DATOS

Para la recolección de datos se siguieron cuatro pasos previa ambientación de la investigadora en las cinco *Markas* del municipio.

Paso 1: Contacto con el Alcalde Municipal y autoridades originarias. Ambientación y validación de los instrumentos (guía de observación, guía de entrevista y pregunta guía para el mapa parlante).

Paso 2: Recolección de información sobre la comunidad, la escuela y las familias. Aunque no siempre se sigue el orden que se establece, ya que la observación en las familias se hizo de acuerdo al cronograma establecido. A través de la observación a profundidad, se obtuvo como resultado una descripción de las cinco *Markas* (comunidad) y las familias que habitan en el municipio.

Paso 3: Ciclo anual de crianza pecuaria. Se trabajó con los niños y jóvenes en dos de las cinco unidades educativas del municipio. Además, estos datos fueron cotejados con los comuneros mayores para su triangulación, sobre todo para completar los datos y añadir información. El resultado de esta actividad fue el mapa dibujado del ciclo festivo ritual de crianza de llamas y alpacas (Ver anexo B).

Paso 4: En este último paso, se aplicaron dos de las tres técnicas: entrevista a profundidad y observación participante. Ya que con ellas se recogió datos relacionados al ciclo pecuario y ritual y los conocimientos expresados desde la visión de la cultura y lengua aimara.

2.5 PROCEDIMIENTO PARA ANALIZAR LOS DATOS

Una vez obtenidos los datos, se procedió al ordenamiento de la información para su posterior clasificación y transcripción. Después de la transcripción se procedió a la categorizaron de los datos. Las categorías emergentes fueron organizadas en una matriz, agrupando y priorizando en función a las preguntas de investigación.

En relación a la transcripción, se vio por conveniente hacer una transcripción textual ya que la mayoría de las entrevistas se realizaron en lengua aimara. Una vez identificados los párrafos de citas textuales se procedió a la traducción al castellano.

2.6 CONSIDERACIONES ÉTICAS

Antes de ingresar a las comunidades, a las escuelas y a las *jathas* o estancias, se tomó contacto con las autoridades correspondientes. Primero, se contactó al alcalde, las autoridades originarias y los directores de las diferentes unidades educativas. Ellos se encargaron de presentar a la investigadora con los estudiantes, los padres de familia y los comuneros de las 46 *jathas* o estancias en reuniones de *Marka*, quienes dieron su aval y aprobación para la realización de la presente investigación.

Por otra parte, se tuvo el cuidado de preguntar a los participantes si se podía usar grabadora para el registro de información, para la toma de fotografías y la participación en las actividades familiares y comunales. Igualmente, se preguntó a los participantes si se podía citar sus nombres e incluir citas textuales de sus testimonios en el informe. En otros casos, se habló del respeto al anonimato de la información. Por último, se habló con las autoridades sobre el destino, la relevancia y la utilidad de la información.

2.7 MI EXPERIENCIA COMO INVESTIGADORA

Volver a la vida comunal después de un largo viaje por la vida y estar ausente de las sabidurías, la cultura y la relación con todo lo que nos rodea en nuestro terruño me hizo reflexionar por dónde debía seguir en la vida. Aunque este retorno ya se había dado, sin embargo ese regreso fue sólo físico y no de cuerpo y alma. Después de un análisis y lectura de la teoría de diferentes autores en la academia, que tal vez fue un alejamiento; este retorno fue un reencuentro no solo al lugar sino también al núcleo vital de mi pueblo: la lengua, la cultura, la cosmovisión y la sabiduría de los aimaras.

Este retorno fue difícil ya que los conocimientos adquiridos en la escuela y la universidad con una visión antropocentrista dificultaron mi lectura de otras cosmovisiones y

epistemologías diferentes a la lógica de la ciencia universal, con la cual somos colonizados desde temprana edad en las instituciones educativas.

Otro reto fue la forma de escribir y describir los saberes de los pastores de llamas y alpacas. Por cuanto para mí, todo está implícito y no es necesario escribir todo esto, porque se aprende viendo y practicando sin la necesidad de tener que escribir en una hoja de papel, en este caso en una hoja electrónica. Así, este reto de escribir también podía ser superado practicándolo. Esto es una verdad para mí.

Por último, algo frustrante fue que muchos de los comuneros adultos no supieron explicarme la cosmovisión de este pueblo alpaquero; alegando siempre que ya no se practica y que ya se olvidó todo lo relacionado a los rituales, fiestas y otras actividades, porque muchos ya pertenecen a una iglesia protestante. Es decir, mi pueblo ya no era el mismo.

Capítulo 3: Fundamentación teórica

En este capítulo presentamos los principales conceptos relativos al tema de investigación que sirvieron para el análisis y la triangulación de los datos empíricos. Estos son: 1) lengua, sociedad y naturaleza, 2) lengua y cosmovisión, 3) lengua e identidad, 4) Lengua y sabidurías indígenas, 5) ecología de las lenguas y lenguas ecológicas, 6) lengua y gestión del territorio, 7) dinámicas territoriales, 8) desplazamiento epistémico y lingüístico y 9) políticas locales, gestión lingüística y revitalización lingüística.

3.1 LENGUA, SOCIEDAD Y NATURALEZA

La relación lengua y sociedad es indivisible ya que la lengua sin la sociedad no existe y la sociedad sin una lengua tampoco. Para muchos autores como (Romaine, 1996), la ciencia que aborda los fenómenos que se presentan en esta relación es la sociolingüística, una de las ramas más jóvenes en su ámbito de estudio la cual se ha expandido. De este modo, para Bastardas (2005) esta ciencia se encarga de estudiar los fenómenos relacionados a la lengua, la sociedad y la cultura.

En estas últimas décadas la necesidad de estudiar la lengua en su contexto sociocultural se ha ampliado y se ha extendido haciendo comparaciones con la ecología, así diferentes autores hacen una analogía en su estudio de la lengua con la biología, ya que la biodiversidad y la linguodiversidad están estrechamente ligadas en su existencia. De la misma forma, los factores que afectan a estos dos son similares (Bastardas Boada, 2003). En tal sentido, la sociolingüística considera en su estudio el entorno biológico, aunque propiamente hablando, el ambiente físico se refleja en la lengua sólo en la medida en que los factores sociales hayan ejercido su influencia (Sapir, 1974).

Bastardas (2003 y 2005) sugiere un nuevo componente, la ecología, a la que se denomina “ecología sociolingüística”, ya que los hablantes de las lenguas originarias viven en armonía con la naturaleza. Otros autores plantean otra disciplina como es la eco lingüística.

Para este estudio consideramos desde la “Sociolingüística del Sur”, la estrecha relación entre lengua, cultura y naturaleza, ya que la lengua está inmersa y rodeada de un entorno biológico, la sociedad y la cultura que inciden en la reproducción, uso o desuso de ésta.

Así, la “Sociolingüística del Sur” considera a la lengua como un ente vivo y vehiculizador de un mundo también vivo, coherente con las cosmovisiones de los pueblos indígenas que conciben el cosmos como un mundo vivo, donde los seres de la naturaleza (plantas, animales, cerros, ríos, astros), los seres humanos y las deidades viven en reciprocidad y armonía. Por ello la fuerte interdependencia del territorio con la lengua.

3.2 LENGUA E IDENTIDAD

La lengua no solo es un mero instrumento de comunicación, sino que también se la considera como símbolo y vehículo de identidad étnica (Sichra, 2004). Como aclara (Appel & Muysken, 1996) un determinado grupo se distingue por su lengua, ya que las normas y valores culturales del grupo se transmiten por medio de ella. De esta forma, la lengua es parte de la identidad del grupo que se estudia, por ello los entrevistados afirman que “son aimaras y siempre lo han sido”.

Sin embargo, esta unicidad entre lengua e identidad se ve resquebrajada por diferentes factores, existe disconformidad con su identidad, el número de hablantes cada vez descende. Así explica Sanchez Carrión (1984, pág. s/n), “para quien la disconformidad absoluta le lleva a querer cambiar de identidad lingüística, el fomento del auto-odio y, correlativamente, la admiración hacia los dominadores”. En este contexto, difícilmente podrán mantener la identidad cuando el número de hablantes cada vez descende (Crystal, 2001, pág. 27). Esto desestabiliza la primacía de esta lengua que debe competir o ceder el paso a las lenguas internacionales que tienen poder y prestigio, como el inglés y el español. A causa de que la mundialización, la globalización y la digitalización están tocando lo más íntimo de las personas, la identidad.

3.3 LENGUA Y COSMOVISIÓN

“Las **lenguas** nos hacen captar las distintas **cosmovisiones** de **culturas** diferentes. He aquí un nuevo reto para los estudios lingüísticos que puede servirnos de fundamento para captar las raíces de las distintas culturas de los pueblos.” (Lenkersdorf, 1999, pág. 30)

Tres grandes conceptos están estrechamente entrelazados según Lenkersdorf, ya que no se puede concebir una lengua sin cultura ni cosmovisión, ni una cultura sin lengua y cosmovisión; donde la lengua es la llave y el corazón de una determinada cultura (Hinton, 2001). De esta forma, la lengua es la encargada de expresar pensamientos, acciones, habilidades, valores, símbolos, sentimientos, conocimientos, sentipensares¹ y visión de una determinada cultura (pueblo, sociedad o grupos humanos). Sin pensar más, por lo tanto, cada lengua y cultura tiene su forma de ver el mundo (cosmos); esta forma de ver e interpretar el mundo es expresado a través de una determinada lengua y a través de prácticas culturales. Como se ve en la siguiente cita “[...] una lengua contiene una visión del mundo la cual es reflejo de la cultura y la mentalidad colectiva de un pueblo o comunidad lingüística.” (Díaz Rojo, 2004, pág. s/n).

Por lo tanto, cada lengua y cultura tiene su propia visión del mundo en el que sabe cómo regenerar y regenerarse, ya que desde que uno es fecundado se le transmite los valores, la ética como legados de su lengua y cultura que se da en un territorio, desde luego ese lugar puede ser ajeno a donde nació. Por lo tanto, cada cultura posee su propia lengua y cosmovisión que refleja sus diferencias en su lenguaje propio. Así, Romaine muestra las peculiaridades de cada lengua “no existen dos lenguas lo suficientemente parecidas como para considerar que representan la misma realidad social. Tal afirmación supone un reconocimiento del papel crucial que tiene el lenguaje como transmisor de la cultura y la cosmovisión” (Romaine, 1996,

¹ Sentipensar es un concepto que implica pensar desde el corazón y desde la mente Escobar(2014).

pág. 42). De cualquier modo, (Díaz Rojo, 2004) define la cosmovisión y la cultura de la siguiente manera:

La cosmovisión es el conjunto de representaciones mentales compartidas por un grupo social que pretende explicar la totalidad del universo, esto es, toda la realidad social y natural. [...] En sus contenidos, es más amplia que la ideología, pues sus proposiciones no solo abarcan la realidad social del hombre, sino también el universo físico. La ideología regula y está en la base de la cosmovisión. Por tanto, **cultura** es todo aquel contenido cognitivo y valorativo, independiente de que sea más o menos compartido, mientras que la ideología y la cosmovisión son compartidas por grupos sociales determinados en defensa de sus intereses. No obstante, generalmente, en la literatura etnolingüística, la palabra cosmovisión se aplica al conjunto de creencias y valores de una comunidad cultural, en un sentido muy próximo al de cultura. (Díaz Rojo, 2004, pág. s/n)

La unidad de estos conceptos muchas veces se la separa, justamente por el avance de tecnología, la ciencia y la economía. Muchas veces se olvida de dónde es uno, es decir de donde viene y hacia dónde se dirige. En este mundo globalizante solo se está capacitado para pensar en lo material, producir, generar, multiplicar y, por sobre todo, acumular. Por lo tanto, con esta visión capitalista, todo lo que existe en este planeta y fuera de ella se vuelve instrumento para satisfacer las necesidades del ego. En cambio como afirma Martínez:

La cosmovisión indígena americana tiene una tradición de miles de años que fue conformando un complejo sistema, donde se destaca un conjunto de ideas que están profundamente integradas en sí. Esas ideas centrales o principios son la totalidad, la energía, la comunión, la sacralidad y el sentido comunitario de la vida. [...] La cosmovisión es la columna vertebral de las sociedades indígenas. (Martínez Sarasola, 2004, pág. 15)

Lengua, cosmovisión y cultura están estrechamente entrelazadas. “Una razón importante por la que mucha gente quiere aprender su lengua ancestral es porque quiere recuperar el acceso a las prácticas culturales tradicionales y los valores tradicionales. A menudo se dice que la lengua es **la clave y el corazón de la cultura**” (Hinton, 2001, pág. 9).

3.3.1 Antropocentrismo vs. Biocentrismo

Para la tesis que se plantea es importante la diferencia de estos dos conceptos, visto que no es posible la convivencia de los dos enfoques totalmente divorciados. El primero considera

al hombre separado de la *pacha* o naturaleza, en este enfoque no solo el hombre toma distancia, sino que hay una relación vertical donde el hombre es superior a la naturaleza. Esta separación llega a tal punto que Vandana Shiva denuncia en su discurso al recibir el Premio Sidney por la Paz: “Un puñado de empresas y de potencias busca controlar los recursos de la Tierra y transformar el planeta en un supermercado en el que todo está en venta. Quieren vender nuestra agua, genes, células, órganos, conocimientos, culturas y nuestro futuro” (Shiva, 2010, pág. s/n).

Este control desmesurado y el hambre por la acumulación han llegado a los pueblos más recónditos a través de diversas formas como se verán en el punto dinámica territoriales. Todo nace en la mente, por tanto, el colonialismo continúa en la mente; como (Shiva, 1996, pág. 325) afirma: “mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno.” Este pensamiento de que los hombres están por sobre los otros seres en este planeta solo causa que tomemos más distancia y los hombres quieran controlar todo (López Corredoira, 2001) en su libro ‘Diálogo entre razón y sentimiento’.

En cambio en el segundo, tanto hombre y naturaleza viven como miembros iguales del *pacha*; de esta forma, el hombre ayuda en la recreación de la vida, donde todo tiene vida. Esto se hace según lo que afirma el Ministerio de Educación y Cultura:

A partir de una relación espiritual práctica, consciente y afectiva con la Madre Tierra y el Cosmos, los pueblos indígena originario campesinos han generado una cosmovisión biocéntrica, referente que es resultado de su lectura y comprensión del Cosmos y la vida, expresada en flujos de energía, de sinergia, de frecuencias de onda, donde prima la interacción armoniosa de todos los elementos y fuerzas de la existencia. (Ministerio de Educación y Cultura, 2014, pág. s/n)

Por todo lo sustentado, no existe un solo sujeto como sugiere el antropocentrismo, sino que, por el contrario, los sujetos son diversos, son todos los miembros que habitan en la *pacha*.

3.4 LENGUA Y CONOCIMIENTOS-SABIDURÍAS INDÍGENAS

Las lenguas indígena-originarias cuentan con conocimientos integrales que contribuyen en la regeneración de la vida de las tres comunidades de la *pacha*, gracias a que son conocimientos completos relacionados en todas las áreas en las que la visión occidental divide y separa como: matemática, economía, arquitectura, entre otras áreas propias de cada cultura. En cambio, para los pueblos aborígenes, esos conocimientos son integrales, a la vez están interconectados y son interdependientes dentro del ciclo vital de los seres de la *pacha* (Prada Alcoreza, 2013). Todos estos conocimientos son vehiculizados a través de la lengua. Por ello, la lengua es un repositorio de estos saberes y conocimientos; para esto, se toma la cita de la autora Korne que afirma lo siguiente:

Una lengua es una caja de conocimientos de temas muy interesantes, si uno está enseñando ciencia hay conceptos en algún idioma que no se encuentran en español o nombres de plantas de especies. Si uno está enseñando matemáticas, hay otros sistemas matemáticos desarrollados muy complejos, muy avanzados desarrollados por los originarios de México. (Korne, 2014, pág. s/n)

La lengua es la característica que le ha permitido a la comunidad humana la transmisión y, en cierta forma, la acumulación de conocimientos, saberes y la visión de una determinada cultura. Sin la capacidad lingüística, el hombre no habría podido cooperar, conocer ni transmitir técnicas y procesos como el control del fuego, la hidrología, la lixiviación o la molienda. (Trujillo, 2007)

Uno de los errores comunes de la visión occidental es fragmentar estos conocimientos; así, se tiene diferentes ciencias que estudian un mismo objeto en forma separada. Mientras que, desde la visión de los pueblos indígenas todo es un solo sistema que funciona encadena y en forma cíclica. Pero, estos conocimientos se ven afectados seriamente como la lengua por la imposición de “un sistema con otra lógica que genera depredación de la naturaleza, pobreza entre la comunidad humana y posterior migración. Impulsar el deseo de consumo y de acceso a otras modalidades de vida, es un intervención masiva de otros sistemas, que no permite que la lógica andina subsista y se sustente” (Pereira H. & Mercado, 1996, pág. 30).

Para contrarrestar y parar con este aniquilamiento de diferentes conocimientos invisibles, (Prada Alcoreza, 2013) recomienda una epistemología que recoja el pluralismo, el animismo y el inmanentismo de las cosmovisiones indígenas; una que sea capaz de interpretar la integralidad, la interconexión y la interdependencia de los ciclos vitales de los seres de la madre tierra y del cosmos. Por su parte, De Sousa Santos recomienda en este mismo sentido:

El objetivo es doble: establecer una nueva relación de equilibrio dinámico entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia; y mostrar el potencial de la traducción intercultural para crear alianzas basadas en la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y que la emancipación social debe ser repensada con la misma amplitud. (Sousa Santos, 2010, pág. 45)

A lo mejor, estos saberes-conocimientos van en contra de los conocimientos dominantes desarrollistas que apuntan a la predación del hábitat de estos tres entes. Pero es necesario en este cataclismo, humano y natural, considerar estos conocimientos como fuentes potenciales de alternativas más que como “atrasados y obsoletas” (Apffel Marglin, 1995). En otras palabras, se pone en cuestión el modo industrial de producción, porque la comunidad humana no necesitaba ni necesita de los lujos tecnológicos para la supervivencia o la convivencia en paz.

La profunda reverencia que se profesa a la ciencia y a la tecnología no solo amenaza el hábitat de una diversidad de plantas y animales, sino que la vida de varios pueblos, junto a estos pueblos se afecta también conocimientos, lenguas y culturas que preservan la biodiversidad. Por el contrario, en la visión de las culturas disminuidas y relegadas, estas ven su entorno como en el mismo nivel, puesto que este mundo es vivo y vivificante. De esta manera, la comunión con los otros seres es importante para la recreación de toda la *pacha*. Es más, Martínez (2004, pág. 15) ilustra de una manera más clara cuando dice: “los espíritus del bosque conviven con los humanos; la naturaleza es mágica, está viva, y sus criaturas pueden dialogar con nosotros.”

Revalorizar los conocimientos y saberes de los pueblos indígena-originarios no es suficiente, si no que hace falta acciones contundentes que den vida a estos conocimientos, que busquen beneficiar a las tres comunidades (naturaleza, seres humanos y deidades), de modo que, esto ayude en la lucha para frenar esta crisis ecológica, socioeconómica y civilizatoria. Sin que exista ese menosprecio por los conocimientos “subdesarrollados”, que a la larga enseñan a cultivar la vida en comunidad, dado que los seres humanos son forzosamente una parte integral de la naturaleza, y, por lo tanto, sujetos a sus leyes, eliminando la visión antropocéntrica. Esta revaloración de los conocimientos debe ir acompañada de la revaloración de la lengua, ya que la lengua es el medio que expresa estos conocimientos de las diferentes culturas.

3.5 LENGUA Y GESTIÓN DEL TERRITORIO

"Crecemos sabiendo que la Tierra es nuestra Madre. Sabemos que no puede existir valor monetario para nuestra Madre". Kaumatua, anciano maorí en (Wilson Schaef, 2012, pág. s/n)

Desde la visión de los pueblos originarios, la conexión lengua y territorio es muy importante, debido a que el territorio es el lugar donde y en el que se regenera la vida que se traduce en conocimientos y estos conocimientos son almacenados y vehiculizados a través de la lengua del lugar. De este modo, si se desea aportar a la preservación tanto de la biodiversidad como de la linguodiversidad, es pertinente considerar las sabidurías y conocimientos de los pueblos en sus territorios, puesto que son los únicos que saben cómo mantener esa relación de respeto entre los tres entes. El siguiente ejemplo, de sobrevivencia de un pueblo frente a las catástrofes naturales, ilustra cuán importante es la preservación de las lenguas en su territorio de origen.

Se temió al principio por la integridad de los pequeños grupos de indígenas de las islas Andamán, arrasadas por la ola gigante. Parece, sin embargo, que estas tribus, consiguieron salvarse. Según parece, sus tradiciones mítico-legendarias contenían información sobre la conducta a seguir si el mar se retiraba más atrás de lo habitual:

correr a los lugares más elevados del centro de las islas. Gracias a ellos se salvaron, mientras que los pueblos donde residían emigrantes de la India u otros lugares fueron arrasados y gran parte de su población pereció. Ninguno de los andamenes había visto nunca un tsunami, pero aún conservaban su lengua y, con ella, la sabiduría adquirida en sucesos semejantes acaecidos en tiempos pasados. Si sus lenguas hubieran desaparecido... quizá los descendientes de sus últimos hablantes, privados del conocimiento ancestral transmitido con el idioma, habrían desaparecido también. (Crystal, 2004, pág. IX)

Por lo tanto, es menester mantener y revitalizar no solo la biodiversidad sino también las lenguas y las culturas en su territorio, porque estos son inseparables, pese a que esta forma de vida se la tache de ‘anticuada’ y ‘retrógrada’, son estos pueblos los que han sustentado la biodiversidad que aún existen en los diferentes países del mundo, porque solamente estos pueblos son poseedores de sabidurías para la convivencia de las tres comunidades (naturaleza, seres humanos y deidades) lo cual ha sido y es una garantía para la regeneración de la vida.

Visto que, con el afán de generar más y más dinero y poder en las diferentes sociedades, el hombre se han alejado de lo que realmente vale la pena preservar, ‘ojos que no ven, corazón que no siente’ dice el refrán. Un sabio siux laquita hace referencia a esto: "El viejo laquita era sabio. Sabía que lejos de la naturaleza, el corazón del hombre se endurece" Standing Beard (Oso en Pie) siux lakota, indio norteamericano en (Wilson Schaef, 2012, pág. s/n). En este sentido, mientras la sociedad se aleje de la naturaleza, la vida en el planeta estará en riesgo.

3.5.1 Territorio como espacio de reproducción epistémica, cultural y lingüística

Se debe reconocer que los conocimientos aún están vigentes en los territorios ancestrales del Abya Yala, es un espacio donde aún se los reproduce, en esta se estrechan conocimientos y sabidurías en relación con la Madre Tierra, que conllevan el respeto y la crianza mutua para la regeneración de la vida de todas las comunidades que habitan en la naturaleza. A la vez, esto propicia el equilibrio entre los entes de este territorio. Este equilibrio está presente en los bioindicadores, como se ha mencionado, y sobre todo está presente en los conceptos que se generan en la crianza de llamas y alpacas. Estos conceptos consisten en el trato cercano de parte de la comunidad de los *jaqis* (humanos) hacia los *sallqas* (naturaleza) y

wak'as (espíritus), estos conocimientos están presentes tanto en la cultura como la lengua de los pastores aimaras del municipio de Catacora, con un fuerte retroceso en las generaciones más jóvenes.

La siguiente cita de Swantz revela claramente la realidad de muchos pueblos que solían vivir con la naturaleza, ahora se encuentran en conflicto por la intromisión de nuevas epistemologías materialistas:

En la moderna sociedad del logro, no existe la disposición a reconocer la interrelación de los seres humanos, por razón de su mera existencia, ni la inevitable e ineludible interdependencia con la naturaleza. Existe una negación y supresión subconsciente de factores preliminares tales como la muerte o, inclusive, la reproducción. Como resultado, existe en algunos puntos cruciales una negación de la vida y una negación y desprecio de los derechos elementales del prójimo. Hay un contraste entre el hombre alienado y el hombre cuyo ritmo de vida y patrones de vida brotan de la experiencia de su ser total como parte de la naturaleza a través de la cual él existe. Swantz (1986) en (Appel & Muysken, 1996, pág. 49)

Estos conocimientos no son simplemente racionales sino que son también emociones (respeto, confianza, cooperación, admiración), estos han sido reemplazados por ideas ajenas, por las de la sociedad que le ha inculcado. De tal forma, los hombres se han olvidado de los sentimientos que como ser perteneciente a la especie humana tiene por herencia genética (López Corredoira, 2001). Así se materializa, racionaliza y mecaniza toda la existencia:

Los conocimientos que pertenecen a las comunidades donde el proceso histórico de la mecanización de la naturaleza no ha tenido lugar, son rotulados 'irracionales' o 'no científicos', relegándolos al basurero de la historia. La mecanización de la naturaleza, del cuerpo y de la sociedad no se presenta como un desarrollo histórico-cultural particular, enraizado en la experiencia de comunidades históricas particulares, sino como 'la forma en que las cosas realmente son', como verdad científica. Este evolucionismo en el conocimiento tiene el potente resultado político de borrar otros conocimientos como fuentes de alternativas. (Apffel Marglin, 1995, pág. 20)

De tal forma que es necesaria una alfabetización territorial como (Bertely, 2014) propone, especialmente para las generaciones más jóvenes quienes viven en los centros poblados y aquellos que han migrado a las grandes ciudades de modo que vuelva esa forma de

vivir entre razón y corazón. Ya que el territorio es el espacio donde se reproduce conocimiento, cultura y lengua de muchos pueblos originarios.

3.5.2 Gestión territorial desde la cosmovisión aimara

La definición de gestión territorial según el (Instituto Nacional de Biodiversidad, 2014, pág. s/n) “se refiere a la tarea de llevar a cabo acciones o actividades que promuevan un uso sustentable del territorio. El propósito fundamental es contar con pautas que permitan definir una utilización del terreno que maximice la obtención de servicios eco sistémicos.” Por otro lado, para la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (2008, pág. s/n), la gestión territorial es “El proceso por el que las organizaciones indígenas dueñas de un territorio lo gestionan de forma participativa y en consenso entre las diversas comunidades, ejecutando sus decisiones con el fin de mejorar su nivel y calidad de vida de acuerdo a sus valores culturales.”

Estos dos enfoques hacen entender que el foco principal para el “desarrollo” de los pueblos es el territorio, en otras palabras *pacha* o la naturaleza; esto siempre con una mirada de que *pacha* es un instrumento que beneficia al ser humano. Es decir, estos conceptos siguen la línea antropocéntrica en la que el hombre tiene el control absoluto de la naturaleza en la que puede hacer y deshacer con ella de forma que la comunidad humana esté bien. Por tanto, se niega el verdadero valor de la *pacha*.

Sin embargo, los pueblos indígena-originarios han estado practicando este concepto sin una planificación sistemática, sino que más bien proviene de un legado ancestral que implica el cuidado mutuo entre hombre y naturaleza. Es decir, el hombre considera a todo lo que lo rodea como un ente vivo en el que existen diferentes comunidades. En este cuidado recíproco intervienen tanto *jaqi* (humanidad), *wak'a* (deidad) y la *salqa* (naturaleza) (Kassel & Condori Cruz, 1992).

La gestión territorial desde la cosmovisión aimara es un manejo ordenado, planificado, sostenible y eficiente de la tierra y el territorio; la que hace posible un mundo en el que todos viven sin preocupación o estrés de acumular bienes materiales o recursos económicos, porque

la mirada biocéntrica trae un trato por igual entre las tres comunidades. Esto hace posible una vida mejor para los tres entes.

Como resultado de un largo proceso de convivencia con la naturaleza, los pueblos indígenas desarrollaron grandes conocimientos sobre el clima, los ríos, los suelos, los astros, los animales o las plantas, los mismos que les permitieron subsistir y reproducirse en armonía y total equilibrio con la naturaleza. Esta relación con su entorno refleja en lo más profundo una ética indígena que hasta el momento les permitió conservar el equilibrio con las plantas o los animales, y preservar el territorio que tradicionalmente fue su espacio vital, y que con la mundialización de la cultura occidental y la llegada de ingentes cantidades de emigrantes ahora está en peligro. (Zambrana , 2014, pág. 15)

Por todo lo dicho, una mirada biocéntrica ayuda en la verdadera gestión de territorio; en la que sea posible convivir entre todos los entes, consideran que los otros entes también tienen vida.

3.6 ECOLOGÍA DE LAS LENGUAS Y LENGUAS DE LA ECOLOGÍA

La ecología de las lenguas es una metáfora con la ecología, pero también es verdad que existen lenguas de pueblos que ocupan/cuidan/preservan la ecología. Aunque, el concepto “ecología de las lenguas” tiene diferentes interpretaciones. Algunos autores como Haugen (1972), Crystal (2008), Instituto Lingüístico de Invierno (2008) y López (2006) aseveran que es una metáfora relacionada a la ecología en tanto que la lengua se considera como un ente vivo. En cambio, Bastardas (2003) asevera que existe una interacción entre la lengua, sociedad, ambiente físico; entendiendo que ambiente físico es la ‘naturaleza’². Lo que tienen en común estos autores es que, en estas tres últimas centurias, hay una preocupación por salvaguardar la linguodiversidad al igual que la biodiversidad. De esta forma, ecología de las lenguas se explica de la siguiente manera:

El concepto de ecología de las lenguas fue usado por Haugen en 1972 para referirse “al estudio de las interacciones entre la lengua y su entorno.” El entorno se entiende como psicológico y sociológico. Para Haugen es muy importante que la cuestión no se reduzca a la descripción de la situación social y psicológica de la lengua sino al

² Naturaleza entre comillas porque para los pastores aimaras representa la *pacha* (en el conviven comunidades humanas, comunidad de los *sallqas* o naturaleza y comunidad de las *wak'as* o deidades).

efecto de esta situación en la lengua. La ecología de la lengua no se limita a la descripción de las lenguas sino a **promover su uso y preservación**. Haugen explica que el término de “Ecología de las lenguas” así como el de “Familia lingüística” es una metáfora derivada de los estudios de la existencia de la vida. Esta metáfora según Hornberger 2005 es muy útil para las propuestas de políticas lingüísticas multilingües. (Instituto Lingüístico de Invierno, 2008, pág. s/n)

De acuerdo a esta reflexión del lingüista irlandés, la ecología de las lenguas o ecología lingüística es «la ciencia de las interacciones entre la lengua y el mundo» Alwin Fill All en (Fernandez , 2012). Entendiendo que el mundo es el medio ambiente (la sociedad y el medio físico) en el que se realiza la lengua. De este modo, para que se supere la relación de lengua y sociedad, que estudia la sociolingüística, hace falta tomar en cuenta la importancia el entorno físico. En palabras de Edward Sapir, todo es relativo, dado que las sociedades están en constante movimiento:

De acuerdo con esta clasificación de influencias ambientales, podemos esperar encontrar dos series de factores ambientales que se reflejan en el lenguaje, suponiendo por el momento que en el lenguaje influyen materialmente el trasfondo ambiental de sus hablantes. Por supuesto que propiamente hablando el ambiente físico se refleja en la lengua solo en la medida en que los factores sociales hayan ejercido su influencia. La sola existencia, por ejemplo, de un cierto tipo de animal en al ambiente físico de una población no es suficiente para que se dé un símbolo lingüístico referente a él. (Sapir, 1974, pág. 20)

De esta manera, la ecología de las lenguas se tendría que ampliar en su concepción, ya que, para una epistemología antropocéntrica, solo los humanos tenemos esta capacidad de comunicación (lenguaje), olvidándonos que las otras comunidades también comunican; y si comunican, cómo se le llama a estos mensajes que el pastor de alpacas o cualquier otra sociedad que vive unida a la naturaleza interpreta, ve, siente y lee.

En otras palabras, se ignora la constante comunicación que existe entre la comunidad humana, la comunidad de los *sallqas* (naturaleza) y la comunidad de los espíritus. Si bien la ciencia dominante exige pruebas, no se tiene por qué responder a estas exigencias a los conocimientos ni a la vivencia de los alpaqueros. Se cree en un mundo diferente en el que se

reconoce y revaloriza los conocimientos de los pueblos minorizados, puesto que a ellos se les debe la preservación de la naturaleza.

En otras palabras, una ecología de las lenguas que considere la visión, los saberes y conocimientos de los pueblos biocéntricos. Visto que estos pueblos conllevan conceptos diferentes en cuanto a preservación de la naturaleza, que es lo que preocupa a la humanidad entera. En este sentido, la lengua ayuda a mitigar problemas ambientales, a causa de que la lengua aimara lleva designaciones biocéntricas que respetan y ayudan en la regeneración de la vida. Por lo tanto, es necesario unir los esfuerzos para preservar tanto la naturaleza como las lenguas de la ecología, así como muestra Bastardas en la siguiente cita:

A la defensa de la *biodiversidad* ha seguido también —aunque quizás con menos repercusión— la de la *linguodiversidad*, dado que las noticias que han circulado sobre la desaparición de muchas lenguas han sido también alarmantes y parecían exigir una movilización social a fin de intentar detener el proceso. Han surgido, pues, organizaciones internacionales, entidades y grupos diversos movilizados en torno a la defensa de las lenguas amenazadas, y las instituciones culturales mundiales, después de un tiempo de pasividad, parecen empezar también a tomar cartas en el asunto. Biodiversidad y linguodiversidad han quedado, pues, enlazadas en este principio del nuevo siglo y, de hecho, existen entidades y autores que asumen la defensa simultánea e integrada de ambas, dado que frecuentemente los dos aspectos van ligados y, de algún modo, sucumben bajo factores y causas similares —en definitiva, la desestructuración de los hábitats y modos de vida tradicionales, en un contexto muy frecuente de subordinación económica y política. (Bastardas Boada, 2003, pág. 120)

En definitiva, hablar de ecología de las lenguas o eco lingüística no es solo hacer una descripción de las lenguas, sino es promover su uso y su preservación, haciendo un esfuerzo conjunto entre ecologistas, sociolingüistas, lingüistas y los pueblos indígena-origenarios, dado que estos pueblos tienen o llevan conocimientos milenarios como preservar la naturaleza, a lo que se llama lenguas de la ecología. En otras palabras, los conocimientos y la lengua de los indígenas ayudan en la preservación de ambas; puesto que, la ecología en el mundo andino es convivir cotidianamente entre las tres comunidades: *sallqa* ‘naturaleza’, *wak’a* ‘espíritu’ y *jaqi* ‘persona’ para criar la vida y dejarse criar por ella. (Kassel & Condori Cruz, 1992, pág. 54)

Para terminar, hacemos latente las palabras de Crystal (2008, pág. s/n) “una ecología lingüística es tan urgente como la biológica. La diversidad lingüística es un bien básico del ser humano. Cada lengua expresa una visión del mundo [...] y cada lengua perdida implica la pérdida de una de estas visiones. Los argumentos son exactamente los mismos que aquellos utilizados en el ámbito de la conservación de plantas y animales, salvo que aquí hablamos de diversidad intelectual”.

3.6.1. Lenguas de vida

Las lenguas son parte muy importante de la existencia humana, ya que sin ellas no es posible que los seres humanos sobrevivan por mucho tiempo, por esto son lenguas de vida. En otras palabras, “las lenguas son proveedoras de vida” (Hagège, 2002, pág. 24), al tiempo que conservadoras del pasado; en forma más incluyente, significa la continuidad de la vida-mundo, esto es de la cultura así como de la naturaleza (Apffel Marglin, 1995). En tal sentido, lengua (ente que va acompañado de la cultura, cosmovisión, sistemas de conocimientos y el contexto social y físico en este último está la naturaleza) es portadora de vida. Por ello la diversidad lingüística va ligada a la diversidad biológica; por la que se debe unir esfuerzos y unir objetivos para la preservación de ambas.

Porque las lenguas no viven en el vacío, sino plenamente integradas y adaptadas con los otros elementos del ecosistema sociocultural (Bastardas Boada, 2005). De esta forma, la lengua también cumple la función de dar vida, puesto que a través de ella se alimenta el alma. En el alma está la razón, el sentimiento y la voluntad. Si se niega a las personas su lengua, además de afectar sus derechos, se toca lo más íntimo de su ser como es la autoestima como escribe (Ladrón de Guevara Cox, 2008, pág. s/n) “para seguir alimentándonos de nuestro idioma [...] es una función que fortalece la autoestima de la población”.

Para concluir, se cita (Hagège, 2002, pág. 13) que apoya todo lo expresado párrafos arriba: “Defender nuestras lenguas, y su diversidad, sobre todo contra la dominación de una sola de ellas, es algo más que defender nuestras culturas. **Es defender nuestra vida.**” Por todo

esto, se afirma que las lenguas son lenguas de vida en tanto portadores de todo un conjunto de conocimientos, tecnología y cosmovisiones.

3.7 DINÁMICAS TERRITORIALES

“La situación actual que vive la humanidad se caracteriza por un proceso acelerado de cambios: caída de referentes históricos, reordenamiento del mundo, del tiempo y del espacio, provocados por la globalización; búsqueda de nuevos paradigmas, estructuración de una cultura planetaria articulada a las necesidades del mercado que niega o instrumentaliza la diversidad y la diferencia.” (Guerrero Arias, 2002, pág. 15)

Esta cita de Guerrero hace una relación a las dinámicas territoriales que sufren todos los pueblos originarios o indígenas del mundo. El concepto de “territorios en movimiento” o dinámicas territoriales parte de una concepción amplia y compleja del territorio, como un espacio físico abierto cuya delimitación o forma es moldeado continuamente. A la vez, el territorio es concebido como un escenario socio cultural, económico, lingüístico y político, en el que entran en juego fuerzas internas y externas (Arratia, 2013). Este concepto permite una aproximación y comprensión más integral de los procesos de cambio. Tiene la particularidad de poner el acento en los procesos históricos, sociales, económicos, culturales que dan forma y sentido a un territorio en particular, en contraposición con otras definiciones que tienen un contenido técnico o normativo, es decir, que definen al territorio en función de una o más variables de interés de los objetivos de algún estudio en particular. También permite un acercamiento a la comprensión de territorios que realmente existen y tienen sentido en la vida cotidiana (Schejtman y Berdegué 2003 cit Arratia 2013).

3.8 DESPLAZAMIENTO EPISTÉMICO Y LINGÜÍSTICO

En palabras de Hagège, no puede desaparecer una actividad tradicional ya que existe una correlación directa entre lengua, actividad y el territorio donde se manifiesta esta cultura:

Cuando una población renuncia a su modo de vida por razones económicas y sociales, uno de los efectos de esa elección es la reducción y, pronto abandono, de las antiguas actividades. Ahora bien, la lengua en la que esas actividades se expresaban era la de la tradición, conjunto de símbolos culturales en los que se reconocía la etnia. La lengua étnica está expuesta a desaparecer al mismo tiempo que la cultura de la que era vehículo. [...] el cambio de referencias culturales puede conducir a la muerte de las lenguas. Observamos incluso casos de correlación directa entre el declive de las actividades tradicionales y la erosión del sistema gramatical. (Hagège, 2002, págs. 111-112)

El abandono y/o sustitución de la crianza pecuaria tradicional resta una de las funciones más importantes de la lengua que es almacenar y vehiculizar conocimientos y sabidurías locales. Esta pérdida de un espacio y función de la lengua aimara afecta en gran medida su vitalidad. Justamente, el desplazamiento de uno de los espacios más vitales de reproducción cultural, epistémica y lingüística como es la crianza pecuaria tradicional, significa también el desplazamiento de una cosmovisión biocéntrica, un modo de concebir la vida y el bienestar, en última instancia la negación de un modelo civilizatorio alternativo a la corriente hegemónica capitalista y extractivista.

La preocupación sobre la pérdida de las lenguas indígenas se ve fundamentalmente afectada sobre todo con la pérdida de la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad y de las identidades étnicas, con ello el derecho al ejercicio de las ciudadanías diferenciadas. Si bien algunos teóricos ponen de relieve la importancia de las lenguas indígenas como expresión de la cultura de los pueblos, pocos profundizan la importancia de las lenguas como portadoras de cosmovisiones y de epistemologías biocéntricas. En los últimos tiempos, el interés de preservar las lenguas ha resultado ser más ecológico, las lenguas nativas son consideradas también como recursos naturales.

Respecto al desplazamiento y la sustitución de las lenguas ancestrales, Rico Lemus menciona:

El contacto que los hablantes de lenguas indígenas mantienen con la sociedad hispanohablante –a través de las relaciones comerciales, la cercanía geográfica y el intercambio predominantemente unidireccional de bienes culturales- ha sido un factor determinante para que en relativamente pocas décadas el español haya sido adoptado no sólo la lengua para el comercio e interacción con la sociedad hispanohablante, sino también como la lengua de comunicación en el seno de la comunidad y la familia, y como la lengua a transmitir a las nuevas generaciones. (Rico Lemus, 2011, pág. 120)

También es importante considerar que la subalternización de las culturas y lenguas indígenas tienen su raíz en la invasión española. Así, la explotación colonial, la discriminación y el encubrimiento del otro (Flores Farfan, 2011), hace eco en la mente y el corazón de los que lo sufrieron. La colonialidad del poder y el saber que se instaló en la mente de los nativos indígenas aún continúa viva y genera una subvaloración y auto negación de la propia cultura y lengua.

3.8.1 Vida y muerte de lenguas originarias

Considerando que las lenguas tienen vida, éstas pueden sufrir el mismo destino que los seres vivos, en otras palabras: nacer, crecer, desarrollarse y morir. Así, muchas lenguas, además de entrar en conflicto por los recursos, establecen jerarquías entre ellas (Trujillo, 2007). Las causas para que las lenguas mueran son diferentes: económicas, político, poder, desarrollo, globalización, educación, entre otras. Además de que “no existe la conciencia de que la diversidad lingüística es una riqueza tan necesaria de defender como la diversidad biológica” (Crystal, 2004, pág. IX).

Así, la vitalidad de las lenguas originarias en el Abya Yala, en su mayor parte, es vulnerable; muchas son declaradas en peligro, seriamente en peligro, en situación crítica (Moseley, 2010). Es decir, muchas de ellas se baten entre la vida y la muerte, sin mucha posibilidad de sobrevivir a los embates de la invasión, dominación y sustitución de parte de la

colonia. En este sentido, el lingüista inglés (Crystal, 2001) muestra que el 96% de la población mundial habla solo el 4% de un total de 6000 lenguas del mundo.

Este proceso de exterminación lingüística se da en tres fases: contacto (invasión), dominación y sustitución o eliminación según (Sanchez Carrión, 1984). Estas tres fases están presentes en este continente, al parecer cada una de las lenguas está en la última fase, que es la de sustitución o eliminación, que son apoyados por otros factores que se mencionaron líneas arriba. También, existe seis niveles de vitalidad de las lenguas, según (Moseley, 2010), estas son: a salvo, vulnerable, en peligro, seriamente en peligro, en situación crítica y extinta. Resumido en un solo criterio determinante que mide la vitalidad de las mismas, es **transmisión intergeneracional de la lengua** en la familia. Otros autores consideran otros niveles y criterios que pueden aplicarse para determinar la vitalidad de una lengua. También se presentan diversos factores para la muerte de las lenguas entre históricos y políticos.

Cuadro N° 2: Nivel de vitalidad de las lenguas

Nivel de vitalidad	Transmisión intergeneracional de la lengua
a salvo	todas las generaciones hablan la lengua y su transmisión de una generación a otra es continua
vulnerable	la mayoría de los niños hablan la lengua, pero su uso puede estar restringido a determinados ámbitos (el hogar familiar, por ejemplo)
en peligro	los niños ya no la aprenden en sus familias como lengua materna
seriamente en peligro	sólo los abuelos y las personas de las viejas generaciones hablan la lengua. Los miembros de la generación parental, si bien pueden comprenderla, no la hablan entre sí, ni tampoco con sus hijos
en situación crítica	los únicos hablantes son los abuelos y las personas de las viejas generaciones, pero sólo usan la lengua parcialmente y con escasa frecuencia
extinta	no quedan hablantes

Fuente: (Moseley, 2010)

De esta forma, la lengua aimara se encuentra seriamente en peligro en este sector de estudio, más que en las otras regiones, ya que las dinámicas territoriales son intensas en este municipio por la aceleración de la globalización en los últimos quince años apoyada en los medios de comunicación y las TIC que tiende a borrar las fronteras nacionales (Trujillo, 2007).

3.9 POLÍTICAS LOCALES, GESTIÓN Y REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA

En contraposición de todo lo que se planteó en el párrafo anterior, en este se considera conceptos fundamentales que nos ayuda en la preservación, conservación de tesoro patrimonial que constituyen las lenguas, como portadores de elementos importantes como la identidad, la cosmovisión, los sistemas de conocimiento y la vida. Si compartimos que una política lingüística es:

[...] toda la actividad consciente que realiza un estado, clase o grupo social, en relación con el uso de una o varias lenguas en su territorio o fuera de él, y que regula de forma consciente los procesos lingüísticos, tanto explícita como implícitamente, en países monolingües, bilingües o multilingües. (Gregori Torada, 1999, pág. 7)

Con base en estas argumentaciones consideramos que la revitalización lingüística es básicamente un asunto político, integra políticas de gestión territorial, políticas de afirmación cultural y políticas de resistencia. Preservar las lenguas no pasa solo por la actitud de los hablantes sino también por crear condiciones favorables para la reproducción del hábitat de las lenguas.

Por su parte, pese a que el concepto de gestión lingüística proviene de la visión de la cultura dominante, se propone una gestión lingüística plural, para esto se toma la definición de Spolsky:

Gestión lingüística se refiere a los esfuerzos de los individuos, grupos o instituciones que tienen autoridad sobre otros miembros de la comunidad para modificar sus prácticas lingüísticas o creencias, o los esfuerzos de los que no tienen autoridad para influir en los que la tienen para modificar las normas de práctica, esto es, mantención o preservación de la lengua amenazada. (Spolsky, 2014, pág. 407)

Este autor, a través del concepto de gestión lingüística, propone dos vías de influencia en la práctica y las creencias lingüísticas: Por un lado, las personas con autoridad influyen en los otros comuneros que no la tienen; por el otro, los comuneros que no tiene autoridad influyen en las personas, grupos o instituciones que la tienen para modificar estas prácticas en favor de la lengua en peligro de extinción.

Por lo tanto, concluimos afirmando que revitalización lingüística supone la afirmación de otras opciones de vida que ofrecen alternativas más viables para enfrentar la crisis civilizatoria y ambiental, las formas dominantes de modernidad y de la idea de un mundo hecho de un solo mundo (Escobar, 2014). Es decir, mostrar que existen otras formas de vida que podrían evitar o frenar la devastación ecológica, social y económica que afectan directamente a las culturas minorizadas. De este modo, las políticas lingüísticas desde arriba y desde abajo contribuirán en la reafirmación étnica y lingüística de los comuneros del municipio de estudio. Así como nos recuerda el convenio 169 de la OIT “la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales” (Organización Internacional del Trabajo, 2014, pág. 20).

Capítulo 4: Ámbito de investigación

El presente estudio se llevó a cabo en el municipio de Catacora, declarado Capital Alpaquera. El Gobierno Autónomo Municipal de Catacora es la Segunda Sección de la Provincia General José Manuel Pando, del Departamento de La Paz-Bolivia. Para presentar el lugar de estudio describimos: 1) la ubicación geográfica, 2) la historia del municipio, 3) la población, 4) las organizaciones indígenas, 5) la actividad económica y 6) la educación. Los datos que se presenta fueron tomados del Plan de Desarrollo Municipal del (Gobierno Autónomo Municipal de Catacora, 2014).

4.1 EL MUNICIPIO DE CATACORÁ

4.1.1 Ubicación

El municipio de Catacora se encuentra situado al Sur-Oeste del Departamento de La Paz. Geográficamente está ubicado entre las latitudes de los: 17° 6'0'' y 17° 25'0'' al sur de la línea del Ecuador y entre las longitudes de los: 69° 21'0'' a 69° 39'0'' al Oeste del Meridiano de Greenwich, según el (Instituto de Aeronáutica Civil, 2015). Limita al Este y al Sur con el municipio de Santiago de Machaca, al Oeste y Norte con la república del Perú. Tiene un extenso límite internacional con la República del Perú y se encuentra próxima al límite tripartito Bolivia, Perú y Chile.

El territorio está dividido en cinco *Markas*, estas a su vez en 58 *jathas*,³ que están situadas a mayor altitud de la región, que oscila entre 3.790 y 4.500 msnm. El municipio de Catacora tiene una superficie aproximada de 610 Km². Esta área es compartida entre las cinco *Markas*⁴. Esta extensión constituye el 32,7% de la superficie provincial y el 0.06 % del total de la superficie nacional (Gobierno Autónomo Municipal de Catacora, 2014).

³*Jatha*, literalmente significa 'semilla', es un espacio de territorio donde se regenera vida además de las cinco a ocho familias, el ato de tanto de llamas como de alpacas y todos los otros seres que habitan el *pacha* o naturaleza. Estas *jathas* a su vez dan vida al *ayllu*.

⁴*Marka* es el conjunto de los dos *ayllus* en un espacio de territorio determinado.

El acceso al municipio se da a través de dos vías. El primero es recorriendo el tramo asfaltado La Paz- Guaqui, Guaqui-Santiago de Machaca-Catacora (camino de tierra). La segunda opción es el tramo La Paz-Viacha-*Ch'ama* (asfaltado), Viacha-Santiago de Machaca-Catacora (camino de tierra). La capital del municipio, Catacora, se encuentra a más de 175 km de la ciudad de La Paz, sede de gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia.

4.1.2 Clima

El territorio que abarca el municipio tiene una temperatura promedio de 8° C. En las épocas más frías desciende a menos de -14° C, el mes de julio. La máxima que se registra es de 19° C durante los meses de octubre y noviembre. Razón por lo cual, las cinco *Markas* del municipio generalmente son frías.

Además, la región es árida con bajos niveles de precipitación pluvial anual, promedio de 77 mm por mes. En esta región se advierten dos periodos muy diferentes uno de otro, la época lluviosa, de diciembre a marzo; y la época seca, de abril a diciembre. En los meses lluviosos crece el pasto para los camélidos con el que se alimentan el resto del año.

Los vientos son variados y cambian de dirección; estos son cada vez más crecidos. La intensidad de los rayos solares es cada vez más fuerte la cual quema la piel de los habitantes y provoca abortos en las alpacas. Los granizos también son cada vez más frecuentes e impredecibles que provocan erosión en los pastizales de las diferentes comunidades.

Por otro lado, las heladas son cada vez más intensas y frecuentes entre los meses de mayo a julio. Pero en estas últimas décadas son discontinuas. Así, las heladas se presentan en épocas que no suelen caer. Por ejemplo, en estos últimos años en el municipio congela en tiempo de lluvia, lo que no es frecuente. Pese a la aridez y los intensos fríos en esta tierra, existe una variedad de flora y fauna.

4.1.3 Tenencia de la tierra y biodiversidad

La tenencia de la tierra en las *jathas* es comunal. Es decir, las grandes extensiones de tierras son comunales e indivisibles a la comunidad, representada por sus autoridades

sindicales. De esta forma, las dos a seis familias que existe en una *jatha* comparten el territorio que heredaron de sus ancestros, pastando sus alpacas, llamas y otros animales que pudieran poseer las familias en el mismo territorio

En las diferentes *jathas* existen cerros rocosos en los que se forman ríos de las vertientes que manan. Así pues, al pie de estas montañas crecen pastos en grandes bofedales; estos pasturajes son muy importantes para las alpacas. Además, en la región existen *t`ula*, paja brava, arbustos, árboles como la *qiwña*. También existen muchas plantas medicinales como *ayrampu*, *ajinju*, *chinchirkuma*, *jarilla*, etc. y frutos silvestres propios de la zona y del tipo de suelo.

Así mismo, en la región existen diferentes especies de animales salvajes y domésticos. En lugares inhóspitos y rocosos viven las *wisk'achas* y los venados. En las altas montañas habitan las vicuñas junto a los *suris*. Existen, también, animales silvestres de todo género, como, aves: *kiwuya*, *p`isaqa*, *puku puku*, *allqamari*, *khullkhupita*, *ch`ayña*, *liqiliqi*, *pakaya*, y otros; mamíferos como el zorro, puma, ratón, *chiliwank'u*, etc., reptiles como el lagarto, sapo y víbora, éstos reptiles están en riesgo de extinción. Finalmente los animales domésticos como las llamas, alpacas, ovejas, burros y vacas.

4.2 HISTORIA DEL MUNICIPIO CATACORÁ

Los antecedentes históricos del municipio de Catacora se dan juntamente con la provincia Pacajes. Ya que como parte de la provincia General José Manuel Pando fue creada por Ley el 29 de abril de 1986; se dio curso a la creación de la provincia por la falta de vertebración caminera y la poca atención de la capital Coro Coro. Los impulsores para la creación de esta nueva provincia fueron los señores Isidoro Yampasi y Facundo Espejo quienes conjuntamente con otras personas del Municipio llevaron adelante la creación de la provincia. Actualmente la provincia cuenta con dos Secciones Municipales: Santiago de Machaca y Catacora.

4.3 POBLACIÓN DEL MUNICIPIO

Según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV 2014) (INE, 2012) los habitantes del municipio de Catacora alcanzan a los 2881.

Cuadro N° 3: Censo de Población y Vivienda 2012

Descripción	Población	Hombres	Mujeres
Bolivia	10.027.254,00	4.998.989,00	5.028.265,00
La Paz	2.706.351,00	1.336.332,00	1.379.019,00
Gral. José Manuel Pando	7.381,00	1.487,00	1.394,00
Catacora	2.881,00	1.487,00	1.394,00

Fuente: (INE, 2012)

Esta población está compuesta por dos grandes grupos. Por un lado, están los que viven en este municipio y se dedican a la crianza de las llamas y alpacas, representa menos de la mitad. La otra mitad de la población está conformada por residentes (migrantes), comerciantes y/o transportistas.

4.4 LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS

Los pobladores del municipio de Catacora son parte de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB-BS). Por esta razón las cinco *Markas*⁵ tiene un *Jach'a Mallku*⁶ y cinco representantes *Mama T'allas* de CNMCIQB-BS. En algunos casos, las *jathas*⁷ también cuentan con un representante que ocupa el cargo de *Sullka Mallku*⁸ o *Jatha Mallku*⁹.

Estas autoridades originarias se encargan de velar por el bienestar de los comuneros de las 10 *jathas*. También se encargan en algunos casos ejecutar algunos proyectos que el

⁵*Marka* es el conjunto de *jathas* o estancias, normalmente una *Marka* está conformado de 5 a 11 *jathas*.

⁶*Jach'a Mallku* es la máxima autoridad de una *Marka*.

⁷*Jatha* es la organización territorial donde habitan dos o más familias extensas o reducidas.

⁸*Sullka Mallku* es la autoridad originaria de una audiencia o *ayllu*.

⁹*Jatha Mallku* es la autoridad originaria de una *jatha* o estancia.

municipio da a las diferentes *Markas*. Cabe recalcar que el cargo es por turno, en aimara se denomina *muyu*. El *muyu* consiste en que las familias que integran la *jatha* toman turno para cumplir con la labor del *jach'a*, *sullka* o *jatha mallku* que dura de uno a dos años.

El municipio está organizado políticamente y administrativamente en cinco *Markas* o subcentrales. Las *Markas* tienen a su vez de 5 a 11 *jathas* o estancias. Estas Estancias tienen de uno a seis familias. En el cuadro N° 3 se presenta las cinco *Markas* con sus *jathas*.

Cuadro N° 4: Markas y jathas

MARKA	Cargo	JATHA	Cargo
Catacora:	Jach'a mallku	Lliza, Catacora, Callaza, Chirijiri, Patapujo, Pichuña, Ankotaqui, Pakenchaca, Pampiña, Pajchiri, Patapuju.	Sullka mallku
Tolacollo:		Tolacollo, Calparachi, Chipa, Quezani, Viscachani, Chojñoko, Jiska Llumani, Jutuni Alto, Nakata, Ancara.	
Pairumani Grande:		WiraWirani, Chiarsalla, Chalina, Calaliri, Iquillavi, Casamaya, Llaythani, Cruzani, Tanapaca, Iquillavi.	
Parachi:		Limani, Jutuni Grande, Machar Uyu, Villa Parque, Parachi, Poqueri, Huayllapata, Cotari, Piñotani, Zapapani.	
Pajchiri:		Quimsachata, Toluyo, Jalluta, Patjota,	

Fuente: Elaboración propia según datos del (Gobierno Autónomo Municipal de Catacora, 2014)

Como se observa en el cuadro, la organización de territorio y líderes aimaras no está de acuerdo al estatuto orgánico del *Suyu* o provincia; el municipio solamente cuenta con *marcas* y *jathas* no existen *ayllus*. En el siguiente cuadro, se muestra la organización territorial y organización de líderes indígenas según el estatuto orgánico de la provincia General José Manuel Pando:

Cuadro N° 5: Organización territorial y líderes aimaras de la provincia General José Manuel Pando

Organización territorial	Organización de autoridades
<i>Suyu</i> o provincia	<i>Jach'a Jiliri Mallku</i>
<i>Marka</i> o pueblo	<i>Jach'a Mallku</i>
<i>Ayllu</i>	<i>Sullka Mallku</i>
<i>Jatha</i> o estancia	<i>Jatha Mallku</i>

Fuente: Elaboración propia según datos del (Consejo de Autoridades, 2009)

4.5 ACTIVIDAD ECONÓMICA EN EL MUNICIPIO DE CATACORA

Sin bien una de las principales actividades del municipio es la crianza de alpacas y llamas, muchas familias se dedican también al comercio, al transporte, a la artesanía y la construcción como actividad complementaria, entre otras actividades. Especialmente, las personas que viven en los centros poblados como Catacora, Tolacollo y Pairumani Grande tienen oportunidad de un contacto comercial debido a la ubicación, una zona transfronteriza con el Perú y Chile.

La mayoría de las familias de las que quedan en el municipio, en un 80% se dedican a la crianza de llamas y alpacas hembras, es decir, las familias en las diferentes estancias tienen de 40 a 600 alpacas, algunas familias también conservan de 20 a 300 llamas; pocas de ellas aun poseen ovejas. La cantidad de alpacas varía dependiendo del número de familias que exista en una *jatha* o estancia y la extensión de tierra. En estos últimos años, muchos de los comuneros han optado por matar las ovejas y llamas porque requieren de más cuidado que las alpacas, ya que en la mayoría de las familias los únicos que se quedan a pastear son las personas mayores de 50 a 80 años, debido a que sus hijos están trabajando y los nietos estudiando en la ciudad de La Paz.

Aunque, en algunas estancias las familias ya no se dedican al pastoreo debido al cerco perimetral instalado recientemente en los lindes de las *jathas* o estancias; también porque las alpacas requieren de menos cuidado que las llamas u ovejas. Las familias ahora solamente arrear las alpacas y llamas por la mañana, para que en la tarde se las recoja al corral. Algunas familias se dedican al pastoreo como lo hacían los antepasados, pues no cuenta con este muro perimetral. En el siguiente capítulo se presentan las diferentes actividades de pastores durante todo el año.

Tres son los factores que generan el desarrollo del comercio en esta extensa región árida: La situación fronteriza, el pastoreo que se ve disminuido por el cambio climático y la ausencia de producción agrícola. Principalmente los habitantes de las *Markas* de Catacora,

Tolacollo comercializan diversos productos (frutas, verduras, cereales, tubérculos, carne, fibra de alpaca) en la feria bipartita Bolivia-Perú los días miércoles. Asimismo, algunas familias de Pairumani Grande venden en la feria tripartita Bolivia, Perú y Chile, los días domingos. En cambio, los otros dos *Markas* que están alejados de la frontera se dedican, casi exclusivamente, a la crianza de llamas y alpacas. Así estas familias se sostienen con la venta de alpacas y llamas y sus productos derivados (lana y carne).

El intercambio comercial con los comuneros aimara del Perú y Chile que existe en la zona hace que algunos comerciantes del lugar realicen viajes constantes a la ciudad de La Paz para comprar frutas, verduras, arroz, fideo; refrescos, dulces, yoghurt entre otros para comercializar en las *Markas* y ferias. Por otra parte, de las diferentes *jathas* o estancias llevan a La Paz carne y lana de alpaca para su venta. De la misma forma, los peruanos y chilenos venden frutas, verduras y cereales en las dos ferias (Tolacollo y Tripartito).

Algunos comuneros del municipio se dedican al transporte de pasajeros y carga y al comercio. Existen seis transportistas en el municipio que viajan de La Paz a las diferentes *Markas*. Dos de ellos van a Pairumani Grande y Parachi, uno a la *Marka* de Tolacollo, el resto de los buses se queda en la capital, Catacora. Dos de estos buses son eventuales, trasladan a los profesores durante la época de clases.

Los horarios de viaje normalmente se mantienen debido a la distancia. Así los transportistas parten de El Alto los días martes y sábados a las 5:30 de la mañana. Vuelven de Catacora a El Alto los días miércoles, jueves y domingo a las 3:00, 4:00 y 5:00 de la madrugada. Cuando se inician las clases, existen dos buses extras para trasladar a los profesores de ida y vuelta. Los profesores vuelven del municipio de Catacora a La Paz todos los viernes al medio día; y van de retorno a las diferentes unidades educativas los días domingos a las 14:30 y 16:00.

En el municipio existen dos tipos de producción de artesanía: los organizados y los individuales. Entre los primeros están las asociaciones en las cinco *Marka* que cuentan con un

Centro de Artesanía. En este centro las afiliadas a una Asociación procesan la materia prima del lugar, lana de alpaca. Lamentablemente, algunos centros funcionan menos que otros.

De esta manera, las comuneras de la Asociación Integral de Productores en Camélidos y Artesanías Catacora (AINPROCAR) son una de las pioneras en la elaboración de prendas artesanales. Ellas son apoyadas por el Proyecto de Apoyo a la Valoración de la Economía Campesina de Camélidos (VALE) del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras. Estas mujeres se dedican al proceso de transformación de la fibra de alpaca. De este proceso las asociadas tejen a telar, a palillo y a máquina de tejer prendas como mantas, mantillas, chalinas, guantes, polainas y chulos con calidad de exportación.

Las promotoras de VALE fueron capacitadas en la época de la Misión Alianza de Noruega (MAN). Este emprendimiento cuenta con dos promotoras de la comunidad y más de diez asociadas de aproximadamente 50 años. Ahí participan las mujeres que ya tienen experiencia en la elaboración de las diferentes prendas de lana de alpaca. Así, ellas exponen las diferentes prendas en eventos grandes como es: la visita de autores del gobierno central, en la Feria de Camélidos de la provincia o del departamento de La Paz. Para ello reúnen en un *stand* las prendas.

Por otro lado, también existen iniciativas individuales en el proceso de transformación de la fibra de alpaca. Así, casi todos los días, se puede observar a unas cinco mujeres sentadas en las esquinas de las plazas reunidas para trabajar en el hilado y trenzado de las mantas y mantillas, en especial en Catacora. Luego de ser procesadas estas prendas son vendidas. Pocas de ellas se dedican al tejido a palillo de las diferentes prendas.

En ambos casos, la gran mayoría de estas prendas de vestir de lana de alpaca es para la comercialización y no así para el uso de la familia, con algunas excepciones. Así mismo, el hilado de la lana de alpaca es para su comercialización. De esta manera, la artesanía ayuda a mejorar la economía de las familias dedicadas a la crianza de llamas y alpacas.

Por otro lado, algunos comuneros del lugar se dedican a la albañilería debido a que en todos las *Markas* se están construyendo diferentes obras, como el coliseo, vivienda de los

profesores, tinglados, Casas Artesanales, El Proyecto Mi Agua II, la casa del gobierno autónomo municipal, el matadero municipal, etc. Por esta razón, según los informantes, la mano de obra ha subido de precio considerablemente. Si hacemos una comparación entre los últimos años veremos la diferencia. Por ejemplo, el jornal diario hace cinco años se cobraba 40 Bs, ahora cuesta más de 100 Bs.

Este incremento del valor de la mano de obra afecta directamente la economía de la comunidad, ya que algunas familias suelen contratar a personas ajenas a la familia o de la estancia para las diferentes labores en el cuidado de las alpacas y llamas. Muchos no pueden trasquilar sus alpacas, por lo tanto buscan peones para que les ayuden en esta labor. Ellos cobran 10 Bs. por trasquilado de una alpaca, si trasquilan 10 alpacas en 4 horas obtienen 100 Bs. La lana de alpaca no cuesta mucho; la libra está entre 15 y 25 Bs., cada alpaca tiene un promedio de cinco libras por alpaca, por tanto el costo de la mano de obra baja la rentabilidad de la producción pecuaria. También buscan personas para otros trabajos como es el *pircado* de corrales o el manejo y mantenimiento de los canales de riego.

4.6 EDUCACIÓN

El municipio de Catacora cuenta con un total de cinco Unidades Educativas; dos de ellas cubre el nivel secundario (1° a 6° año). En cinco establecimientos se enseña el nivel primario que comprende del 1° a 6° año. Del mismo modo, existen dos Centros de Educación Alternativos, uno en Catacora y el otro en Pairumani Grande. Según la Dirección Distrital de Educación de la sección, la cobertura de la educación en el municipio es total. Como se puede ver en el siguiente cuadro tenemos dos colegios que cubre los tres niveles: inicial, primario y secundario, y cuatro Unidades Educativa en las que funcionan los niveles inicial y primario. Cabe recalcar que los pobladores (padres de familia y estudiantes) de la Unidad Educativa “Llallagua” pertenecen a la primera sección municipal Santiago de Machaca.

Cuadro N° 6: Estructura Institucional de las Unidades Educativas de la Segunda Sección

Núcleo	Colegios	Unidades Educativas
Catacora	Colegio Técnico Humanístico Catacora	U. E. Tolacollo
		U.E. Pajchiri
	Colegio Técnico Humanístico Pairumani Grande	U.E. Parachi
		U.E. Llallagua

Fuente: (Dirección Departamental de Educación La Paz , 2013)

En el cuadro siguiente se detalla el número de estudiantes y el Personal Docente y Administrativo del municipio de cada una de los colegios y Unidades Educativas pertenecientes a las comunidades de estudio.

Cuadro N° 7: Número de Estudiantes, Personal Docente y Administrativo

Nombre de Unidades Educativas	N° Estudiantes			Personal docente y Administrativo				Total
	Secundaria	Primaria	Total	Secundaria	Primaria	Director	Portero	
Colegio Técnico Humanístico Catacora	71	54	125	5	10	1	1	17
U. E. Tolacollo	0	18	18		2			2
U.E. Pajchiri	0	5	5		1			1
Colegio Técnico Humanístico Pairumani Grande	35	21	56	4	4	1	1	10
U.E. Parachi	8	13	21		4			4
TOTAL	114	111	225	9	21	2	2	34

Fuente: (Dirección Departamental de Educación La Paz , 2013)

Sin embargo, existen pocos estudiantes en cada una de las unidades educativas. Algo que llama la atención del total de los estudiantes es que el nivel primario cuenta con menos estudiantes que el nivel secundario. Al parecer la migración está tomando más velocidad.

De estos estudiantes, muchos son hijos de residentes que van a estudiar a las diferentes comunidades, pero viven en la ciudad. Así, al igual que los profesores van los domingos a las comunidades y vuelven el viernes a la ciudad. Entre las razones está que quieren obtener beca para entrar a las universidades públicas directamente. También aspiran obtener las mejores notas y así beneficiarse con los 1000 Bs. que otorga el gobierno central a los mejores

estudiantes. Otra de las razones es porque los estudiantes no se portaron bien en la ciudad; por ende, los padres deciden enviarlos a la comunidad para alejarlos de los malos hábitos, de beber alcohol o fumar cigarro. Por tanto, estos estudiantes normalmente son monolingües en castellano, pues no saben hablar el idioma aimara, solo entienden un poco.

La educación alternativa está presente en dos de los cinco *Markas* como son Catacora y Pairumani Grande. Existe dos profesoras que enseñan a tejer a máquina, una de las profesoras habla el aimara, la otra entiende y habla muy poco. Pese a que la población de estudiantes son señoras bilingües, según la experiencia de las profesoras hay señoras que prefieren hablar el aimara.

Capítulo 5: Hallazgos de la investigación

En este capítulo se presentan los hallazgos del estudio conforme a los objetivos de la investigación. En la primera parte, describimos el ciclo de crianza de llamas y alpacas desde la cosmovisión andina biocéntrica y holística, vale decir, las prácticas y conocimientos que han sido desplazados y los que aún están vigentes en las comunidades del municipio de Catacora. Así, en este acápite abordamos dos temas: Por un lado, el ciclo de crianza de llamas y alpacas en la cosmovisión andina, en la que se describe el ciclo climático, el ciclo pecuario, el ciclo festivo ritual, el ciclo de bioindicadores y finalmente, el ciclo de recolección de frutos silvestres y plantas medicinales durante el pastoreo. Por otro lado, los conocimientos y los saberes propios sobre crianza de llamas y alpacas expresados en lengua aimara.

En la segunda parte describiremos los aspectos referidos a la dinámica territorial dentro el municipio de Catacora: 1) la ubicación transfronteriza y el vínculo con el mercado, (expresado en la dinámica comercial de la población, en el acceso de bienes de consumo y servicios, y la venta de mano de obra), 2) las dinámicas migracionales, 3) los cambios en los sistemas productivos locales, 4) la modernidad como un valor, 5) la presencia de sectas religiosas, 6) el cambio climático y sus efectos en la crianza pecuaria, 7) la educación escolarizada monolingüe, 8) la introducción de biotecnología moderna en la producción pecuaria y 9) poderío de culturas dominantes y discriminación.

En la tercera parte de este capítulo describimos la situación sociolingüística del municipio de Catacora, partiendo de los datos encontrados en el PDM del municipio, contrastando con los datos empíricos recogidos en el trabajo de campo.

Por último, en el cuarto acápite, se presenta los procesos de resistencia cultural y lingüística, es decir ámbitos de uso y vitalidad de la lengua y cultura local, que nos permiten vislumbrar y plantear algunas pautas de revitalización lingüística vinculando la gestión territorial y los sistemas productivos locales como escenarios claves de reproducción cultural y lingüística.

5.1 EL CICLO DE CRIANZA DE LLAMAS Y ALPACAS EN LA COSMOVISIÓN ANDINA

En este apartado se hace una descripción de las prácticas ancestrales sobre la crianza de llamas y alpacas, adoptando la visión cíclica propia de la cosmovisión andina. Como se dijo, en la descripción se presentan datos de la actualidad, y también recopilaciones de narrativas sobre saberes y prácticas que se hacían en el pasado y que se fueron perdiendo debido a diferentes factores; en tal sentido, en cada una de las actividades se puede apreciar el proceso de erosión de la cultura alpaquera.

Posteriormente, con base en la descripción del ciclo pecuario, se hace un inventario de conceptos biocéntricos que están vigentes en la crianza pecuaria, los cuales son almacenados y vehiculados en la lengua aimara.

5.1.1 Cosmovisión biocéntrica en la crianza pecuaria

En la cosmovisión andina biocéntrica, el modo de concebir la vida, sociedad, y naturaleza no están separadas. En otras palabras, los seres humanos son parte de la naturaleza, por ende no alteran los ciclos de regeneración de la naturaleza. En este sentido, la crianza de llamas y alpacas se hace en convivencia recíproca entre las alpacas, el pastor y las deidades (*apus*, *achachilas*, *wak'as*) respetando el ciclo de regeneración de la naturaleza. Esto en palabras de Valladolid Rivera, (1994, pág. 210) “es la crianza mutua con cariño y respeto, constituyendo una gran familia; pues todos los seres del *pacha* son considerados parientes o miembros de la comunidad viva, conformada por las tres comunidades: naturaleza, deidades y seres humanos”.

Por otro lado, en la cosmovisión andina la noción del tiempo es cíclica, por ende el ciclo pecuario se repite ‘año tras año’ (*sapa mara*). En este ciclo tienen lugar diferentes actividades de crianza que giran de acuerdo al acontecer del clima. La época seca o lluviosa determina ciertas actividades en la crianza. Por ello la lectura de los bioindicadores es muy importante para la crianza pecuaria.

Para recoger información sobre el ciclo de crianza pecuaria se elaboró un calendario expresado en un mapa parlante, con la participación de los estudiantes de secundaria de los dos Colegios Técnicos Humanísticos: Catacora y Pairumani Grande. Es importante mencionar que algunos jóvenes tienen escasa información sobre las prácticas tradicionales de crianza de llamas y alpacas, especialmente aquellos que viven en la ciudad.

En los próximos apartados describiremos el ciclo de crianza pecuaria tomando en cuenta el acontecer de varios ciclos interconectados, tales como: ciclo climático, ciclo festivo ritual, ciclo de los bioindicadores en la crianza pecuaria y el ciclo de recolección de los frutos silvestres y plantas medicinales durante el pastoreo.

5.1.1.1 Ciclo climático en la crianza de llamas y alpacas

En la cosmovisión de los pastores, el tiempo es cíclico, consta de temporadas marcadas claramente por la ocurrencia de las lluvias, el viento, las heladas, etc. En el municipio de Catacora existen cuatro épocas marcadas por el acontecer del clima, que son: *jallupacha* ‘tiempo de lluvia’, *juyphipacha* ‘tiempo de helada’, *thayapacha* ‘tiempo de viento’, y *lapakpacha* ‘tiempo de sol’. Como se dijo, las labores en la crianza de llamas y alpacas se realizan de acuerdo al ciclo climático, como por ejemplo el trasquilado cambiará de fecha dependiendo de la temperatura (helada o viento) ya que no se puede trasquilar en tiempo de helada o viento. Los pastores tienen mucha sabiduría sobre el clima ya que se guían por los bioindicadores, así programan su calendario de tareas, también el ciclo climático sirve como un bioindicador.

El jallupacha o tiempo de lluvia se inicia a mediados de diciembre y se prolonga hasta mediados o fines de abril, los alpaqueros esperaban las lluvias el primero de diciembre para recibir las primeras lluvias con un ritual denominado *jallu ch'uwa*; porque la lluvia ayuda en la regeneración de la vida dentro de la *pacha*; en otras palabras, este ritual era importante porque en *jallupacha* es cuando se genera y cría el pasto para las alpacas, llamas y el resto de los seres que viven en *pacha*. Así nos lo cuenta una de las comuneras de Parachi.

Nayrapacha, jisk'akirita ukarsaxa, awkija qullupataru sapa primero de diciembre khitiri jallu qatuqiri. Qullupatana thuqtaskiritha. Jichhapacha jani khitis uka amtxitixa. (Isabel, comunera, *Marka Parachi*)

Hace muchos años, cuando yo era pequeña, mi abuelo solía enviarme a un cerro para que vaya a recibir la lluvia. Encima el cerro solía estar bailando. Ahora ya nadie recuerda esto (Trad. aproximada).

El *juyphipacha* o tiempo de helada transcurre entre los meses de mayo a julio, en esta temporada la helada extrae aguas subterráneas que ayuda en la mantención del pastizal de las alpacas. También la helada es un bioindicador del *jallupacha*; es decir, si cae una intensa helada, es indicador de que será un año lluvioso. Así, uno de los sabios de la *jatha* Llisa nos relata sobre este saber:

Uka juyphi timpupi, uka San José juyphinti. Ukawa awisixa. Juyphinti ukaxa umpi apsunirixa, chhullunkharantipi. Ukata chhaxa taypikaxa jani chhullunkkiti, ukaxa suma marañapatakipi. Pata chhullunkhi yasta jani suma mara ukhamaya. (Francisco, sabio, *Marka Catacora*)

El tiempo de helada, en San José cae la helada, eso avisa. Cuando cae una fuerte helada extrae aguas subterráneas. También hay hielo y cuando este hielo es fuerte es señal de que será un buen tiempo, en cambio si el hielo no es tan duro es para que sea un mal año (Trad. aproximada).

El *thayapacha* o tiempo de viento acontece entre los meses de julio y agosto, es indicador del tiempo, el viento indica qué clima se tendrá en los siguientes meses. De esta forma, los alpaqueros saben si será un año lluvioso o un año de sequía. Aunque en los últimos años, este indicador ya no está muy claro debido al cambio climático. Así, en estos últimos años hay viento los meses que no solía haber. El siguiente testimonio nos muestra el cambio climático y su efecto en la pérdida de los bioindicadores:

Kunaymani thayawa utji, jalluñataki qhanapini thayanixa, thaythapini, yasta jalluntaniki. Awisaxa mayaki thaytani jallu apamuchxixa. Thayas mayt'atakixiwa, kunarsasa thayxakiwa, nayra pachaxa julio qalltirinxa, agostokama. Jichaxa diciembre thayxixa. (Eugenia, sabia, *Marka Pajchiri*)

Hay todo tipo de viento, para llover hace viento, está bien claro, hace un viento suave y ya empieza a llover. Ahora los vientos ya no son regulares, ha cambiado mucho, antes empezaba el mes de julio hasta agosto. Hoy en día hasta en diciembre hace viento (Trad. aproximada).

Por último, el *lapakpacha* o tiempo de sol transcurre desde septiembre hasta mediados de diciembre, es época para alimentarse de las energías del sol. Además significa sequedad, en este tiempo las alpacas casi llegan a terminar la reserva de alimentos de todo el año. Algunas llamas y alpacas, sobre todo alpacas viejas y flacas, no resisten este ciclo debido a la escasez de pasto. Por lo tanto, los pastores deben prestar mayor atención a las alpacas flacas llevándoles a los corrales de reserva de pasto. Uno de los sabios cuenta sobre este tema:

Uka anchhita lupinkxtanpi, lupintani. Anchita waliris qhatintixa. Lapakaxipi anchhitaxa. Ukaxa septiembre, octubre, noviembre. Wali lupipiniya wali sintipuniya anchhitaxa. Ukata uywanaka jiwariwa ukaxa, saski ninkhara, ukaxa sumakiy uywanakaxa tixirixa. Ukatwa pastüyuru tixi alpachunaka jikhata. (Francisco, sabio, *Marka Catacora*)

Ahora estamos en tiempo de sol. Ahora el sol está quemando mucho. Ya es tiempo de sol, no hay duda de eso. Esto empieza en septiembre continua octubre y noviembre. Está haciendo mucho sol, está que quema. Esto hace que las alpacas mueran, como decía hace unos momentos, es el tiempo en que las alpacas pierden peso y mueren de debilidad. Para contrarrestar esto las llevamos a los corrales de reserva de pasto (Trad. aproximada).

Los habitantes de este municipio están muy preocupados por el cambio del clima, ya que las temporadas marcadas ya no son iguales, por lo tanto, los pastores ya no saben qué hacer. Algunos incluso pensaron en irse a otro lugar y matar a las pocas llamas y alpacas que tienen debido a la incertidumbre e impotencia. Los comuneros buscan todo tipo de explicaciones a los cambios que están ocurriendo. Veamos el siguiente testimonio:

Sirqi pataru warminaka saratayni siwa, ukatcha jani jalljpacha? Janiwa warminaka sarañapakiti sapxiriwa achachilanaka. Aphantani, may thaya thayt'ani jallu apxart'asiwaxi. Janipini jalluña munkiti, kunas kamachpacha. Kunaymanipuni lup'xañjamaxa. Allpachus kharthapiwañjamawa kulirata, walixay jiwaxchixa. (Consta, residente comunaria, *Marka Pajchiri* 03/11/2014)

Dicen que unas mujeres habían ido a un cerro sagrado llamado *Sirqi*, ¿tal vez por eso ya no lloverá? Las mujeres no deben ir a esos cerros sagrados suelen decir los abuelos. Una vez que se nubla, empieza el viento y se lo lleva toda la lluvia. Ya no quiere llover siempre, ¿qué estará pasando? De todo se puede pensar. Incluso dan ganas de exterminar las alpacas, a veces ya da rabia, en estos últimos años muchas alpacas han muerto por tanta sequía (Trad. aproximada).

Para concluir este punto, debemos mencionar que los cambios que se vienen suscitando en el acontecer del clima afectan en gran medida al ciclo de crianza pecuaria en el municipio. La escasez de lluvias afecta en la disponibilidad de pastos y agua para el ganado, los climas extremos afectan en la salud del ganado provocando enfermedades y abortos. Cambios a los que pastores y animales deben adaptarse.

5.1.1.2 Ciclo pecuario

En sociedades cuya cosmovisión es biocéntrica o cosmocéntrica, las actividades de los seres humanos se armonizan con los ritmos de la naturaleza. Por tanto, como ya se dijo, el clima es el que marca el ritmo de las actividades en el ciclo de crianza pecuaria. Por esta razón, los andinos han desarrollado muchos saberes sobre bioindicadores climáticos.

Además, hay que considerar que para los pastores de las llamas y alpacas, no son unos simples animales sino que son parte de la familia. Así, en esta convivencia con el *pacha*, el pastor, además de estar atento a los indicadores, realiza fiestas, rituales en todo el año en retribución a la Madre Tierra y las deidades.

El acontecer del ciclo de crianza de llamas y alpacas aún está marcado por diferentes momentos y actividades en las diferentes épocas del año, como: el apareamiento del ganado (*jikqhataña*), el momento de la parición (*wawachaña*), el marcado del ganado (*markhaña/k'illphaña*), cosecha de lana o trasquilado (*t'arwa llawiña*), sanidad de las llamas y alpacas (*phatharpa*), riego de los bofedales (*irpaña/qarpaña*), faeneado del ganado (*khariña*), selección de alpacas flacas (*tíxi lakiña*), intercambio de productos en la feria (*chaliri saraña*), separación de los maltones (*ankuta ansuña/ankuta lakiña*), pastoreo (*awatiña*), hilado y tejido en el pastoreo (*qapuña, sawuña, p'itaña*).

Antes de hacer la descripción del ciclo pecuario, presentamos un resumen de las actividades en la siguiente gráfica. Esta descripción es una recopilación o narrativas de prácticas que se hacían en el pasado y que se fueron perdiendo. Según los testimonios y

entrevistas de los comuneros, antes se realizaban doce actividades, pero actualmente se ha reducido a menos de diez.

Cuadro N° 8: Ciclo de pastoreo antes y ahora

actividades	ene.	febr.	mar.	abril	mayo	junio	julio	agosto	sept.	oct.	nov.	dic.
jarqhaña/jiqhataña 'apareamiento' *	x	x										x
wawachaña 'parición'	x	x	x									x
t'arwa llawiña 'cosecha de lana'	x								x			
k'illphaña 'marcado'		x				x						x
phatharpa 'sanidad animal' *				x								
irpaña 'riego'				x				x				
khariña 'faeneo'					x	x	x					
tixi lakiña 'selección de flacos'						x	x	x	x	x	x	
chalaña 'trueque'								x	x	x		
urqulakiña 'selección de machos de 1 año'												x
awatiña 'pastear'	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
gapuña 'hilar'	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
p'itaña 'tejer a mano' *	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
sawuña 'tejer a telar' *				x	x	x	x	x	x	x	x	x

(*) Son actividades que se han dejado de practicar o se practica con poca frecuencia

Fuente: Elaboración propia en base a taller y entrevistas

a) Apareamiento del ganado o el empadre (*jikqhataña/jarqhayaña*)

Esta actividad fiesta y ritual se hacía a inicios de diciembre, de *jallupacha* o el tiempo de lluvia. La sabia Natividad explica que este rito y fiesta a las alpacas y llamas se lo hacía en un corral iniciando por la mañana. Los pasos que seguían a este ritual era: primero, inmediatamente después de arrear las hembras llamas y alpacas al *jikxataña uyu* o corral asignado para este ritual, se preparaba el *kachi* 'mesa de ritual' (de piedra plana en el centro del *jikqhataña uyu*). Luego de haber agradecido y pedido a la *pacha*, se procedía a atar las patas traseras de las hembras que les tocaba ser apareadas; las otras que tenían crías, o eran muy jóvenes o muy viejas, se las soltaba. Así, una vez que se tenía las hembras atadas, se arreaba al macho que está en otro corral llamado *jarqhaña uyu* o corral de machos para aparear, para que puedan procrearse de 15 a 30 minutos. Luego, se procedía a separar a los machos de las hembras, para así soltar a las hembras una a una. Una vez terminado el apareamiento, los

machos volvían a su lugar de pastoreo, de la misma forma las hembras. Esta acción se la repetía más de tres veces hasta que las hembras quedaran preñadas. Las hembras cuando ya estaban preñadas gritaban, se movían y no se dejaban cruzar.

Al finalizar el ritual, se procedía a comer la *kanka*, asado preparado que consistía en carne de llama o alpaca acompañado de papa, banana para cocinar, camote, oca y ensalada de lechuga. Durante la comida también había una tradición que se realizaba, es como sigue: el dueño del ato de ganado alcanzaba las costillas asadas a los hombres, y estos empezaban a comer solo la carne deseando que el ato de ganado se multiplique. Así va deseando y diciendo: ‘*mira, mira, mira*’ que significa que el rebaño se multiplique en grandes cantidades.

Ukanxa yapxañapini ñasa uywaxa. Qachu uywaxa uka yasta urqu uywa anxatañanxa. Ukata suma takirxi ukarsa lakirxañaxa. Ukata yaqha kancharu anakxañaxa. Ukhaxa asadunaka lurapxakirakthaya ukanxa. Igualakiraki. Wakiyanaks kunas pasantaptxa waliya. Titi qipinaka misani misanipxthaya. Uywani uywani misanixaptxa. Nanaka akhanipxiritwa. Papituxaru, Gregorio jilaxaru, Nayaritha, Juanuri kimsa pusi misa. Uywani uywani uywanipst, nuwi? Yaqha awayuni, chakuni chakuni ukhama. (Rosalía, sabia, Marka Pairumani Grande)

Se tenía que aparear el ganado. A las hembras se las apareaba con los machos. Luego, una vez que ya se apareaban se las separaba. Después se llevaba a otro corral los machos que no pueden aparear. Para esta actividad, también, preparábamos un asado. Así, también preparábamos una mesa ritual para quemarla. Cada uno tenía su mesa ritual, en ella se ponía un bulto con gato montés disecado. Cada uno de los que tenía ganado tenía su mesa ritual, de mi padre, de mi hermano Gregorio, el mío, mi tío Juan. Solíamos tener tres... cuatro mesas rituales. Pues cada uno tenía su ganado, ¿verdad? Otra mesa ritual, otro ato de *chaku* o cuerdas cada uno. Yo, por ejemplo, ya tenía 14 años cuando mi tío me dejó su mesa ritual (Trad. aproximada).

En la actualidad, no se practica ni la fiesta, ni el ritual, ni la actividad ya que ahora existe el encaste libre. Esto se debe a diversas razones, una es la migración de los jóvenes a otros lugares, quedando solo ancianos en las diferentes *jathas*, quienes ya no tienen suficiente fuerza para realizar la actividad. Otra razón es la introducción de llamas o alpacas machos en el grupo de hembras que se denomina *jañachu* (llama o alpaca semental) lo cual hace que se elimine esta actividad. Veamos el siguiente testimonio al respecto:

Awatisipktpi, ukhama jiwaxiya. Ukata desanimoxi jani fuente de trabajo nänakataki utjkiti. Ukata vida thakhañampiki wawanakasa, nänakana saramuqhaxixa. Ukhama awkikama anarpatakijaphaya, uka zona alpaquera, aka campunxa, kullaka. Nänaka wawanakanisipkthaya, ukata... Caranavituqunakanqhapi, Alto Beni vidanaka thaqhasir sarxapxi, yaqhapa La Pazanki. Ukhamakixapxiyi. Ukata awkinaka taykanaka. Nanakaki uywa chika... uywa uñkatata utjaptha, hermana. Ukhama taykanaka awkinakamakixa janixay kunsu nayrjama luraña atxapstixa, jani jiqhata, jani k'illphaña, jani kuna. Janixay ch'ama utxchixa, hermana. Jañachuki uchataxixa, ukawa wawa utjayaskiri. (Eustaquio, sabio, Marka Pajchiri 08/11/2014)

Aun así seguimos pasteando, así se mueren pues. A veces nos desanimamos, ya no hay fuente de trabajo para nosotros. Por eso nuestros hijos en busca de mejores condiciones de vida se van del lugar. Así, puro ancianos nos quedamos en el lugar, en esta zona alpaquera, en este campo, hermana. Nosostros tenemos hijos, pero ellos ya están en Caranavi, Alto Beni, como te he dicho se van a buscar vida, otros están en La Paz, así nomas es. De esta forma, los ancianos y ancianas estamos junto al ganado, sin separarnos, hermana. Pero los ancianas y los ancianos ya no podemos hacer nada como antes, ya no empadramos, ya no marcamos, ya nada pues. Ya no tenemos fuerzas, hermana. Ya se pone un semental macho entre las hembras, eso no ayuda para que haya crías. (Trad. Aproximada).

Todas las actividades durante el ciclo de crianza pecuaria están acompañadas de rituales, en tal sentido, el empadre del ganado era un acto ritual de regeneración era una fiesta muy importante, que será descrita con mayor detalle en el apartado referido al ciclo festivo ritual.

b) Momento de la parición (*wawachaña*)

El momento de parición de las llamas y alpacas se inicia a finales de diciembre (*lapakpacha*) y termina pasando el tiempo de lluvia (*jallpacha*). La parición de las llamas y alpacas requieren ayuda y cuidado, especialmente las alpacas primerizas requieren ayuda del pastor para parir. En días de intenso frío, la cría requiere de abrigo, por tanto el pastor la debe brindar los cuidados. En algunos lugares, hay mucha agua por la temporada de lluvia y las crías suelen entrarse al agua en el afán de querer caminar o simplemente las madres no tienen el cuidado de parir en lugares secos. Todo esto pasa en tiempo de lluvia: de diciembre a abril. El siguiente testimonio muestra este cuidado mutuo:

Nayra alpachusa qarwasa chikurkamaki wawacht'asirinxu, jichhaxa arumas urus wawachxaki. Kunay kamachxichi, jani uñjañjamaxiti, wawa qallu ch'uñutaki

ichtasxaptha. Uru wawachiriki ukarsaxa uñjasisipkthaya; ch'isi uruti wawachki ukarsaxa k'irs k'irunthaptha, jichha janiya, janixay uñxapsti. (Hilda, comunera, Marka Tolacollu 20/12/2015)

Antes, tanto alpacas como llamas hasta medio día solía parir, ahora tanto en la noche como en el día paren nomás. No entiendo qué está pasando, ya no se puede cuidar de las crías, aparecen congelados. Las encontramos muertas. Cuando pare de día nosotros las ayudamos y cuidamos; cuando pare un día de mucho frío, las envolvemos, pero ahora ya no podemos, ya no vemos parir. (Trad. aproximada)

En resumen, la crianza mutua es evidente en este tipo de cuidado que realiza el pastor, ya que las crías se ven vulnerables los primeros minutos de su vida. Así cuando ellas sean grandes, les tocará criar al pastor, brindándole su lana para abrigo y carne para alimentación.

Por otro lado, los momentos de parición han cambiado, parecería que las alpacas se han desarmonizado del ciclo climático debido a los cambios en el comportamiento del clima. Algunos testimonios de la gente adulta dicen que antes, las alpacas tenían un momento propicio para dar a luz, era durante el día cuando hay irradiación solar, preferentemente de 8:00 a 12:00 del mediodía. En cambio ahora ya no es así, por eso los pastores no pueden brindarles mucho apoyo en el momento preciso.

c) Marcado del ganado (*markhaña/k'illphaña/t'ikhaña*)

El marcado es una actividad de la crianza pecuaria que estaba acompañada de fiesta y ritual, que antes se realizaba en todas las familias. En la actualidad, se realiza solamente el marcado (horadar orejas) y solo en algunas familias el ritual de sahumerio. Para realizar el marcado, primero se lleva tanto las llamas como alpacas a un corral específico designado para esa actividad y otras para trasquilar. Una vez dentro del corral, se procede al corte de las orejas de las alpacas, llamas hembras y machos de aproximadamente un año y su respectiva señalización de las hembras mayores, luego el ato completo es señalizado.

La fiesta y el ritual que acompaña el marcado del ganado se describe con detalle en el apartado referido al ciclo festivo ritual.

d) Cosecha de la lana (*t'arwa llawiña*)

La cosecha o trasquila de fibra de alpaca se realiza dos veces al año. Una, a mediados de enero a febrero (*jallupacha*), en la que se trasquilan las alpacas de un año tanto hembras como machos; y la otra, a finales de agosto y septiembre (*thayapacha*) e inicios (*lapakpacha*). En esta temporada, se trasquila generalmente las hembras de más de dos años, dependiendo de las familias. Para el trasquilado, además de considerar el acontecer del clima, también se considera las fases de la luna, así se debe trasquilar en luna menguante, de lo contrario la fibra de alpaca se jaspea con lana de color blanco. Esta lana jaspeado no se puede poner a la venta porque su color no es tan atractivo. En el siguiente párrafo presentamos el relato de una sabia de Pairumani Grande:

T'arwa llawiñaxa agosto llawixiritxa, primero de agosto llawiña qalltxañaxa. Primero de agostopi qalltxañaxa, junt'u ukaxa, yasta junt'untxchixaya. Uka urqunaka llawxañakipiniwa, qachukiraki janixa. Qachuxa hasta diciembre. Diciembre nä llawiritxa, diciembre, enerokama, chika enerkama tukuyxiritxa. Wallqpachas llawiskakiritwa. Janiwa kamachsirikisa. Jani ukaxa kunjamay wakischi. Jichha jichha janjamaki llawitaxiti, awkikamaki qhiparataxchi, janixaya ch'ama utxchitixa. (Rosalia, sabia, Marka Pairumani Grande 28/07/2015)

La trasquila realizamos en agosto, el primero de agosto se inicia la trasquila. El primero de agosto se empieza, cuando hace calor, ya hace más calor, en especial los machos, las hembras aún no. Las hembras en diciembre, yo sé trasquilar en diciembre, hasta enero, bueno hasta mediados de enero, ya sé terminar. Aunque esté preñada, suelo trasquilar nomás. No suele pasar nada. Aunque depende de las familias. En estos últimos años, creo que ya no trasquilamos mucho porque solo nos quedamos los ancianos en las estancias. Ya no hay fuerza, pues. (Trad. aproximada).

Esta actividad está vigente con las prácticas tradicionales, ya que las alpacas requieren ser trasquiladas cada dos años, aunque con algunas excepciones. Puesto que muchos pastores se hacen ancianos y no tienen ya la fuerza suficiente para realizar esta actividad, sus hijos y nietos migraron, en tal sentido, las alpacas ya no son trasquiladas.

e) Sanidad de las llamas y alpacas (*phatharpa*)

Phatharpa significa curar a las alpacas ya que con mucha frecuencia se enferman por *q'asari* que significa sarna de las llamas y alpacas. Por ello el pastor preparaba un remedio

casero hecho de tuétano de las mismas llamas y alpacas mezclado con azufre, así curaban la sarna de las alpacas. Sin embargo, hoy estas sabidurías se van perdiendo. Una sabia relata con mucha pena:

Ukata sarnaya qullapxiriyatxa, nayraxa lik'i ch'aqatampi, siwa, ukampi. Lik'i ch'aqataxa, chhaqhampiya ch'aqayañaxa. Ch'akharuya... may phuqhuru apxataña, ukata phukhuru apxatata lik'i chaqaraskixa. Ukampi sarnar qullapxiriyatxa. Ch'akhaxa phukhuru winantaña uka wint'atata ma jisk'a wañaduraru asantaña, lik'i ch'aqañapatakixa. Uka phukhuruxa inqhatañaxa isti... thaxampi. Thaxampi inqhataatapi ukaxa. Istintaski. Q'ulintaski, nakhantsixiya. Uka japuchxatañaya. Ninampi k'artxaña, ukata japuntaski. Ukataya lik'i ch'aqaniski, wañaduraruxa. Phukhuru parintxpachachi, ¿no ve? Ukata ch'xllintaski. Aha uka mä wañadura ch'aqarixa. Ukampi nayra sarna qullapxiriyatxa. Jani uñt'apxirikayatti istxa... inyeccionaxa. Uka qulla jani utjirikanti. Uka istinakapi apaniwayxixa... kunsatasa? Puñtapini jutaxa. Anchita amtkti chhu. (Natividad, sabia, Marka Pairumani Grande 28/07/2015)

Antes curábamos sarna con un remedio casero llamado *lik'i ch'aqata*. Este remedio se lo preparaba de los huesos de los animales. El hueso se lo introduce en una olla de barro, para luego ponerlo en fogón boca abajo sobre un bañador de aluminio, encima se lo hecha más bosta para luego ser encendido con fuego. Así con el calor del fuego el tuétano de los huesos empieza a derretirse y chorrear en el bañador. Antes se curaba con esta grasa la sarna de llamas y alpacas, no se conocía ni usaba la inyección, no solía haber eso. Esto han traído los... ya no recuerdo quienes eran. (Trad. aproximada)

Sin embargo, hoy en día esta práctica es reemplazada por la diferentes formas de sanidad animal utilizando productos químicos como el baño antiséptico, la dosificación. Cada una de estas actividades se lo realiza generalmente en el día de feriado de Semana Santa, ya que las familias se trasladan de la ciudad a las *jathas* para realizar esta actividad.

f) Riego de los bofedales (*Irpaña/qarpaña*)

El riego de los bofedales se hace una vez que pasa el tiempo de lluvia (diciembre-abril). En el municipio existen vertientes de agua en la falda de las montañas, estas son aprovechadas por los pastores de cada una de las *jathas* para el riego de los bofedadales. Para ellos se limpia los canales de riego que son obtenidos de las vertientes o ríos. Esta limpieza se realiza cada año ya que muchos canales se destrozan por la precipitación pluvial. También, en algunos

casos, se construyen nuevos canales de riego para ampliar el bofedal. Todos estos canales son trabajados por todos los miembros de la *jatha*, ya que el territorio es compartido por muchas familias (aproximadamente de 2 a 6 familias por *jatha*). Si no se hace el riego para garantizar la crianza de pastos, las alpacas podrían quedar sin alimento. Uno de los comuneros nos cuenta al respecto:

Así está... nosotros del campo sabemos una irpañasa kunasa. Nivelakiya ukaxa jani kunakisa. Kuna yaqhakisa. Larga vistjamaki anchita uñani. Recto... nivelaxa ukhama apixa. Jani ancha rectxa. Mäjuk'ta reunaptaxa. Jalla ukhama. Nanaka yatiphaya, ingenieruts k'athampi, uka mayuru diskutiptxa. Nanaka apanaqapstxaya umxa. Awtipacha apnaqaptxa. Jichhaxa wañxiya, jalluxa janiraya purkchitixa. Jalla ukhamaya sarnaqasipktxa. (Eugenio, sabio, *Marka Parachi* 03/12/2014)

Nosotros del campo sabemos cómo hacer el riego con el agua. Solo es ver el nivel, no es otra cosa. Los ingenieros manejan una máquina como una larga vista para llevar el agua. Nosotros sabemos más que el ingeniero, eso hemos discutido la semana pasada. Nosotros hacemos bien el riego del agua. En tiempo seco, hacemos el riego (marzo a noviembre), ya que en estas fechas ya no es posible que el pasto crezca sin agua, ya que aún no llega lluvia. Así pues caminamos (Trad. aproximada).

En este testimonio se puede ver que en estas comunidades existen muchas sabidurías ancestrales sobre riego, puesto que el agua es un elemento vital para los bofedales y, por ende, para la crianza de alpacas: Así también para la regeneración del *pacha*.

g) Faenado del ganado (*khariña*)

El faeneo de llamas y alpacas es considerado como la época de cosecha de carne, se realiza durante el *juyphipacha* o tiempo de helada. Una vez que las alpacas y las llamas engordan, se procede al faeneado de los machos a partir de sus tres años, o también a las hembras sin crías que hayan cumplido sus cinco años. La carne se dispone para su venta o consumo familiar.

Anchhicha ch'arkhi luraña khusaskiwa. Ukata saskiritha waynaskiristi. Jani kasuxchiti sapakixa. Uka ch'arkhi lurapxata ukaxa sillqsuña, ch'arksuña, liqsuña. Ukaya apayxañaxa. Jallupacha pasarxi ukarsa uywa likthapxixa, ukata kharirjaña. (Juan, comunero, *Marka Pairumani Grande* 04/11/2014)

En estos momentos (octubre-diciembre) está bien preparar carne seca. Algunas veces quisiera ser joven. Ya que no es posible para mí porque estoy solo. Para hacer la

carne seca primero se saca el cuero, se filetea, se saca la grasa. Eso se envía... Una vez que pase el tiempo de lluvia (diciembre a marzo) el ganado empieza a engordar, luego se los corta (faenea) (Trad. aproximada).

El entrevistado explica cómo es el proceso de la elaboración del charque (carne disecada). Muchas de las familias una vez realizado el faeneo venden carne fresca, en algunos casos elaboran el charque para el consumo de la familia o para el intercambio en las ferias anuales.

Esta actividad se sigue realizando con algunos cambios, por ejemplo, el faeneado por cantidad debido a la sequía, muchas familias prefieren faenar muchas cabezas de ganado para evitar la mortandad por causas de enfermedad o falta de alimentación, en especial, por las últimas sequías que se han estado presentando en este municipio.

h) Selección de alpacas flacas (*Tixi lakiña*)

Una vez pasada la temporada de heladas, las alpacas empiezan a perder peso, entonces para evitar la mortandad se las lleva al corral de reserva de pasto, se complementa su alimentación con cebada seca. Muchas de ellas no están acostumbradas al corral, por tanto, requiere de buen tiempo para que aprendan a ir por sí solas. Eso se lo hace en tiempo de helada y de intenso sol: junio a noviembre. Así nos cuenta una de las pastoras:

Wali lupipiniya, wali sinturupuniya anchhitaxa, ukata uywanaka jiwariwa ukaxa, saski ninkhara. Ukaxa sumakiy uywanakaxa tixirixa. Mayu ukhanaka khusa lik'inakaskiya, junio, julio, hasta agosto. Awtixa uywaxa jiwariñampiya. Ukatxaya uywaru yanapiñachi siwarampi, pastu uyuru jikhasasa. Jan ukaxa ukhamaki uywa sullthapiraki. Jani ukaxa uywa mirayapxiristhaya, janiwa uywaxa mirayañjamakitixa. Sullthapixa mä pataka uywaniristhaya. Mä... sullupiniya. Mä patunkakiwa wawachxixa. Mä pä tunkakiwa wawachxixa. (Francisca, comunera, Marka Parachi 07/01/2015)

Hace demasiado sol, desde agosto a diciembre, es demasiado, por eso las llamas y alpacas están muriendo. Como te decía hace unos minutos. El ganado pierde peso. En mayo tienen buen peso, están gordos, junio, julio hasta agosto. En tiempo de sequía el ganado suele morir. Por eso ayudamos a las alpacas con cebada y llevándoles al corral de reserva de pasto. Si no fuera así puede abortar y así no podemos hacer nada. Aunque, en estos últimos años no podemos porque hay mucho aborto, si no tendría por lo menos 100 alpacas. Siempre unas 20 abortan y otras 20 paren. Con eso nos atrasamos (Trad. aproximada).

En la cita se puede apreciar que los pastores están desarrollando nuevas estrategias para hacer frente a los efectos del cambio climático, tratando de no abandonar su cosmovisión biocéntrica de crianza mutua y trato amable a las llamas y alpacas para evitar sufrimientos.

i) Intercambio de productos en la feria (*Chhaliri saraña*)

Las mujeres pastoras, generalmente, llevan a las ferias anuales lana de alpaca y prendas elaboradas por ellas (mantas, mantillas, guantes, *ch'ullus*, polainas) y algunas plantas medicinales para su intercambio con alimentos que se produce en los otros pisos ecológicos. Estas ferias se realizan en *juyphipacha* y *lapakpacha*: de junio a octubre. Así nos cuenta una de las comuneras:

T'awrakpini apastaxa. Kunaraki apaxa? Aka mantampi. Ukaki apastaxa. Yaqhipanaka qullanaka apasipxaraki, ch'arkhi, untunakasa, kunayma qullanaka: suri sillphi, suri k'awna. Ukhama marpachati nayramapacha khumakatasiña, uta phuqhañapa. Janixaya akan kunas puqchitixa, phiryatakipini aptasiniñanxa. Jichha alatakirakixi. (Eugenia, sabia, *Marka Parachi* 12/11/2014)

Lana de alpaca nomás siempre llevo. ¿Qué puedo llevar? y esta manta. Esos nomás llevo. Otros suelen llevar medicamentos del lugar, charque, cebo, todos los medicamentos como: cascara de huevo de suri, huevo de suri (ñandú). Así para todo el año juntamos comida, tiene que estar la casa llena. Ya que aquí no producimos nada, de la feria nomás siempre nos traemos todo para comer. Aunque ahora ya se compra (Trad. aproximada).

Esta actividad aún está vigente, aunque con el pasar el tiempo, muchas familias ya no concurren a estas ferias anuales por muchas razones: la edad de los pastores, disminución del número de personas en la familia y el cambio de dieta de los pastores con productos envasados (arroz, azúcar, fideo) que son ofertados en las tiendas de la comunidad y en las ferias semanales. Esto muestra que las ferias anuales pierden importancia no solo como espacios de intercambio de productos procedentes de diferentes pisos ecológicos, sino también como espacios de contacto y reproducción cultural, epistémica, y porque no lingüística. Por ejemplo, pierde importancia el intercambio de alimentos tradicionales y orgánicos como son: los cereales andinos (trigo, quinua, amaranto, cebada), los tubérculos como la papa, el *isañu*, la oca, en sus diversas variedades, y otros productos procesados como el chuño, el charque, etc.

j) Separar machos de un año (*ankuta ansuña/ankuta lakiña*)

La época de apareamiento es en tiempo de *jallupacha* (diciembre a abril). Antes que inicie esta época, las alpacas y las llamas machos de un año de edad son separados de la manada de las hembras para unirlos al ato de los machos o bien para la venta. Como los machos de un año de edad aún no están maduros para aparearse, deben ser separados de las hembras, por tanto los pastores deben estar atentos al inicio del apareamiento, que justamente coincide con el comportamiento del ciclo climático. Una comunera al respecto dice:

Jallu qalltxi ukarsaxa ankutana takisiña qalltxixa, ukataya diciembretakixa urqu ankutanaka ansxañakipini. Urqu tamaru nayra ankatañarinxá, jichha aljatakixiwa.
(Clotilde, comunaría residente, *Marka* Parachi 20/12/2015)

Una vez que se inicia las lluvias, los machos de un año empiezan a cruzar, por esta razón para inicios de diciembre ya separamos a estos machos. Antes criábamos más en los cerros y cuando separábamos a los maltones, los uníamos al grupo de machos, ahora ya se los vende nomas (Trad. aproximada).

Según esta comunera, las familias tenían un ato de machos en el cerro, pero esta forma de criar también ha cambiado debido a la eliminación del ato de los machos, ahora ya no crían machos sino solo hembras, pues a las alpacas machos de un año mayormente se los vende, esto porque en las familias quedan solo los ancianos y no hay más personas que se ocupen del cuidado, además el pastoreo de los machos requiere mayor esfuerzo físico.

k) Pastoreo (*Awatiña*)

El pastoreo es para alimentar al ganado, cuidar y proteger de las eventualidades del clima y de los *sallqa uywas* (predadores) durante todo el año, sin descansar ni un día, ya que las llamas y alpacas requieren de un cuidado diario. El pastoreo es una de las actividades más importantes en la crianza de llamas y alpacas. Por ello, todos los días de la semana transcurren en función a las actividades de pastoreo, no hay días de descanso, ya que el cuidado mutuo no tiene descanso, en otras palabras, los 365 días del año están dedicados a la crianza. Al respecto, un comunero entrevistado expresa el tiempo que se está con las llamas y alpacas:

Uywa awatiñtuqitxa, sapuru uywampi sarnaqaskaña, ukakipuniraki yasta. Juyphi urasasa, jallupach urasasa. Yasta uywampiraki sartana, uywampiraki iknuqtana. Ukhamaya. Uka mamajasa, tatajasa jakaskarakinay ukarsanaxa, awichasa chikaskarakiri yatichawapxituxa. Awatiwtuqutxa ukakispaya. Sarnaqaña uywampi chika. (Juan, comunero residente, *Marka Tolacollo* 05/11/2015)

Cuando hablamos del pastoreo del ganado, todo los días se tiene que caminar con ellos, eso nomás también es. No importa si es tiempo de helada o tiempo de lluvia. Todo el día nos pasamos con ellos, nos levantamos con esa idea de cuidar a los ganados y nos dormimos con ese pensamiento. Eso nos han enseñado nuestros padres y abuelos. Eso sería del pastoreo, se debe caminar junto con las llamas y alpacas (Trad. aproximada).

Aunque esta forma de pastoreo ha ido cambiado, pues en los últimos tiempos ya no se patea a campo abierto y todo el día, como antes, hay un cambio de modalidad de pastoreo por diversas razones: la construcción de muros perimétricos enmallados, la disminución de llamas hembras, y la disminución de llamas y alpacas machos. La disminución del ganado se debe sobre todo a la disminución de la mano de obra familiar debido a la migración de los jóvenes, quedando al cuidado de llamas y alpacas mayormente, personas adultas y ancianas, ellos no cuentan con suficiente fuerza ni energía para pastear hatos de ganado más grandes. El siguiente testimonio de uno de los comuneros de aproximadamente 50 años evidencia este cambio en el pastoreo:

Janiwa, janiwa, janipiniw qarwa uywkti. Patanakaruxa, lumapatanakaruxay sarchixa, qawraxa. Allpachux juqhurukiy jutxarakchixa. Ukata janiy nanxa... jayrasjama ukat, naxa tantu jani sarnaqañ layku ukhama näxa allpachuk uywxtxa. Ñä awkiptxarstaxaya, sapakiraki, ch'amas sarxarachixaya. Sapakiraki akan qamasxtha, warmija negociasiri sarxi, wawanakaja La Pazankama. (Juan, comunero, *Marka Pairumani Grande* 02/11/2015).

Ya no crío llamas. Las llamas van arriba, a las lomas. En cambio, a las alpacas siempre les gusta estar en los pastizales. Por eso, yo ya no crío, parece que ya tengo flojera, así por no caminar tanto crío alpacas nomás. Ya estoy entrando a la vez también, ya no tengo mucha fuerza. Además estoy solo, mi esposa se dedica al comercio y mis hijos se han ido a La Paz (Trad. aproximada).

Una razón que también influye para que la gente del lugar (jóvenes y ancianos) ya no realice el pastoreo a campo abierto es el intenso sol y el esfuerzo que representa caminar a lugares alejados de la comunidad.

Yo sé arrear nomás las alpacas. Eso es, saco las alpacas del corral, las llevo hasta cierto lugar y luego vuelvo a casa. A medio día también voy a verlas, por si merodean los zorros. Así nomás pues. Luego voy a medio día. Después que pase el sol. Sí, porque hace mucho sol. No sé ir casi todo el día. Sé ir y volver. Sabe solear fuerte aquí, sabe dar flojera pues. Yo arreo nomás las alpacas. De mi come nomás. No son llamas pues. La llama sí sabe ir a las montañas, las alpacas no, en el bofedal come nomás. (Frida, joven, *makca* Pajchiri 14/01/2015)

El pastoreo tradicional de llamas y alpacas a campo abierto representa un modo de vida moldeado por la cultura alpaquera del lugar. Como ya se dijo, la actitud de los pastores es de crianza mutua (Grillo Fernández, 1991). Los pastores brindan mucho cuidado y atención a las llamas y alpacas. Ellos deben estar pendientes del ganado para que no se alejen mucho del lugar de pastoreo, para que no se aproximen a lugares peligrosos (precipicios), también para protegerlos de los zorros y pumas, que mayormente atacan a las crías. El alpaquero es diestro no solo para la crianza del hato de llamas y alpacas, sino que también debe estar en estrecha correspondencia con la Madre Tierra (Ministerio de Educación y Cultura, 2014), es decir debe estar atento a los bioindicadores, por ejemplo cuando se avecina una tempestad (Ver anexo B: Ciclo de pastoreo). Además, la crianza de ganado tiene un fuerte componente ritual expresado en la reciprocidad con las deidades Kaumatua, anciano maorí en (Wilson Schaef, 2012). En este sentido, el abandono del pastoreo a campo abierto está provocando una fuerte erosión de la cosmovisión biocéntrica, las sabidurías ancestrales de los alpaqueros y por ende el desplazamiento de la lengua aimara.

l) Hilado y tejido en el lugar de pastoreo (*Awatiwin qapuña, p'itaña, sawuña*)

Durante el pastoreo de las llamas y alpacas, los pastores y pastoras, hombres, mujeres y niños hacen otras labores como el hilado y tejido de la lana de alpaca, que luego emplean en la confección de prendas de vestir, ya sea para el uso de la familia o para la comercialización, de este modo también pueden lograr algunos ingresos económicos. En la siguiente cita, se puede evidenciar lo que se realiza durante el pastoreo:

P: *Kunanaksa awatiwinxa lurapxiritaxa?*

R: *Qapt'asisktha. Kunaraki luraxa? Jurnalala qapt'asisktha, alpachu t'arwa. Jilpacha mantilla, manta lurañatiki. Jani qaputa aljaptitixa nayrajamaxa. Nayraxa wali qaputa alt'apxiritxa. Jichha jani khitisa munxita, jani alxapxitixa, ukata mantataki qapxaptxa. (Eugenia, sabia, Marka Catacora 12/11/2015)*

P: ¿Qué cosas hace durante el pastoreo?

R: Hilando. ¿Qué cosa puedo hacer? Todo el día estoy hilando, lana de alpaca. Hilamos mayormente para mantilla, manta, eso hacemos. Ya no compran la lana hilada como antes. Antes solían comprar mucho. Ahora ya nadie quiere comprar, por eso hilamos solo para las mantas (Trad. aproximada).

La cita anterior revela que antes existía un mercado de materias primas de fibra de alpaca y llama (lana hilada), para los pastores hilar la lana y venderla era una fuente de ingresos complementaria a su economía. Pero, en este municipio ya no se practica el tejido a telar, el tejido a mano y el hilado cada vez va disminuyendo por diversos factores:

P: ¿Cuándo vas a arrear o pastear qué haces?

R: Le arreo bien pues.

P: ¿Sin hacer nada?

R: No, sin hacer nada.

P: ¿Ni hilar, ni tejer?

R: No, antes sí tejía. Ahora ya no. Ya me he olvidado.

P: ¿Te has olvidado, tan rápido?

R: Sí, muy rápido. (Ines, Joven, Marka Pajchiri)

Mientras los 6 hijos junto a la madre se quedan en casa, unos mirando la televisión, otros haciendo las labores escolares y otros jugando, pero ninguno ni la madre piensa en el hilado de la fibra de alpaca. Durante el día todos juntos salen y entran de la vivienda recientemente construida. Parece que estuvieran viviendo en la ciudad. (Diario de campo, Marka Tulacollu 02/11/104)

Para concluir este apartado, es importante mencionar que la economía campesina está basada en diversas estrategias de vida complementarias, entre ellas la venta de mano de obra en las ciudades. Estas estrategias pudieron existir guardando un delicado balance. En nuestro caso, la masiva migración de los jóvenes a las ciudades, el abandono de las formas tradicionales

de pastoreo, la disminución de los hatos de ganado, etc., están promoviendo el desplazamiento de un sistema productivo tradicional como la pecuaria, que es reemplazado por otras actividades productivas como el comercio, el transporte y la mayor venta de mano de obra.

5.1.1.3 Ciclo festivo ritual en la crianza de llamas y alpacas

Según los testimonios de las personas adultas y sabias, el ciclo de crianza pecuaria estaba muy armonizado con el ciclo climático. Cada una de las actividades de la comunidad entre ellas la pecuaria estaban acompañadas de fiestas y rituales de agradecimiento a la Madre Tierra y a las deidades por la crianza recíproca. Actualmente, los principales ritos y fiestas se realizan en: la *jikxataña* o apareamiento del ganado, en la *k'illphaña* o marcación del ganado, la *phuqhanca ritual* de reciprocidad para devolver los favores a las deidades, y el *jallu ch'uwacha* o recibimiento de la lluvia. El preparado y los elementos del ritual para la mesa varían en cada ritual y las familias. En la gráfica siguiente, se presenta las fiestas y rituales que se hacía antes y los que actualmente están vigentes:

Cuadro N° 9: Ciclo festivo ritual

rituales	ene.	febr.	mar.	abril	mayo	junio	julio	agosto	sept.	oct.	nov.	dic.
<i>jallu ch'uwacha</i> 'apareamiento' *												x
<i>jarqhaña/jiqhataña</i> 'apareamiento' *	x	x										x
<i>k'illphaña</i> 'marcado'		x				x						x
<i>phuqhanca</i> 'cumplir con la reciprocidad' *								x				

(*)Son rituales que han dejado de practicarse

Fuente: Elaboración propia en base a taller y entrevistas

En la gráfica se puede apreciar todos los rituales que existían y los que aún se practica en el municipio, actualmente solo se realiza el ritual de marcación. En otras palabras, la mayoría de los rituales ya no se los practica, esto se debe al cambio en la forma de crianza pecuaria, pero sobre todo, a la presencia de sectas religiosas. A continuación, describimos las fiestas y rituales de antes y de ahora.

a) Ritual para la lluvia (*jallu ch'uwacha*)

Jallu ch'uwacha es un ritual de recibimiento a la lluvia en el que se realizaba un sahumero y se caminaba de rodillas rezando hacia la punta de un cerro; donde hay una estación con una cruz blanca hecha de piedra. En una de las *Markas*, este ritual estaba presente hasta 1960, antes de la llegada de las religiones. Para mayor detalle sobre este ritual, se presenta el testimonio de la sabia Ricardina:

P: *Ukata kunjamas lluvia katuqañaxa?*

R: *Ukaxa phiyansanakampi katuqañaxa. Wali oracionanaka lurasinaxa. Ukata qunqurit kayuni. Hasta estacionaniñaya silunuvinanxa awasiru puriñapatakixa. Mamitaxa ukhama papituxampi ukhama lurasipkirixaya. Nanaka wawanaka chhukkatapxarakthaya. Chikachikarakiya.*

P: *Kamsasas mayipxiritaxa?*

R: *Ukata, istitxaya... Padre nuetroya risapxiritxa. Uka ave mariawa sapxasmachirituxa. Istinaka sasmachhakiwa... anchhita armastwa ukanakjamakwa risasipkiritxa. Ukaru amura churapxiritxa ukhama. Ukaru pasantaptxa. Angelanakampi lluqunakampi kuwajanakampi, uka wakiyanakampi, insiensonakamapi. Ukanaka phichhantapxiritxa. Kanka manqañawa sasa, yasta ukaruxa purintakiriwa, awasiruxa. Phaxxxx awasiruxa purintaki. Jani akchitanipini qidaqasapini phichkatxaptxa ch'akhxa. Ukhama taqichaqansa luranxa. Taqichaqt'ana, Qasamayansa utjarakina. Laythaninsa utjarakinwa. Ch'arsallana utjaraki. Kalalirinsa. Pairumani, Chuntaqullu taqipini. Ukurukamaki qatuqapxanxa, jani qhipuruxa. Primero de diciembrekamaki katuqapxanxa, taqipacha. (Ricardina, comunera, Marka Pairumani Grande)*

P: ¿Cómo se recibía la lluvia?

R: Eso se recibía con ofrendas. Había que hacer muchos rezos de rodillas. Se tenía estaciones en el *silunuwina* (cruz hecha de piedra blanca) por las que se pasa de rodillas pidiendo lluvia. Mis padres hacían así. Nosotros los niños también recibíamos la lluvia con nuestros padres.

P: ¿Qué palabras usaban para pedir la lluvia?

R: Eso... este... Padre nuestro rezábamos. Si no, Ave María parece que nos decían. Esos parecían que decían, ya me he olvidado. Eso parece que rezábamos. Luego, les dábamos *amura* (un sahumero), así. Ahí hacíamos pasar: con figuras de misterio (ángeles, corazones), cuajo (estómago de los fetos de alpaca o llama), con todos esos preparados, con incienso. Todos esos quemábamos. Se debe comer asado. Luego de esto llegaba la lluvia, *phaxxxx* (sonido de la lluvia) diciendo llegaba la lluvia. Sin

una gota y sin que quedara, lo quemábamos todo, hueso y todo. Así se hacía en todas las *jathas*. En todo lado, en Qasamaya hacía esto. En Laythani hacían también este ritual. En Ch'arsalla había también, en Kalaliri, en Pairumani, en Chontaqullu, en todo lado. Todos recibían ese día, no otro día. Todos recibían el primero de diciembre (Trad. aproximada).

Según testimonio de una comunera de la *Marka Pajchiri*: “*katuqxañaxa, jichhaxa jani khitisa uka lurxitixa*” (el primero de diciembre llovía), esto significa que antes se solía ir a recibir la lluvia el primer día de diciembre, porque antes, las épocas de lluvias eran más regulares, pero ahora ya nadie practica este ritual, solo quedan recuerdos en la mente de las personas mayores de 40 a 50 años, quienes participaban o veían realizar este ritual cuando eran niños. Al parecer, este ritual es uno de los primeros en desaparecer completamente, más aún con la llegada de las sectas religiosas a la localidad.

b) Ritual para el apareamiento de las alpacas y llamas (*jikxataña/ jarqhaña*)

Jikxataña, antiguamente se denominaba *jarqhaña*, es un ritual de apareamiento de las llamas y las alpacas. Para dicha celebración se preparaba la mesa de ofrenda con diferentes elementos como el *chaku q'ipi* ‘atado de cuerdas’, *amura* ‘atado de ofrenda’, *titi q'ipi* ‘atado de gato montés disecado’, *wistalla* ‘bolsa pequeña tejida al telar’ y *tari* ‘prenda tejida de lana de colores’. Al finalizar este acto, se ofrecía un asado a todos los que participaban.

Cada elemento mencionado cumplía una función determinada. Así, el *chaku q'ipi* era usado para atar las patas traseras de las alpacas y llamas hembras. *Amura* contenía los elementos de la mesa de ritual puestos en un *tari* o pequeña aguayo elaborado de lana de alpaca o llama. Asimismo, el *titi q'ipi* era un atado que contenía un gato montés disecado al que le piden que pueda hablar con la *pacha* para pedirle más ganado para la familia. Finalmente, estaba la *wistalla* que contenía hojas de coca, que era acullicada por todos los que participan en el *jiqhatawi*.

c) Ritual para la marcación y la regeneración del ganado (*Markhaña o k'illphaña*)

La *k'illphaña* o *markhaña* es una actividad acompañada por una fiesta y ritual de regeneración. Consistía en el conteo, el marcado y/o la señalización y también la asignación de las alpacas y llamas (de un año de edad aproximadamente) a los hijos de la familia. En cuanto al ritual, era un momento especial de “conversación” con las alpacas y con la *Pacha* a través de la ofrenda preparada con diferentes elementos rituales que varían en cada familia, estos pueden ser: el incienso, el *kuwaja* (panza de crías de llamas y alpacas recién nacidas) figuras de “misterios”¹⁰ (ángeles, corazones) ofrecidos antes de iniciar el corte de orejas. También antes de empezar el marcado, se les cantaba una canción a las llamas y alpacas. Era una fiesta especialmente para las llamas y alpacas hembras. Así relata una de las sabías con relación a la *k'illpha*:

Eso es mesa de ofrenda, hay que prepararla. Así se marca el ganado. Nosotros marcábamos en... navidad...no, no... en trinidad (2 de junio), en trinidad. De la misma forma en el marcado. Aún más en el marcado bailábamos. Así, cantábamos *Parisa wawa*. “Tus hijos son pares y pares. Aquí está tu mesa de oro, tu mesa de plata. Aquí también está tu mesa de vino, tu mesa de aguardiente”. No, eso nomás me acuerdo. No recuerdo más. Ya me he olvidado. *K'illpha*... hay que marcar siempre eso. Digamos, como hoy se marca y mañana los pedazos de oreja con banderas hay que enterrar bajo la tierra. Seguramente era así para todos. En Kasamaya así era, yo iba por allá. Para el marcado se ponía una pareja de alpacas. Se les hace tomar matrimonio a las alpacas y llamas, especialmente los de un año (maltones), tanto llamas como alpacas; cada una con su pareja. Así se les hace sentar cuatro de ellos. Cuatro tienen que estar sentadas, sobre eso hay que adornarlas. Luego, se los declara “casados”. Así era con los abuelos. Sí para que tengan hijos pues. Así son sus costumbres. Ahora, ya no hay eso, todo se ha perdido. El hombre o la mujer... La mujer tenía que hacer tomar matrimonio. Encima del aguayo se hacía sentar a los dos, tanto de las alpacas como de las llamas, mirando hacia el pueblo de Copacabana, no pueden estar con vista a ningún otro lado. Así siempre tiene que estar con vista a ese lado, otro lado... sería de mala suerte. Sobre eso se les adornaba. Todo había que señalarlas con lana de alpaca. Hay que ponerles una especie de bolsillo con *wistallas* (bolsas pequeñas tejidas), así. Sí, eso mismo es. A los machos en las piernas traseras, el bolsillo del hombre siempre está atrás, ¿verdad? por eso. Así tiene que ser. Sí, se los debe vestir como a las personas. Y a las hembras aquí (señalando los brazos) Se los ata ahí en la lana. Se los ata siempre en la lana. Así tiene que estar en el mismo lugar, tiene que igualar. Una vez terminado se

¹⁰ Misterios: tablillas de azúcar de diferentes colores con figuras.

los debe hacer parar en pareja, sin separarlos. Claro estaban atados. Una vez que se les desata deben pararse al mismo tiempo sin separarlo. Ya están casados, se dice. Se debe escoger de las mejores alpacas y llamas, de las más grandes y gordas. Esas se deben escoger. En el mismo grupo hay, ¿verdad? suele haber el mayor o el más crecido en el grupo. Son los más grandes. En este rito les tomamos en matrimonio, se dice. Y una vez que se paren los dos pares, se le adorna al grupo de llamas y alpacas. Se les corta la oreja, se los marca, pues. Eso es para reconocerlos. Para reconocerlos de la marca de la lana. También se los reconoce del marcado de orejas. ¿Qué marca es el mío? ¡Ah! el mío es *p'isaqa*, se dice; *willk'iwa*, se dice; *llawiwa*, se dice. Así es pues. La *llawi* se corta de una sola oreja, este lugar (se señala la punta de la oreja). Se junta el pabellón de la oreja. Novena es, se dice; esto se lo marca de la punta de ambas orejas. Así marcábamos. Ahora yo no voy (lo dice con mucha pena). (Rosalía, sabia del *Marka* Pairumani Grande 28/07/2015)

El *k'illpha* es casi la única fiesta y ritual a las alpacas y llamas que aún está en vigencia. Este ritual no solamente es para festejar a las alpacas y llamas, sino también es el ritual a la *pacha*. Este ritual es el medio por el que se comunican los alpaqueros con la *pacha* y las demás deidades.

Hoy en día, muchas familias hacen coincidir este festejo y ritual con la Navidad, el Año Nuevo, el Carnaval o el día de Espíritu. El ritual ya no se realiza como antes. Ahora solo hacen un sahumero, comparten la hoja de coca para acullicar. Luego cortan las orejas de las llamitas y alpaquitas de un año de edad. Al finalizar, muchos comparten un asado de carne de llama o alpaca. Como relata uno de los comuneros residentes de la *Marka* Catacora, de aproximadamente 30 años:

P: ¿Qué rituales celebran en la comunidad para las alpacas y llamas?

R: Sí, es lo que hacen la famosa *t'ikha* (adornar), le dicen, es donde a las alpacas lo hacen, les colocan sus aretitos, las señalizan ahí ya ven el ganado cuánto, cuáles ya están pasando, ya están mayores que alpacas están mayores. Qué alpacas están en desarrollo y así para tener un seguimiento más de cerca así y de paso hacen lo que es el marcado, sí, solo eso lo hacen a modo de tradición y costumbre lo hacen (Lizandro, profesor-residente, *Marka* Catacora 21/02/2015).

Nótese que el entrevistado da a entender que no participa en este ritual, lo toma como algo ajeno y no lo comparte. Más adelante en su relato afirma que él participa en este ritual junto a sus hermanos que llegan de La Paz para ayudar a sus padres en el mercado, en día de feriado, como es el Carnaval.

d) Ritual de agradecimiento reciprocidad con la *pacha* (*Phuqhancha*)

Phuqhancha era un ritual de agradecimiento y de reciprocidad a la *pacha* en la que se ofrecía una mesa con misterios, alcohol, vino, incienso, copal, *sullu* (feto de alpaca seco), corazón de llama. Además de ofrecerle una *wilancha* (ritual con sangre de llama) de llama blanca, que consistía en degollar una llama con la finalidad de ofrecerle sangre a la *pacha*; así una vez obtenida la sangre se regaba al suelo. De la misma forma, el resto de la carne se la aza en un horno hecho de piedra y esto sirve también de alimento para los pastores; del asado no debe quedar ni un pedazo de hueso, el pastor se lo debe comer toda la carne y quemar los huesos en ofrenda a la *pacha*.

Phuqhancha, en lengua aimara, viene del verbo *phuqhaña* ‘cumplir’ con *pacha* por la reciprocidad, ya que *pacha* es el territorio donde se procrean las llamas y alpacas. Por tanto, se interpreta como el hecho de colmar con ofrendas a la Madre Tierra en retribución por el favor de dar alimento a las alpacas y llamas. Una de las sabias nos relata cómo se hacía este ritual:

Pobrena papitujas mamitajasa jani walja uywanikanti. 15kinwa uywapaxa, mamitajan uywapaxa. Uwija 15 qarway, allpachuraki 15. Jalla ukhata qachuki wawacht'awayi. Qhutaritanwa näna mamitaja, entonces Ch'allipiñaru antarjama jutxixa. Mä qullu utjapxitu Chuqaqullu sata. Ukaruwa mä qarwa apsupxiri, ukaru asadu luranipxirixa, phuqhasirixa, phuqhanchañawa siwa nayra. Naxa janipi ukxa, wawakasaxa intinktixa. Entonces, maypachawa manq'antanipxatarixa qullupataruxa. Mä maestrump, jalla ukhama. Ukaxa Angelino tiyukirakinwa, khä Llaythanitanaya. Jalla ukwa phuqharapixa ukata ansu. Ukhataki uywaxa wali purt'awayxixa... 300 cabezaxi ultimuru. Uwijasa ukhamaraki, qarwampi alpachurusa ukhamaraki 200 cabezaxi, waljaxi. Ukatpi uka... naya tawaquxtha ukhakama uywa 300 makhatawayxixa. Urqusa mä 80 riwa,... (Natividad, sabia, Marka Pairumani Grande 28/07/2015)

La mayor parte del tiempo crecí en Santiago. Éramos pobres, mis padres no tenían mucho ganado. Mis padres sólo tenían 15 ganados; 15 ovejas, 15 alpacas. Después de eso, han parido pura hembras. Desde que mi madre era de *Qhutari*, entonces se había venido a *Ch'allipiña* como a la cabaña. Luego, ahí... Tenemos un cerro que se llama *Chuqaqullu*, ahí encima sacaron una llama, e hicieron un asado para ofrecer una ofrenda. Se dice que se tenía que ofrecer una ofrenda. Antes yo no entendía muy bien porque era aún una niña. Entonces, ellos habían comido toda la llama encima el cerro. Todo esto con un maestro (*yatiri*), así nomás. Ese maestro era el tío Angelino, él es de Llaythani. Así se lo ha hecho un cumplimiento (ritual). Desde entonces, el

ganado se ha incrementado. Ya teníamos 300 cabezas, ya era mucho. Las ovejas así también, las llamas y alpacas teníamos 200 cabezas. Cuando yo ya era joven, ya teníamos 300. La tropa de los machos teníamos unos 80 (Trad. aproximada).

Los pastores hacían este ritual con el propósito de reciprocidad con la *pacha*, ya que ella les provee suficiente pasto para que puedan procrearse y aumentar el número de estas llamas y alpacas. A las personas que poseen muchas llamas y alpacas se les denomina *qamiri* (el que tiene); por lo tanto, la tenencia de ganado es indicador de estatus económico.

En suma, de los rituales que describimos, muchos han desaparecido y algunos se mantienen pero con cambios en la forma, el sentido y el objeto que tenían antes. Por ejemplo, algunos rituales se han ido acomodando a los nuevos valores, estilos de vida y la dinámica comunal. Así el *phuqhancha* (ritual a la Madre Tierra) se realiza junto a algunas actividades como es el inicio del calendario escolar o el inicio de un campeonato relámpago de fútbol. Que al parecer toman otras formas de ofrenda a la *pacha*. De la misma forma, el ritual de la *k'illpha* se ha convertido en una simple señalización, sin la fiesta a las alpacas y sin el ritual de la regeneración. El *jallu ch'uwacha* y *jiqhataña* ya no se practica en el municipio.

5.1.1.4 Ciclo de los bioindicadores para la crianza de llamas y alpacas

Los biodindicadores son señas de la *pacha* que predicen o indican el comportamiento del clima. En otras palabras, estas señas guían al pastor en la crianza mutua con la naturaleza. Los bioindicadores están en las plantas, los animales, los astros y el clima (viento, helada), cada cual indica ya sea sobre el comportamiento climático o algún acontecer en la crianza de llamas y alpacas. El pastor dialoga con la naturaleza a través de una atenta y minuciosa observación de las señas. La sabia Guillermina asevera lo siguiente:

Uka jamach'itunakaxa ch'iw ch'iw ch'iw si. Mayja jachixa (llora). Mayja ch'iw, ch'iw, ch'iw uywa jiwañapatakixa ch'irrr, istiwa siya, ch'iiw. Uywa ch'iwini, siriya. Suma arurichixa (hablar). Chiqapuniya ukatxa. Akaxa jiwañapataki, uywa jiwañapataki arsuskixa. Kunarsas arsukiy ukaxa. Jallu puriñapaki arsuraki ukuxa. Ch'iw chiw ch'iw ch'irrrtki ukarsa walipuni jallurixa. Ukhama ukaxa jallu puriñtakixa. Ukaxa yatiwa (sabe) jamach'ixa. May, isti, yatirakchixa, jamp'atu k'ar k'ar k'ar. Yasta jallu purxanipi, saña. (Guillermina, sabia, Marka Catacora 28/11/2014)

Esos pajaritos chiw, chiw, chiw *dicen*. *Llora* de otra forma cuando saben que va a morir una alpaca, chirrr dice. Dice que las alpacas van a morir. *Habla* bien claro. Después de un tiempo en verdad muere una alpaca. Eso para que muera alguna alpaca *habla*. Cuando sea ese pájaro *habla* nomás. Ah y para que llegue lluvia también *habla*. Chiw, Chiw, chiw dice, *chirrtki*, ese momento llega mucha lluvia; así para que llegue abundante lluvia. Eso *sabe* el pájaro. Otro animal que *sabe* es el sapo, k'ar, k'ar, k'ar, ya va llover, se dice. (Trad. aproximada)

Para el pastor aimara de la región, los animales silvestres, las plantas, los astros y el clima son considerados seres vivos que lloran, hablan, saben y se comunican con los seres humanos. En otras palabras, todos los seres de la *pacha* tienen sentimiento, pensamiento y conocimiento al igual que un ser humano. Al respecto, Bowers (2000) argumenta sobre las inteligencias múltiples de la naturaleza. De esta manera, se dialoga con varias aves como: *Ch'ijta jamach'i, khullkhupita, kiwuya, mallku, liqi liqi, puku puku, qiwlla, yarakaka*; con los animales: *Qamaqi, añasu, challawa, jamp'atu, jararankhu*; con las plantas: *waraq'u panqara, t'ula panqara*; con los astros: *paxsi, qutu, qawra nayra, ururi, inti*, y finalmente con el clima: *Jallu, juyphi*. Sobre los otros bioindicadores que se recolectaron en el taller con los niños y jóvenes se puede ver en el anexo C.

Toda esta comunicación que ocurre en la crianza mutua entre el *sallqa, jaqi* y espíritu es para la crianza mutua. Martínez (2004) ilustra de una manera más clara cuando dice: “los espíritus del bosque conviven con los humanos; la naturaleza es mágica, está viva, y sus criaturas pueden dialogar con nosotros.” En esta misma línea, Valladolid escribe:

De lo que se trata es de vivir con el clima, tal cual se presenta, para lo cual se conversa a través de una atenta y minuciosa observación de las llamadas “señas” que son manifestaciones que presentan generalmente las plantas y animales silvestres, los astros y los meteoros tales como el viento, las nubes, arco iris, celajes, etc. etc. Y que “dicen” sobre el modo de ser de un determinado año. (Valladolid R., 1994, pág. 182)

Sin embargo, esta sintonía de la comunidad humana con la naturaleza, cada vez se va rompiendo debido a los cambios, sociales, económicos, climáticos y la migración campo-ciudad que están provocando el desarraigo cultural. Si bien es cierto que las personas mayores aún recuerdan las sabidurías y prácticas tradicionales sobre la crianza de llamas y alpacas, pero cada vez practican con menos frecuencia que antes. La transmisión intergeneracional de esos

bio-conocimientos está siendo interrumpida, la consecuencia de esto es que los jóvenes y los niños saben muy poco sobre estas sabidurías y prácticas. Esto se pudo constatar en un taller organizado para elaborar el ciclo de pastoreo con la ayuda de los estudiantes de secundaria (ver anexo N° B Ciclo de pastoreo); los jóvenes elaboraron el ciclo con mucha dificultad. Muchos de ellos no sabían sobre la crianza de llamas y alpacas, especialmente quienes vivían en la ciudad de La Paz. Por esta razón, los dibujos y las explicaciones fueron completados con la ayuda de los ancianos a través de entrevistas. Aunque, algunos niños sabían sobre algunos bioindicadores. En suma, gran parte de los conocimientos que poseen los niños y jóvenes son los impartidos en la escuela. Leámos la siguiente conversación en el taller con los estudiantes de secundaria:

P: ¿Sabes algún dicho en aimara sobre los animales?

R: No sé, no sabría decirle.

P: ¿Sabes alguna seña de la naturaleza?

R: ah, claro si sé... ¿Vivir bien con el medio ambiente?

P: Y sobre el pastoreo ¿alguien puede contarme?

R2: Ay no sé, yo no patee mucho, así que no sé que puedo decirle. De lunes a viernes vivo en el colegio, en el internado. Solo los fines de semana voy a mi campo, a veces ni voy, me voy a la ciudad o a Santiago. (Taller, estudiantes de secundaria U.E. Catacora 17/11/2014)

Por su parte, las personas mayores poseen los conocimientos de los bioindicadores, pero éstos ya no les transmiten a los niños y jóvenes. Por ello, los jóvenes ya no saben estos conocimientos que son expresados en lengua aimara. Como ya se dijo, la razón es que va declinando la forma tradicional de crianza pecuaria, además el cambio climático está afectando en el comportamiento y la desaparición de las plantas y animales. Así nos cuenta el sabio de Marka Pajchiri:

Nayraxa utjanaya. Por ejemplo kiwuya, utjanwa, liqi liqi, puku puku, ukata jichhaxa ukanakaxa... jamp'atusa walinxay nayaraxa. Pero jichha ukanakaxa q'ala chhaqtaskixa. Medio ambiente wali... yanqhachtaxiwa. (Eustaquí, sabio, Marka Pajchiri 08/11/2014)

Antes había, por ejemplo kiwuya, liqi liqi, puku, puku ahora esos animales ya son pocos; ahora esos animales ya están desapareciendo. Había bastante sapo antes, pero ahora esos de canto están desapareciendo. Creo que es el medio ambiente que está muy dañada (Trad. aproximada).

5.1.1.5 Ciclo de recolección de frutos silvestres y plantas medicinales en el pastoreo

El ciclo de recolección de frutos silvestres y plantas medicinales es la cosecha que se realiza de los frutos y plantines que existe en esta tierra de Los Andes, reservorio de biodiversidad, durante el pastoreo; para la mayoría de las personas que viven en el municipio de Catacora, es un quehacer adicional que se realiza durante el pastoreo. Es decir, los pastores de llamas y alpacas al mismo tiempo que pastean recolectan diversas raíces (*ch'ijura, isru, k'uchuchu, paku tutu, phuskalla, sank'ayu, sik'i ch'ululu, laytha*; plantines: *sik'i, uqhururu, parawaya*), flores (*waraq panqara, amapola*). Muchos de estos son alimentos para los pastores (*isru, ch'ijura, uqhururu, laytha, phuskalla*) y se los recolecta mayormente en tiempo de lluvia. En el siguiente testimonio, uno de los sabios cuenta cómo se recolectan estos frutos:

Phuskalla jilapini. Jichhaxa jani waraqu utxiti. Nayra walipunina phuskalla. Manq'apxiritha ukarsaxa ch'aphirtapxarakirituya. Ukampikiya jaqipxarakiriyatxa. Laytha manq'atakipiniya. Naya yamas iñuyatwa, ch'uqpacha manq'iriyatxa. Hasta inti jalanti sarxatiritha mä palatkama manq't'awayiritha ukhama iktirithxa. Ukataxa uraqin puqunxa: isru, ukata sik'i, ch'ijura, umana utjarakiwa uqhururu. Janipuni junt'umas umapxirikati. Jani jak's uñt'apxirikti. (Francisca, sabia de Marka Pajchiri 08/11/2014)

La phuskalla es un fruto de un pequeño cactus que crece en este lugar. Ahora ya no hay mucho de este cactus. Antes había bastante de este fruto. Cuando comíamos nos espinaba. Con eso nos manteníamos. Laytha (cochayuyo) también se come. Yo al menos era huérfano, entonces comía crudo. Una vez que entraba el sol, yo me ponía a recoger en un plato lleno y solía comer en vez de mi cena. Luego crece en la tierra: isru, luego sik'i, ch'ijura; en el agua crece uqhururu. Antes no tomábamos té. No conocíamos harina (Trad. aproximada).

Así también, los pastores recolectan plantas medicinales como: *ayrampu, amay t'ula, chachakuma, chukapaka, itapallu, jarilla, kimsa k'uchu, menta, pupusa, qiwna sillp'i, sallik'a, timill tuna, tirmintina, wira wira*. Estas hierbas tienen propiedades preventivas y curativas

tanto para las llamas y alpacas como para las personas. Al respecto una de las comuneras del municipio de Catacora nos explica algunas plantas medicinales que se recolecta y utilidad:

Plantas medicinales, ya qulla. Sallik'a, jarilla, wira wira ch'uxutaki. Kimsa k'uchu jikhani usutaki, junt'umjama umaña. Ukata pupusa, chukapaka, chachakuma, puraka usatakiraki. Amayt'ula, ukaxa saxratakawa walixa, larphatanakataki. Kunampis utjaskixa? Timillu tunu, tirmintina p'akitatakiwa, parchijamawa uchasiña. Itapallu también es bueno para próstata. Ninasank'u kalinturatakixa. Kuna qullanaka utjaskixa, aver. Kamsañasa warariya. (comuneras/os, Marka Catacora 15/11/2014)

Las plantas medicinales, ya los medicamentos, la *Sallik'a, jarilla, wira wira* son para la tos. *Kimsa k'uchu* es para el dolor de espalda, se toma en una infusión. Luego *pupusa, chukapaka, chachakuma* son para el dolor de estómago. *Amayt'ula*, eso es bueno para la *saxra*¹¹, para la *larpha* (enfermedad infantil, raquitismo) ¿Qué más hay? Timill tuna, termentina es bueno para las fisuras de los huesos, se coloca en forma de parche. La ortiga es buena para la próstata. Ninasank'u es bueno para la temperatura. ¿Qué plantas medicinales más hay? ¿Cómo se dice? Warariya. (Trad. aproximada).

Los pastores de llamas y alpacas cuentan con otros remedios además de las hierbas para prevenir y sanar algunas enfermedades que son comunes en esta región. De esta forma, usan fibras, carne, grasa y pluma, entre otros (*anathuya aycha, qamaqi aycha, qullpa, suri k'awna, suri k'awna sillp'i, suri phuyu, wank'u, wari parpa, wari t'arwa, warikuka saphi*)

Sin embargo, en el municipio de Catacora, la recolección de estos frutos silvestres y plantas medicinales va disminuyendo debido a dos razones: Por un lado, la disminución del pastoreo porque en muchas de las *jathas* se ha puesto un cerco de mallas de alambre galvanizado como se dijo antes; esto hace que los pastores pasen menos tiempo en el campo, ya que muchos de estos frutos silvestres se encuentran en las laderas o en las montañas. Por otro lado, la desaparición de algunos frutos y plantas debido al cambio de climático como se dijo en los anteriores acápite.

¹¹ Enfermedad que se produce debido a tener contacto físico con lugares encantados de la naturaleza.

5.1.2 Saberes propios sobre crianza de llamas y alpacas y lengua aimara

Con base en la descripción hecha respecto al ciclo de crianza pecuaria, en este acápite presentamos algunos saberes que reflejan la cosmovisión biocéntrica andina y que son expresados en lengua aimara, principalmente por las personas adultas y sabios de la comunidad. Estos son: *pacha*, *uywaña*, *jaqi*, *irpa*, *t'iwkha/ulaqa* y *anxataña/anaqaña*.

5.1.2.1 *Pacha: (Madre Tierra /Naturaleza)*

Pacha para los alpaqueros significa espacio de territorio donde habitan todos los seres vivos, en otras palabras Madre Naturaleza (cosmos), con la que se puede conversar, *pacha*, en esta concepción, es también la función de tiempo y espacio, esto quiere decir que cada cosa, cada actividad tiene su momento y su lugar adecuado en armonía al ciclo de renegación de la naturaleza. Aunque ahora, por efecto del cambio climático que ya se siente con más fuerza en la localidad, existe una especie de ruptura de esta concepción. Un sabio entrevistado, al referirse a la relación tiempo y espacio afirma que “la *pacha* está dañada”:

Nayrapacha urasaparuw pachas awasiristu. [...] Kunjamsa yatiyarinxa? Porque t'ulas panqari ukaxa suma maraniwa sañarínwa... parlañarínwa nayraxa. Chhaxa janipi t'ulas panqarxitixa suma. (Eustaquio, sabio, Marka Pajchiri 08/11/2014)

Antes la madre naturaleza te avisaba a tiempo. [...] ¿Cómo avisaba? Porque la *t'ula* para un buen año florecía, así se hablaba antes. Ahora ni la *t'ula* ya florece bien (Trad. aproximada).

Sobre el mismo tema, otra sabia dijo lo siguiente:

Pachax kunaratusa juyphikxaki. Aka Markasanxa pachaxa, qhanpacha arunxa, wali mayjt'at'axipi. Anaxaki. Jallu kunaratus jallxaki, kunaratus juyphikixi. (Sabina, sabio, Marka Tolacollo 01/11/2015)

Cualquier momento cae la helada. En nuestro pueblo el **tiempo** ya no es como antes, en términos claros, el clima está muy dañado. Está jugando, en cualquier momento llueve, cualquier momento cae helada (Trad. aproximada).

En síntesis, la concepción de *pacha* como la Madre Tierra está aún vigente en el imaginario de las personas mayores, pero quizá ya no tanto en los jóvenes y niños.

5.1.2.2 *Uywaña (criar)*

El sentido de la crianza es muy importante en la cosmovisión andina. Los pastores, en su cosmovisión, consideran a las llamas y alpacas como parte de su familia. En otras palabras, son sus hijas, ya que al referirse a ellas usan la palabra “*uywa wawa*” cuya traducción sería ‘hijos de crianza’. Así, para los pastores, las llamas y alpacas no son simples animales que les sirve de sustento económico, por el contrario, son parientes hijos a quienes se cría con cariño. En el siguiente testimonio, el sabio Eustaquio habla de las llamas y alpacas como si fueran sus hijas:

Alpakuki nänaka uywasiptxa. Allpach wawaki uywaptxa. Kawkti saraphta ukarsa wali llakisiptxa aywa wawatxa. “Uywa wawa kamacharakpacha” sasa. (Eustaquio, sabio, *Marka Pajchiri* 07/11/2015)

Aquí, nosotros somos zona alpaquera. Criamos a nuestras hijas alpacas. Y cuando viajamos, tenemos mucha pena por ellas. “Qué estarán haciendo mis hijas alpacas” diciendo nos preocupamos (Trad. aproximada).

5.1.2.3 *Jaqi (persona con sabiduría)*

Jaqi en aimara significa la persona madura, formada, que aprendió las sabidurías básicas para convivir y prestar servicios a su comunidad. Pese a que una persona no tenga independencia de sus padres, se lo considera *jaqi*, ya que cuando uno es joven, se le otorga su ganado, su propia mesa ritual y los elementos que necesita para hacer los diferentes rituales. Así se lee en el siguiente testimonio de la sabia Natividad:

P: *ah jumanaka jach'axapt ukarsa?*

R: *Aja, nayaxa... uka tiyuja jaytawayxchitanxa, 14 añonitha ukarsaxa. P'iqit sayt'awaychituxa, taypiri tiyujaxa. Uka intrigatata naya sigupini misanipiniyatha. Yaqha chakuni, yaqha uywani. Ukhamapini, yaqha misa taris ukhama. Markhañatakisa ukhamarakiya, wistallani, ukaru markhaña, ukhama.* (Natividad, sabia, *Marka Pairumani Grande* 28/07/2015)

P: ¿Cuándo dicen que una persona es *jaqi*?

R: Cuando ya tenía 14 años, mi tío del medio me ha dejado su herencia en ganado y su *sayaña* (casa). Y me ha puesto como persona (*jaqi*). Luego que me ha entregado, yo he continuado con los rituales, así yo tenía mi mesa de ritual, tenía otro atado de

chaku y otro ato de ganado, así, otro *tari* de ofrenda. Para el mercado también así, con mi *wistalla*, ahí se marca, así nomás (Trad. aproximada).

Para que una persona sea reconocida por la comunidad como *jaqi*, ya sea los padres o alguna persona mayor como el hermano de los padres otorga la responsabilidad de una *sayaña* (parte pequeña de un territorio comunal en la que se establece una familia). Ser *jaqi* significa también contar con un ato de ganado, por ende cumplir con las actividades, fiestas y rituales que tenga la familia extensa. Esta persona cuenta con su propio *chaku q'ipi* (mesa ritual).

5.1.2.4 *Irpa (El agua, ser vivo)*

Los pastores poseen muchas sabidurías sobre la crianza del agua para irrigar los bofedales, de modo que haya abundante pasto, especialmente para las alpacas. Los alpaqueros luego que pasa la temporada de lluvia hacen la *irpa* o riego. Este riego se hace dos veces al año, pasado el *jallupacha*: abril y mayo; pasado el *juyphipacha*: septiembre y octubre.

Uma irpañasa kunasa... Nanaka yatiphaya, ingenieruts k'athampi, uka mayuru diskutiptxa. Nanaka umxa apanaqaspxstxaya, awtipacha apnaqaptxa. Jichhaxa wañtxiya, jalluxa janiraya purkchitixa. Jalla ukhamaya sarnaqasiptxa. Ch'illiwa sattha, qhiña sattha. Wali sartixa jichhaxa. K'atampi ampliayaxa. Umaraki pisixi. Uma wañtxchixa. Ukata jani kamachiñjamaxisa. Aka tiempuya jani walixa. Jallupacha pampa pampa sarix umaxa, inutiljamakixiwa uka pampana. Jichhaxa awtinaya muntanxa. (Eugenio, sabio, Marka Parachi 03/12/2014)

El manejo de agua... Nosotros sabemos manejar el agua mejor que un ingeniero, eso hemos discutido la otra vez con el ingeniero. Nosotros hacemos el manejo de agua, especialmente en tiempo seco. Ahora ya está seco ya que no está llegando la lluvia. Así nomás vivimos. Planto *chilliwa*, planto *qhiña*, estas plantas crecen bastante. Voy a ampliar un poco más, pero ahora el problema es que el agua, se seca. Ya no se puede hacer nada. Este tiempo/clima ya no está bien. En tiempo de lluvia suele *ir* en toda este planicie bastante agua, incluso se hecha a perder. Para este tiempo se necesita agua (Trad. apimada).

En las formas de gestión del agua para riego de los bofedales también está presente la cosmovisión biocéntrica que es expresada en la lengua aimara, pues el agua es considerada un ser vivo y un elemento regenerador de la vida, a quien se agradecía y hacía rituales. Todo este ritual y agradecimiento eran expresados en lengua aimara. Hoy en día ya no se hace ningún ritual quedando solo en la memoria de las personas mayores.

5.1.2.5 *T'iwkha/ulaqa (Regeneración y respeto a la vida)*

En la cosmovisión andina, las personas mayores enseñan a los más jóvenes a respetar a todo ser viviente que hay en el *pacha*. Así, cuando los padres se enteran de que sus hijos manejaron pichuelos de aves, les encargan: “*janiwa ulaqasiñati sallqa qallunakampi, allpachu qalluraki jiwaraskani*”. La traducción al castellano sería: Está prohibido tocar a las crías de animales ya que ellos pueden enviarnos malos augurios; debido a esto las crías de alpacas o llamas pueden morir. Esta prohibición tiene un sentido muy importante, es inculcar la bioética en los niños, de modo que los ciclos vitales de los seres vivos no sean interrumpidos, lo cual garantiza el equilibrio de la naturaleza o *pacha*. Así nos muestra don Federico en su testimonio:

Awichaja siritanwa: janiwa ulaqasiñati sallqa qallunakampi, allpachu qalluraki jiwaraskani, karaju. Alpach qallu jiwarki ukarsa, yasta awichaxa wali chuchasixa: Jumanakapuniwa ulaqasiptaxa, sasa. (Federico, comunero residente, Marka Pairumani Grande 10/01/2015)

Mi abuela me decía: no se debe hurgar con la mano las crías de los *sallqas*¹², cuidado con que se muera las crías de alpacas y llamas. Y cuando morían las alpacas en cantidad, mi abuela nos reprendía: ustedes seguramente han hurgado crías de animales, diciendo (Trad. aproximada)

Los conceptos propios relativos a la regeneración y el respeto a la diversas formas de vida que hay en la naturaleza se vienen erosionando y desapareciendo, al punto que las generaciones más jóvenes ya no conocen ni se interesan, porque el proyecto modernizante basado en la explotación de la naturaleza que subyace en los contenidos curriculares de la educación formal empuja a los niños a pensar la naturaleza como recurso inerte fuente de riqueza. Por otra parte, el desplazamiento de la lengua aimara, portadora de la cosmovisión y los conocimientos, provoca la erosión de los sistemas de conocimiento tradicionales.

¹² *Sallqa* significa silvestre sean animales o plantas.

5.1.2.6 Anxata/anaqaña (reciprocidad)

Anxata significa acción de dejar el ganado al cuidado de los vecinos en días o momentos de emergencia, a cambio como un acto de reciprocidad, en otra oportunidad la familia beneficiada con el servicio, también cuidará las llamas y alpacas de estos vecinos. Aunque este concepto cada vez se deteriora por la introducción de la mano de obra pagada en dinero. Actualmente, algunas familias dejan el ganado al cuidado de alguien, pero a cambio de un monto de 20 Bs por día.

Wawanaka uñjsir sarkta ukarsa uywa jaqimpi jaytawaytxa, uñjasipkiriwaya. Pagañaraki, manq'añanaka churawaytha, ukhamakipini, jani awatiñakchiti, anarpapxi, anthapixi, ukahamkichi. Nayra anxatasiñarinxá. Jichhaxa waynanakax qullqiq, taqis munxapxi, ukhamatwa 20 Bs pagtxa. Naya janipiniwa anaqirikti ñasa.

Cuando quiero ir a ver a mis hijos, dejo las alpacas con la gente, los vecinos, ellos están viéndomelo. Desde luego se les paga, se les deja alimento. Así nomás siempre están viéndomelo, ya no hay que pastear, solo hay que sacarlas del corral en la mañana y meterlas en el corral en la noche. Antes se dejaba así nomás para luego cuidar en reciprocidad. En estos últimos días, la gente joven y en general piden dinero, así que les pago 20 Bs por día. Yo nunca cuido para la gente por reciprocidad.

Este concepto parece estar aún presente en las personas mayores y la práctica de reciprocidad en el pastoreo está vigente con poca frecuencia. Así este concepto está en riesgo como parte del acervo cultural que está en riesgo, por ende, la lengua como tal se empobrece.

En suma, podemos decir que los sistemas de conocimiento relacionados a la crianza tradicional de llamas y alpacas son biocéntricos (amables con la naturaleza), por tanto la lengua aimara que es vehiculizadoras de estos conocimientos es también una lengua biocéntrica.

5.2 SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA EN EL MUNICIPIO DE CATAORA

Según datos del Plan de Desarrollo Municipal (PDM) del municipio (Gobierno Autónomo Municipal de Cataora, 2014) el aimara es la lengua materna de la mayoría de las familias del Municipio. Por otro lado, más de la mitad de los pobladores son bilingües castellano aimara, tanto hombres como mujeres; alcanza a un 62,7% de la población total. Una

población de 35,6% prefieren usar el aimara, dentro de este grupo hay una población minoritaria; sobre todo ancianos, los monolingües aimaras. Por otro lado, también está la población monolingües español que alcanza a un 1,7%.

A estos datos proporcionados por el Gobierno Autónomo de Catacora se añade los espacios de uso de las lenguas aimara y castellano. Según la observación realizada y las entrevistas en el trabajo de campo, las mujeres hacen mayor uso del aimara que los hombres. Cuando están reunidas entre las mujeres en las esquinas de las plazas trabajando, o en pequeñas reuniones entre ellas, en las fiestas prefieren usar la lengua nativa para conversar y comunicarse. En cambio, los hombres pese a que saben hablar el idioma originario, prefieren el castellano, aun si las mujeres les hablan en aimara ellos prefieren contestar en castellano.

En la fiesta de Carnaval los que hablaron prefirieron hacerlo en castellano especialmente don Gualberto, portero de la U.E. de Catacora, él intervino casi en todas las visitas a las diferentes instituciones (el sindicato agrario, alcaldía, unidad educativa) y casa de los nuevos pasantes. Cabe recalcar que la pasante (encargada de organizar la fiesta) siempre hablaba en aimara. También mencionaron que la fiesta ya no había hace 5 años y que deberían mantenerla porque “un pueblo sin fiesta es un pueblo sin alma”. Y que los otros *markas* hacen su fiesta de Carnaval: T’ulacollu, Pajchiri. (Diario de Campo, Marka Catacora, 17/02/2015)

En el ámbito familiar, pese a la lealtad de las mujeres, una de ellas confesó que no hablaba su lengua a sus hijos, debido que su esposo le prohibió hablarles en aimara, ella desconoce del porqué de la prohibición. El resultado de esto es que la mayoría de sus hijos no hablan la lengua originaria. Así en la mente de la mayoría de las mamás está que ellas deben hablar a sus hijos en castellano aunque con su esposo hablen en aimara.

Fue interesante el dato que la Sra. de Yampasi me dio. A la pregunta por qué no les habla a sus hijos en aimara. Contesto diciendo que su esposo le había prohibido hablar a sus hijos en aimara. Pese a que ella no habla muy bien el castellano. Ella alega que le fue muy difícil hablar a su hija mayor en castellano, pero que con el pasar del tiempo ella aprendió el castellano. Ahora les es muy difícil hablar a sus hijos en aimara debido a la práctica de más de 20 años. Ella aprendió el castellano cuando trabajaba en La Paz de “empleada” trabajadora del hogar. Su hija mayor tiene 20 años, ella entiende perfectamente, pero habla poco. En cambio los menores ya no entienden el aimara. De los 9 hijos que tiene la señora los tres mayores entienden los

otros 5 entienden poco o no entienden. (Diario de campo, *Marka Catacora*, 14/01/2015).

Un padre de familia entrevistado confesó que no les hablaba a sus hijos en su lengua materna porque no quería que sufrieran lo que él pasó. Esta experiencia de discriminación étnica está muy arraigada en la mente, de los padres de familia. Por ello les es difícil hablar a sus hijos en aimara. Pese a que en el fondo quizá ellos desean que sus hijos aprendan.

Jalla ukatay. Waljani superasiña munapxchinxa. Ukanakata jupanaxa ukanak jani juk'ampi jisk'achasiñatakiwa sapatatu. Ciudad tuqinakas sarawasina castellano arupuni jilaparte parlata, ukata aimara aru ukhama complementario. Uka thakhirjaman phamilyaxa, uka thakhirjama sarawayxtha. Uka uñtawirjama. Entonces, aka gobierno mantawayxi ukat mä favoreciñanaka utxi, sectoranakarus ukat yatichaskarakthay tunkasa, ukat sumay intiendisipki. Qhapa arunaka arsusapkaraki. Suma intiendesipki. Nanaka aimataraki parlasiptkthxa qhapana. Esposaxa igual ciudad tuqitakiraki, ukat castellanotakiy jila parti parlasiptxa. Uta pachpansa igualaraki parlaskarakthaxa. Wawanakaki jani parlixiti. (Esteban, ex mallku provincia José Manuel Pando 04/11/2014)

Por eso yo he decidido para mi familia ir por esta vía. Después de que este gobierno favorece a nuestro sector, ya les hablo también en aimara, por eso tal vez entiende el aimara. Incluso pronuncian algunas palabras, algunos entienden muy bien. Entre nosotros (padre y madre) siempre nos hablamos en aimara. Mi esposa es de la ciudad, entonces, la mayor parte del tiempo hablamos castellano. Aun eso, yo les hablo a mis hijos en aimara, parece que ellos no quieren hablar aimara (Trad. Aproximada)

Como resultado de esta micropolítica lingüística familiar, se pudo constatar que los jóvenes entienden el aimara, pero no se animan a hablar. Algunos jóvenes se avergüenzan, ya que saben hablar aimara pero prefieren hablar el castellano. Muchos jóvenes entienden pero no pueden hablar, debido a la falta de práctica. Pocos de ellos hablan, pero como la mayoría de las personas hablan castellano, entonces todos prefieren el uso de este último. Ya sea en la casa, en la comunidad, en las reuniones, o en la escuela. En la siguiente conversación veremos que la joven entiende pero le da miedo hablar porque ella piensa que habla o pronuncia mal el aimara:

P: ¿Y tú sabes pastear?

R: Sí, sé ir a pastear.

P: ¿Y aimara sabes hablar?

R: Sí, algo, pero no tanto. Entiendo sí.

P: *Janiti parlaña atxta?* (¿Ya no puedes hablar aimara?)

R: Sí, no puedo hablar.

P: *Kunata?* (¿Por qué?)

R: No sé, hay veces fallo en hablar.

P: ¿Tienes miedo?

R: Sí, ya me da vergüenza de hablar, pienso que ya debo hablar mal.

P: ¿Tu mamá y tu papi en que te hablan?

R: En aimara. Entiendo claro, a veces le respondo en aimara también, a veces, si no puedo a veces en castellano. (Frida, joven, *Marka Parachi* 14/01/2015)

En la comunidad los mayores mantienen su lengua. En las entrevistas confesaron que no hablan con los niños y jóvenes en la lengua originaria, ya que, cuando se les habla en aimara, ellos contestan en castellano.

Lo que realmente llama la atención es que, al igual que los hijos de migrantes, los niños de los comuneros que viven en las diferentes estancias son monolingües en castellano en una zona tradicionalmente aimara, así lo muestra el Registro Único de Estudiantes del municipio, por otro lado uno de los directores declaraba: “los estudiantes son monolingües castellano y entienden poco aimara”.

Por su parte, los hijos de los residentes (migrantes) generalmente ya no aprenden el idioma, especialmente la segunda generación de los migrantes su lengua materna es el castellano. Estos vuelven a las comunidades e influyen en los jóvenes y niños del municipio. De esta manera, los jóvenes y niños prefieren hablar en castellano, en todos los ámbitos. (familia, comunidad y escuela).mLa lengua nativa se ve arrinconada en las diferentes instituciones, tanto públicas como privadas. Ya que los funcionarios públicos prefieren hablar

el castellano en todos los ámbitos. De esta manera, en las oficinas, en las reuniones, en la comunidad ellos hablan en castellano, sin importar si los comuneros entienden el castellano o no.

Aka jiliri jaqinaka.... Jiliri tiyunaka, tiyanaka ikirt'awayxapxi. Jupanaka q'apurt'achki, juni kunata parlatat reunionanakxa. Pasawata mist'uwayxapxaraki. Naya pachpa saskiriyatha amtasipacha mayninaka. Aimaratakpin parlaskiriyatha, reunionanaka. Ukhamaru intint'asipkiy jilir jaqinaka. K'atsa partisipanipxiya. Ukana... khiti autoridades puri, alcaldenakasa castellanotaki parlaski. Jani maysaru... ni importancia churapkiti... intendipkisa. Aimarata arsusiña ukarsa ist'asipxiya. (Eugenio, sabio, Marka Pajchiri 04/12/2014)

Las personas mayores, los tíos y tías se duermen en las reuniones, se dedican a hilar y ya no entiende de qué se trata la reunión. Luego, que termina la reunión se van también. Yo mismo solía preguntarme porque hacemos esto, por eso yo habla en aimara en las reuniones. Claro los mayores cuando hablas en aimara te entienden y así suelen participar un poco. En estas reuniones cuando llegan las autoridades, como el alcalde, ellos nos hablan solo en castellano y los mayores no le dan importancia, no entienden muy bien. Cuando les hablas en aimara ellos te entienden pues (Trad. aroximada).

Las reuniones de las comunidades se llevan a cabo en castellano, pocas mujeres hablan en aimara mezclando con el castellano. Aunque algunos comuneros insisten hablar en la lengua originaria, la exigencia del uso de la lengua dura muy poco. En otras palabras, el entusiasmo dura poco, puesto que después de minutos cambian al castellano. De esta forma, las reuniones en su mayoría son en castellano.

En toda la reunión del Marka Pairumanji grande el *sullka malluku*, Jaime Perez, habló en castellano, la mayoría de los que participaron hablaron en castellano excepto dos personas, la esposa del *sullka mallku* y un señor. (Dirario de campo, Marka Pairumani Grande 04/12/2014)

Respecto al uso de la lengua aimara en los espacios productivos, en particular en el pastoreo, algunos entrevistados manifestaron que durante el pastoreo, los padres de familia se comunican con sus hijos en castellano y pocas veces en aimara. Pero las pastoras de alpacas conversan entre ellas en aimara, de igual forma lo hacen cuando conversan con sus alpacas.

En suma, podemos decir que el uso de la lengua aimara en las reuniones es escaso, especialmente de parte de los hombres. En el caso de las mujeres, cuando participan lo hacen

en aimara, pocas veces en castellano, o definitivamente muchas de ellas prefieren no participar. Una de las concejales entrevistadas comentaba que es muy raro el uso del idioma originario en las reuniones. Por otro lado, en las instituciones como la escuela, el gobierno municipal, centros de salud se hace uso prioritario del castellano. En cambio en las familias entre los esposos hay un intercambio entre el castellano y el aimara, pero con los hijos (niños y jóvenes) siempre en castellano.

5.3 DINÁMICAS TERRITORIALES Y DESPLAZAMIENTO DE LOS SABERES Y LA LENGUA

AIMARA EN LA CRIANZA DE LLAMAS Y ALPACAS

La definición de dinámicas territoriales o territorios en movimiento tiene la particularidad de poner el acento en los procesos históricos, sociales, económicos, culturales que dan forma y sentido a un territorio en particular. El concepto de territorio es muy versátil, puede ser concebido como un espacio geográfico y sociocultural cuyas características están moldeadas por las dinámicas y cambios endógenos, también por influencias exógenas (Schejtman y Berdegué 2003) citado en (Arratia J. & Gutiérrez P., 2013). La disponibilidad de recursos productivos, la presencia de industrias extractivas, los ejes de urbanización, la relación con el mercado, los flujos migracionales etc., son factores que actúan de manera conectada y definen en gran medida las dinámicas sociales, culturales y lingüísticas, en un determinado lugar. Por ejemplo, el debilitamiento de las instituciones y sistemas de productivos locales como la crianza pecuaria tiene una relación directa con todo tipo de desplazamientos, entre ellos el desplazamiento cultural y lingüístico (Hagège, 2002).

En este apartado se analizarán los procesos de cambio que se están dando en el municipio de Catacora a raíz de varios factores: su ubicación transfronteriza, la dinámica migracional, la modernidad, la presencia de sectas religiosas, el cambio climático, la educación escolarizada y, finalmente, la introducción de biotecnología moderna en la crianza de llamas y alpacas. Factores que están incidiendo en la reproducción de la actividad pecuaria tradicional que con lleva a una erosión de los sistemas de conocimiento sobre crianza de llamas y alpacas

y, por ende, provoca el desplazamiento de la lengua aimara que cumple un rol importante en la vehiculización de estos sistemas de conocimiento que se verán en los siguientes puntos.

5.3.1 Ubicación transfronteriza del municipio de Catacora y su vínculo con el mercado

Tres de las cinco *Markas* del municipio de Catacora tienen una ubicación transfronteriza con Perú y Chile. Estas son: Catacora, Tolacollo y Pairumani Grande. Por lo tanto, el comercio transnacional es permanente y dinámico. Las transacciones comerciales se realizan mayormente en castellano, debido a que los aimaras chilenos y peruanos usan el castellano como lengua franca o comercial. Así, asevera uno de los sabios bilingües, Agustín, de aproximadamente 82 años de la *Marka* Pairumani Grande:

No pues, castellano, castellano tenemos que saber porque estamos en la frontera, los chilenos y los peruanos hablan castellano. Como siempre vamos a la feria de Tripartita de Bolivia, Perú y Chile; a la feria de Tolacollo (Perú y Bolivia). Tú sabes, pues. Los chilenos, además, hablan puro castellano. Antes, además, nos prohibían hablar aimara en la escuela de Charaña, que está cerquita a la frontera de Chile, puro castellano y si no, te castigaban, pues. (Agustín, sabio, *Marka* Pairumani Grande 15/01/2015)

El comercio activo que existe en la zona ha hecho que algunas familias cambien de rubro productivo, de pastores a comerciantes o transportistas, dejando de lado la actividad principal de sus padres. Algunas familias que abandonan la actividad pecuaria contratan a un pastor que cuide por ellos las llamas y alpacas. Otras familias dejan a sus padres al cuidado del ganado, también hay familias que se dedican a ambas actividades ya que el cuidado de alpacas en campos cercados o corrales no requiere de mucho tiempo ni dedicación; los pastores ven a su ganado solamente en la mañana y en la noche, y durante el resto del día están en sus tiendas, principalmente en la comunidad de Catacora y Pairumani Grande:

Algo característico de las dos *markas* Catacora y Pairumani Grande es que en un poblado tan pequeño existen muchas tiendas que permanecen abiertas durante ciertas horas del día, muchas de ellas abren de 8:00 a 6:00. Este horario les da tiempo a los pastores a ir a sacar y meter el ganado en el corral. Así en una de mis visitas a una de las pastoras, una vez cerrada la tienda rápidamente fuimos a recoger las alpacas que tiene antes de que se oscurezca, luego a la vuelta a la comunidad, nuevamente abre la tienda hasta las 8:30 p.m. Ella alega que las alpacas no necesitan de mayor cuidado

porque les gusta volver a casa cuando entra el sol (Diario de campo: *Marka* Catacora 27/10/2014, Pairumani Grande 04/11/2014).

La influencia de la ubicación transfronteriza y el vínculo con el mercado afecta fuertemente la identidad cultural y la lealtad lingüística de los comuneros, ya que deciden usar la lengua socialmente dominante en casi todos los espacios, no solamente en las ferias, sino también en la casa, las reuniones comunales, la escuela, y los lugares de pastoreo.

5.3.2 Dinámicas migracionales

Como ya se dijo, en esta localidad se dan procesos migratorios, temporales, itinerantes y definitivos. Los destinos de migración son las localidades fronterizas de Perú y Chile, la ciudad de La Paz, otras ciudades de Bolivia y del exterior. Los motivos de la migración son: la venta de fuerza de trabajo, el comercio y la educación.

5.3.2.1 Venta de mano de obra

La venta de mano de obra en localidades fronterizas se da generalmente con los hombres, ya que ellos trabajan para sus vecinos peruanos o chilenos en diferentes rubros como ser: el pastoreo, trabajos de albañilería o la minería. Desde luego, esto refuerza el uso del castellano, pues cuando los migrantes vuelven a las comunidades, tienen la convicción de que sus hijos deben hablar el castellano. Uno de los entrevistados, Jorge, de aproximadamente 35 años, quien trabaja en Chile como pastor, ofrece el siguiente testimonio:

Voy a Chile a pastear alpacas, ahí me pagan bien. Ya me conocen los carabineros, así que me dejan entrar sin ningún problema, aunque mis amigos no pueden entrar con tanta facilidad. Ahora estoy de visita. Mis dos hijos y mi esposa viven aquí. Ellos no quieren moverse, como ya están grandes, no puedo obligarlos a ir conmigo. Mi hijo mayor dice que se va a quedar aquí, ya que tenemos unos cuantos ganados. Aquí la tierra no es grande, somos muchas familias también, pelear nomás es. (Jorge, comunero, *Marka* Parachi 14/01/2015)

Existen muchas personas como Jorge que trabajan día a día al otro lado de la frontera como albañiles o como técnicos instalando extractores de agua que funcionan con energía eólica. Así, en la mañana se trasladan en motocicleta cruzando la frontera para ir a trabajar y

volver por la noche. Mayormente son las mujeres madres de familia se quedan en la casa al cuidado de las alpacas, ya que sus hijos están en la escuela. Los pocos pastores que quedan en el municipio están siendo integrados al mercado.

5.3.2.2 Nuestros hijos ya no viven con nosotros

La migración itinerante se da mayormente en jóvenes, ya sea por motivos de estudio o trabajo. La migración es a las ciudades cercanas al municipio, una de ellas la ciudad de La Paz. Los migrantes vuelven cada mes para ver a sus padres y también para ayudarles en la crianza de alpacas y llamas. Muchos migrantes que son de familias numerosas hacen turnos quincenales o mensuales para volver a su casa y ayudar en las actividades pecuarias. De este modo, siempre están en contacto con su comunidad y familia. El siguiente es un testimonio de una mujer migrante, de aproximadamente 50 años, que vive en la ciudad de El Alto hace más de 20 años:

Cada dos meses vengo a ver a mi madre y de paso, le ayudo con el ganado, porque mi padre ha muerto hace mucho tiempo. Somos cinco hermanos, de los cinco tres entramos en turno, porque mi hermano mayor vive con mi madre, su esposa ha muerto también. (Constantina, residente comunera, *Marka Pairumani Grande* 04/02/2015)

De esta población migrante, algunas personas asumen la responsabilidad de los cargos en la organización comunal o escolar, ocupando el cargo de junta escolar o de *mallku*. Esto quiere decir que la residencia permanente en la comunidad no es un requisito excluyente para el ejercicio de cargos.

En relación a la migración definitiva, también hay familias que abandonaron completamente su lugar de origen debido a que los padres fallecieron. En este sentido, podemos decir que la crianza de ganado es el nexo que los une a muchos residentes con su comunidad y su familia, principalmente con sus padres. Aunque también hay casos de migrantes que después del fallecimiento de sus padres, deciden dejar a sus familiares (tíos, primos) las pocas alpacas o llamas que poseen, por tanto sus visitas a la comunidad son muy

ocasionales. Esto ocurre cuando en el lugar de destino de la migración logran establecerse definitivamente gracias a que lograron obtener una profesión y una estabilidad laboral y económica. Un sabio del *jatha* Tolacollo, aproximadamente de 80 años de edad, dice:

Khaya Caranawina pirmirux trawajiyatxa, lotena. Janiwa wawajaxa ukankirikanti, jichhax Patriciow lutxa uñjaskpachaxa. Ukata janiwa khiti uywa uñjirijasa utxkiti. Sapakixtwa ukata, naki uñxtxa. Wawanaka trawajasiskaraki. La Pazankamawa. Paniniw policía, uka mayni subteniente, maynixa sargento, Santa Cruzanki ukaxa. Santiagoja nampi chikpachaxa, Vitalia. Jupawa qamixanayampi. (Pedro, Sabio, *Marka Tolaqullo* 01/11/2014)

Yo antes trabajaba en Caranavi, en el lote (chacra). Mis hijos no estaban conmigo en Caranavi. Ahora mi hijo Patricio está viendo el lote. No hay nadie que vea mi ganado, ahora estoy solo, por eso estoy viendo a las alpacas. Mis hijos todos están trabajando, todos están en La Paz. Dos de ellos son policías, uno de ellos es subteniente, el otro sargento, él está en Santa Cruz. Mi Santiago nomás está junto a mí y mi nuera Vitalia. Él vive conmigo (Trad. aproximada).

Según los testimonios de los comuneros, existen diversos casos y tipos de migración. Unos que son itinerantes y se ocupan temporalmente de la crianza pecuaria, ayudando a sus padres u otros comuneros. En cambio, otros que son migrantes definitivos que cambiaron la actividad pecuaria por un puesto laboral fijo en el lugar de destino de la migración, ya sea de profesor, policía, militar o alguna profesión u ocupación. Estos vuelven a la comunidad solo en calidad de visitantes con una corta estadía para ver a sus padres, parientes o participar de alguna fiesta.

También existen personas que son migrantes de retorno, pues deciden volver a su lugar de origen después de muchos años, para poder recuperar su *sayaña*¹³ y ser nuevamente parte de la comunidad; para esto, tienen que cumplir con los usos y costumbres¹⁴ de la comunidad. Aunque algunos manifiestan que no siempre es fácil recuperar la tierra y ser parte de la comunidad, ya que muchas veces son ignorados y ya no se les toma en cuenta. Pese a ello,

¹³ Propiedad que consta de casa y una propiedad colectiva en la que habita una familia dentro de un *jatha*.

¹⁴ Usos y costumbres se refiere a las normas propias en relación a uso y administración del territorio, formas de gobierno, uso de suelos, agua, leña y ritos.

esta población está en la disyuntiva de poder permanecer en el lugar o buscar una vida diferente en la ciudad o en algún otro lugar.

Los migrantes deciden retornar a su lugar de origen porque les fue difícil garantizar sus ingresos o no pudieron adaptarse a las condiciones climáticas. Por ejemplo, cuando radican en zonas tropicales. Al respecto, un entrevistado dijo: “En los Yungas no es posible vivir, porque en esas tierras el trabajo es para jóvenes que tienen fuerza” (Martín, residente comunero, Marka Pairumani Grande 04/11/2015). Así nos indica otro entrevistado de la *jatha* Ch’arsalla:

Mä qawqha maranaka Caranavina qamaniwaytha. Colegiot mist’suwasa, sarawayxtha yasta. Yungastuqirukiw sarawayxtha, porque qulqisitu... nayaxa amuyusxaraktha mamaja tataja jani qulqinikarakiti. Ukata kut’aniwayaxaraktha, mamaxa wali rugasxirixa: Khitis aka uta uñjani?, siriwa. Ukatasa akana qamnaqiritxa. (Martin, residentes comunero, Marka Pairumani Grande 04/11/2015)

Viví unos cuantos años en Caranavi. Me fui una vez que terminé el colegio. Me fui a los Yungas, porque veía a mis padres sin dinero. Después de unos años, me he vuelto, mi madre me rogó mucho para que me quede: ¿Quién se va a quedar a ver la casa? me decía. Después de eso, me he quedado (Trad. aproximada).

Esta dinámica migracional de los pastores empezó aproximadamente en los años 60 debido a la sequía temporal; otro aspecto que influyó fue que en 1962 empezó la colonización de Los Yungas (Nor y sur Yungas), Norte de La Paz. La mayoría de los comuneros de las primeras épocas migraron a los Yungas; también, a las grandes ciudades como La Paz, El Alto, Arica (Chile) y Tacna (Perú). En estos últimos años, continúa la migración transfronteriza; así, los jóvenes hombres y mujeres se van fuera de Bolivia a Argentina, Brasil, España y otros países de Europa. Muchos de estos migrantes se quedaron a vivir definitivamente y otros han vuelto a sus *jathas* o comunidades de origen y algunos son migrantes itinerantes que van y vuelven a las comunidades.

Es importante mencionar que en estos últimos años, los procesos migratorios son más dinámicos, los motivos son diferentes, muchos van en busca de mejores oportunidades de trabajo, también en busca de un ascenso social, más jóvenes de las comunidades optan por la

profesionalización y se van a la ciudad a estudiar. El cambio climático es un factor que cada vez cobra más importancia como causa del desplazamiento poblacional, debido a que los nichos agroecológicos están sufriendo drásticos cambios (climas extremos, falta de agua y de pastos), lo cual está incidiendo en la población de llamas y alpacas, que ya no permite garantizar el sustento económico de las familias.

En consecuencia, las dinámicas migracionales tienen una incidencia directa en el proceso de desplazamiento de la lengua aimara, pues la población bilingüe (aimara-castellano) y la población monolingüe español va creciendo cada vez más. Asimismo, junto al desplazamiento lingüístico hay una erosión de la cosmovisión biocéntrica y los sistemas de conocimiento locales en relación a la crianza de llamas y alpacas. Conozcamos lo que dice este comunero y comenta al respecto:

Antukux sallaki ukaxa, jani suma. Yatirakitapay nayraxa. Ukanakay jaqixa wali ukay yatxatasipxiritapaxa. Ukanakay liju armataxi ukaraki... Porque La Paz waynanaka sarxapchi. (Francisco, Sabio, Marka Catacora 08/11/2015).

El zorro aullaba con voz ronca, no muy bien, es señal de que no será un buen año. Eso sabía este animal. La gente de antes observaba y aprendía todo esto de los bioindicadores. Pero ahora todo esto ya están olvidando porque los jóvenes se van a La Paz. Y los ancianos ya no estamos recordando (Trad. aproximada).

Por otra parte, el comunero Eustaquio se refiere la interrupción en la transmisión intergeneracional de la lengua aimara por la migración:

P: *Tiyu, kunats uka wawanaka aimara jani parlxapacha?*

R: *Jani akana, nanaka thiyanghitixa. Ukata jupanaka castellanokiy... jaya Markanakarusa... La Paz ukhanakana castellanokipiniya parlxapxixa. Ukata...nanaka... chiqaspa jiwaxa yaticharaksnaya aimara parlañxa. Pero janiya nanaka chikaxitixa. Ukataya castellano parlxapxixa. (Eustaqui, sabio, Marka Pajchiri 08/11/2014)*

P: ¿Por qué los niños ya no hablan el aimara?

R: No pues, ellos ya no están a nuestro lado. Por eso, ellos solo hablan castellano. En La Paz se habla puro castellano. A lo mejor, si estuvieran con nosotros, les podemos enseñar a hablar el aimara. Pero ellos ya no están con nosotros, por eso hablan solo castellano (Trad. aproximada).

Según la opinión de los comuneros que fueron entrevistados, en los últimos tiempos los migrantes, a su retorno a la comunidad, ya no quieren hablar aimara, entre mayores y jóvenes, ni participar en las actividades de la crianza de llamas y alpacas. Como ya se dijo, junto con la lengua se erosionan la cosmovisión y los conocimientos milenarios de la cultura andina, ya que la lengua es el reservorio de todo conocimiento de cada cultura. En este sentido, Hagège (2002, pág. 105) afirma que: “una lengua puede desaparecer como consecuencia de la partida de sus hablantes a otras tierras diferentes. A menudo se trata de comunidades cuya actividad tradicional está en declive, y que buscan por lo demás empleo para vivir”. Esta cita es afín a nuestros sujetos de estudio, ya que en nuestro caso, la actividad tradicional es el pastoreo. Según este autor, la decadencia del sistema productivo tradicional genera todos los tipos de migración.

5.3.3 Ya no pasteamos mucho: Cambios en los sistemas productivos locales

Estos cambios en el pastoreo se debe a un factor generacional, debido a la migración, los jóvenes de la comunidad no han asumido la responsabilidad de la continuidad del sistema productivo tradicional, la población que realiza esta actividad son ancianos, por ello la crianza pecuaria se va reduciendo a pequeña escala: Muchas familias deciden terminar con su rebaño de llamas hembras, pues estas requieren de mayor esfuerzo ya que pastan en las partes más altas de las montañas; los ancianos se sienten cansados para seguir pasteándolos. Por otra parte, las familias deciden terminar o disminuir el ato de llamas y alpacas machos que se criaban en los cerros lejos del rebaño de hembras, por la misma razón que la anterior. Así las partes más altas de los cerros que existen en este municipio quedan despobladas y sin uso.

P: *Janit utjirikanxa qarwxa?*

R: *Janiwa, janiwa, janipiniwa uywkti. Patanakaruxay... lumapatanakaruxay sarchixa, qawraxa. Allpachux juqhurukiy jutxarakchixa. Ukata janiy nanxa... jayrasjamaktawa. ukat, naxa tantu jani sarnaqañ layku ukhama näxa allpachuk uywtxa.*

P: *Ah ja. Nayra utjirinaya?*

R: *Nayra utjirina ñasa. Utansa, antatuqinsa, walli uywiryatxa, allpachusa, qarwsa ñä patakanixayatwa qawraxa. Qarwaxa chhukhunaqkawikiwa, ukata alxarxthxa, näxa.*

P: *Qarwa?*

R: *Ah qarxtha ukata. Ay kuntakiraki... jani qarwaxa llawiñjamakiti sapa maraxa. Mayaxa sikir llawiqt'asitaya. T'arwa churatomaya... qulqisitu. Qawraxa janiy churkatamtixa. Ukapi desventajaxa. (Juan, comunero marka Pairumani Grande, 04/11/2014).*

P: ¿No tenías antes llama?

R: No, no, ya no crío siempre. Encima... encima el cerro van las llamas. En cambio las alpacas les gusta pastar en el bofedal. Por eso ya no tengo... ya tengo flojera, entonces para no caminar mucho solamente alpacas ya tengo.

P: ¿Pero antes tenías?

R: Claro, antes tenía pues. Tanto machos como hembras, los machos en las montañas y las hembras en la casa, antes cría muchos. Tanto llamas como alpacas eran cerca a 100. Las llamas caminan mucho, de aquí para allá, por eso los he vendido, yo.

P: ¿Las llamas?

R: Sí, llamas. Para que pues... las llamas no se pueden trasquilar cada año como la alpaca. Por los menos las alpacas te vas a trasquilar. Te da lana, pues... dinero es. En cambio las llamas no te dan, esa es la desventaja (Trad. aproximada).

Finalmente, el estilo de vida de los pastores que quedan en el municipio va cambiando día a día debido a la construcción de cercos perimetrales para el pastoreo, con el financiamiento del Gobierno Autónomo Municipal de Catacora. Si bien este muro facilita a los pastores en el cuidado más controlado, también trae consigo otros modos de vida, por ende afecta directamente la relación entre el hombre y la naturaleza. En este caso, se afecta la relación estrecha entre el pastor y la *pacha*, los pastores ya no van a las montañas a pastear, antes su actividad era más dinámica, ya que cuidaban de que no pasen el linde de terrenos con los vecinos y pasaban todo el tiempo en el pastoreo en contacto con la naturaleza. Con el cerco ya no es necesario del cuidado de las alpacas y llamas ya que ellas solas vuelven al corral por

la tarde. Esto se evidencia en la observación en la *Marka Tolacollo* y una entrevista a una joven del *Marka Parachi*.

La estancia Chira está en la frontera de Perú, hito 4, cuenta con 5 familias. Casa de piedra y paja, 2 casas de calamina. Hace mucho frío, si no hace sol. Por la tarde hizo mucho viento; también cayeron unos chubascos de lluvia, lo que es inusual para esta época del año (octubre-noviembre). Las familias en esta estancia ya no pastean porque cuentan con un cerco perimetral con la frontera de Perú así las llamas y alpacas comen y vuelven automáticamente a casa por la tarde. Sin embargo el abuelo Pedro Zanga, quien afanoso una y otra vez vuelve a ver su ganado que está en el campo. Sin embargo las otras familias una vez que se pone el sol van a ver si las alpacas y llamas volvieron. (Diario de Campo, *Marka Tolacollo*, 01/11/2014)

Sé arrear, así nomás ps, luego voy a medio día. Después que pase el sol. Sí porque hace sol. No sé ir casi todo el día. Sé ir, sé volver. Sabe solear, sabe dar flojera pues. Yo arreo nomás. De mi come nomás. No son llamas ps. Llama sí sabe ir a las montañas. Alpaca no, en bofedal come nomás. Y la oveja como la alpaca nomás sabe comer. La oveja no come mucha paja. (Frida, joven residente, *Marka Parachi*, 07/01/2015)

Estos cambios están desplazando los sistemas de conocimiento que eran necesarios en la crianza tradicional de llamas y alpaca. Actualmente, los jóvenes y niños están perdiendo el contacto con la naturaleza, pues pasan más tiempo en su casa, sólo van al lugar de pastoreo una vez por día. Por su parte, las personas mayores ya no ven la necesidad ni la oportunidad de transmitir a los más jóvenes todas las sabidurías que aprendieron de sus padres. En particular, la lengua aimara prácticamente pierde su territorio como un vehículo de transmisión de conocimientos. En este sentido, (Hagège, 2002, págs. 111-112) explica que el abandono de las actividades tradicionales tiene correlación directa con la erosión del sistema gramatical y que el cambio de referencias culturales puede conducir a la muerte de las lenguas.

5.3.4 Esas cosas son del pasado, tenemos que modernizarnos

La modernidad no es solo un conjunto de artefactos sino de ideologías que se instalan en el imaginario de las personas, por tanto, el acceso y consumo de artefactos (celulares, computadoras, equipos de música, televisores y otros) hace que la población, sobre todo los jóvenes, cambien sus hábitos cotidianos. Por ejemplo, su participación en actividades

productivas familiares como es la crianza de llamas y alpacas pasa a segundo plano entre sus prioridades, dedican más tiempo para estar cerca al televisor o los celulares, a tal grado que ya no les interesa lo que hacen sus padres, porque consideran que son “cosas del pasado”, que se deben dejar para acceder al mundo moderno. Al respecto, un profesor entrevistado señala lo siguiente:

La implementación de las nuevas tecnologías (radio, CD, DVD, celular, televisor) cambia las formas de ver el mundo, nuevas ideologías que tienen los estudiantes, la gente joven de la comunidad piensa que hablar aimara, pastear son cosas del pasado. Y por eso piensan que no podemos estar en el pasado y tenemos que modernizarnos. (Elizardo, profesor residente, *Marka Catacora* 21/02/2015)

Por lo tanto, la modernidad se considera como un valor irrenunciable. Un modo diferente de ver la vida hace que los jóvenes renuncien a las sabidurías de sus abuelos y padres y el modo de vida en las *jathas*. En este sentido, el uso de la tecnología tiene una incidencia directa en el desplazamiento de la lengua aimara, no solo porque los sistemas de conocimiento relativos a la crianza pecuaria se van erosionando, sino también porque los artefactos de la modernidad cargan una ideología alienante y dominante.

5.3.5 Es que todos ya son hermanos: Presencia de sectas religiosas

Las diferentes sectas religiosas que existen en el municipio condenan las prácticas culturales propias, sobre todo los rituales. Cuando se les pregunta a los sabios y comuneros acerca de las fiestas y los rituales, simplemente se quedan en silencio o se niegan a hablar sobre este tema porque dicen que es del diablo. Algunos afirman que ya no realizan ningún tipo de ritual, porque ya se convirtieron en cristianos protestantes, así afirma una de las sabias del municipio.

P: *Kamsas kantirinxa?*

R: *Parisa wawasa... jani sum amtxti, jichha armt'ataxthaya. Suma armatapinixthaya. Jani uka munxayatti.*

P: *Kunata?*

R: *Tijarpayxthaya. Hermanunakajapchiya a ver. Ukata jani kunas.*

P: *Jumasti hermanuruti mantayatasti?*

R: *Nä mantarakiyatwa. Septimo día, jaya saraña munayatha, jani Pairumani utjkitixa. Ukata tiyataya. Catholicoru sarxthxa. Ukarsata jani kunsaluxti. Ukata catolicuta, yas istixipirikisa.... Anchhita amtxti chha* (Rosario, sabia, *Marka Parachi* 27/07/2015).

P: ¿Cómo cantaban antes a las llamas y alpacas?

R: “Hijos pares”. Ya no recuerdo bien, ahora ya me he olvidado. He olvidado totalmente. Porque ya no quería practicar.

P: ¿Por qué?

R: He abandonado todas las prácticas del ritual. Es que todos ya son hermanos.

P: ¿Ya te has vuelto creyente?

R: Sí, yo también me he vuelto hermana. Yo quería ir a la religión, Séptimo Día, pero no había en Pairumani. Luego ya he dejado. Me he vuelto católica. A partir de entonces ya no practico nada. Ahora ya no recuerdo nada de las costumbres (Trad. aproximada).

Para concluir, podemos decir que la presencia de las sectas religiosas tiene una incidencia importante en las dinámicas territoriales, puesto que se sobreponen a la cosmovisión local, además introducen otros valores, formas de organización y comportamiento de las personas. Esto repercute en la continuidad de la cultura alpaquera y afecta seriamente al uso de lengua aimara. Si bien no se desplaza totalmente a la lengua, sí afecta en su estructura, ya que los rituales y las actividades en la crianza de llamas y alpacas que contienen un repertorio léxico se pierde y se afecta el sistema gramatical (Hagège, 2002), por ende se pierde el corazón de la lengua. De este modo, los conocimientos de cómo vivir en armonía con la madre naturaleza se pierde, ya que el centro de la cultura alpaquera es la ritualidad y la espiritualidad (Martínez Sarasola, 2004).

5.3.6 Cambio climático y sus efectos en la crianza pecuaria (*pachawa wali yanqhachataxixa*)

En el municipio de Catacora, debido al cambio climático se vienen dando variaciones extremas del clima. Las sequías prolongadas y el ascenso de la temperatura están generando

cambios en el ecosistema, por ende en la crianza pecuaria. Por ejemplo, debido a la fuerte irradiación solar, los pastores han decidido abandonar el pastoreo abierto y optar por el pastoreo en áreas cercadas, debido al intenso calor que hace durante el día. A su vez, la intensidad de los rayos solares está provocando en el ganado enfermedades desconocidas.

Por otra parte, la escasez de lluvias influye en la disponibilidad de agua para el riego de bofedales que pueda garantizar la alimentación de las llamas y alpacas, pues los riachuelos y los pozos han disminuido su caudal. A ello se suma la disminución o desaparición de especies nativas de pajas y pastos silvestres que sirven de alimentos al ganado. Los cambios en el ecosistema están incidiendo también en la desaparición de muchos animales y plantas que sirven de bioindicadores a los alpaqueros. Por ejemplo, la disminución de los sapos les preocupa a los pastores porque para ellos es señal de que los animales están desapareciendo. De igual forma están desapareciendo los frutos y hierbas silvestres que se consumen como alimento y medicina, toda la *sallik'a* disminuye en su cantidad y variedad. El sabio Eustaquio nos ilustra de la siguiente manera:

Ah claro, nayraxa utjanaya, por ejemplo kiwuya, utjanwa, liqi liqi, puku puku, ukata jichhaxa ukanakaxa k'achata, k'achata chhaqatjamaxiwa, jamp'atusa walinxaya nayaraxa utjirichinxá. Pero jichha ukanakaxa q'ala chhaqtaskixa. Medio ambiente wali...pachawa wali yanqhachataxixa. (Eustaquio, sabio, Marka Pajchiri 08/11/2015)

Desde luego, antes había por ejemplo *kiwuya, liqi liqi, puku puki*, había mucho el sapo, pero ahora estos animales están desapareciendo. Nuestro medio ambiente está muy dañado (Trad. aproximada).

Asimismo, las heladas y los vientos fuertes que son cada vez más frecuentes provocan abortos en las alpacas preñadas, de esta manera, hay una disminución considerable de la población de alpacas y llamas. Si, bien los pastores y los camélidos están adaptándose a estos fenómenos, la disminución de alpacas preocupa a las familias que se dedican al pastoreo y hace que busquen otras estrategias de vida, una de ellas la migración a las ciudades.

Mäk'ta utjapxarakitu, paninina. Alpachukiwa mayormente utjapxitu. Aka maraxa mmmm. Jichha mara sequia wakt'awapxitu. Forraje jani utxiti uywanakataki q'ala

jiwkataski. Uka nanakataki wali llakiñaxarakiwa aka marjana. Wali llakitawa Markajaxa jiqhatasi, aka sector José Manuel Pando y segunda sección Catacora. Ukhankamata nänaka. Uywaxa wali llakiñawa nänakatakixa. Porque ukakirakiwa fuente de trabajo. Jichhaxa jani uywa utxixa. Aywisasa wawanaka janiw... saramachxapxi jaya Markaru, trabajunaka thaqhasxapxi. Ukhamakiwa qamataxi aka Markanaxa, segunda sección Catacora. (Marcelo, comunero, Marka Pajchiri 07/11/2015)

Tenemos también un poco de llama, solamente de dos familias. Mayormente tenemos alpacas. Este año mmm... (pensando) este año nos ha tocado sequía. Ya no hay forraje para las alpacas y llamas. De canto están muriendo. Eso es realmente para nosotros una pena. Mi pueblo se encuentra con mucha pena por esta situación. Tenemos pena por el ganado, porque esa es nuestra fuente de trabajo. Ahora ya no tenemos qué pastear. Así nuestros hijos se van a otros lugares lejanos a buscar trabajo. Así nomás vivimos en este pueblo, segunda sección Catacora (Trad. aproximada).

La contaminación ambiental también está afectando en la salud del paisaje y el hábitat del ganado, ya que las aguas son contaminadas por los mismos pobladores con bolsas plásticas, basura y otros desechos tóxicos. Las alpacas que beben aguas contaminadas o que injieren bolsas plásticas presentan enfermedades y a veces mueren.

Los alrededores del pueblo de Catacora se encuentran bolsas plásticas, botellas plásticas y todo tipo de basura a la intemperie cerca de los bofedales. Por las tarde, al promediar las 14:00 algunas alpacas se acercan a la comunidad en busca de comida, incluso ellas ingresan a la plaza en busca de cáscara de frutas (un poco raro para mí porque nunca había visto consumir cáscaras de fruta a las alpacas, bueno no en mi pueblo). Los únicos que consumen este tipo de alimento son los burros u ovejas. Bueno lo que realmente me preocupa es la basura que existe alrededor de este pueblo. (Diario de campo, Marka Catacora 27/10/2014)

Asimismo, el desequilibrio ecológico que viene provocando el cambio climático se puede constatar en la aparición de sobrepoblación de zorros y pumas, que también afectan a la población de las alpacas, ya que atacan con mucha frecuencia el ato de ganado de las familias provocando la disminución, pues el puma mata a muchos animales a la vez; una comunera nos dijo que el puma mata diez alpacas en una noche.

Janipiniwa uñxti; nayaxa janipiniwa uñxti kunturixa. Ukata pumawa utjarakixa. Pumaxa asta mä arumakiwa tunka pumaririxa, uywaxa. Tunka intiru jiwaratariwa. Ukhama pampacha samp'aratariva. Paya, kimsa, pusi sapa arumpiniwa ukhamarixa pumirinx. Ukata chhaxa campaña lurxapxanxa. Ukata

anamukxapxanxa, ukata jani utxanti tantxa. (Eugenia, sabia, *Marka Catacora* 12/11/2015).

Hace mucho que ya no veo un cóndor. Ahora hay muchos pumas; los pumas en una noche cazan como diez alpacas, imagínate mata diez alpacas. Así disminuye el ato. A veces dos, tres, cuatro cada noche así castiga. Luego hicieron una campaña para enviarlos a otro lado, luego ya no había mucho (Trad. aproximada).

En conclusión, el cambio climático perjudica y afecta a los pastores de alpacas, ya que se ven obligados a migrar a otras tierras porque las alpacas y los *sallqas* disminuyen cada vez más debido a las intensas y frecuentes heladas, los vientos fuertes, los granizos y a la intensidad del calor solar. Todos estos fenómenos climáticos causan enfermedades desconocidas (fiebre en el estómago) y muerte, especialmente en las alpacas. Esta migración implica no solo el abandono de su lugar natal sino también el olvido de las diferentes actividades alpaqueras y junto con esto el desuso de la lengua aimara.

5.3.7 “En la escuela sólo enseñan el español”: Educación escolarizada monolingüe

La educación castellanizante y monocultural aún está vigente en cada una de las unidades educativas del municipio de estudio, pese a las dos reformas de educación: Ley N° 1565 y la Ley 070, que se han dictado en Bolivia en estas tres últimas décadas, que favorecen una educación intercultural y bilingüe (EIB). Como se pudo evidenciar en las observaciones de trabajo de campo, las clases siguen siendo en castellano y con materiales del currículo nacional. Así, el principal instrumento de trabajo de los profesores de primaria sigue siendo el mismo que usaban antes de las reformas (Ed. Coquito y Alma de niño)

De igual modo, tampoco se aplica el currículo regionalizado; aún no existe un currículo diversificado en el que se recuperen los saberes locales, tal como dispone la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez.

En este sentido, los profesores manifiestan que no existen materiales adecuados para la aplicación de la educación intra, intercultural y comunitaria productiva. Sin embargo, algunos docentes propician esporádicamente la interculturalidad en sus aulas donde muestran la diversidad cultural y lingüística de Bolivia, o en actividades del municipio presentando poesías

o canciones en lengua aimara, en las que el estudiante debe vestir su ropa tradicional elaborada con lana de alpaca, etc. No obstante, nada se ha hecho por atender a la educación comunitaria productiva y valorar los saberes de los sistemas productivos tradicionales, como es la crianza pecuaria.

La lengua de enseñanza es el castellano en todos los niveles ya que en las entrevistas, los estudiantes de todos los niveles declararon tener como lengua materna el castellano, esto se corrobora con los datos de la (Dirección Departamental de Educación La Paz , 2013), aunque en la realidad no todos son monolingües castellanos. En este sentido, los directores no ven la necesidad de usar la lengua aimara para enseñarles en ninguno de los espacios. El aimara se enseña solamente como segunda lengua (L2). Al respecto, uno de los comuneros afirma lo siguiente:

Ukhama escuelan awisaxa castellanokiy yatiqxapxi... yatichapxi. Ukhamakiy parlaña munapxi. [...] Tayka awkipuniraki ukhamaxa... ninkhara sasksma, no ve? Castellanompi aimarampi jirthapitak parlamaxa, sasksma, janti? Ukhamarukipunirakiwa saraski. Aimara sumpin parlasna, ñä wawanaka ukhama sararakispay. (Juan, comunero, Marka Pairumani Grande 03/11/2014)

Así en la escuela sólo aprenden y enseñan castellano. Luego sólo castellano quieren hablar. [...] Bueno, los padres también son así. Hace unos minutos te decía, ¿no ve? Hablamos mezclado, castellano con aimara. Va en esa dirección. Si habláramos muy bien el aimara, mis hijos lo hablarían también (Trad. aproximada).

Igualmente, los profesores no hacen uso de la lengua originaria en ninguna unidad educativa, ni entre ellos, ni en las clases, ni en las horas cívicas, mucho menos con los padres de familia, a pesar de que la mayoría de los padres de familia hablan el aimara. Es más, los profesores se rehusan a usar el aimara en la escuela y en las clases. Muchos profesores, cuando se les habla en lengua aimara, se sienten incómodos. Además, declaran que los niños prefieren el castellano.

Los niños todos hablan castellano, ya no saben hablar aimara. [...]Es que algunos jóvenes ya no hablan el aimara, ni saben, solo castellano nomás saben. (Raúl, profesor de la U.E. Catacora)

Otro factor que incide en la erosión de los sistemas de conocimiento locales y la lengua de los pastores es que los niños van a temprana edad a la escuela y sus padres ya no tienen oportunidad de transmisión lingüística. En las cinco unidades educativas existe el nivel preescolar, por esta razón los niños tienen que separarse de sus padres para asistir a la escuela a sus 4 o 5 años. Al mismo tiempo, las clases son casi todo el día (de 8:30 a 12:00 y de 14:00 a 17:00). De este modo, la mayoría de los estudiantes que viven en las *jathas* se quedan en las *Markas* donde existen las cinco unidades educativas y solamente vuelven a sus casas los fines de semana.

Resumiendo podemos decir que son muchos los factores que inciden en la educación monocultural y castellanizante: Por un lado, está la falta de aplicación de las leyes que favorecen el rescate, preservación y el fortalecimiento de los sistemas de conocimiento y la lengua originaria y la falta de valoración de los sistemas productivos tradicionales, como es la crianza pecuaria. No es bastante que la Ley Avelino Siñani–Elizardo Pérez plantea la educación comunitaria productiva si no se concretiza en la práctica. Por otro lado, como Moya (2007) afirma, hacen falta maestros con identidad, capacitados para liderar y proponer cambios y asumir innovaciones pedagógicas que resulten útiles para la vida.

5.3.8 Introducción de biotecnología moderna en la crianza pecuaria

En la crianza de llamas y alpacas se ve una fuerte introducción de la tecnología moderna. Lo que más llama la atención en algunas *jathas* o estancias es que las alpacas en su mayoría son de color blanco, existen pocas alpacas de otro color, esto debido a que en el mercado la fibra de alpacas blancas tiene mayor precio que el resto de colores. Incluso a las llamas se las somete a este proceso de manipulación genética para convertir su fibra en color blanco. Para esto, las familias introducen alpacas o llamas machos blancos en el ato de hembras, así las hembras van pariendo crías blancas. Estos machos se los compra del Perú que se lo realiza generalmente entre los meses de noviembre y diciembre (Diario de Campo, 17/01/2015).

Otra influencia de la tecnología es el uso de las vitaminas inyectables para las alpacas y llamas puedan tener más fuerza y no se mueran de debilidad, ya que en estos últimos años las lluvias no han sido muy frecuentes y hay una disminución de pasto; en consecuencia, hay una disminución en la población de llamas y alpacas. Cabe aclarar, la dosificación para desparasitación interna y externa de la población de las llamas y alpacas generalmente se la aplica una o dos veces al año. Así, con esta inyección combaten la sarna de las alpacas, el *jamak'u* (piojo de alpacas y llamas), la garrapata y los parásitos internos. Otro medio para curar la sarna es el baño antisárnico, en el que se usan agentes químicos. Esta agua luego del baño se la vierte en el campo y contaminan el agua y los bofedales. Sobre el baño así ilustra una de las autoridades de la provincia, originario del *Marka* Catacora:

Cuidar para mí es dar a las alpacas y llamas las mejores condiciones de vida, bañarlas para desparasitar, vacunarlas para evitar enfermedades y tengan fuerzas para resistir la temporada seca. (Leonardo, asambleísta suplente de la provincia 21/01/2016)

Estas nuevas formas de criar alpacas y llamas desplazan los conocimientos milenarios de los pastores. Por ejemplo, ahora ya no se cura la sarna como se lo hacía antiguamente, con medicamentos obtenidos del tuétano de las llamas o alpacas, mezclados con azufre, o la sanidad con plantas medicinales. Ahora se usan productos químicos para la curación del ganado, lo cual también crea una dependencia del mercado y mayor inversión de dinero. Por tanto, surge una interrogante: ¿es posible considerar la revitalización de las lenguas separada de los conocimientos de estas culturas milenarias que cargan mucha sabiduría y que pueden ser una respuesta frente a la crisis climática, ecológica y a la crisis civilizatoria que vive hoy el mundo global?

5.3.9 Poderío de culturas dominantes y discriminación

Uno de las ideas que más latente está en la mente de muchos de los comuneros es el poderío de la cultura o las culturas dominantes que conlleva discriminación. Es decir, en mi mente y en la mente de mis tíos o tías recalca y resuena a la hora de ejercer nuestro derecho como indígenas de hablar la lengua heredada de nuestros padres y abuelos, sale a la luz de que

no es posible hablarla porque significa ser discriminado por el atraso, retroceso que representa. Pensé que nadie iba tocar este tema ‘colonización interna’, pero fue impresionante oír a uno de los comuneros en su razonamiento del porqué se dejaba de lado el ser aimara, leamos el siguiente testimonio:

Nuestros hijos ya no hablan tanto el aimara, ya ni quieren pastear. Para el que piensa, antes que el hermano Evo Morales sea presidente, había mucha discriminación. Así, en las universidades viendo tu rostro te rechazaban. Además, ellos querían que nosotros hablemos bien el castellano, para no sentir esto. Por otro lado, para mejorar nuestra condición de vida, para tener un buen trabajo, por ejemplo para entrar como profesora de una escuelita, para entrar a un buen cargo. Por estas razones mucha gente aprendió español. ¿No es verdad que en la ciudad se habla solamente el castellano? el aimara solo es complementario. (Estanislao, comunero *Marka Pairumani Grande* 04/11/2014).

Este es uno de los factores que marca inicio y tiene más insidencia en el ser de cualquier persona porque toca lo más íntimo del ser humano, el autoestima, ya que el rechazo genera autorechazo, la no aceptación de todo lo que representa uno mismo. A esto se suman los otros factores dentro de esta dinámica territorial del municipio de estudio.

5.4 PROCESOS DE RESISTENCIA CULTURAL Y LINGÜÍSTICA

Es importante mencionar que los procesos de erosión cultural y lingüística no son lineales ni irreversibles. Durante nuestra investigación pudimos constatar que en el municipio de Catacora, los actores locales desarrollan diversas estrategias de resistencia cultural y lingüística frente a los cambios que se vienen suscitando. A continuación, describimos algunos refugios de la lengua aimara en la comunidad y también algunos espacios de recreación en los lugares de destino de migración que son principalmente la ciudad de La Paz y El Alto.

Es innegable que la lengua aimara aún vive en la población adulta de Catacora. Si bien ellos prefieren hablar en castellano con los jóvenes y niños, existen espacios y momentos y funciones que aún cumple la lengua aimara, sobre todo en el ámbito familiar. En los momentos de descanso al final de la tarde, cuando conversan entre vecinos, durante las comidas, encuentros en los campeonatos de fútbol y otras tareas cotidianas, los adultos hablan aimara

entre ellos, pero los niños y jóvenes solo escuchan la lengua, en cierto modo están expuestos a un aprendizaje pasivo.

Especialmente una de las comuneras se quejaba del maltrato recibido de parte de uno de los comuneros que vive en la misma estancia o *jatha*, todo el tiempo que intervenía lo hacía en aimara. Y ella les hacía recuerdo que son aimaras y que debemos hablar en el idioma que sus padres les habían enseñado, el aimara. (Diario de Campo, reunión *Marka* Catacora 16/12/2014)

La instauración del Estado Plurinacional y las reformas a la Constitución Política del Estado, están promoviendo procesos de reetnificación en distintos sentidos y con diferentes objetivos, por tanto las dirigencias de las organizaciones tradicionales han instruido el uso del aimara en las reuniones, congresos y asambleas comunales. Esto no siempre se cumple, ya que en algunas ocasiones se inicia la reunión en aimara, pero luego algunos oradores cambian al castellano, pese a que se ha establecido como una política de la comunidad no dejar de hablar el aimara reflejado en el Estatuto Orgánico de la provincia, en dos de los punto de dicho Estatuto resa:

Practicar y potenciar la identidad cultural y lingüística aimara, en la familia, en la comunidad, y en la educación (escuelas y colegios e instituciones superiores) de la provincia. Garantizar la práctica de la lengua aimara en las *tantachawis*, hizas de bandera, congresos, cumbres, cabildo y ampliados en las diferentes *jathas*, *ayllus*, *markas* de la provincia y las reunión del gobierno municipal. (Confederación Única de Trabajadores, 2015)

Otro espacio en el que se usa preferentemente la lengua aimara es cuando se hacen rituales, aunque, como ya se dijo, durante el ciclo de producción pecuario antes se hacían muchos rituales pero en la actualidad han ido desaparecido.

Por otra parte, si bien la migración campo-ciudad promueve procesos de aculturación, auto negación de la identidad y desplazamiento lingüístico, esto no siempre ocurre con todos los emigrantes, ya que los migrantes itinerantes que son la mayoría van y vienen a la comunidad, algunos de manera permanente y otros para ocasiones especiales (fiestas, cambio de autoridades, eventos deportivos, graduación de secundaira, etc.). Según los datos recogidos, la crianza pecuaria es justamente un motivo que mantiene el arraigo con la

comunidad, ya que algunas personas que heredan ganado de sus padres, después que ellos fallecen, los dejan al cuidado de sus parientes u otras familias de la comunidad, entonces van a la comunidad a ver a su ganado, aunque este no represente beneficios económicos. Así muchos de los migrantes envían a sus hijos para que puedan ayudar en el cuidado y pastoreo de las llamas y alpacas, en el siguiente testimonio podemos ver:

P: *umm. Ukata allchhinaka qamaskiti akana?*

R: *Janipini. Khana estudiasipkiwa. Jilirinxa, vacasionanxa jutapxarakirpi, uñjiri jutapxiriwa, mä pusini jutiri. Vacasionanxa sarjiritwa, La Pazaru. Jupanakawa uñjkaraki.*

P: *Sumti uñjapxi?*

R: *Sumpi. Yatipchi jisk'itatpacha. Saya, suma yatipxi awatiña.*

P: *Khitiraki yatichi?*

R: *Nanakakapini. Awki taykakupini yatichixa. Primer yamasa wali ch'amarinwa awtiña. Jichha antisasa circuitaxi. Wali.... Fronterankampxtwa, hito 5 wali ch'amanwa. (Pedro, sabio marka Tolacollo 01/11/2014)*

P: *Ummm. ¿Entonces, los nietos viven aquí?*

R: *No. Ellos están estudiando allí (La Paz), suelen venir en vacaciones, suelen venir a verme, suelen venir unos cuatro. Yo, en vacaciones suelo irme a La Paz. Ellos también cuidan y pastean las llamas y alpacas.*

P: *¿Y cuidan bien el ganado?*

R: *Claro, ellos lo saben desde pequeño. Sí, saben muy bien cuidar y pastear el ganado.*

P: *¿Quién los enseñó?*

R: *Nosotros. Los padres los han enseñado. Antes, además, era más difícil cuidar y pastear. Ahora ya está cercado. Como estamos en la fronte, hito 5, era muy difícil pastear (Trad. aproximada).*

La mayoría de estas personas opina que se debía conservar la lengua aimara porque “es un legado de los antepasados y es la identidad cultural del municipio. Ya que una persona sin identidad es como un ser sin alma”.

Jani arusax chhaqtayaña wilikarakispati. Sigue... parlañakipunispay. Jiwasa aimarastanxay, ¿no ve? Jani uka chhaqhayksnatixa. Tayka awki aimarata parlxayaspa, yasta. Maestronakas yaticharakispa mä parti ukhamataki... jan ukaxa armasxatakipunispaya. (Victor, comunero Marka Pairumani Grande 04/11/2014)

No es bueno que nuestro idioma se pierda. Sigue... debemos seguir hablándolo. Nosotros somos aimaras, ¿verdad? No podemos dejar de hablarlo. Si los papás y las mamás hablan a sus hijos en aimara, ya está. Por su lado, si los maestros enseñan también, en este sentido... si no hacemos esto nuestro idioma desaparecerá nomás siempre (Trad. aproximada).

En el mismo sentido una de los padres de familia afirma:

La verdad, no se cómo podemos hacer, pero es muy importante que siga nuestra lengua y todo lo que sabemos del pastoreo, las señas de la naturaleza por ejemplo, ya me había estado olvidando. Tal vez en un acuerdo entre padre y madre y también hablar con nuestros hijos, para que aprendan ellos, de pastear saben un poco. También podemos hablar con la gente de la comunidad, puede ser bien difícil porque algunos no vienen a las reuniones, habría que ir a las estancias/*jathas*. (Juan, padre de familia *Marka Parachi* 12/01/2015)

Por otra parte, los migrantes definitivos no pierden el contacto con la comunidad, algunos asisten a las fiestas y eventos más importantes. Pero, además, en el lugar de destino de la migración, algunos forman comunidades de residentes, incluso viven en el mismo barrio de la ciudad de La Paz, se reúnen en fiestas u otros acontecimientos en los que se recrea la cultura andina aimara.

Antes que inicie el campeonato el grupo de músicos que se preparó durante la noche anterior, ahora que son las 8:00 se reúnen nuevamente para tocar una tarquada. En el trayecto de Pairumani a Parachi, se hablaban en castellano. En el trayecto a Parachi ellos intercambian entre el aimara y castellano. Ahora que son las 9:30 que están reunidos solo para tocar hablan en aimara, están cerca a la cancha. La edad que oscila entre los músicos es de 35 a 65 años de edad, entre residentes y los comuneros que viven en el lugar. Lo interesante de esta conversación es que ellos comentaron que no podían tocar zampoñas porque si no estarían ahuyentando las lluvias, este comentario se debe a que los comuneros del *Marka Parachi* están con zampoñas. Y las zampoñas no se deben tocar en tiempo de lluvia, si no en otro. (Diario de campo, *Markas Pairumani Grande y Parachi* 14/01/2015).

En suma, la mayoría de los pobladores tratan de no romper el vínculo con su comunidad y mantienen su identidad, aunque dejen de hablar su lengua. En este caso, se da una separación entre identidad y lengua, pero que podría revertirse si se asume que las ciudades podrían ser otros territorios de reproducción cultural y lingüística.

Capítulo 6: Conclusiones

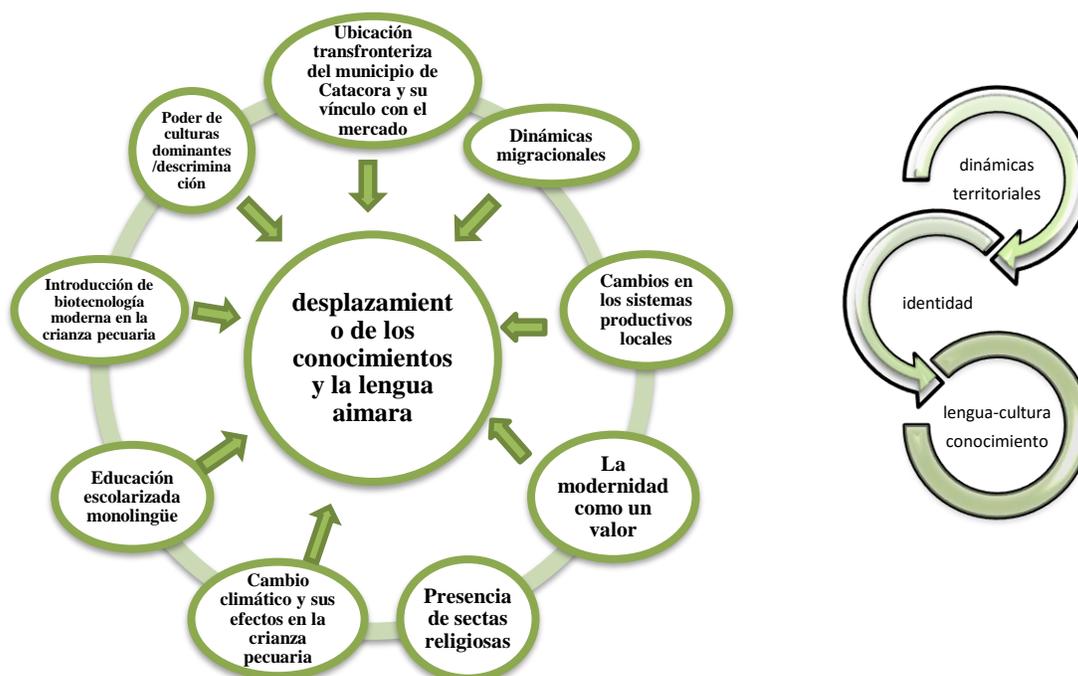
En este capítulo presentamos: 1) dinámicas territoriales y procesos de cambio, 2) erosión de la cultura alpaquera y desplazamiento lingüístico, 3) perspectivas de revitalización lingüística y políticas de gestión territorial.

6.1 DINÁMICAS TERRITORIALES Y PROCESOS DE CAMBIO

El concepto de “territorios en movimiento” o dinámicas territoriales parte de una concepción amplia y compleja del territorio como un espacio físico abierto cuya delimitación o forma es moldeado continuamente. A la vez, el territorio es concebido como un escenario sociocultural, económico, lingüístico y político en el que entran en juego fuerzas internas y externas (Arratia J. & Gutiérrez P., 2013). Este concepto permite una aproximación y comprensión más integral de los procesos de cambio. Tiene la particularidad de poner el acento en los procesos históricos, sociales, económicos, culturales que dan forma y sentido a un territorio en particular, en contraposición con otras definiciones que tienen un contenido técnico o normativo, es decir, que definen al territorio en función de una o más variables de interés de los objetivos de algún estudio en particular. Este concepto permite un acercamiento a la comprensión de territorios que realmente existen y tienen sentido en la vida cotidiana Schejtman y Berdegué 2003 en (Arratia J. & Gutiérrez P., 2013).

En la figura N° 1 se presenta el resumen de los diferentes fenómenos que están afectando tanto la cultura alpaquera como la lengua aimara, de la misma forma los conocimientos biocéntricos en el municipio de Catacora.

Figura N°1: Efectos de la dinámica territorial sobre conocimiento, lengua e identidad



Fuente: Elaboración propia

En los últimos años, en el municipio de Catacora se vienen dando cambios profundos que están configurando nuevas dinámicas territoriales. El debilitamiento de las instituciones locales, de las estructuras organizacionales del *ayllu* y de los sistemas de productivos tradicionales como es la crianza pecuaria, tiene una relación directa con el desplazamiento cultural y lingüístico.

Uno de los factores estructurales determinantes es la migración campo-ciudad, que tiene causas múltiples: la falta de ingresos económicos, y la educación escolarizada, que valoran la modernidad y el modelo de vida urbano como referente de progreso, bienestar y ascenso social. La migración promueve no solo el desplazamiento poblacional a las ciudades, sino también el desarraigo cultural y la castellanización. De tal manera que en el municipio de Catacora, las comunidades están pobladas mayormente por personas adultas y de la tercera edad, por tanto la comunidad y la familia cada vez están dejando de ser espacios de transmisión intergeneracional de los conocimientos-saberes, la cultura y la lengua.

La relación con el mercado es otro factor determinante en las nuevas dinámicas del territorio. En el Municipio de Catacora, debido a su ubicación transfronteriza con los países vecinos de Perú y Chile, en los últimos años, la relación con el mercado es cada vez más dinámica, lo cual se refleja en una mayor venta de mano de obra transnacional, el intercambio de mercancías y el nivel de consumo de servicios y productos del mercado. Por ejemplo, el acceso masivo a las tecnologías de comunicación digital, como son los celulares y ordenadores está incentivando el uso del castellano con mayor fuerza en desmedro del aimara.

La presencia de diversas sectas religiosas en la localidad también tiene una influencia determinante en el desplazamiento epistémico, cultural y lingüístico. La afiliación de los pobladores en alguna de las sectas religiosas conlleva el desplazamiento de la cosmovisión biocéntrica y holística que concibe el cosmos como un ente vivo, en el que no existe una separación entre comunidad humana y naturaleza. La ritualidad andina que es el elemento vital de la cultura es mutilada por las religiones antropocéntricas. Las religiones desde su lógica también introducen la ideología del individuo autónomo, quebrantando de este modo las formas de organización, convivencia comunitaria y de reciprocidad propias del *ayllu* andino.

Otro factor es el cambio climático. En la zona del altiplano boliviano, en los últimos años, el cambio climático tiene repercusiones cada vez más drásticas y extremas. Esto se refleja en las manifestaciones inesperadas del comportamiento climático, por ejemplo, lluvias, vientos o heladas fuera de época, así también sequías prolongadas, heladas más fuertes y persistentes o lluvias torrenciales. Dichos cambios en el clima están ocasionando un comportamiento diferente del ecosistema, la escases de agua es cada vez más crítica, existiendo una carencia de agua para regar los bofedales. La sequía incide también en la poca disponibilidad de otras especies nativas que sirven de forraje. Lo cual está afectando a la seguridad alimentaria del ganado.

Asimismo, los climas extremos como efecto del cambio climático tienen mucha incidencia en la mortandad del ganado, la fuerte irradiación solar provoca diversas y nuevas

patologías, el descenso extremo de las temperaturas (heladas, granizadas) provoca abortos en llamas y alpacas por ende la muerte de las crías.

De igual forma, la fuerte irradiación solar durante el día está provocando cambios en las formas de pastoreo de llamas y alpacas. Los pastores están abandonando el pastoreo a campo abierto debido a la escasez de forraje, también porque es insoportable la irradiación solar y las altas temperaturas durante el día que tienen efectos nocivos sobre la salud tanto de las alpacas como de las personas que habitan en el municipio.

El cambio climático en el ecosistema se refleja también en la extinción de diversas especies de animales y plantas. Debido que las condiciones de hábitat de las especies nativas se van modificando, la escasez de alimentos para algunas especies como los zorros, los pumas de monte y otros está haciendo que se desplacen cada vez más a los centros poblados, siendo una amenaza para el ganado.

Por último, debemos referirnos a las políticas del gobierno municipal. Al igual que en otros municipios rurales, en Catacora las políticas tienen un fuerte enfoque desarrollista, específicamente en la producción pecuaria, esto se expresa en el incentivo a la introducción de nuevas tecnologías (biotecnologías): manipulación genética del ganado (inseminación artificial), el uso de fármacos en la sanidad animal (vacunas, desparasitación), la introducción de alimentación suplementaria (con base en productos químicos, vitaminas) de hecho estos cambios tienen por finalidad hacer más rentable la producción pecuaria.

Por otro lado, la escuela ha sido y aún sigue siendo monocultural y alienante, ya que, a pesar de estar vigente la nueva Ley Educativa del Estado Plurinacional, no se aplica la educación intercultural bilingüe. También cabe recalcar que los materiales usados en la escolarización siguen siendo antropocéntricos que fomenta el individualismo, el capitalismo y el eurocentrismo (Bowers, 2002). De esta forma, la educación hace que los niños y jóvenes cambien de mentalidad y ya no quieren hablar la lengua aimara y menos ser pastores.

Retomando el concepto de territorios en movimiento, debemos mencionar que ningún territorio es estático, tampoco ningún territorio vive aislado, todos los territorios son

dinámicos. Lo importante aquí es entender cómo la sustitución de sistemas productivos tradicionales, la presencia de instituciones externas como las iglesias y la escuela, la relación con el mercado, etc., son factores que actúan de manera conectada y definen en gran medida las dinámicas sociales, culturales, políticas, económicas y lingüísticas en un determinado territorio. Por ejemplo, en el territorio del municipio de Catacora, la gestión colectiva de los recursos y/o la organización comunitaria del *ayllu* entran en contradicción con las ideologías que profesan las sectas religiosas. Estas contradicciones pueden coexistir a través del tiempo o introducir inestabilidad a las instituciones locales. Las dinámicas del territorio suponen tensiones entre las instituciones internas y externas que ponen en juego prácticas, valores, sistemas de poder, sistemas productivos propios y ajenos. La ruptura de este delicado balance puede derivar en el debilitamiento de las instituciones locales y provocar todo tipo de desplazamientos.

6.2 EROSIÓN DE LA CULTURA ALPAQUERA Y DESPLAZAMIENTO LINGÜÍSTICO

El municipio de Catacora ubicado en el altiplano boliviano, debido a sus características agroecológicas era considerado una zona tradicional de producción pecuaria. Esto quiere decir que la principal actividad y sustento económico de las familias estaban basados en la crianza de llamas y alpacas. A su vez, esta actividad productiva marcaba ciertas particularidades de la cultura local. La cosmovisión, la circulación de sabidurías y conocimientos amables con la naturaleza, la organización comunitaria, las relaciones de reciprocidad, etc., giraban en torno a la crianza pecuaria. En este contexto, el uso y rol de la lengua aimara tenía una importancia central como portadora de una cosmovisión biocéntrica, como reservorio de sistemas de conocimiento milenarios y como vehiculizadora de dichos conocimientos.

Debido a las dinámicas territoriales y los procesos de cambio a los que nos hemos referido líneas arriba, en la actualidad la crianza pecuaria ya no es la actividad principal en el municipio, pues la mayoría de las familias que antes se dedicaba a criar llamas y alpacas ha migrado a las ciudades. De las familias que se quedaron a vivir en las comunidades, ahora estas ya no se dedican exclusivamente al pastoreo sino que también se dedican al comercio, el

transporte u otras actividades productivas artesanales, especialmente la gente joven. Así los que se cuidan y reciprocán con la *pacha* se ha reducido a un 80% de la población del 100%, en su mayoría son personas mayores de 40 años, ya los hijos están en las ciudades trabajando o estudiando.

Según fuentes documentadas en la cultura andina, la crianza pecuaria está basada en la cosmovisión biocéntrica, vale decir que el centro que armoniza las actividades del *ayllu* es el comportamiento de la naturaleza, por tanto, la crianza de llamas y alpacas se hace en convivencia recíproca entre comunidad humana, naturaleza y deidades (*apus*, *achachilas*, *wak'as*) respetando la ciclicidad de regeneración de la naturaleza (Valladolid R., 1994, pág. 185). La noción del tiempo es cíclica, por ende el ciclo pecuario se renueva cada año (*sapa mara*). En este ciclo, da lugar a diferentes actividades de crianza que giran de acuerdo al acontecer del clima. La época seca o lluviosa determina ciertas actividades en la crianza, por ello, la lectura de los bioindicadores es muy importante.

En la descripción del ciclo de crianza pecuaria que se hizo en la primera parte del capítulo de resultados, algunos testimonios de los informantes se refieren a este modo de crianza como algo que pertenece al pasado, pues muchas prácticas y rituales ya no se realizan o han sido sustituidas por otras prácticas de la crianza pecuaria moderna. Asimismo, el ciclo climático y los bioindicadores ya no acompañan a la crianza pecuaria debido a los cambios en los ecosistemas que se vienen dando. Todo esto está provocando una erosión de los conocimientos y sabidurías locales.

Las innovaciones tecnológicas en la crianza de ganado, principalmente, consisten en el cambio de pastoreo a campo abierto y extensivo, por otra forma de producción pecuaria estabulada (confinamiento). Esto conlleva un desplazamiento de la cosmovisión biocéntrica, es decir la crianza se realiza independientemente de los ciclos de regeneración de la naturaleza. Las llamas y alpacas se convierten en recursos productivos destinados al mercado bajo la lógica de la rentabilidad, se rompe la relación de respeto y cariño por los animales, se pierde el contacto con la naturaleza y las sabidurías para relacionarse con la naturaleza (lectura de

bioindicadores), pero, además, se pierde la ritualidad, algo fundamental para la reproducción cultural.

Los pastores que quedan en las comunidades son adultos o de la tercera edad, vale decir que ya no hay pastores de las nuevas generaciones, la mayoría de los jóvenes optaron por la educación escolarizada y la profesionalización o por la inserción laboral en los centros urbanos. Los padres y abuelos que poseen las sabidurías y la lengua materna ya no enseñan a los niños, por ende, la transmisión intergeneracional está siendo interrumpida.

En el caso de los pocos padres de familia jóvenes que radican en el municipio, la adopción de un bilingüismo pasivo no apoya en la enseñanza de los conocimientos-sabidurías y la lengua aimara de los niños. Por tal razón, algunos niños y jóvenes que comparten las actividades pecuarias con sus padres son monolingües castellano y no requieren saber hablar el aimara.

En los diferentes sitios de dominio, el aimara se ha reducido al rincón de los hogares, donde solo se habla entre adultos, a los hijos se les habla en castellano. En los otros dominios como: la comunidad, la escuela, las reuniones comunales solamente se usa el castellano. Como menciona Terborg (2011, pág. 216), “la supervivencia de cada lengua depende de la supervivencia de sus hablantes y de su transmisión a las nuevas generaciones. La transmisión principal de cada lengua se da en el uso activo, ya que el sólo hecho de escuchar una lengua no convierte al niño en un hablante de la misma”. En este sentido, el aimara en esta zona se encuentra en una etapa avanzada de desplazamiento o sustitución ya que hay una decisión de parte de los hablantes mayores de no mantener el idioma y, por lo tanto se corta con la transmisión intergeneracional.

6.3 PERSPECTIVAS DE REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA Y POLÍTICAS DE GESTIÓN TERRITORIAL

Según algunos estudiosos como Galdames, Walqui, & Gustafson (2006), dos aspectos contribuyen al mantenimiento de la lengua. El primero es la decisión que toma el hablante de mantener su idioma y defenderlo frente al desplazamiento de otras culturas y lenguas. Esto ocurre cuando el hablante mantiene las diversas funciones de la lengua. El segundo es la

transmisión intergeneracional de la lengua materna de padres a hijos. Esta transmisión no es sólo de la lengua sino también de la cultura y con ella, de la cosmovisión, los sistemas de conocimiento, los valores, las prácticas, etc. Según Sichra (2010), las lenguas indígenas son auto sostenibles en tanto y en cuanto los espacios de uso como la casa, la comunidad, el vecindario y otros se mantenga. Cuanto más funciones cumpla la lengua, más vital será.

Por el contrario, el desplazamiento lingüístico significa el desuso, la erosión y la muerte de la lengua subalternizada, por superposición de otra lengua privilegiada y socialmente dominante y hegemónica (López, 2006). Esto ocurre, por ejemplo, como producto de la migración y la asimilación de la cultura urbana castellano hablante, haciendo que el mantenimiento de la lengua se debilite y se encuentre en peligro de extinción.

Por su lado, Holmes (1992) define el desplazamiento lingüístico como la serie de factores que intervienen en la decisión de uso de una lengua dominante. El desplazamiento lingüístico generalmente ocurre en las sociedades en donde los hablantes de una lengua minoritaria dejan de usar la lengua por preferir la lengua oficial. Holmes menciona que existen varias razones para la toma de esta decisión, por ejemplo, hay ocasiones en las que el tema de la conversación requiere de una lengua en específico por el vocabulario. También existe el caso en el que las personas deciden utilizar la lengua oficial para integrarse a la sociedad nacional, ya que si hablan la lengua minoritaria son discriminados. El desplazamiento lingüístico refleja la influencia que tienen los factores políticos y económicos, ya que muchas veces la gente tiene que hablar la lengua oficial para obtener un trabajo.

Fishman (1995) establece que el prestigio de las lenguas juega un papel importante en el fenómeno del desplazamiento lingüístico. Los mismos hablantes remplazan una lengua por otra, y las nuevas generaciones repiten las decisiones de las generaciones anteriores de usar o no una lengua. Así, las elecciones lingüísticas por parte de los grupos étnicos son una estrategia de vinculación hacia los grupos dominantes. Es decir, los mismos miembros de comunidades indígenas deciden no hablar o transmitir las lenguas indígenas a las nuevas generaciones y prefieren que aprendan el español.

Respecto al desplazamiento y la sustitución de las lenguas ancestrales, Rico Lemus menciona:

El contacto que los hablantes de lenguas indígenas mantienen con la sociedad hispanohablante –a través de las relaciones comerciales, la cercanía geográfica y el intercambio predominantemente unidireccional de bienes culturales- ha sido un factor determinante para que en relativamente pocas décadas el español haya sido adoptado no sólo la lengua para el comercio e interacción con la sociedad hispanohablante, sino también como la lengua de comunicación en el seno de la comunidad y la familia, y como la lengua a transmitir a las nuevas generaciones. (Rico Lemus, 2011, pág. 120)

También es importante considerar que la subalternización de las culturas y lenguas indígenas tienen su raíz en la invasión española. Así, la explotación colonial, la discriminación y el encubrimiento del otro (Flores Farfan, 2011, pág. 213), hace eco en la mente y el corazón de los que lo sufrieron. La colonialidad del poder y el saber que se instaló en la mente de los nativos indígenas aún continúa viva y genera una subvaloración y auto negación de la propia cultura y lengua.

En las últimas décadas, muchas lenguas indígenas van muriendo a un ritmo cada vez más acelerado. Algunos planificadores lingüísticos consideran que para evitar el desplazamiento lingüístico es clave el empoderamiento: los hablantes tendrían que ampliar su prestigio dentro de la cultura dominante, subir de estatus económico en la sociedad, empoderarse frente a la sociedad dominante. Otros apuestan a la educación: los hablantes tendrían que poseer una fuerte presencia en el sistema educativo, promover la educación bilingüe, escribir en su lengua y tener acceso a la tecnología electrónica. También hay quienes ponen énfasis en las políticas: Políticas lingüísticas para conservar, para hacer prevalecer los derechos de las lenguas indígenas, etc. En los últimos tiempos se ha puesto mayor énfasis en la decisión de los hablantes y las micropolíticas familiares fundadas en la valoración de la identidad cultural y la lealtad lingüística para garantizar la transmisión intergeneracional y el bilingüismo coordinado.

En nuestro estudio constatamos que el proceso de desplazamiento de la lengua aimara en el municipio de Catacora es un fenómeno complejo, en el que se entretajan diversos factores

estructurales externos y también factores internos. Las nuevas dinámicas territoriales moldeadas por la ubicación transfronteriza del municipio, el vínculo con el mercado, el acceso a los medios de comunicación y tecnología digital, la migración campo-ciudad, la influencia de las sectas religiosas, la educación escolarizada y el cambio climático, están promoviendo el desplazamiento de la crianza pecuaria, un sistema productivo tradicional y uno de los espacios más vitales de reproducción cultural, epistémica y lingüística, que abarca el ámbito familiar y comunal a la vez.

El abandono y/o sustitución de la crianza pecuaria tradicional resta una de las funciones más importantes de la lengua que es almacenar y vehiculizar conocimientos sabidurías locales. Esta pérdida de un espacio y función de la lengua aimara afecta en gran medida en su vitalidad, como nos lo enseña Hagège:

Cuando una población renuncia a su modo de vida por razones económicas y sociales, uno de los efectos de esa elección es la reducción y, pronto abandono, de las antiguas actividades. Ahora bien, la lengua en la que esas actividades se expresaban era la de la tradición, conjunto de símbolos culturales en los que se reconocía la etnia. La lengua étnica está expuesta a desaparecer al mismo tiempo que la cultura de la que era vehículo. [...] el cambio de referencias culturales puede conducir a la muerte de las lenguas. Observamos incluso casos de correlación directa entre el declive de las actividades tradicionales y la erosión del sistema gramatical. (Hagège, 2002, págs. 111-112)

El desplazamiento de uno de los espacios más vitales de reproducción cultural, epistémica y lingüística, como es la crianza pecuaria tradicional significa también el desplazamiento de una cosmovisión biocéntrica, un modo de concebir la vida (Lenkersdorf, 1999) y el bienestar, en última instancia la negación de un modelo civilizatorio alternativo a la corriente hegemónica capitalista y extractivista. Así “[...] una lengua contiene una visión del mundo la cual es reflejo de la cultura y la mentalidad colectiva de un pueblo o comunidad lingüística.” (Díaz Rojo, 2004, pág. s/n).

Las **lenguas** nos hacen captar las distintas **cosmovisiones** de **culturas** diferentes. He aquí un nuevo reto para los estudios lingüísticos que puede servirnos de fundamento para captar las raíces de las distintas culturas de los pueblos. (Lenkersdorf, 1999, pág. 30)

La preocupación sobre la pérdida de las lenguas indígenas se fundamenta sobre todo en la pérdida de la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad y de las identidades étnicas, con ello el derecho al ejercicio de las ciudadanía diferenciadas. Si bien algunos teóricos ponen de relieve la importancia de las lenguas indígenas como expresión de la cultura de los pueblos, pocos profundizan la importancia de la lengua como portadoras de cosmovisiones y de epistemologías biocéntricas. En los últimos tiempos, el interés de preservar las lenguas ha resultado ser más ecológico, las lenguas nativas son consideradas también como recursos naturales.

En este sentido, y con base en estas argumentaciones consideramos que la revitalización lingüística es básicamente un asunto político, integra políticas de gestión territorial, políticas de afirmación cultural y políticas de resistencia. Preservar las lenguas no pasa solo por la actitud de los hablantes sino también por crear condiciones favorables para la reproducción del hábitat de las lenguas.

No es posible separar los elementos que intervienen en la reproducción de una determinada cultura, ya que éstos están entrelazados, por tanto, la revitalización de la lengua implica también la revitalización de la visión del mundo, las formas de vida, los valores, los conocimientos y saberes. Además, la revitalización de la lengua y cultura debe ir junto con el mantenimiento de la biodiversidad y los sistemas productivos locales. En palabras de Hagège, no puede desaparecer una actividad tradicional ya que existe una correlación directa entre lengua, actividad y el territorio donde se manifiesta esta cultura:

Cuando una población renuncia a su modo de vida por razones económicas y sociales, uno de los efectos de esa elección es la reducción y, pronto abandono, de las antiguas actividades. Ahora bien, la lengua en la que esas actividades se expresaban era la de la tradición, conjunto de símbolos culturales en los que se reconocía la etnia. La lengua étnica está expuesta a desaparecer al mismo tiempo que la cultura de la que era vehículo. [...] el cambio de referencias culturales puede conducir a la muerte de las lenguas. Observamos incluso casos de correlación directa entre el declive de las actividades tradicionales y la erosión del sistema gramatical. (Hagège, 2002, págs. 111-112)

Por lo tanto, concluimos afirmando que revitalización lingüística supone la afirmación de otras opciones de vida que ofrecen alternativas más viables para enfrentar la crisis civilizatoria y ambiental, las formas dominantes de modernidad y de la idea de un mundo hecho de un solo mundo (Escobar, 2014, pág. 18). Es decir, mostrar que existen otras formas de vida que podrían evitar o frenar la devastación ecológica, social y económica que afectan directamente a las culturas minorizadas.

Capítulo 7: Propuesta

POLÍTICAS LOCALES DE AFIRMACIÓN CULTURAL Y REVITALIZACIÓN DE LA LENGUA AIMARA EN LOS ESPACIOS DE RESISTENCIA

La supervivencia de cada lengua depende de la supervivencia de sus hablantes y de su transmisión a las nuevas generaciones. La transmisión principal de cada lengua se da en el uso activo, ya que el sólo hecho de escuchar una lengua no convierte al niño en un hablante de la misma. (Terborg, 2011, pág. 216)

7.1 INTRODUCCIÓN

Para la propuesta de políticas locales de afirmación cultural y revitalización de la lengua aimara en los espacios de resistencia del municipio de Catacora, provincia General José Manuel Pando del departamento de La Paz- Bolivia, se presentan algunos lineamientos generales. En la que se considera el ciclo de pastoreo de llamas y alpacas como eje articulador de esta propuesta, ya que la crianza pecuaria forma parte de la vida de las familias, comunidades que viven en este municipio, pese al arrinconamiento de esta actividad.

En el trabajo de campo se constató que algunas personas del municipio aún tienen lealtad con la lengua y los conocimientos sobre crianza pecuaria, pero también muchos han perdido su identidad cultural a tal punto que reniegan de su origen. De esta manera, hay un claro retroceso de la lengua y los conocimientos ya que los padres han dejado de transmitir tanto los conocimientos sobre pastoreo como lengua a los niños y jóvenes.

A pesar de este retroceso, durante las entrevistas, los comuneros manifestaron que quieren mantener estos conocimientos y la lengua. Así, muchos de ellos reconocieron su responsabilidad de este retroceso, pero no saben cómo podrían revitalizar los conocimientos y la lengua. Algunos manifestaban que se puede recuperarlos transmitiendo a sus hijos y enseñándolo en la escuela, como se dijo en el capítulo 5 (procesos de resistencia cultura y lingüística). Es en este sentido que se elabora la presente propuesta. En consecuencia, en este

documento se presenta una propuesta metodológica para una gestión eco lingüística, epistemológica. En la que se considera las siguientes técnicas: voluntariado lingüístico, visita puerta a puerta, reuniones con distintos actores locales.

Una vez revisado el Plan de Desarrollo Municipal (PDM) del Gobierno Autónomo de Catacora, en el que se explicita el modelo de vida anhelada para este municipio, se ve por conveniente considerar en este plan de vida la actividad principal del municipio y recuperar el sistema tradicional de crianza pecuaria como espacio de revitalización lingüística. Considerando que a través del pastoreo y la lengua se regenera la vida no solamente de la comunidad *jaqi* (humana), sino también de la comunidad de *wak'as* (los espíritus) y la comunidad de los *sallqa* (naturaleza).

Es necesario incluir en este PDM un plan de mantenimiento y revalorización de la lengua aimara por el riesgo en el que se encuentra, no solo la lengua o la cultura, sino también la diversidad biológica y los conocimientos que la mantienen.

7.2 PROBLEMÁTICA

La autopertenencia del aimara en una de las provincias del departamento de La Paz está resquebrajada por la alta tasa de migración y la pérdida de identidad reflejada este último en la pérdida de la lengua y las costumbres tradicionales inherentes a la crianza pecuaria. La lengua nativa está en ecuación con la identidad étnica, así, si se deja de hablar lengua aimara es porque se perdió la auto pertenencia al pueblo aimara.

Así muchos de los ancianos, entre 60 a 85 años, prefieren hablar castellano, a pesar de que ellos son hablantes del aimara. También algunos adultos niegan su origen despreciando su lengua y su origen calificándolo de 'lengua de indios'. Los jóvenes por su lado se niegan a hablar la lengua de sus padres. De la misma forma, muchas de las autoridades prefieren hablar en la lengua dominante, como señal de su poder que ejerce estando en un cargo estatal u cargo originario. Por último, muchos niños son monolingües castellano.

Igualmente, abandonaron sus vestimentas tradicionales, puesto que los jóvenes ya se visten como si vivieran en la ciudad. Con algunas excepciones, todavía hay jóvenes que visten

su ropa tradicional en las fiestas y/o las autoridades originarias quienes se ven obligados a llevar ropa tradicional en las reuniones y fiestas, como se observó en las diferentes fiestas, encuentro deportivo y ferias. (Diario de campo, Marka Catacora 16/12/2014)

La realidad es un poco más compleja que esta descripción. Ya que el uso de la lengua aimara en algunos casos se ha reducido a lo familiar, en las familias se da un caso sui generis como es de que los padres han decidido hablar a sus hijos solo en castellano, y para comunicarse entre ellos usan el aimara. Es una micropolítica familiar en respuesta a estos siglos de opresión y discriminación. Por esto, no es muy frecuente el uso de la lengua aimara en las diferentes instituciones (colegios, centro de salud, gobierno municipal).

7.3 OBJETIVOS

7.3.1 Objetivo general

Fortalecer el uso, la transmisión tanto de los conocimientos como de la lengua, la identidad étnica lingüística en los diferentes espacios como la familia, la comunidad, la escuela que va directamente relacionado con la revaloración, revitalización y mantenimiento de los mismos.

7.3.2 Objetivos específicos

- Promover la transmisión de la lengua y los conocimientos de los padres a los niños y jóvenes aimaras (adquisición).
- Fortalecer la identidad étnica y lingüística de los pobladores del municipio (status).
- Evaluar el cumplimiento de acciones de revitalización propuestas para las familias-comunidades-escuela, iniciativa sugerida por los propios comuneros.
- Comprometer a la participación de las autoridades, los comuneros y a quienes integran los hogares del municipio Catacora en la revitalización del aimara desde sus casas y la comunidad.
- Registrar y documentar el ciclo del pastoreo con la participación de los diferentes actores para la difusión en las generaciones más jóvenes (corpus).

7.4 LINEAMIENTOS E IDENTIFICACIÓN DE ACTORES

En esta propuesta de recuperación y revitalización uno de los actores fundamentales es la familia, a la que va seguido la población en general, la escuela y el Gobierno Autónomo de Catacora. Ya que pese a la situación adversa, en este municipio aún se practica el pastoreo, el cuidado y la recreación de la naturaleza. Y el idioma aimara está aún vigente entre los adultos y ancianos de las diferentes *jathas* o estancias como lengua vehicular de estos conocimientos de los ancestros.

De esta manera, para revertir este arrinconamiento tanto de los conocimientos como de la lengua, enumeramos las acciones que se deberá asumir con cada uno de los actores. Debe quedar claro que estas son líneas generales para poder reunir a los actores y hacer un plan en una asamblea magna en la que se incluya educación propia, revitalización de la lengua aimara y cultura económica alpaquera.

En este proceso de revaloración, revitalización en un primer trabajo de campo se tiene como dato que los comuneros están interesados en la revitalización de la lengua, tanto los mayores como los jóvenes. Sin embargo, ellos están preocupados por el cambio climático ya que el 2014 hubo sequía a gran escala provocando la mortandad de los animales. Así, la alcaldía no cuenta con recursos económicos suficientes para este fin. En este sentido, dirigimos este lineamiento a las autoridades originarias, comuneros, profesores y estudiantes de los cinco *Markas* del municipio.

Para la socialización de este proyecto primeramente se inicia con un voluntariado para aplicar la recuperación de la crianza pecuaria tradicional ligada a la revitalización de lengua aimara. De esta forma, se considera las siguientes actividades antes de iniciar este proyecto en el municipio de estudio considerando la participación de gobierno Autónomo de Catacora, las cinco *Markas*, las familias reducidas y familias extensas; finalmente contamos con las cinco Unidades Educativas del municipio.

Se identifican los actores para la gestión de la lengua, *pacha* y conocimientos para la crianza de llamas y alpacas. Primero, para esto se define los entes que ayudan en esta labor

tan delicada. Así, se considera la *pacha*, la familia (padres, madres, abuelos), la comunidad (autoridades, comuneros, residentes), la escuela (director distrital, directores, profesores, estudiantes y padres de familia) y el gobierno local (subgobernador, asambleísta, alcalde y concejales). Dentro de cada uno de estas entidades están los actores y el rol que cumple en la revitalización eco lingüística y epistemológica.

7.5 ESCENARIOS DE ACTUACIÓN

- a) **Ejecutores:** Gobierno Municipal, asambleísta, profesores, director, estudiantes, padres de familia, comuneros, sabias/os y voluntario lingüístico.
- b) **Beneficiarios:** Los comuneros del municipio y *pacha*.
- c) **Afectados:** Los estudiantes y los profesores que no hablan la lengua de las cinco unidades educativas, instituciones que se relacionan con la comunidad que no entienden la lengua.

7.5.1 Pacha (naturaleza)

Pacha (naturaleza) como ente vivo es parte de la revitalización de la lengua aimara ya que en ella se desarrolla todo el conocimiento, la tecnología en la crianza de llamas y alpacas.

Plantear una alfabetización territorial para los diferentes actores especialmente en la comunidad, la escuela y el gobierno local.

7.5.2 La familia

Las familias de las diferentes comunidades son pocas en el municipio. Por lo tanto, ellas deben planificar, previo un proceso de sensibilización y convencimiento en todas las familias, que es lo que quieren hacer en la vida familiar y comunitaria para ser parte de este proceso de revitalización.

- Realizar visitas de concientización de pérdida de la cultura aimara a las familias (con hijos) de puerta a puerta (status).
- Conversar sobre el rol que cumplen como padres y mentores de sus hijos en el uso y la transmisión de la lengua y las sabidurías- conocimientos en visitas familiares (status).

- Sensibilizar sobre la pérdida de identidad que genera a su vez procesos de desplazamiento de la lengua y erosión de los saberes-conocimientos debido a los múltiples factores (status).
- Propiciar jornadas de transmisión entre los abuelos, padres e hijos en la comunidad a través de videos (adquisición).

7.5.3 Las comunidades

Las comunidades se organizan en sindicatos, a través de esta organización hacen presente sus necesidades para la ejecución de un presupuesto anual que reciben a través del GAMC. Ya que las organizaciones mantienen reuniones mensuales para poder ejecutar el Plan Operativo Anual (POA) otorgado por el Gobierno central. De esta manera, se aprovecha las reuniones mensuales para repensar este proyecto. De la misma forma, en estas reuniones se considerará:

- Hacer un diagnóstico socio comunitario sobre la discriminación.
- Reflexionar sobre el futuro de la lengua, cultura, territorio y saberes-conocimientos en la crianza de llamas y alpacas en el municipio (status).
- Llevar a cabo un conversatorio sobre pérdida de lengua, globalización, colonización interna y la migración entre la comunidad educativa y la comunidad de los alpaqueros.
- Llevar a cabo jornadas de videoteca sobre la pérdida de identidad.
- Desarrollar el marcado de las alpacas en una de las comunidades con la ayuda de los estudiantes de secundaria.
- Realizar campañas de concientización sobre la discriminación con todos los pobladores del municipio por *Marka*.
- Organizar espacios deportivos de integración entre los pobladores y los migrantes (residentes) por *Marka*.
- Reflexionar el rol que cumple la comunidad en el plan de vida que quisieran las familias.

7.5.4 La escuela, mano aliada

En las cinco unidades educativas se trabaja el calendario del ciclo de pastoreo para así planificar la educación propia, en la que los estudiantes puedan participar en cada una de las actividades principales de la comunidad y de las familias. De forma que se sistematice y explicita los saberes-conocimientos sobre pastoreo de llamas y alpacas en aimara. Esto a su vez permitirá diseñar materiales interculturales y bilingües. Así visibilizar estos conocimientos en/desde la escuela. En otras palabras, plantear una educación propia con sistema curricular que responda al contexto. Para ello se tiene las siguientes actividades:

- Realizar un diagnóstico socio comunitario de necesidades educativas.
- Capacitar a profesores en la elaboración, manejo e implementación de materiales contextualizados.
- Planificar sistemas de interaprendizaje socio comunitario.
- Acompañar en la implementación de la ley 070 en el proceso educativo.
- Fortalecer la identidad lingüística y cultural aimara de los estudiantes, profesores y padres de familia para la continuación de la lengua y saberes-conocimientos del municipio para que puedan plantear una educación propia de la comunidad, la revitalización lingüística como parte del plan de vida.
- Preparar a los profesores en esta educación propia, el cómo deberíamos hacer.
- Potenciar a los niños y jóvenes en edad escolar, a los profesores en el uso de la lengua aimara dentro y fuera de las unidades educativas, entre ellos y con los estudiantes, para así motivar a los estudiantes, dado que en la escuela no hay tradición de uso de la lengua y saberes-conocimientos.
- Participar en la elaboración de materiales contextualizados en la comunidad educativa.
- Elaborar material de enseñanza aimara como L2 (corpus/adquisición).
- Promover la enseñanza del aimara como L2 en las diferentes unidades educativas (adquisición).

7.5.5 Gobierno Autónomo de Catacora en el mantenimiento y revalorización epistémica y lingüística

El Gobierno Autónomo Municipal de Catacora (GAMC) es un ente que juega un papel muy importante en el ejercicio de los derechos lingüísticos, ley N° 269 en su artículo 2 del Estado Plurinacional de Bolivia. De esta manera, podría apoyar implementando y ejercitando la lengua aimara en los diferentes niveles (hogar, comunidad) e instituciones (Gobierno Municipal, centro de salud, las diferentes iglesias y la escuela). De la misma forma, promover la visibilización y concientización del peligro de extinción del aimara. De esta manera el GAMC podría plantearse lo siguiente en este proceso de mantener y revalorizar la lengua aimara:

- Diseñar una encuesta sociolingüística para el municipio, con pasantes profesionales en informática, sociolingüistas o lingüística.
- Elaborar Plan de vida así ampliar las estrategias de revitalización hacia la educación propia, economía alpaquera.

7.6 TEORÍAS

Existe diferentes experiencias de revitalización de lenguas que se hace través de una planificación lingüística que actualmente es mejor llamarlo gestión de lenguas. Entre estas experiencias están los de los mapuches en Chile y los diferentes pueblos en Colombia. La gestión lingüística se entiende como los esfuerzos de los individuos, grupos o instituciones para preservar y rescatar el uso de la lengua y las ideas sobre la misma (Spolsky, 2014).

Se tiene planteamientos para la planificación lingüística de diferentes autores como (Wise, s/f) quien muestra planificación de estatus, corpus y adquisición para las lenguas indígenas de Colombia. Por otro lado, están los autores (Lagos & Espinoza, 2013) quienes recomiendan cuatro tipos de planificación **estatus**, **corpus**, **transmisión** y **prestigio** para la lengua mapuche. De esta manera, tomamos en cuenta la propuesta de Lagos y Espinoza. Así, primero se enfoca en la parte psicológica de los hablantes ya que han sido inducidos al auto

rechazo tanto de su ser como de su lengua y sabidurías-conocimientos a través de una educación castellanizante.

La preservación y uso de las lenguas, sabidurías-conocimientos están apoyados en diferentes leyes que existen en el país. La Ley de educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez que garantiza la educación en lengua aimara y su enseñanza como segunda lengua señalado en el artículo 7. La Ley general de derechos y políticas lingüísticas N° 269 en el artículo 1 reconoce, protege, promueve, difunde, desarrolla y regula los derechos lingüísticos individuales y colectivos de los habitantes del Estado Plurinacional de Bolivia. Por todo lo expuesto, los comuneros del municipio están en su derecho de usar el aimara en todos los ámbitos (familiar, instituciones públicas y privadas) del municipio.

7.7 METODOLOGÍA

Para la consecución de este trabajo, se combina diferentes métodos ya que en este proceso se requiere la participación de los actores del municipio de Catacora. Especialmente en la elaboración de ciclo de vida de los pastores aimara (corpus). De esta manera se emplea el método investigación-acción, la entrevista, la observación y los grupos focales. No obstante, la perspectiva que prime durante el desarrollo del proceso será la de la investigación-acción, en tanto se trata de un trabajo comprometido con el proceso de autoafirmación y etnogénesis que experimentan los pobladores con su voluntad y deseo de recuperar y/o revitalizar los conocimientos y la lengua patrimonial.

A través de un proceso de reflexión-acción-reflexión, se trata de poner de acuerdo con la población respecto a qué es lo que desean, cuáles son los alcances de su proyecto político-idiomático, cuál es su responsabilidad directa y cómo se constituirán en los protagonistas del proceso. Establecer la factibilidad de la propuesta política-idiomática y sus alcances, en las diversas etapas identificadas, será parte sustancial del proceso. En tanto se trata, además, de ver maneras a través de las cuales el Ministerio de Educación y otros actores, puedan apoyar técnica y financieramente a la población a lograr su cometido.

7.7.1 Técnicas e instrumentos

a) Ciclo de pastoreo

El ciclo de vida de los alpaqueros será uno de los ejes articuladores en el proceso de revitalización y mantenimiento de la lengua y cultura aimara. Para esto, se construirá un ‘calendario anual’ a partir de las familias y con la participación de los diferentes actores como son las familias, miembros de las diferentes comunidades, los estudiantes, profesores y comuneros.

En el calendario se considera el ciclo del tiempo, las actividades durante el pastoreo, la recolección de los frutos silvestres y plantas medicinales, los bioindicadores y las fiestas-ritos en la crianza de llamas y alpacas. Todo esto se representa en un calendario anual con imágenes y descripciones en lengua.

De tal forma que pueda cumplir más de un objetivo importante como es la revitalización y mantenimiento de la lengua, la construcción del material en lengua para el uso en las diferentes instituciones educativas, en las organizaciones sociales y parte del currículo diversificado.

b) Voluntariado lingüístico

El voluntario lingüístico es aquella persona encargada de hablar la lengua en las diferentes actividades que coordina en la revitalización y revaloración de la lengua y cultura. De esta manera, se interna en las diferentes comunidades con el propósito de vincular, visibilizar la lengua, las sabidurías- conocimientos en los hablantes para que a partir de ella se sensibilice a los padres de familia en la continuidad de su uso y la transmisión de la lengua y saberes-conocimientos ancestrales, ya que la pérdida de la lengua se da por la falta de transmisión a las generaciones futuras.

c) *Visita puerta a puerta*

La visita puerta a puerta es una de las herramientas que sirve para acercarse a los actores, principalmente a las familias. Durante la visita se escuchará las opiniones de las familias referentes al uso y/o pérdida de la lengua a cargo del voluntario lingüístico.

d) *Reunión familiar*

Una vez ingresando a las familias, se invitará a una reunión familiar para conversar en lengua y compartir los saberes-conocimientos propios que ayudan a interactuar entre los miembros de la familia, de la comunidad humana y comunidad natural (*pacha*). Esta reunión será liderada por el voluntario lingüístico.

e) *Reuniones con las cinco Markas*

Las reuniones que se llevan a cabo en la cinco Markas, ya sean estas mensuales, quincenales o bimestrales, se aprovechan para la presentación/socialización del proyecto a toda los habitantes del municipio con el fin de captar alianzas estratégicas con las autoridades, los comuneros, los padres de familia, niños y jóvenes

f) *La multimedia y TIC*

En este proyecto se considera trabajar con los diferentes medios como son los audiovisuales, videos y materiales de educación.

- ✓ Aprovechar los telecentros para la visibilización del ciclo de pastoreo.

7.7.2 Estrategias

Las estrategias a seguir son:

- Trabajo con las diferentes comunidades y las familias en la sensibilización sobre la pérdida de identidad, lengua y conocimientos ancestrales. Sobre todo enfatizar en la pérdida de uso y transmisión a las generaciones más jóvenes.
- Trabajo con las diferentes unidades educativas, primero para la sensibilización sobre la revalorización de la lengua y saberes-conocimientos en la crianza de llamas y alpacas.

- Trabajo con las diferentes organizaciones como la CSUTCB y la CNMCIQB-BS en la sensibilización.
- Trabajo con el gobierno municipal para coadyuvar el trabajo de sensibilización, construcción del ciclo y la revitalización de la lengua y cultura aimara en el marco de la gestión de eco-lingüística y epistemológica.

a) Enseñar por la acción (haciendo)

Aplicación o estrategias de aplicación, tomando encuentra aliados para poner en marcha el proyecto que se propone tanto en la planificación de status, corpus, adquisición y prestigio.

b) Sensibilizar a los diferentes actores

- Presentación del **voluntario lingüístico** en las asambleas de los cinco Markas para poder visitar las diferentes comunidades y las familias especialmente con hijos en edad escolar, todo esto en lengua aimara. Ya que el voluntario lingüístico es el modelo a quien deben seguir las personas que viven en el municipio.
- **Visita puerta a puerta** a todas las familias para invitar en la construcción del ciclo de la vida aimara en una reunión familiar. Y sobre todo sensibilizar sobre la pérdida de la lengua y conocimiento aimara de la comunidad. Finalmente alentar en la transmisión de la lengua aimara a las próximas generaciones. Estas visitas estarán a cargo del voluntario lingüístico.
- Construcción del **ciclo de la vida aimara** en las familias/estancias (dibujos, cuentos, historias, cantos, música).
- Visita a las autoridades e instituciones (públicas y privadas) para proponer la construcción del ciclo de la vida.
- Convocatoria general de los actores para el conversatorio (construcción del ciclo de la vida).

c) *Socializar en los diferentes espacios*

- ✓ Reunión de información o socializada de las diferentes comunidades.
- ✓ Crear espacios de práctica de la lengua.
- ✓ Actividad de convivencia de todos los actores para la presentación de los resultados (fotos, cantos, poesía, música en lengua, además del ciclo de la vida) en la casa comunal.

d) *Sistematizar la información para la elaboración del currículo diversificado*

- ✓ Conformar un equipo de trabajo con los comuneros, estudiantes de las normales y lingüística para la selección y sistematización de la información (dibujos, cantos, etc.)
- ✓ Participación activa de los actores, principalmente los líderes, profesores, estudiantes y gobierno municipal.
- ✓ Presentación y distribución del material.
- ✓ Grabación de cuentos, dichos, cantos en lengua aimara.
- ✓ Diseñar mapas territoriales e hidrográficos en lengua aimara.

e) *Establecer planes de recuperación, revitalización y/o fortalecimiento de la lengua y cultura alpaquera aimara*

Política lingüística desde la casa para hablar en lengua aimara y castellano: madre aimara y padre en castellano.

Política educativa con énfasis en la lengua y cultura aimara.

7.8 CONCLUSIONES

En conclusión, esta propuesta es el lineamiento de una política y planificación lingüística planteado desde una esfera menor como es el gobierno autónomo municipal que, en cierta medida, pretende poner en acción las diferentes leyes establecidas desde el gobierno central. Se considera como punto importante el hogar, la cinco Markas, seguida de la escuela y las otras instituciones.

Se considera no solamente la revitalización lingüística, sino también fortalecer las sabidurías-conocimientos. En otras palabras, se debe asociar lo epistémico no sólo la lengua y la cultura dentro de un determinado grupo.

TRABAJOS CITADOS

- Apffel Marglin, F. (1995). *Bosque Sagrado: Una mirada a género y desarrollo*. Lima: Centros de Aprendizaje Mutuo.
- Appel, R., & Muysken, P. (1996). *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Talleres Gráficos HUROPE, S.L.
- Arratia J., M., & Gutiérrez P., Z. (2013). Territorios en movimiento: Derechos colectivos y relaciones de género en contextos de diversidad cultural. *FLACSO Argentina*, 151-232.
- Bastardas Boada, A. (2003). Ecodinámica sociolingüística: comparaciones y analogías entre la diversidad lingüística y la diversidad biológica. *Llegua i Dret*, 119-148.
- Bastardas Boada, A. (Septiembre de 2005). *Sociolingüística y linguodiversidad: una aproximación desde la ecología compleja*. Recuperado el 21 de Septiembre de 2015, de http://www.euskara.euskadi.eus/r59-3693/es/contenidos/informacion/artik31_1_ekologia_09_05/es_ekologia/adjuntos/Bastardas-cas.pdf
- Bertely, M. (10 de Junio de 2014). Alfabetización Territorial. *Combinando razón y corazón: Balance y perspectivas de la educación intercultural bilingüe en América Latina*. Cochabamba.
- Bowers, C. (2002). *Detrás de la aparencia. Hacia la descolonización de la educación*. Lima, Perú: PRATEC.
- Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia . (2008). *Cartilla de Gestión Territorial Indígena CIDOB GTI*. Recuperado el 16 de Septiembre de 2015, de <http://www.cidob-bo.org/gti/Cartilla%20GTI.pdf>
- Confederación Única de Trabajadores. (agosto de 2015). Estatuto Orgánico Prinvincia General José Manuel Pando. General José Manuel Pando, Bolivia.
- Consejo de Autoridades. (mayo de 2009). Estatuto Orgánico Suyu General José Manuel Pando .
- Cox Aranibar, R. (1996). *Saberes locales: metodologías y técnicas participativas*. La Paz: NOGUB-COSUDE/CAF.
- Crystal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge University Press.
- Crystal, D. (2004). *Revolución del lenguaje*. Madrid: Alianza Editores.
- Crystal, D. (13 de Febrero de 2008). *David Crystal: Es urgente una ecología lingüística*. Recuperado el 31 de Agosto de 2015, de <http://www.madrimasd.org/noticias/David-Crystal-Es-urgente-ecologia-ling-istica/33221>
- Díaz Rojo, J. (2004). *Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional*. Recuperado el 15 de Noviembre de 2015, de <http://digital.csic.es/bitstream/10261/3619/1/Lengua,%20cosmovisi%C3%B3n%20y%20mentalidad%20nacional.pdf>
- Dirección Departamental de Educación La Paz . (marzo de 2013). Matriculación .
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Fernandez , S. (25 de Junio de 2012). *Ecología del lenguaje*. Recuperado el 24 de Septiembre de 2015, de [COMPRIENDIENDO LA PROGRAMACIÓN NEUROLINGÜÍSTICA: http://ufptnl.bligoo.es/ecologia-del-lenguaje-0](http://ufptnl.bligoo.es/ecologia-del-lenguaje-0)
- Fishman, J. (1995). *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra, S. A.

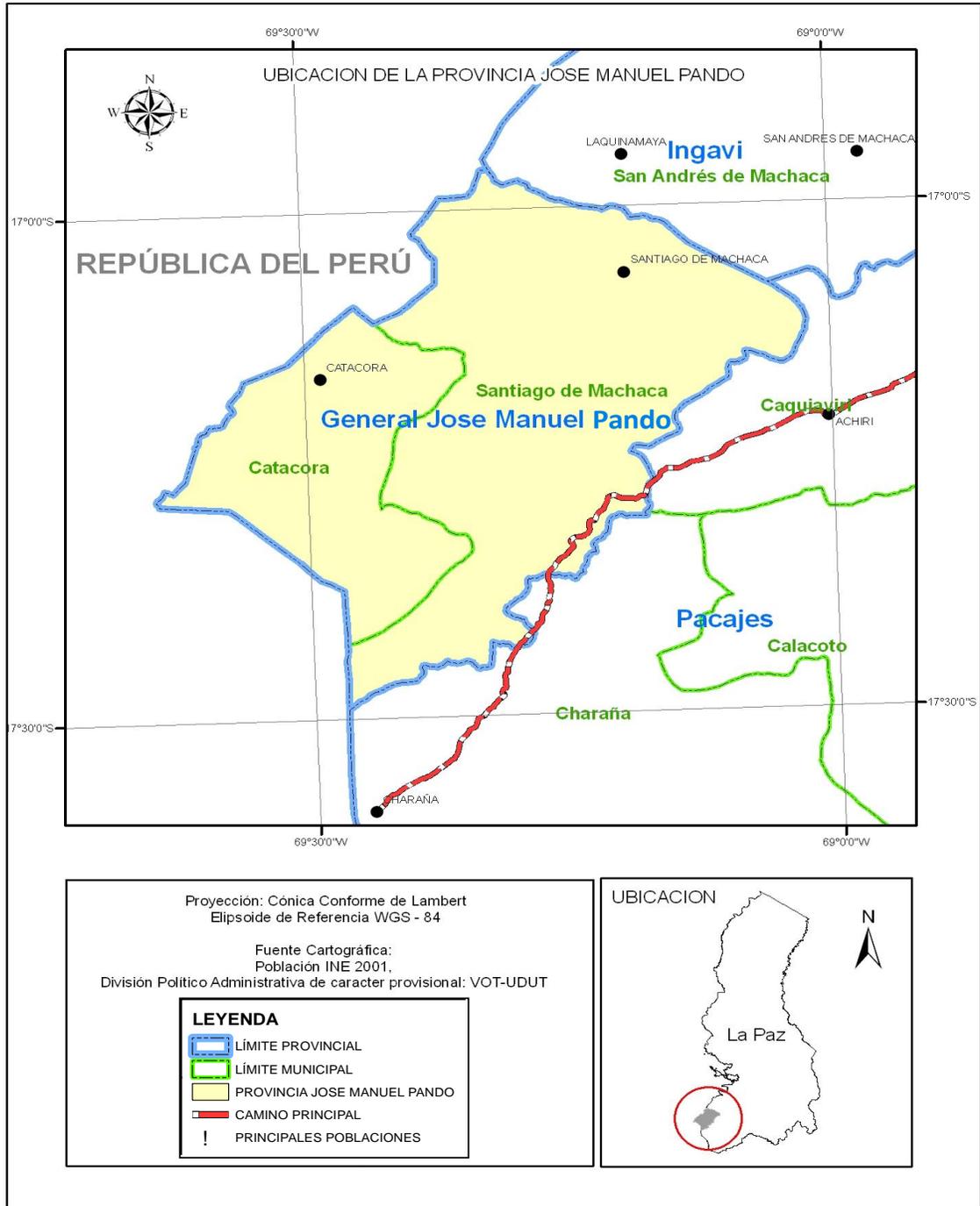
- Flores Farfan, J. (2011). Desarrollando buenas prácticas en revitalización lingüística. En J. Flores Farfan, *Antología de textos para la revitalización lingüística* (págs. 213-234). México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Galdames, V., Walqui, A., & Gustafson, B. (2006). *Enseñanza de lengua indígena como lengua materna*. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Gobierno Autónomo Municipal de Catacora. (2014). *Plan de Desarrollo Municipal, PDM 2014-2018*. Catcora.
- Gregori Torada, N. (1999). *Proposición de una Política Lingüística Nacional*. La Habana: Editorial Pablo de la Torriente Brau.
- Grillo Fernández, E. (1991). El lenguaje en las culturas andinas y occidental moderna. En E. Grillo Fernández, *Cultura Andina Agrocentrica* (págs. 67-96). Lima: PRATEC.
- Guerrero Arias, P. (2002). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Hagège, C. (2002). *No a la muerte de las lenguas*. Barcelona: Paidós Ibéricos, S.A.
- Hinojosa, L., Chumacero, J., Cortez, G., & Bebbington, A. (s/f). *Dinámicas Territoriales y formación de territorios en contextos de expansión de industrias extractivas*. Recuperado el 12 de Octubre de 2015, de http://www.seed.manchester.ac.uk/medialibrary/andes/publications/papers/Hinojosaetal_DTRTarijaBolivia_Informefinal.pdf
- Hinton, L. (2001). Language Revitalization: An Overview. En L. Hinton, & K. Hale, *The Green Book of Language Revitalization in Practice* (págs. 3-18). California, USA: Academic Press.
- Holmes, J. (1992). *An Introduction to Sociolinguistics*. Londres: Longman Limited.
- INE. (julio de 2012). Censo Nacional de Población y Vivienda. La Paz, Bolivia.
- Instituto de Aeronáutica Civil. (08 de 07 de 2015). *Bolivia*. Obtenido de <https://www.google.com.bo/maps>
- Instituto Lingüístico de Invierno. (31 de Enero de 2008). *David Crystal: "Una ecología lingüística es tan urgente como la biológica"*. Recuperado el 24 de Septiembre de 2015, de <http://nilavigil.com/2008/01/31/david-crystal-una-ecologia-linguistica-es-tan-urgente-como-la-biologica/>
- Instituto Nacional de Biodiversidad. (2014). *Gestión Territorial*. Recuperado el 16 de Septiembre de 2015, de <http://www.inbio.ac.cr/conservacion/gestion-territorial.html>
- Kassel, J., & Condori Cruz, D. (1992). *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago, Puno, Perú: Vivarium.
- Kawulich, B. (Mayor de 2005). *FQS: Forum: Qualitative Social Research*. Recuperado el 30 de Marzo de 2016, de <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466/998#g2>
- Korne, H. (26 de Abril de 2014). *Multilingüismo y algunos mitos que rodean al multilingüismo*. Recuperado el 15 de Noviembre de 2015, de <http://pedagogia.mx/mitos-realidades-multilinguismo/>
- Ladrón de Guevara Cox, H. (2008). *Informador.Mx*. Recuperado el 9 de Noviembre de 2015, de <http://www.informador.com.mx/cultura/2009/134691/6/helen-ladron-de-guevara-el-placer-de-vivir-entre-libros.htm>
- Lagos, C., & Espinoza, M. (2013). La planificación lingüística de la lengua mapuche en Chile a través de la historia. *Lenguas Modernas* 42, 47-66.

- Lenkersdorf, C. (1999). *Los hombres verdaderos: Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo Veintiuno.
- López Corredoira, M. (2001). *Diálogos entre razón y sentimiento*. La Coruña, España: VirtuaLibro.
- López, L. (2006). *Diversidad y ecología del lengua en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes, Plural Editores.
- Martínez R., J. (2011). Métodos de investigación cualitativa. *Silogismo de investigación*, 4-43.
- Martínez Sarasola, C. (2004). El círculo de la conciencia: Una introducción a la cosmovisión indígena amaricana. En A. Llamazares, & C. Martínez Sarasola, *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (págs. 13-65). Buenos Aires: Biblos.
- Ministerio de Educación y Cultura. (2014). Educación primaria comunitaria vocacional. La Paz-Bolivia.
- Moseley, C. (2010). *Atlas de las lenguas del mundo en peligro* (Vol. 3ra.). Paris, Paris: UNESCO.
- Moya, R. (2007). Formación de maestros e interculturalidad. En R. Cuenta, N. Nucinkis, & V. Zabala, *Nuevos Maestros para América Latina* (págs. 229-258). Madrid: GTZ, InWent, Morata.
- Organización Internacional del Trabajo. (12 de Diciembre de 2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Pereira H., D., & Mercado, J. (1996). *Ecología, Cosmovisión y Tecnología en el Mundo Andino*. Cochabamba-Bolivia: Centro de Estudios Superiores Universitarios.
- Prada Alcoreza, R. (2013). Epistemología pluralista. En A. Zambrana B., *Pluralismo epistemológico: Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 13-53). Cochabamba: FUNPROEIB Andes.
- Rico Lemus, G. (2011). Resistencia y mantenimiento de la lengua p'urhépecha en Santa Fe de la Laguna, Michoacán. En R. Terborg, & L. García Landa, *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y las presiones sobre sus hablantes* (págs. 119-152). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romaine, S. (1996). *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- Salamanca C., A., & Martínez-Crezo B., C. (Marzo-Abril de 2007). *Nure Investigación*. Recuperado el 30 de Marzo de 2016, de <http://www.sc.ehu.es/plwlumuj/ebalECTS/praktikak/muestreo.pdf>
- Sanchez Carrión, J. (1984). *La nueva sociolingüística y la ecología de las lenguas*. Recuperado el 16 de Septiembre de 2015, de <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/literatura/04/04327345.pdf>
- Sapir, E. (1974). El lenguaje y el medio ambiente. En P. Garvin, & Y. Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística* (págs. 19-34). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Shiva, V. (1996). Recurso. En W. Sachs, *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (págs. 319-325). Lima: PRATEC.

- Shiva, V. (3 de Noviembre de 2010). *Portal ecológico*. Recuperado el 10 de Septiembre de 2014, de <http://www.ecoport.net/content/view/full/101285>
- Sichra, I. (2004). Identidad y lengua. En M. Samariego, & C. Garbarini, *Rostrros y fronteras de la identidad* (págs. 209-234). Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.
- Sichra, I. (19 de Febrero de 2010). *lengua_materna_la.pdf*. Recuperado el 20 de Octubre de 2014, de http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/lengua_materna_la.pdf
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo Uruguay: TRILCE.
- Spolsky, B. (2014). Languages Beliefs and the Management of Endangered Languages. En P. Austin, & J. Sallabank, *Endangered Languages: Beliefs and Ideologies in Languages Documentation and Revitalization* (págs. 407-422). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1997). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significado*. Barcelona: Paidós.
- Terborg, R. (2011). La situación del otomí de San Cristóbal Huichochitlán del estado de México. En R. Terborg, & L. García Landa, *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y las presiones sobre sus hablantes* (págs. 197-220). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Trujillo, J. (2007). *Ecología de las lenguas y planificación lingüística. El español en la Sociedad de la Información*. Recuperado el 21 de Septiembre de 2015, de https://www.academia.edu/2576711/Ecolog%C3%ADa_de_las_lenguas_y_planificaci%C3%B3n_ling%C3%BC%C3%ADstica._El_espa%C3%B1ol_en_la_Sociedad_de_la_Informaci%C3%B3n
- Valladolid R., J. (1994). Visión Andina del Clima. En E. Grillo Fernández, G. Rengifo Vásquez, J. Valladolid Rivera, & V. Quiso Choque, *Crianza Andina de la Chacra* (págs. 182-232). Lima: PRATEC.
- Wilson Schaef, A. (Marzo de 2012). *Culturas de Sabidurías, un libro de Anne Wilson Schaef*. Recuperado el 23 de Septiembre de 2015, de *Tras la senda de los ancestros*: <http://traslasendadelosancestros.blogspot.com/2012/03/culturas-de-sabiduria-un-libro-de-anne.html>
- Wise, A. (s/f). Planificación de las lenguas indígenas de Colombia.
- Zambrana , A. (2014). *Concepciones sobre la naturaleza y el cambio climático. Aportes de los pueblos indígenas y afrodescendientes para una educación en armonía con la Madre Tierra y el territorio*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes.

Anexos

ANEXO A: MAPA DE UBICACIÓN PROVINCIA GENERAL JOSÉ MANUEL PANDO



ANEXO B: CICLO DE CRIANZA DE LLAMAS Y ALPACAS



ANEXO C: INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN: MAPA METODOLÓGICO

Objetivos específicos	Actores	Metodología	
		Técnicas	Instrumentos
Determinar la reproducción del registro pastoril aimara en el ciclo agro festivo ritual de crianza de llamas y alpacas.	Comunidad	Taller Mapa parlante	Guía de taller Cuaderno de campo Matriz del ciclo
		Observación	Guía de observación
Analizar el registro pastoril aimara a partir de términos de la práctica del pastoreo.	Adultos y ancianos	Entrevista: Individuales a profundidad	Guía N° 1 de entrevista Cuaderno de campo
		Observación	Guía de observación
Determinar los factores internos y externos que están influyendo en la vigencia de los sistemas de conocimiento y el la lengua	Grupos etarios: Niños, adolescentes, Adultos, Ancianos	Entrevistas grupales	Guías de entrevista grupal N° 2 y 3 Cuaderno de campo

GUÍA DEL TALLER PARA LA ELABORACIÓN DEL CICLO DE CRIANZA DE LAS ALPACAS Y LLAMAS

Objetivo: Recoger información para determinar la reproducción del registro pastoril aimara en el ciclo agro festivo ritual de crianza de llamas y alpacas.

Día	Hora	Tema	Estrategia	Recursos	Responsable
12 de noviembre	4:00 pm.	Información sobre la investigación	<p>1. Motivación Presentación de video sobre las consecuencias de la crianza de alpacas haciendo uso de...</p> <p>Diálogo con participantes.</p> <p>2. Presentación del trabajo de investigación.</p> <p>Diálogo con participantes.</p>	Video	Celia Maldonado Pérez
14 de noviembre	4:00 pm.	Ciclo de crianza de las alpacas y llamas	<p>Explicar el cuadro Preguntas a identificar</p> <p>1° ciclo: épocas del año. 2° ciclo: actividades de pastoreo por épocas. 3° ciclo: rituales y fiestas 4° ciclo: bio indicadores e Indicadores astronómicos para la crianza de alpacas y llamas. 5° ciclo: rotación de las zonas de pastoreo 6° ciclo: migración</p>	<p>Papelógrafos Plumones Cinta masking Papel bond Tarjetas</p>	Celia Maldonado Perez
18 de noviembre	4:00 pm	Ciclo de crianza de las alpacas y llamas	Socialización y evaluación del ciclo de crianza de las alpacas	Tarjetas	Celia Maldonado Perez

GUÍA N° 1 ENTREVISTA PASTORES ADULTOS

Nombre de la persona entrevistada:.....

Origen del entrevistado:.....Edad:.....Sexo:.....

Lugar de entrevista:.....

Fecha:.....

Observaciones:

Objetivo: Analizar el registro pastoril aimara a partir de términos de la práctica del pastoreo.

1. ¿Cuáles son las épocas del año de crianza de las alpacas y llamas?
2. ¿Qué actividades realizan en la época de seca?
3. ¿Qué actividades realizas en la época de lluvia?
4. ¿Cuáles son los lugares de pastoreo en la época seca?
5. ¿Cuáles son los lugares de pastoreo en la época de lluvia?
6. ¿Cómo conversas con los *uywiris* y *wak'as* para pastear a las alpacas y llamas?
7. ¿En qué épocas realizan las ofrendas a los *wak'as*?
8. ¿Quiénes realizan las ofrendas?
9. ¿Qué tipo de animales (aves, insectos, zorro) observan para la crianza de alpacas y llamas?
10. ¿Para qué observan las estrellas, el sol y la luna?
11. ¿Qué tipo de plantas observan cuando están pasteando?
12. ¿Qué significa el agua (*umajalsu*, *yani*, *jawira*, los ríos y lagunas)?
13. ¿Qué representa el viento?
14. ¿Qué representa el granizo?
15. ¿Qué representa el rayo?
16. ¿Qué representa la helada?

GUÍA N° 2 ENTREVISTA A NIÑOS Y ADOLESCENTES

Nombre de la persona entrevistada:.....

Origen del entrevistado:.....Edad:.....Sexo:.....

Lugar de entrevista:.....

Fecha:.....

Observaciones:

Objetivo: Determinar los factores internos y externos que están influyendo en la vigencia de los sistemas de conocimiento y el registro pastoril aimara.

1. ¿Cuáles son las épocas del año de crianza de las alpacas y llamas?
2. ¿En qué actividades de crianza participas?
3. ¿Qué tareas te dan tus padres para que cuides a las alpacas y llamas?
4. ¿Te gusta ir a pastear a las alpacas?
5. ¿En tu familia todos participan en la crianza de las alpacas y llamas?
6. ¿Quiénes te enseñaron a pastear?
7. ¿Dónde te enseñaron a pastear?
8. ¿Desde qué edad pasteas?
9. ¿Qué pasa cuando te falta el ganado?
10. ¿Qué haces cuando te falta el ganado?

GUÍA N° 3 ENTREVISTA A ADULTOS Y/O ANCIANOS

Nombre de la persona entrevistada:.....

Origen del entrevistado:.....Edad:.....Sexo:.....

Lugar de entrevista:.....

Fecha:.....

Observaciones:

Objetivo: Determinar los factores internos y externos que están influyendo en la vigencia de los sistemas de conocimiento y el registro pastoril aimara.

1. ¿A qué edad empezó a ser pastora?
2. ¿Cómo aprendió a Pastear?
3. ¿Quién le enseñó?
4. ¿Qué tiene que saber un buen pastor?
5. ¿Usted les enseñó a sus hijos y nietos?
6. ¿Los niños y jóvenes hombres y mujeres quieren aprender a pastear alpacas y llamas?
7. ¿Por qué algunos ya no quieren ser pastores?
8. ¿Tus hijos enseñan a tus nietos como deben cuidar a las alpacas y llamas?
9. ¿Piensas que tus hijos y nietos pastean a las alpacas como les enseñaste?
10. ¿A tus nietos les gusta ir a pastear?
11. ¿Qué cambios observas en el pastoreo?
12. ¿En dónde les aconsejas a tus hijos y nietos para que pasteen bien?
13. ¿Utilizas cuentos para enseñarles cómo deben cuidar a las alpacas?

GUÍA DE UNIDADES DE OBSERVACIÓN

Unidad de análisis	Unidad de observación	Descripción(es todo lo que hacen y dicen)
Comunidad	Reuniones ordinaria y extraordinarias	¿Qué acuerdo tienen referente a la crianza de alpacas en la comunidad?
Fiestas	Navidad Cruce del ganado. Carnavales Marqueo del ganado. Ch'uwas del ganado	¿Qué acciones realizan ¿Quiénes dirigen? ¿Quiénes participan? ¿Cómo se desarrolla cada actividad? ¿Qué utilizan en estas actividades? ¿Dónde lo realizan? ¿Qué tareas cumple cada miembro participante?
Lugares de pastoreo	Cerro Pampa Bofedales	¿A qué hora salen al pastoreo ¿Cómo pastorean en cada lugar? ¿Quiénes pastorean? ¿Cómo se desarrolla el pastoreo? ¿Qué utilizan en el pastoreo? ¿Qué tiempos permanecen? ¿Cómo es la relación con la naturaleza?
Lugares para conversar con el cosmos	Apachetas. Lagunas Ríos	¿Quiénes miran el cosmos? ¿Qué interpretación realizan? ¿Cómo se realiza este diálogo?
Ritualidad para la crianza de alpacas y llamas	Rituales: Para inicio de actividades Para la buena producción En el marqueo Inicio de actividades en la cancha	¿Dónde se encuentra ubicado los lugares? ¿Quiénes son los encargados de realizar los rituales? ¿Qué elementos se utilizan? ¿Cuánto tiempo dura? ¿A quiénes ofrecen la ritualidad? ¿Cuál es la finalidad?

FICHA DE REGISTRO DE OBSERVACIÓN

Fecha:.....Tiempo de observación:.....

Evento observado

Propósito:.....

Duración Tiempo	Detalle	Conjeturas
	Todo lo que hacen y dicen	

