



**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN**  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE POST GRADO  
PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE  
PARA LOS PAÍSES ANDINOS  
PROEIB Andes

**LAS DINÁMICAS TERRITORIALES A TRAVÉS DE LA HISTORIA  
ORAL DEL AYLLU THAYAK'IRA DEL DEPARTAMENTO DE  
ORURO**

**Florentina Martínez Ticona**

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

**Asesor de tesis: Dr. Fernando Prada Ramírez**

**Cochabamba, Bolivia  
2018**

**La presente tesis DINÁMICAS TERRITORIALES A TRAVÉS DE LA HISTORIA ORAL NARRADOS POR LOS COMUNARIOS DEL AYLLU THAYAK'IRA DEL DEPARTAMENTO DE ORURO, fue defendida el.....**

**Fernando Prada Ramírez, Ph. D.**  
Asesor

**Mgr. Marina Arratia J.**  
Tribunal

**Mgr. Amilcar Zambrana B.**  
Tribunal

**Mgr. Marcelo Eduardo Arancibia G.**  
Jefe del departamento de Post Grado

## **Dedicatoria**

A todas las personas que tienen interés por la lectura de saberes, tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas, ya que a partir del conocimiento de ellas comprendemos la complejidad de la vida integral de las mismas.

A los niños, jóvenes, padres de familia y abuelos del ayllu Thayak'ira, quienes son responsables de mantener y fortalecer la cultura, además la memoria de los abuelos y padres pervivirá a través de las prácticas, saberes que dejaron como un legado cultural, social, lingüístico. Por tanto, el escuchar la voz de los abuelos y padres permite llegar a la reafirmación de la identidad.

## Agradecimientos

A Dios Creador de todas las cosas, quien me ha dado la fortaleza para continuar cuando he estado a punto de caer. Por ello, estoy agradecida con toda la humildad, desde mi corazón.

De igual manera, a mi madre y mi hermano Francisco, por ser personas que me han acompañado en todo mi trayecto estudiantil y vida. A mis hermanos y hermanas, quienes han velado por mí durante este arduo camino, para convertirme en una profesional.

Mi sincero agradecimiento a las autoridades del *Ayllu Thayak'ira*, por su predisposición y colaboración en el desarrollo del presente trabajo.

A mis tíos, tías y parientes, Gregorio, Francisca, Miguel y su esposa, Natalio, Esperanza, Faustino y su esposa, Pascual, por acompañarme en cada paso del trabajo de investigación y confiar en su realización, gracias por acogerme en sus casas y brindarme los lineamientos y orientaciones para recolectar la información. También a mis parientes de las comunidades del ayllu por brindarme su apoyo y confianza para la realización del presente trabajo.

A la fundación PROEIB Andes por haberme apoyado en la culminación de la tesis.

A mis amigos, amigas, hermanos y hermanas de la IBB por apoyarme y brindarme siempre, en cada momento, con palabras de ánimo y fortaleza, gracias por escucharme y compartir momentos de reflexión y esparcimiento junto a ustedes.

A mi tutor de tesis, Dr. Fernando Prada por su tiempo, por su colaboración en la construcción del presente trabajo, gracias por animarme y apoyarme siempre en el transcurso del trabajo.

A PROEIB Andes, especialmente a los docentes: Pedro Plaza, gracias por el gran corazón que tiene; Fernando Galindo, gracias por su dedicación y empeño en las enseñanzas; Teófilo Layme gracias por escucharme y encaminar en el trabajo; José Arrueta, gracias por brindar sus conocimientos; Marina Arratia, gracias por animarme siempre; Vicente Limachi, gracias por apoyarme y alentarme. Muchas gracias mis queridos docentes.

## Resumen

### **Las Dinámicas Territoriales a través de la Historia Oral narrados por los comunarios del Ayllu Thayak'ira del departamento de Oruro**

Florentina Martínez Ticona, maestría en E.I.B.  
Universidad Mayor de San Simón, 2018  
Asesor: Fernando Prada Ramírez

Desde la invasión de los españoles, las esferas de vida social, cultural, territorial de los pueblos originarios han sufrido cambios trascendentales durante el transcurso histórico. La historia oral, desde las voces de los comunarios, nos permite llegar a estos procesos históricos que en muchos casos la historia oficial no tomó en cuenta. Estos cambios territoriales, por medio de las fragmentaciones, trajeron consigo serios problemas a los comunarios de ambos territorios.

Históricamente, los territorios en *suni* tenían su propia dinámica de complementación, de reciprocidad entre sus variados pisos ecológicos ya que compartían el territorio a través de los intercambios de productos. Así, los comunarios del suni llevaban a los valles vasijas de barro y algunos artefactos para realizar trueque con alimentos del valle, al igual que durante su travesía.

La producción de cultivos en el *Ayllu Thayak'ira* se realizaba, y aún se realiza, basados en el sistema de mantas, las cuales aprovechaban en los diferentes pisos de la comunidad. Las mantas son sistemas de producción que reflejan la unidad familiar y comunal, en base a un trabajo comunitario como: *ayni*, *mink'a* y *chuqu*, los cuales han pervivido a través de la historia.

Nuestros abuelos realizaban viajes largos porque en su territorio no abastecía la producción alimentaria, debido al clima frígido; por tanto, era necesario conectarse con otros pisos ecológicos para complementar su canasta familiar y tener seguridad alimentaria. En el transcurso de la travesía al valle los comunarios del suni aprendían el quechua debido que era la lengua vehicular del valle. Ya que solamente a través de ella se hacía efectivo el

intercambio, además del quechua también aprendían castellano por medio de la escuela e hijos para comunicarse en centros de mercados y/o patrones.

Respecto a la socialización, los comunarios se centraban más en el aprendizaje que en la enseñanza. Un aprendizaje significativo de los quehaceres de la casa y la comunidad que se centra en un aprendizaje con el corazón porque estos aprendizajes les permiten convivir en sociedad y familia, por tanto, un aprendizaje para vivir. Sin embargo, en la actualidad esta figura cambia debido a influencias de modernidad, medios de comunicación y otros.

**Palabras clave:** historia oral, territorio, pisos ecológicos, aprendizaje de lenguas, modalidades de aprendizaje.

## **Pisichay**

### **Pacha suyukuna ñawpakamaymanta runap wasikuna Ayllu Thayak'iramanta rimarisqa**

Florentina Martínez Ticona, maestría en E.I.B.  
Universidad Mayor de San Simón, 2018  
Asesor: Fernando Prada Ramírez

Ñawpaq pachapiqa tukuy laya runakuna españoles kay jatun Abya Yala Bolivia suyuman chayamusqanku, paykunataq wak jina kawsaykunata apamusqanku kay jallp'a runakunap wasikunaman. Chaymantapacha kunankama achkha puriykunapi chay runakuna chanta kay jallp'a runakuna tanqaykachanakusqanku. Españolespata chiri kitiman chayaspa suyukunata manchay tikrasqanku, ajinamanta runap wasi suyukunata juch'uyyachisqanku jallp'ankuta qhichuspa. Ajinata paykuna manchay llakiykunata muchurqanku.

Chay pata chiri kitipi puriykunata chanta runakuna rimarisqanta kay p'anqapi rikhusunchik. Paykuna rimariyninqa manchay chiqá kachkan. Paykuna qhawachiwasunchik rimayninpi chay ñawpa runa kawsayninkuta. Chanta paykuna kawsayninkutawan ima qhawachiwasunchik.

Ñawpaqpiqa pata chiri kiti jallp'apiqa kawsayqa chhalaykunapi rikhukurqa. Patapi runakuna chanta wak suyumanta runakunawan sumaqta kawsakurqanku, patapi suyukuna runaqa p'uñukunata, chanta nakunata valleman apayta yachasqanku mikhunakunawan chhalanankupa. Chayrayku sapa wata valleman riyta yachasqanku. Chay pata jallp'a suyupiqá manchay pisi puquyqa karqa. Chayrayku purispa iskay qanchischawta walleman samarispá, samarispá riyta yacharqanku.

Chay puriypitaq paykuna sumaqta qhichwa simita yachaqakusqanku chhalaykunata ruwanapaq, chantapis castilla simitapis yachaywasi wawakunamanta yachakusqanku. Chay simikunata yachaspa tarisqanku chaypi sumaqta apaykachaq kasqanku ranqhaykunapi rantikunapaq. Chanta wallepi chhalakunapaq. Ajinata ñawpa runakuna chanta

tatanchikkuna kimsa simikunata parlayta yachasqanku, kunan achkha wawakunaqa mañana chay simikunata yachankuchu. Paykunaqa qhichwata manchay castilla simillata yachanku.

Unay pata kiti suyupi mantakunapi mallkikunata puquchisqanku, mallkikunaqa papa luk'i, qhañawa chanta siwara uywakunapaq chaylla kasqa. Chay kimsalla ñawpa pachapi kasqa. Chanta sapa yawar masi suyumanta juk sayañapi, tukuy ayllu runakuna llamk'aspa aynipi, mink'api chanta chuqupi yanapanakuspa kawsakurqanku. Chay yanapaypitaq mana qullqi rikukurqachu. Kunanri tukuy llamk'aykunata qullqirayku llamk'anchik qullqichakunapaq, ñawpaqri achkha mikhunayuq kaqkuna chay qhapaq runa jina rikhukuq karqa. Kunanqa qullqilla tukuy imata rantinapaq. Chantapis chaylla runakunata qhapaq kasqankuta riqsichichkan.

Wawakunaqa suyupi kawsanapaq sumaqta yachaykunata yachasqanku. Chay yachaykunata paykuna chay ayllupi tiyakunapaq sunquwan yachakuspa kasqanku. Chantapis runayanankupaq sumaqta ruwaykunata yachananku karqa. Chay ruwaykunaqa awana, uywakuna michina, jallp'api llamk'ana, wayk'una chaykuna ima kachkan.

## Tabla de contenido

<b>Dedicatoria</b> .....	<b>i</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>ii</b>
<b>Resumen</b> .....	<b>iii</b>
<b>Pisichay</b> .....	<b>v</b>
<b>Tabla de contenido</b> .....	<b>vii</b>
<b>Lista de Tablas</b> .....	<b>x</b>
<b>Lista de Figuras</b> .....	<b>xi</b>
<b>Lista de Ilustraciones</b> .....	<b>xii</b>
<b>Abreviaturas</b> .....	<b>xiii</b>
<b>juch'uyYachiy</b> .....	<b>xiv</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo 1: Problema y Objetivos de Investigación</b> .....	<b>4</b>
1.1 planteamiento del problema .....	4
1.1.1 preguntas de investigación .....	8
1.2 objetivos .....	8
1.2.1 Objetivo General .....	8
1.2.2 Objetivos Específicos .....	9
1.3 justificación .....	9
<b>Capítulo 2: Marco Metodológico</b> .....	<b>12</b>
2.1 Enfoque Metodológico de la Investigación.....	12
2.2 Descripción geográfica poblacional .....	15
2.3 Unidad de análisis .....	16
2.4 Técnicas e instrumentos de investigación .....	17
2.4.1 La Entrevista a Profundidad .....	17
2.4.2 Historias de Vida .....	18
2.4.3 Taller de grupo focal .....	19
<b>Capítulo 3: Fundamentación Teórica: Las dinámicas territoriales, lingüísticas y aprendizaje a Través de la Historia Oral</b> .....	<b>22</b>
3.1 Historia oral.....	24
3.1.1 La historia oral temática .....	26
3.1.2 La Memoria .....	27
3.2 Tierra y Territorio .....	30
3.2.1 Ayllus y haciendas.....	35
3.2.2 Reconstitución de ayllus.....	37
3.3 Dinámicas de la lengua - hacia el trilingüismo .....	39
3.3.1 De la lengua materna al bilingüismo .....	39
3.3.2 Bilingüismo hacia el trilingüismo .....	42
3.3.3 Ámbito y actitud lingüística .....	44
3.4 Dinámicas de pisos ecológicos y sistemas de producción .....	46
3.4.1 Pisos ecológicos y sus dinámicas .....	46

3.4.1.1 Rotación de Mantas y Sistema de Producción como una Dualidad Complementaria.....	49
3.4.2 Efectos del cambio climático en producción de cultivos y bioindicadores.....	53
3.4.3 Trabajos en equipo colectivo comunitario y sus dinámicas.....	57
3.4.4 Dinámicas territoriales (viaje al valle) intercambio de productos.....	59
3.4.4.1 Viaje al valle.....	60
3.4.4.2 Economía étnica.....	61
3.5 Socialización.....	66
3.5.1 Socialización Primaria.....	66
3.5.1.1 Socializando con el Corazón.....	67
3.5.2 Modalidades de Aprendizaje.....	68
<b>Capítulo 4: Resultados: Las Dinámicas territoriales, económicas, culturales, lingüísticas y sociales.....</b>	<b>72</b>
4.1 Historia sobre el territorio del ayllu <i>thayak'ira</i> .....	73
4.1.1 Hacendados y no hacendados.....	79
4.1.2 Ayllu <i>Thayak'ira</i> .....	82
4.2 Dinámicas lingüísticas del Ayllu <i>Thayak'ira</i> .....	84
4.2.1 Dinámicas lingüísticas: del monolingüismo al trilingüismo.....	85
4.2.2 La dinámica del uso de las lenguas.....	95
4.2.3 La dinámica de las actitudes lingüísticas.....	96
4.3 Dinámicas territoriales y sistema de producción.....	98
4.3.1 Dinámicas de pisos ecológicos en el ayllu.....	99
4.3.2 Sistema productivo en <i>Mantas</i> y/o <i>Canchón</i> .....	104
4.3.3.1 Dinámicas de descanso y rotación de mantas.....	109
4.3.3 Dinámicas de tiempo y rotación de cultivo.....	113
4.3.4 Dinámicas de trabajo en la comunidad.....	117
4.3.4.1 Ayni.....	117
4.3.4.2 Mink'a.....	118
4.3.4.3 Chuqu.....	119
4.3.5 Dinámicas de tiempo y espacio.....	121
4.3.5.1 Dinámicas de Tiempo (cambio climático).....	121
4.3.5.2 Dinámicas de tiempo y espacio (Bio-indicadores).....	124
4.4 Dinámicas territoriales y económicas (En busca de la vida).....	126
4.4.1 Hacia el valle.....	126
4.4.2 Descanso durante el viaje al valle.....	131
4.4.2.1 Saraña.....	131
4.4.2.2 Samaraña.....	132
4.4.2.3 Jaraña.....	133
4.4.2.4 Qamaña.....	135
4.4.3 Intercambio de productos.....	139
4.4.3.1 Dinámicas de intercambio de productos.....	141
4.4.4 Migración: en busca de la vida.....	144
4.5 Socialización y Aprendizaje.....	150
4.5.1 <i>Nayra pacha</i> tiempo pasado lejano.....	151
4.5.1.1 Aprender para vivir ( <i>chuymampi</i> ).....	151
4.5.2 <i>Jak'a pacha</i> – <i>jichha pacha</i> – tiempo presente y presente inmediato.....	162

4.5.3 Reflexión .....	164
<b>Capítulo 5: Conclusiones.....</b>	<b>166</b>
5.1 La historia oral como instrumento y la voz de los pueblos.....	166
5.2 Territorios fragmentados.....	167
5.3 Las lenguas como economía simbólica.....	168
5.4 Sistema de producción .....	169
5.5 Hacia el valle.....	171
5.6 aprendizaje en las prácticas culturales. ....	172
<b>Capítulo 6: Propuesta: Sistematización de la Historia Oral sobre las Dinámicas Territoriales Del Ayllu <i>Thayak'ira</i> en el Marco de la Construcción de Un Currículo Diversificado.....</b>	<b>174</b>
6.1 Planteamiento del Problema.....	174
6.2 Justificación.....	176
6.3 Principios Orientadores .....	178
6.4 Objetivos .....	178
6.4.1 Objetivo general .....	178
6.4.2 Objetivos Específicos .....	179
6.5 Actividades.....	179
6.6 Destinatarios.....	183
6.7 Evaluación.....	184
6.8 Factibilidad.....	184
6.9 Matriz de planificación .....	184
<b>Bibliografía .....</b>	<b>189</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>193</b>

## Lista de Tablas

Tabla 1: Percepciones sobre la ocurrencia de fenómenos climáticos en la Puna de Bolivia. .....	55
Tabla 2: Lista de mantas en las comunidades de <i>Muruhuata</i> y <i>Thayak'ira</i> .....	112
Tabla 3: Tejido según edad. ....	155

## Lista de Figuras

Figura 1: Del monolingüismo al bilingüismo. ....	87
Figura 2: Los meses en relación al tiempo de lluvia y sequia.....	114
Figura 3: Intercambio de vasija de barro por maíz .....	142
Figura 4: Intercambio de maíz por saquillo .....	143

## **Lista de Ilustraciones**

Ilustración 1: Mapa del Departamento de Oruro y Provincia Pantaleón Dalence .....	15
Ilustración 2: Ayllu Thayak'ira .....	16
Ilustración 3: Mapa Toponímica del Ayllu Tataikiña .....	103
Ilustración 4: Partes de la Manta .....	107
Ilustración 5: Camino de viaje al valle.....	138

## **Abreviaturas**

THOA	Taller de Historia Oral Andina
INE	Instituto Nacional de Estadística
NCPE	Nueva Constitución Política del Estado
FAO	Organización de la Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura. (Food and Agriculture Organization)
ONGS	Organización No Gubernamental
CPEP	Constitución Política del Estado Plurinacional
CRNQ	Currículo Regionalizado de la Nación Quechua

## **juch'uyYachiy**

### **Pacha suyukuna ñawpakamaymanta runap wasikuna Ayllu Thayak'iramanta rimarisqa**

Florentina Martínez Ticona, maestría en E.I.B.  
Universidad Mayor de San Simón, 2018  
Asesor: Fernando Prada Ramírez

Ayllu Thayak'irapi suyukuna ñawpakamaykunamanta qhawarisun. Chaypis runa simikunamanta qhawarisun. Chayrayku suyumanta runakunata uyarispa kasunchik. Paykuna tukuy kawsayninta, puriynta suyupi willawasunchik. Kunan pachapiqa achkha ruwaykuna suyumanta qunqachkanchik, wawakuna mañana uyarinkuchu. Mañana sumaqta chay ñawpa kawsaykunata qhawarinkuchu. Chayrayku kay p'anqapi ñawpa puriykunata qhawarisunchik, apuskikunanchikwan mana paqarikusqanchikta qunqanapaq. Ajinamanta kay p'anqa phatmakunapi t'aqasqa kachkan.

#### **Juk phatma: Champaymanta jawñapaynin**

Kay chiqapiqa ch'ampaymanta jawñapayninmanta riqsisunchik. Chaypiqa munay ruwanata kay p'anqata qhawarisun. Chaymanta wawakunaman willanapaq mana apuskikuna puriykuna chinkanapaq. Ajinamanta yuyay taripanata qhatisunchik, juk jatun yuyayta Qhawaripa. Chaypiqa ñawpa suyukuna kawsayninta ñichkawanchik, puriynta qhawanata. Chanta kimsa juch'uy yuyaykunata qhawarisunchik, paykuna jatun yuyayta qhatispa kanqanku.

#### **Iskay phatma: Yachaqanapaq ñan wakichiy**

Llamk'ayta qallarirapaq qutuchakurqani suyumanta kamachiqkunawan. Chay ari ñisqawanqa aylluman yaykurqani, wasi runakunawan parlanapaq. Ajinamanta kay yachayqa runap kayninmanta mask'akipay, kawsayninmanta yuyarispa riqsichikurqanku. Chayrayku ñawpakamay rimarisqamantapacha kay p'anqata qawarisunchik chay kawsaykuna riqsichinanchikpaq tukuy runakunaman. Kay jatun suyu qillqaypiqa mana

chay kawsaykuna rikhurinchu. Chayrayku kaypi chay ñawpa kawsay puriykunata pata chiri suyukuna runakunamanta rikhuchisunchiq.

Chay mask'aykunata tapuy qillqakunawan suyu runakunaman chimparqani. Ajinamanta kawsayninmanta chanta puriyninmanta sapa jukman tapuspa karqani. Yawar masikunaman chanta qutu suyukunaman chayaraqani. Chayrayku kay p'anqa chay tapuykunamanta llusqin.

Ayllu Thayak'iraqa pata jallp'a suni suyupi tarikun Oruro llaqta ukhupi. Chay aylluqa manchay unayniyuq kachkan. Astawanpis manchay jatun karqa. Chay wak runakuna españoles yaykumusqanmanta jallp'akunata t'unarpasqanku juch'uykunaman chayachispa. Ajinamanta chay ayllu Thayak'iraqa qanchis juch'uy llaqtayuq kachkan.

Kay p'anqata tukuchinapaq mask'akipay ñanta qhatispa karqani. Ajinamanta chay mask'akipaykunaqa runap simikuna rimaykunamanta kachkan: yuyaykunamanta, chanta valleman rinamanta, chaypi chhalaykunamanta, wak simikuna riqsikuymanta, chanta yachaqakuymanta ima.

### **Kimsa phatma: P'anqakunamanta yachay riqsichiy**

Kay chiqapiqa ñawpakamaykuna ayllu runakunamanta qhawarisunchik. Paykunap kawsaykunata, yuyaykunata rimariyninpi qhawarisunchik. Jinallataq ñawpa jallp'akunata wakjinayachinku chaykunamantawan qhawarisunchik.

Ñawpa runakuna pata chiri kiti suyupi kawsaqkunaqa aymara simillata yacharqanku. Paykunaqa wak suyukunaman rispa nakunata mikhunawan chhalakurqanku. Chay puriyninpiqa paykuna qhichwa simita yachakurqanku. Chayrayku paykuna iskay simita apaykachanku. Jinallataq kastilla simita yachay wasi wawakunawan yachakurqanku. Chaymanta kimsa simita kunankama paykuna apaykachanku. Chay simikunawan manchay kuisqa tarikunku, mayman rispapis simikunata akllaspa parlarinku, runakuna parlayninta qhatispa. Wakin chiqapi mana aymara parlankuñachu. Wakin aymara parlayta p'inqakunku. Chayrayku qhichwa simillata manchay kastillallata mayllapipis parlarinku. Manchay sumaq

kimsa simikuna yachana kachkan. Chayrayku mana aymara simi chinkanachu tiyan. Chaykunamanta kay ñiqpi qhawarisunchik.

Pata kitipi jallp'a suyukunaqa iskayman t'aqasqa kachkan. Punaqa churirana sutiyuq, walleqa q'uñirana (Platt T. , s.f.). Chay t'aqayman jina runakuna jallp'api mallkikunata puquchik kanku, chay t'aqaypi suyukuna sumaqta munakuyniyuq kawsakuq kanku, Chayqa raymi tinkunakuypi kunankama rikhukun. Jinapipis suyu ukhupi sapa kiti imaymana chiqan sutiyuq kachkan, runakuna pacha jallp'akunata yuyayninman, puriyeninman, kayninman ima kitikunata sutichanku.

Chay pata kiti jallp'akunapitaq mallki chiripi kawsaqqunalla puqun. Chantapis chay jallp'a puquytaqa chunka jina watata samachinku. Chay llamk'aykunapitaq runakuna yanapakuq karqanku. Chay puquyqa mana yawar masi runakunaman tukuchiychu karqa. Chayrayku paykuna karu llaqtakunaman mikhunarayku rirqanku Pata kiti jallp'aqa kunan pachapiqa pacha tikrachisqanwan mana puquynin unay jinachu wak jinaña, manaña unay puquykuna jina kanchu, pacha tikrayqa manchayta chay puquy tikrachiya t'ukuchin. Chantapis mana puquyllachu umilliyipis tikrasqallataq.

Chay kawsaykunata chanta yuyaykunata wawakunaman yachachinku sumaqta suyupi kawsanankupaq, chay yachachiyqa mana tatallamantachu manchay mamallamantachu chay yachakuyqa wawamanta pacha sunqun jap'iqa qhawaspaspa, yuyarispa, ruwaspa chayta tarispa chay yachaykunata, jinamanta wawa wiñan suyupi pachamanta sapan yachakuspa.

### **Tawa phatma: Tarikusqanmanta riqsichiy**

Thayak'ira runakuna yachayninkuta, kawsayninkuta chanta yuyayninkuta riqsinapaq suyuman rispa karqani chaypitaq paykunawan parlarikurqani. Chaypitaq suyupi kawsayninkuta rukhuchiwanku, paykunaqa ñawpaqmantapacha chay suyu jallp'akunapi kawsakuq karqanku. Españoles chay kitiman chamusqanku chanta qurikunata, qulqikunata urquspa, chay karu suyunman apasqanku, chantapis suyu runakunaman manchayta

llamk'achisqanku, jallp'ankuta qhichuspa, jatun suyukunata yuch'uyachispa. Wakin wasi runakuna kamachiq patrunwan kawsakusqanku. Chaypitaq manchayta llamk'achisqanku, wakinri mana kamachikniyuqri qulqita chay españolesman jaywak kasqanku. Ajinamanta achkha pacha ñawpan, kunanqa ayllu Thayak'iraqa ñawpaqman jinaqa juch'uyasqa kachkan, paykunaqa patrunwan tiyakuq karqanku chanta wak kimsa juch'uy aylluqa mana patrummyuq karqanku, paykunapis Thayak'ira aylluman chimpasqanku, kunan pachapiqa aylluqa jisk'un juch'uy aylluyuq kachkan.

Pata kiti runakunaqa ñawpaqmanta pacha aymarallata yachaq kanku, paykuna vallekunaman rispa qhichwata yachakusqanku, chayta yachaspari chhalakuq karqanku nakunata mikhunakunawan wasiman apanapaq, wasipitaq suyaq karqanku wawakuna, mama, tukuy yawar masakuna. Jinallataq kastilla simita yachay wasiman rispa manchay wawakunamanta yachakunku, ajinamanta paykuna kimsa simiyuq kunankama kanku. Chay simikunaqa maymanpis rispa akllaspa parlarikunku. Wawakunaqa mana kikinchu nisunman. Paykunaqa mañana aymarata yachayta munankuchu, paykunaqa qhichwa astawanpis kastilla simillata yachayta munanku. Chayrayku juk chhikamanta aymara simi chinkachkan.

Qhawachiwarqanku ñawpaqpi puquykunata, chanta kunan puquykunata. Ñawpaqpiqa kimsa puquykunalla kasqa: papa luk'i, kañawa chanta siwara uywakunapaq, kunanri papa phiñu, quinua, papa waych'a, siwara wak layakunawan puquchkan. Chay tikrayqa pacha tikrasqawan kachkan, pacha tikrayqa manchayta puquykunata tikrachichkan, jallp'aga manaña unay jina chirichu kachkan, kunaqa juk chhika q'uñirana chayrayku puquypis tikrasqa kachkan. Runakunaqa ayllu ukhupi mantakunapi kimsa manchay iskay watata puquchinku, chanta chunka watata samachinku, ajinata samay pacha chanta puquypacha kachkan. Chantapis puquy watapiqa jallp'ata samachillankutaq paray pachapi puquchinku samay pachapitaq jallp'a saman.

Chay samay pachapitaq runakuna valleman rirqanku mikhunata wasiman apamunapaq, valleman yan mana jasachu manchayqa ñak'ay rinapaq llama uywakunawan

purista chakipi iskay qanchischawpipi valleman rina karqa, valleman chayaspaqa juch'uy suyukunata muyupayaspa wasita mask'aq karqanku, iskay killata kawsanapaq, chay kitipiqamankakunata t'urumanta ruwak karqanku chaykunawan chhalakuq karqanku mikhunawan.

Wawakunaqa suyupi tukuy imata yachakunku: awayta, puquykunapi llamk'ayta, uywakunata michiyta chantapis valleman riyta, wawakuna juch'uymanta pacha yachaykunata ayllupi yachakunku, tata chanta mama mana anchata yachachinkuchu, manchayri wawakuna sumaqta yachaqa, qhawaspa, uyarispa, ruwaspa, chanta mana waliq yachaqaqanku chayri tata - mama chiqanyachin chay yachayninta.

Kunan pachapiqa wawakuna manaña anchata ayllupi tiyakunkuchu, paykunaqa llaqtallapi tiyakunku chayrayku mana llamk'ayta jallp'api yachankuchu, apukunaqa manchay sunqu nanaywan chaykunata qhawarinku.

### **Phichqa phatma: Tukuychaykuna**

Kay chiqapiqa tukuy willaykuna ayllumata pisiyasqa kachkan, sapa juk phatmamanta pisichiyasqa kachkan ayllu jallp'akunamanta, rimariykunamanta, simikunamanta, puqhuykunamanta, valleman rinamanta, wawakuna yachaykunamanta, chaykunamanta qillqasqa kachkan.

### **Suqta phatma: Munanayasqa**

Kay chiqapiqa munanayasqayta qhawarisunchik, tukuy ñawpakamaykunata riqsisqanchikta kay p'anqapi wawakunaman yachachinachik. Kunan pachapiqa paykunaqa manaña yuchankuchu, manaña tatankupis willankuchu chay apunchik purisqankuta. Chantapis ñawpaqmantapacha suyu kayninta manaña yachankuchu, chayrayku yachaywasi ukhumantapacha yachachinanchik tiyan yachachiy illamantapacha matiriyalkunata ruwaspa. Chaytataq ayllu tatakunawan ruwayta atisunchik. Chay ñiqta wawakuna pisillatapis yachakunqanku mana ñawpa puriyinchikta chinkanapaq, chantapis mana kayninchikta chinkanapaq.

## Introducción

**Las Dinámicas Territoriales a través de la Historia Oral narrados por los comunarios del Ayllu Thayak'ira del departamento de Oruro** es un tema de mucha relevancia debido a que a través de la historia oral se conoce las diferentes esferas de la vida social, cultural, lingüística y territorial de los pueblos. Aquellas costumbres y tradiciones, conocimientos y saberes que por muchos años se fortaleció y pervivió hasta nuestra actualidad. Sin embargo, con el pasar del tiempo los comunarios del ayllu fueron evadiendo y suprimiendo a diario por otras actividades a raíz de las influencias de la modernidad, la globalización, la monetización y la migración. Estas influencias trajeron consecuencias drásticas de actitud referidas a la cultura, lengua, territorio debido a que se desestructuran los conocimientos y saberes de los mismos.

A través de esta investigación se conocerá aquellas dinámicas territoriales, sociales, lingüísticas, económicos y culturales que aportarán a la afirmación y reafirmación de nuestra identidad cultural. Por tanto, conocer nuestra historia nos permitirá mirar el sistema de vida de nuestros abuelos para comprender nuestra realidad y proyectarnos hacia el futuro. Un pueblo que no conoce su historia no puede liberarse ni construir su futuro. (García & Murra, 2016) Es necesario conocer nuestra historia para comprender los procesos políticos, sociales, culturales, económicos de nuestro contexto y diseñar el porvenir.

La presente investigación partió del interés de los comunarios del ayllu y familiares respecto a la historia de sus comunidades debido a que reconocen que actualmente no se socializan correspondientemente. También, es preciso aclarar que el trabajo tiene aportes del conocimiento a través de la historia oral y vivencia en las comunidades de parte de la investigadora, ya que es parte de la comunidad siendo que su familia es miembro del ayllu.

El documento se organizó por capítulos:

El primer capítulo presenta el planteamiento del problema de investigación que inicia desde la necesidad de conocer la historia de las comunidades del ayllu y tomar

acciones de socialización para visibilizar la historia de nuestros abuelos. Los objetivos son el norte a seguir al igual que la justificación que valora la oralidad como medio para conocer nuestra historia.

El segundo capítulo. Los lineamientos metodológicos en la investigación de tipo cualitativo/etnográfico porque se abordó los conocimientos, percepciones, opiniones de los comunarios. En ese sentido, el tipo de muestreo fue no probabilístico, se usó la técnica de la “bola de nieve”, que consiste en la construcción de una red de participantes a partir de uno. La red puede crecer hasta que el investigador considera que las preguntas de la investigación han sido respondidas con suficiente información. Se usó técnicas de entrevistas, observación en base a guías de entrevistas y observación. Así también se explica el procedimiento de recolección de datos, los pasos como también las reflexiones y experiencias sobre el proceso de investigación. Las unidades de análisis me permitieron abordar los ejes de investigación como una guía a seguir.

El tercer capítulo aborda los acercamientos teóricos con las voces de los comunarios del ayllu. Este apartado presenta cinco partes: el primero engloba conceptos sobre la dinámica de la historia oral que no solamente se muestra como metodología sino también como epistemología de las voces de los pueblos. El segundo engloba conceptos de tierra y territorio en la que muestra la invasión y las fragmentaciones territoriales de los pueblos originarios. El tercero engloba aspectos de la lengua en la que muestra las dinámicas lingüísticas, su aprendizaje hasta formar una sociedad trilingüe. El cuarto muestra los pisos ecológicos y su sistema de producción, además de la influencia de los cambios climáticos a los cultivos. El quinto aborda temas de socialización referentes a las modalidades de aprendizaje en las comunidades.

El cuarto capítulo presenta los resultados, en la cual veremos los principales hallazgos de la investigación donde se visibilizan las voces de los comunarios del ayllu Thayak'ira a través de sus historias de vida, del grupo focal que nos permitirán apreciar sus opiniones, percepciones, emociones y conocimientos. Este capítulo se organiza en cinco

partes que retoman los siguientes puntos: primero sobre el territorio del ayllu y sus fragmentaciones territoriales. Segundo, las dinámicas lingüísticas de los comunarios, sus usos y actitudes quienes atravesaron por situaciones de aprendizaje hasta ser trilingües. Tercero, las dinámicas territoriales del ayllu y su sistema de producción en base a trabajos de ayuda comunitaria y familiar, además de los efectos de los cambios climáticos en el sistema de producción. Cuarto, las dinámicas territoriales y económicas del ayllu que abordan procesos en el viaje al valle para hacer intercambio de productos y tener una seguridad alimentaria, además de conocer los productos y espacios de intercambio. Quinto, la socialización en el ayllu haciendo una comparación de tiempo lejano y tiempo presente.

El quinto capítulo presenta las conclusiones rescatando los siguientes puntos: 1. La historia oral como instrumento y voz de los pueblos, 2. Los territorios fragmentados, 3. Las lenguas como economía simbólica, 4. Sistema de producción, 5. Viaje al valle y 6. Aprender para vivir y vivir para aprender.

El sexto capítulo busca bosquejar un pequeño aporte que sirva para repensar y tomar acciones referido al conocimiento de nuestra historia desde las voces de nuestros abuelos y presentar a las futuras generaciones a través de un aporte al currículo diversificado.

# Capítulo 1: Problema y Objetivos de Investigación

## 1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La historia nos brinda elementos para comprender las maneras en que las personas recuerdan y construyen sus memorias. “La historia es el proceso de desarrollo de los pueblos en el espacio de su territorio” (Mamani C. , 1989, pág. 6). La historia es la expresión del estilo de vida de un grupo social a través de la memoria.

Desde tiempos remotos los pueblos indígenas desarrollaron estilos de vida basados en tradiciones y costumbres, las cuales, a través de la socialización e historia, aún están latentes en la memoria y actitud de nuestros padres y abuelos, como es el caso de los ayllus de los Andes de nuestro país.

En el *Ayllu Thayak'ira* nuestros antepasados hombres y mujeres protagonizaron hechos relevantes, que muchas veces no fueron y no son tomados en cuenta por la historia oficial, a pesar que se desarrollaron en un tiempo y un espacio. Estos hechos se desarrollaron dentro del territorio de nuestro país en el que se formaron identidades grupales.

Las identidades fueron formadas a través de la historia y se consolidaron en un nosotros. Un nosotros que nos obliga a reflejar una identidad histórica grupal con la posibilidad de reconocernos como nosotros (Ticona, 2005). Nosotros es una construcción de identidad grupal fundamentada en el pasado vivido, que fue protagonizado por nuestros antepasados en la comunidad. Esta identidad histórica no fue olvidada hasta las generaciones posteriores porque se socializó a través de la historia oral. “La historia oral, se transforma en memoria colectiva y se fundamenta en la identidad de un pueblo, institucionaliza un saber, legitima la tradición y la conciencia histórica de un pueblo” (Ticona, 2005, pág. 34). La historia oral fundamenta la identidad colectiva de las comunidades, aquellas comunidades que a través de la historia sufrieron transformaciones, y que, por medio de ella, se puede revalorizar, afirmar y confirmar la verdadera identidad social e individual.

Tras la conversación con mis familiares, primos y hermanos, surge la cuestionante sobre la historia de mi identidad, de la misma forma la puse al descubierto a mis familiares respecto al interés que tienen sobre la comunidad donde nacieron, ellos me respondieron que les gustaría conocer más sobre la historia de la comunidad; lo cual afirmó la hipótesis de que la memoria de nuestra comunidad se está desvaneciendo entre los migrantes. Sin embargo, las nuevas generaciones muestran interés por conocer el pasado vivido de nuestros abuelos.

Si las nuevas generaciones muestran interés por conocer la historia de los antepasados, es porque, a través del tiempo y sus vaivenes, se muestra claramente que en la memoria de los comunarios se visibiliza el alejamiento de la memoria de los abuelos. Esto, bien sabemos que es a causa de varios factores como: la mirada a la modernidad, la globalización, la sobrepoblación en la comunidad y la migración entre otros. Estos factores dan pie a diversos cambios sociales, culturales; sin embargo, uno nunca deja de ser lo que es del todo.

La persona migrante nunca deja de serlo del todo, aunque se instale definitivamente en un nuevo espacio y modifique a su imagen y semejanza porque siempre tiene detrás una experiencia fundada, que no es la de un pasado inmediato, sino un rescoldo del pasado que lo obliga a ver la realidad desde un prisma diferente, en conflicto con la mirada prospectiva, rectilínea de la modernidad, (...) (Sanjinés, 2009, pág. 3).

Cada persona tiene una historia, una historia inmediata y una historia del pasado lejano, ya sea de manera individual o comunal, las cuales fortalecieron a la conformación identitaria de cada uno, ésta historia muchas veces se alterna con el presente, “la alternancia entre el pasado y el presente expresa la imposibilidad de avanzar hacia adelante si no se produce un ajuste de cuentas en el otro” (Sanjinés, 2009, pág. 2). Es decir, hay un choque de culturas entre el pasado y el presente, porque hay un contacto de dos mundos de desigual poder y prestigio y ello genera un conflicto cultural, pero si en el presente reconocemos y nos identificamos profundamente con nuestra historia entonces podremos disfrutar de un

futuro mejor y más aún si socializamos a las nuevas generaciones. De esa manera, los niños y jóvenes evitarán coexistir este choque de culturas.

El *Ayllu Thayak'ira* pertenece al Municipio Villa Huanuni, por las características climáticas y vegetativas, región montañosa, que se ubica en la Puna árida a semi-árida con vegetación predominante, como paja brava, *t'ola* y matorrales desérticos que se producen en la zona (PDM, 2009- 1013). Este territorio, mantuvo y mantiene a comunidades enteras que tienen historia que fue y es socializada a las generaciones venideras. Sin embargo, las nuevas generaciones tienen el riesgo de no ser socializadas como fue con nuestros abuelos.

Las nuevas generaciones no pueden socializar de la misma manera, porque la mayoría deciden migrar en busca de mejores condiciones de vida a lugares más urbanizados, como zonas mineras, ciudades u otros países. Al establecerse en otras zonas son influenciados por otra cultura, tradición, lengua. Este proceso de migración es la razón por el cual los comunarios van olvidando su forma de vida, olvidan sus creencias, sus costumbres, lengua materna y en muchas ocasiones su historia o simplemente no saben la historia de la comunidad en la cual nacieron, Por tanto, cada vez más se van olvidando de su cultura, de su identidad y en algunos casos se sienten identificados con la forma de vida de la zona de residencia.

Los migrantes que salieron de la comunidad de origen principalmente fue por motivos de trabajo y estudios, los cuales son influenciados por otras ideologías, otros modos de vida, por lo tanto llevan al desbaratamiento de las formas de vida propia y a la pérdida de socialización de la historia de manera oral a las presentes y futuras generaciones, por lo tanto no conocen las prácticas culturales, sociales, ideologías de sus comunidades de origen. Por ejemplo; los niños que conocen muy poco o simplemente no aprendieron la cultura a través de sus padres, sus tradiciones, lengua, porque en muchos casos sus propios padres dejaron de socializar estos aspectos a sus hijos porque quieren que sus hijos sean influenciados por la cultura dominante, porque creen que ello permitirá que sus hijos salgan adelante y tengan mejores oportunidades de vida que ellos mismos. Sin embargo, sabemos

que ese “salir adelante” no siempre ocurre debido a que algunas personas que migran a la ciudad sufren porque pasan hambre o no encuentran trabajo, casa para vivir de modo que el salir adelante puede ser el volver atrás.

Los comunarios del ayllu, en el pasado como parte de sus costumbres, salían de la comunidad hacia los valles de *Quirusillani*, *Huaych'ani*, *Tunasani* pertenecientes al departamento de Cochabamba y/o Potosí con cantidades de llamas entre 30, 50, 60 según poseía la familia. Ellos llevaban arcilla en las llamas para elaborar ollas de barro, también sogas, costales para realizar intercambio con alimentos secos como: maíz, trigo, cebada, haba, arveja por sogas, costales y ollas de barro elaborados por los mismo comunarios. Sin embargo, durante su estadía en la zona, los comunarios visitantes aprendían una segunda lengua porque en esos sectores (valle) solamente se comunicaban en la lengua quechua. Por tanto, los visitantes aprendían la lengua de manera obligatoria para comunicarse e intercambiar sus productos.

En el valle, el quechua es lengua dominante debido a que es la lengua materna en la región, sin embargo, los visitantes tenían como lengua materna el aymara, por tanto, los comunarios del *Ayllu Thayaqk'ira* al aprender quechua se volvían bilingües y para no olvidar su lengua, en el valle hablaban quechua y en el ayllu hablaban aymara. Este proceso histórico de aprendizaje con el pasar del tiempo y con las nuevas generaciones se fue desvaneciendo, porque los padres envían a sus hijos a las escuelas para que aprendan el castellano y desde su perspectiva tener mejores oportunidades de vida, por tanto, las lenguas aymara y quechua sufren un fuerte desplazamiento.

Las escuelas son instituciones con fuerte predominancia de la escritura, en consecuencia, una desvalorización de la oralidad y un desprecio a la historia oral que desfavorece en la socialización de los mayores hacia los niños de manera que la continuidad de las costumbres y tradiciones de las comunidades del ayllu se ven en desventaja, ¿Quién más puede enseñar a los niños sobre estos aspectos sino los padres y abuelos que llevan

consigo grandes sabidurías?. Ellos son los más indicados para socializar y dar continuidad a las tradiciones de las comunidades.

A raíz de las diferentes migraciones se genera un cambio de la dinámica social del *Ayllu Thayak'ira* y un desplazamiento de aspectos culturales como el manejo del territorio, es decir procesos productivos, uso de diferentes pisos ecológicos en la que los comunarios se muevian para vivir y recolectar alimentos, también, la migración afectó a aspectos lingüísticos que se encuentran en peligro, ya que en el futuro se tiene el riesgo de perder tanto de los saberes como la lengua aymara. Todo ello lleva a una pérdida de identidad individual, comunal y de conciencia histórica.

Sin embargo, hay comunarios muy preocupados por conocer la historia de su comunidad y preservar los saberes que a la vez ayudarán a reafirmar su identidad personal.

### **1.1.1 preguntas de investigación**

- 1) ¿Cuáles son las transformaciones territoriales y socioculturales a través de la historia?
- 2) ¿Cómo fueron las dinámicas de los pisos ecológicos?
- 3) ¿Cómo manejaron los comunarios del ayllu las dinámicas lingüísticas de su entorno?
- 4) ¿Cómo fue y es la socialización de aprendizajes?

## **1.2 OBJETIVOS**

### **1.2.1 Objetivo General**

Analizar las dinámicas territoriales y socioculturales a través de la historia oral narrados por los comunarios del *Ayllu Thayak'ira*, Provincia Pantaleón Dalence.

### 1.2.2 Objetivos Específicos

- Identificar y analizar las transformaciones territoriales y socioculturales a través del rol de la historia oral en el proceso de construcción identitaria de los comunarios del *Ayllu Thayak'ira*.
- Identificar las dinámicas del manejo de pisos ecológicos a través de la historia oral.
- Analizar los elementos culturales en la socialización y aprendizajes de los comunarios del *Ayllu Thayak'ira*.

### 1.3 JUSTIFICACIÓN

La historia oral se constituye como un potencial para conocer la historia verdadera desde los pueblos. La historia oral es el potencial epistemológico que rompe con la lógica metodológica positivista (Rivera S. , 1987). Es posible producir conocimiento crítico desde otras perspectivas y que este conocimiento y comprensión a través de la historia oral sea una alternativa a las ciencias sociales positivistas y la historia oficial.

Esta comprensión epistemológica se basa en las miradas y percepciones desde los pueblos originarios, las cuales desarrollaron una identidad propia, “La identidad, es la posibilidad que tenemos todos (...) de reconocernos como “los mismos” antes, ahora y después” (Escola, 2013, pág. 20). Identidad que con el pasar del tiempo e influencias modernas desaparecen, de modo que es importante comprender la realidad a partir de la historia “la memoria ancestral *ñawpa rimay*” (Escola, 2013, pág. 88). *Ñawpa* (pasado y tiempo que viene) *ñawpa rimay* en quechua (palabra que nos antecede), es decir la palabra que guía, dicho de otro modo, palabra que nos hace reconocer nuestro presente. “El pasado está en frente y el futuro es incierto y ese está atrás por eso es que no lo vemos” (Escola, 2013, pág. 20). Desde los pueblos originarios, el pasado es una guía orientada al porvenir de las culturas; el pasado y el futuro se unen para iniciar todo de nuevo, en esta relación cíclica y armoniosa la palabra y la memoria se convierten en la esencia de los pueblos para transmitir sus mensajes, luchas, procesos. La historia oral es un medio y referente que refleja

el pasado y nos enseña un porvenir comunitario (Karkras & otros, 2014). En lo esencial la historia oral es un referente del pasado en el presente que nos conduce a un futuro, así que es necesario conocer nuestro pasado para proyectarnos.

Los pueblos originarios como el *Ayllu Thayak'ira* mantienen y practican sus saberes en medio de la oralidad. Actualmente es necesario escribirlos en un soporte físico, para que la escuela, la migración y otros factores no afecten en el desplazamiento de la memoria de nuestros abuelos. Por tanto, las costumbres de mantener conversaciones donde se recrea la historia oral: al anochecer alrededor del fogón, durante el pastoreo de las ovejas, en festividades de la comunidad y otros eventos. A través de la historia oral conocemos el sistema de vida de nuestros abuelos.. Sin embargo, se desvanecen en la medida que la sociedad se va transformando porque las nuevas generaciones migran y adoptan otras formas de vida, otras ideologías.

La investigación permitirá crear una conciencia crítica del entorno social, territorial, lingüística del *Ayllu Thayak'ira*, además, despertará un espíritu de investigación, ya que al conocer las narraciones orales tendrán el deseo de seguir conociendo con más profundidad sobre el tema, que permitirá crear su propio conocimiento al realizar un análisis reflexivo sobre las dinámicas de vida respecto al territorio y uso vertical, uso de la lengua y otros, además fortalecerá la identidad de los comunarios del ayllu. “La identidad siempre se relaciona con el yo y los otros, en un proceso histórico marcado por continuidades y discontinuidades” (Escola, 2013, pág. 20). Entonces puedo referir que la identidad no se hace por la intervención de una sola persona, sino que necesita de otros seres semejantes, entendiendo que todo está dado desde la perspectiva integral. La práctica del manejo de los territorios es parte de la conformación identitaria del ayllu, debido a que las comunidades enfocan todo el sistema de vida en base a la producción agrícola.

Corresponde a las comunidades luchar por su identidad desde la socialización de la historia de su comunidad de origen a la presente y futura generación, así reforzar los saberes que se dan a diario en los ancianos y ancianas permitiendo un entendimiento amplio de la

vida y de lo importante, para mantener el equilibrio espiritual y material que reclama la naturaleza.

## Capítulo 2: Marco Metodológico

En el presente capítulo se explica la forma de abordaje de la investigación, los procedimientos usados para alcanzar los objetivos previstos, también describimos el tipo de investigación, los instrumentos usados en el trabajo de campo, las unidades de análisis y procedimientos para la recolección, sistematización y análisis de datos.

### 2.1 ENFOQUE METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación realizada sobre las **dinámicas territoriales a través de la historia oral narrados por los comunarios del Ayllu Thayak'ira del departamento de Oruro**, es de tipo cualitativo-etnográfico.

Es investigación cualitativa, porque aborda la naturaleza holística del ayllu, en ese entendido, se busca lograr un conocimiento profundo sobre las dinámicas territoriales y lingüísticas que fueron socializados desde nuestros abuelos a través de la historia oral. Los métodos cualitativos se pueden usar para obtener detalles complejos de algunos fenómenos tales como sentimientos y/o procesos de pensamiento (Strauss & Corbin, 2002). La historia oral es un instrumento que recoge detalles, momentos, eventos, percepciones desde la voz de los pueblos que nos permite llegar a la reflexión y permite reconstruir la historia oficial (escrita) desde las voces de los vencidos, de las comunidades y construir así la “otra” historia. “El silencio de las voces no fue roto por los investigadores sino por los propios indígenas” (Rivera S. , 1987, pág. 4). La historia de los pueblos se conoce gracias a los movimientos indígenas y como consecuencia, en la actualidad se puede apreciar esas voces, percepciones, culturas y otros aspectos socioeconómicos.

Al conocer la historia de nuestros abuelos se revive la identidad cultural que habían perdido. El taller de historia oral andina (THOA) surge en el intento de llegar a los pueblos y escuchar sus voces; “el taller intentó poner en práctica las exigencias de recuperación histórica de los movimientos indios” (Rivera S. , 1987, pág. 7). En ese intento de llegar a las voces de nuestros abuelos es que la presente investigación se desarrolla a través de la

historia oral que nos llevará a encontrar evidencias del pasado y presente que permitan llegar a registros y explicar aspectos significativos vividos por los comunarios del ayllu que hasta el momento aún no cuenta con ningún documento escrito histórico oficial del ayllu; por tanto, a través de éste, se podrá visibilizar en historia, se podrá conocer, socializar y registrar algunos aspectos culturales históricos del ayllu.

El enfoque de la investigación es **etnográfico**, porque trata de analizar e interpretar la información proveniente de un trabajo de campo, cuyos datos salen de los mismos comunarios. La información verbal y no verbal consisten en experiencias textuales para comprender lo que hacen, dicen y piensan los actores, además de cómo interpretan su mundo y lo que en él acontece (Murillo & y otros, 2010). La oralidad es muy importante para conocer a detalle sus formas de vida, ya que a través de la oralidad podemos identificar emociones, detalles durante la entrevista u observación, que nos ayudarán a resaltar los hechos. La etnográfica también tiene otro fin a parte de recolectar la información de manera participativa. “Tiene el fin de conocer lo desconocido, documentar lo no documentado escuchar y ver al otro, con un compromiso de elaborar un documento que fuera pública. Con la intención de colectivizar el proceso de construcción de conocimiento y socializar al otro, al observado, para volver a ver desde otro lugar” (Taylor & Bodgan, 2009, pág. 149).

A través de este enfoque se conocen aquellas formas de vida para entender lo que los comunarios piensan, sienten y a partir de ello comprender su realidad, llegando a su memoria, su pasado y fortalecer así su identidad personal y comunal.

Para una selección y mejor acercamiento a los comunarios se aplicó la selección de los participantes mediante la técnica de muestreo no probabilístico **en cadena o bola de nieve**, “el modo más fácil de construir un grupo de informantes es la técnica de la bola de nieve; conocer a algunos informantes y lograr que ellos nos presenten a otros” (Taylor & Bodgan, 2009, pág. 198). A través de esta técnica, los individuos seleccionados reclutaron a nuevos participantes entre sus conocidos e identificaron a los comunarios potenciales que conocían tienen para la recolección de información. Ellos permitieron el acercamiento a

otros comunarios considerando criterios de edad, género y generación. Es decir, se pretendió incluir en la investigación, personas de mayor edad como de sesenta años adelante, entre hombres, mujeres, autoridades y personas relativamente jóvenes en los cuales se incluyen algunos familiares que hablen lengua indígena y castellano.

Durante este proceso de selección de personas como investigadora obtuve una serie de experiencias. En primer lugar, expuse en una asamblea los objetivos de la investigación a las autoridades correspondientes del Ayllu, los cuales apoyaron el trabajo propuesto. Días después, con el apoyo de la autoridad en ese entonces de la comunidad *Thayak'ira*, fuimos a su casa. Él y su familia muy amables me guiaron a las casas de las personas preseleccionadas las cuales brindaban la información requerida; fue algo paradójico, porque empezaba a conocer algunos parientes. Esto debido a que salí de la comunidad *Muruhuta* en la edad de cinco años, mi padre nos llevó a la ciudad de Cochabamba y desde entonces no volvimos a la comunidad; cuando ya era joven quise tener algún contacto con mis familiares de la comunidad, pero por algunas razones no pude conocerlos en su totalidad, sin embargo, a través de ésta investigación pude llegar a sus casas. Para mí fueron momentos gratos a pesar de que muchos abuelos me reconocían y otros no me conocían, eran momentos de encuentro, de reconocimiento familiar en la comunidad.

De la misma forma, pasé por otras comunidades del ayllu guiada por parientes y tíos los cuales me facilitaban información; además se sentían a gusto al conversar sobre la historia y con ellos podía conversar largamente y me orientaban hacia otras casas, ya que ellos conocían mejor a los comunarios. Además muy amablemente brindaban su casa para alojarme y poder descansar unos días y cuando llegaba a otra comunidad, de la misma forma algunos familiares me apoyaron, es así que recorrí cuatro comunidades del ayllu *K'uchuyu*, *Tayak'ira - Wichoqollo*, *Muruhuta*, y *Tataikiña*.

## 2.2 DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA POBLACIONAL

El ayllu *Thayak'ira* está ubicado en el departamento de Oruro, provincia Pantaleon Dalence. Es colindante con el norte del departamento de Potosí.

**Ilustración 1: Mapa del Departamento de Oruro y Provincia Pantaleón Dalence**

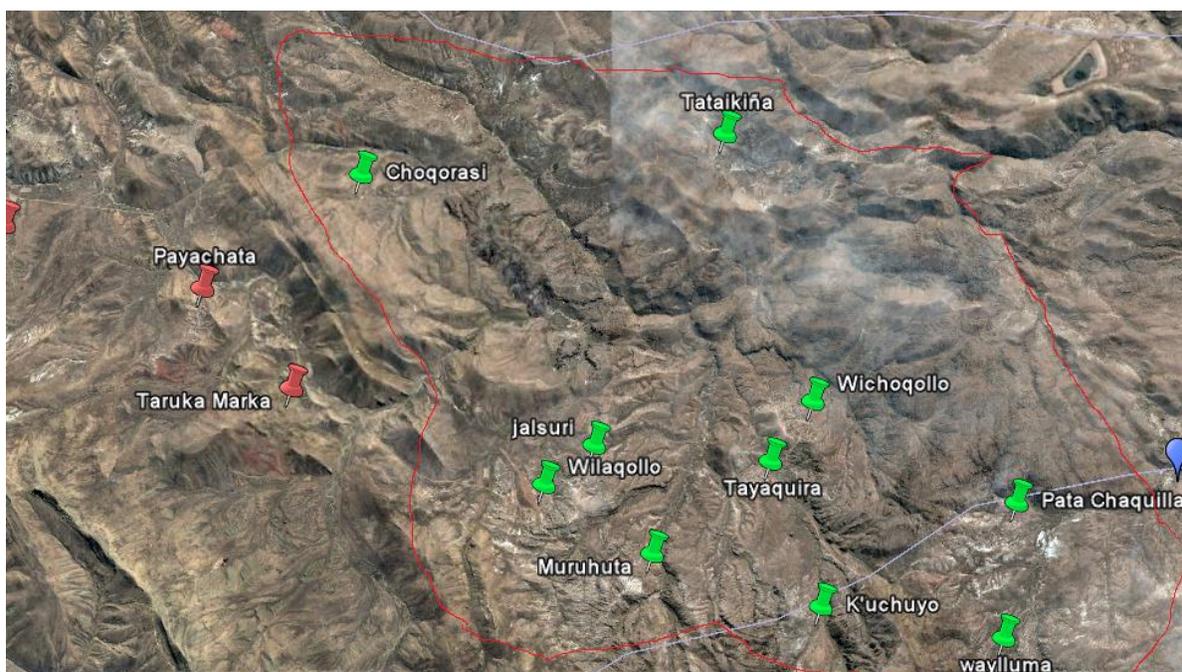


Fuente: Elaboración propia en base a datos de El Diario Nacional y La Patria (Arturo Lanque).

El territorio sobre el cual se basa la investigación se encuentra enmarcado de color rojo, son espacios pertenecientes a un Ayllu originario llamado *Thayak'ira* que colinda con otros ayllus y aún persisten al igual que otros. “Los ayllus que persisten hoy en el Norte de Potosí, son solo los fragmentos de la organización prehispánica” (Harris O. , 1987, pág. 9). Los ayllus son conjunto de comunidades originarias que traspasaron las políticas españolas, de modo que aún persisten a pesar de sufrir daños geográficos, sociales y políticos.

El Ayllu *Thayak'ira* está ubicado en el municipio de Huanuni de la provincia de Pantaleón Dalence - Oruro y está conformado por nueve comunidades originarias las cuales son: *Patachaquilla*, *K'uchuyu*, *Thayak'ira - Wichoqollo*, *Muruhuta*, *wila Qollo*, *Choqorasi*, *Jalsuri*, *Tataikiña*, y *Huaylluma*.

## Ilustración 2: Ayllu Thayak'ira



Fuente: Elaboración propia en base a imágenes satelitales de Google Earth y los datos de comunarios del ayllu.

### 2.3 UNIDAD DE ANÁLISIS

Cada unidad, es cuidadosa e intencionalmente seleccionada por sus posibilidades de ofrecer información profunda y detallada sobre el asunto de interés para la investigación.

Objetivos Específicos	Unidad de análisis
<ul style="list-style-type: none"> <li>Identificar y analizar las transformaciones territoriales a través del rol de la historia oral en el proceso de construcción identitaria de los comunarios del <i>Ayllu Thayak'ira</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Función social de la oralidad</li> <li>La memoria del territorio</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Identificar las dinámicas del manejo de pisos ecológicos a través de la historia oral</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Viaje al valle</li> <li>Sistema de producción en las comunidades</li> <li>Elaboración de cantaros</li> <li>Intercambio de productos</li> <li>Bilingüismo en el intercambio de productos</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Analizar los elementos culturales en la socialización y aprendizajes de los comunarios del <i>Ayllu Thayak'ira</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Pedagogía en la comunidad</li> <li>Modalidades de aprendizaje</li> </ul>

## **2.4 TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN**

Para este propósito se usó las siguientes técnicas de recolección de información: 1) entrevistas en profundidad, 2) historias de vida y 3) taller de grupo focal.

### **2.4.1 La Entrevista a Profundidad**

La entrevista es el acercamiento entre dos personas de manera oral, sin embargo, la entrevista en profundidad requiere más que un acercamiento oral, requiere de espacios largos de conversación cara a cara entre el entrevistador el entrevistado. Las entrevistas en profundidad se entienden por reiterados encuentros cara a cara entre el entrevistador y los entrevistados, ésta técnica se dirige hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los entrevistados respecto a sus vidas, experiencias, expresadas en sus propias palabras (Taylor & Bodgan, 2009). Este hecho conversacional en reiteradas ocasiones tiene temáticas referidas a los objetivos de la investigación que son importantes y necesarias para una investigación cualitativa ya que a partir de los datos se percibe y registra sus vivencias, pensamientos, percepciones, sentimientos de los comunarios los cuales son la fuente principal para esta investigación.

En la conversación con los comunarios se abordaron muchos aspectos culturales, sociales, políticos, lingüísticos que sucedieron en la historia y cómo ellos aún pueden mantener algunas tradiciones y costumbres. Durante la conversación y acercamiento con los comunarios se despertaron algunos recuerdos de cuando era niña, entonces la entrevista fue una conversación amena con los comunarios.

Para consolidar la entrevista, se realizó una guía de preguntas como instrumento de apoyo a la entrevista, las preguntas eran relativamente diferentes a cada persona según su cargo, edad y comunidad. Para ello

Consideró la cantidad necesaria de entrevistados. En ese sentido, los participantes entrevistados un número de 17 comunarios, entre los cuales; personas de mayor de edad y algunas personas relativamente jóvenes, como de 30 a 40 años, quienes tuvieron la

oportunidad de experimentar y socializar a cerca de dinámicas territoriales, sociales, culturales y lingüísticas con sus padres y/o abuelos.

#### **2.4.2 Historias de Vida**

La historia de vida también podría denominarse historia oral, ya que el entrevistado se expresa profundamente relatando experiencias vividas. La historia de vida nos permite conocer la experiencia personal, singular, autobiografías, relatos ligados a “documentos del yo”, es una fuente exclusiva para comprender su experiencia (Monroy, 1993). A través de la historia oral se puede conocer su mundo personal social del entrevistado, desde esta perspectiva del “yo”, también se puede comprender la perspectiva histórica social de los habitantes de una comunidad y el significado desde su experiencia personal, ya que muestran algunas de sus principales memorias, sus mayores logros, frustraciones y sus valoraciones que permiten comprender de manera personal y comunal. La historia oral es uno de los instrumentos que muestran recuerdos, ideas y memorias que contribuyen a conocer mejor su historia (Meyer & Bonfil, 1971). A través de ésta se pueden conocer, confirmar o descubrir una historia que bien puede ser olvidada o no visibilizada. Por lo tanto, los datos de la historia oral nos sirven para conocer mejor o visibilizar la historia.

Los comunarios del *ayllu Thayak'ira* dieron a conocer sus ideologías, sus formas de vida, sus frustraciones respecto a cambios de los tiempos, del clima, sus percepciones respecto a las nuevas generaciones, los territorios y otros. Fue una hermosa experiencia conocer aquellas inquietudes percepciones y experiencias que guardan en el corazón los comunarios.

Como instrumento para la historia de vida se usó guía de preguntas. Metodológicamente la historia oral obedece a un procedimiento conocido como entrevistas libres, con grabaciones largas de las que se puede percibir la experiencia vivida del participante (Monroy, 1993). Las entrevistas libres permiten al entrevistado desarrollarse de manera libre y espontánea, para ello el entrevistador debe mostrar confianza, de esa manera

el entrevistado podrá conversar, confiar y mostrar su experiencia de vida abiertamente. Sin embargo, el entrevistador debe tener cuidado al recibir y registrar los datos hacia los objetivos de la investigación.

En esta investigación se tomó en cuenta a tres comunarios del ayllu con esta metodología, porque se encuentran dentro de los parámetros requeridos como por ejemplo; mayores de edad de sesenta años, de los cuales dos comunarios viven en la comunidad y uno vive en la ciudad de Cochabamba, además ellos en su experiencia de vida conocieron y experimentaron el manejo de los pisos ecológicos, viaje al valle, aprendizaje de lenguas, la socialización y aprendizaje en la comunidad, por tanto considero el aporte de ellos como guía para la presente investigación.

Durante las entrevistas, los comunarios se sintieron en confianza con mi persona por dos razones: una porque se sintieron y me sentí en familia y otra porque el objetivo de la investigación es muy importante para ellos dado que el *Ayllu Thayak'ira* hasta el momento aún no cuenta con documentos históricos propios.

### **2.4.3 Taller de grupo focal**

Grupos focal es otra manera de obtención de datos para la investigación. Consiste en la conformación de grupos pequeños de participantes en los cuales se aborda temas dirigidos a los objetivos de la investigación, lo más provechoso de esta metodología es la socialización en grupo acerca de un tema, ya que a partir de ella se contrastan los datos para que la información requerida sea fidedigna. El grupo focal es una técnica que privilegia el habla, a través de ella capta formas de pensar, sentir, y vivir de los participantes (Hamui & Varela, 2013). La investigación cualitativa privilegia los datos recogidos preferentemente desde las voces de las bases, es en ese marco que este método fortalece la información básica, porque dicha información es contrastada y valorada dentro de un grupo de participantes, a diferencia de la historia de vida que se basa solamente en una persona. Desde

esa perspectiva, esta técnica muestra resultados cualitativos a partir de la voz de los informantes.

El instrumento de apoyo para el grupo focal es una guía de entrevista que permitirá la focalización de la socialización en el grupo de participantes. De acuerdo al objetivo de la investigación se determina una guía de entrevista, la logística respecto a la selección de personas, programar sesiones, estrategias para acercarse a ellos y ambiente para su buen desarrollo (Hamui & Varela, 2013). La guía de entrevista se basa en preguntas abiertas para que los participantes expresen su perspectiva personal y contrastar con los demás, también se debe tomar en cuenta las personas indicadas para ser parte del grupo, considerar el tiempo y espacio para el taller grupal. En el trabajo de campo se realizaron dos grupos focales. El primero conformado por personas mayores de edad entre varones y mujeres de cuatro comunidades: *K'uchuyu*, *Muruhuta*, *Thayak'ira*, *Tataikiña*, de los cuales se reunió un total de nueve participantes. El taller se realizó en la sede del Ayllu *Thayak'ira* con el permiso y aprobación de la autoridad (*Jilacata*).

El taller se inició con la presentación correspondiente de mi parte dándoles a conocer el objetivo de la investigación, es así que se inició con la guía de preguntas al grupo y los comunarios no dudaron en expresarse y dar a conocer sus ideologías, formas de vida, percepciones, pensamientos que llevaron a la reflexión de manera grupal e individual. Fue un tiempo de expresión y vivencia compartida de los comunarios ya que durante el tiempo de trabajo en grupo, los comunarios socializaban temas en comun y contrastaban unos con otros dando la razón o corrigiendo a la persona que tenía la palabra, recordaban aquellos tiempo en que viajaban al valle, los trabajos en comunidad, también dieron a conocer algunas experiencias personales, familiares. Para finalizar compartimos un refrigerio ya que el tiempo de almuerzo llegó.

El segundo taller se realizó en la comunidad de *Tataikiña*, el lugar estratégico fue la escuela de la comunidad, un espacio un tanto olvidado, porque actualmente ya no está en funcionamiento. La mayoría de los niños de la comunidad asisten a las escuelas del

municipio de Huanuni ya que sus padres trabajan en la mina y algunos asisten a la escuela e internado ubicado en otra comunidad cercana, por tanto, la escuela en *Tataikiña* dejó de funcionar y ese espacio es usado para reuniones o talleres comunales, es por ello que para el grupo focal se usó ese espacio.

Respecto a la selección de participantes en el grupo focal igualmente se consideró a personas mayores de edad, pero también se consideró a jóvenes entre varones y mujeres, en total participaron como diez personas. Se inició con la presentación de la investigación; luego hice la primera pregunta a todo el grupo y los comunarios de igual forma que en el anterior taller se expresaron plenamente, los jóvenes aprendían de las narraciones de los mayores y también ellos enfatizaban en su narración su forma de vida, la historia, alegando así que los tiempos cambiaron y que las nuevas generaciones son diferentes a los suyos en muchos aspectos como por ejemplo: los jóvenes de hoy saben muy poco o nada de la lengua materna aymara, y que la vestimenta es diferente porque los jóvenes actualmente no confeccionan sus vestimentas sino se visten con ropa comprada. Respecto a la comida, de la misma forma, los jóvenes perdieron el interés de labrar la tierra y producir porque se alimentan con comida comprada. Son temas que surgieron en el mismo grupo y a la vez fue un aprendizaje de conocimiento de la historia vivencial de los abuelos para los jóvenes que asistieron al taller.

### **Capítulo 3: Fundamentación Teórica: Las dinámicas territoriales, lingüísticas y aprendizaje a Través de la Historia Oral**

El ser humano tiene la capacidad de retener, almacenar y emitir sentimientos, ideas, imágenes entre muchas experiencias. Cada ser humano posee este maravilloso legado de la memoria que permite que su existencia en la vida tenga razón de continuar. La memoria se complementa cada día a un recuerdo de sucesos, hechos realizados en el pasado, para que a través de ella se llegue a la realidad. La historia es esencial para comprender el presente, porque el presente es el resultado de toda una serie de procesos de altos y bajos del pasado y que actualmente es preciso reconstruirla, para poder captar lo que hay de inédito (Castel, 2001). La historia es la base fundamental para dar a conocer experiencias vividas y comprender las continuidades y discontinuidades del presente. Por tanto “se puede reconstruir el pasado a la luz del presente y de reescribir la historia a partir de las preocupaciones actuales” (Castel, 2001, pág. 3). El presente es el momento de reflexión para llegar al pasado, aquel pasado que se fue socializando de manera oral y/o escrita.

La escritura hace que las palabras habladas se aparezcan a las cosas que se puede ver, tocar palabras inscritas, entonces encierra tiránicamente para siempre en un campo visual (Ong, 2006). Por tanto, la escritura visibiliza la oralidad, la palabra hablada de tal manera se puedan apreciar en diferentes tiempos las palabras escritas en papel. Repensar la esencia de la escritura como marco de dominación ya que ella articula espacios, tiempos, palabras e imaginarios y también refleja a las personas que hablan y las historias que cuentan (Garcés & Sánchez, 2015). La escritura pone al descubierto las acciones, los hechos, los pensamientos, por lo tanto, es un complemento para el habla oral. Si bien la escritura alfabética se consideró como algo superior, y además es oficial que viene desde la cúpula del poder como afirman Garcés & Sánchez, (2015, pág. 85) “la escritura alfabética es superior o mejor que otras formas de escritura y sigue funcionando desde la oficialidad del poder”. La socialización a través de la oralidad es una alternativa de la historia que viene de

la voz de los pueblos y cuenta la historia verdadera, la historia a partir de sus vivencias y experiencias.

La expresión oral siempre ha existido. Es así que la lengua hablada es capaz de existir y existió sin ninguna escritura (Ong, 2006). La oralidad se usó como una fuente de poder sobre todo en las culturas no ágrafas. Sin embargo, en la actualidad las culturas puras ágrafas u orales no existen. Hoy en día la cultura oral primaria casi no existe en un sentido estricto ya que cada cultura conoce la escritura en grados variables, no obstante, algunas comunidades ágrafas aún conservan gran parte del molde mental de la oralidad. (Ong, 2006) A pesar de que la escritura llegó a las culturas, los comunarios aún persisten en el uso de la oralidad ya que consideran que las palabras poseen poder. La palabra u oralidad mantiene a la cultura viva de modo que a través de la comunicación oral se une a la gente en grupos. (Ong, 2006) La cultura oral se caracteriza por vivir en comunidad en una socialización constante entre sí y otras culturas, en tanto la palabra es poder, es así que la oralidad mantiene culturas vivas y unidas a través de la socialización de la historia.

Las estructuras orales a menudo acuden a la pragmática, las experiencias tradicionales que no deben ser desarmadas, el pensamiento oral totaliza la redundancia de lo dicho mantiene al oyente en sintonía, los ancianos conservan lo que conocen y cuentan las historias de los días de antaño, conceptualizan y expresan en forma verbal todos sus conocimientos con referencia con el mundo vital, mundo objetivo. (Ong, 2006, págs. 43-48)

Las culturas orales tienen formas de expresar y prácticamente son libres, espontáneas, siendo que su enfoque es objetivo, porque todas las cosas se relacionan con situaciones de experiencia. Estas variadas formas de expresar sus vivencias, inquietudes, y la recuperación de las huellas del pasado a través de la historia oral es lo que permite construir el futuro. “No hay porvenir para los pueblos sin un ejercicio de la memoria” (Barela, Míguez, & García, 2004, pág. 8). La socialización de generación a generación sobre la historia familiar, social, comunal entre otros, es reflexionada y concientizada en cada ser humano y a partir de ella se desarrolla los acontecimientos y las acciones considerando a la historia como una guía para el futuro.

### 3.1 HISTORIA ORAL

Cada ser humano viene cargado de una gama de recuerdos, los cuales pueden hacer historia a través de la oralidad, la historia oral es mucho más que una metodología, es una rama vinculada con lo social. La historia oral es una rama de la historia pública que se compromete con la comunidad que produce y consume la propia historia (Monroy, 1993). La historia oral se compromete con la comunidad ya que es el ámbito en la que se desarrolla y se expresan sus inquietudes, vivencias y percepciones.

Estas expresiones de los comunarios acerca de su visión de diferentes factores de su vivir contrastan con las expresiones de los otros comunarios de la ciudad. “las percepciones de los comunarios de su visión de la historia, la sociedad y el estado contrastan radicalmente con la versión que genera el mundo criollo (...) de este modo no sólo se fundamenta en una posición crítica frente a la historiografía oficial, sino, se descubre la existencia de racionalidades históricas diversas” (Rivera S. , 1987, pág. 7). La historia oral permite expresar en su plenitud a los comunarios, por tanto, a través de ella se pueden conocer las percepciones diversas ya sean en concordancia o diferencia con la historia oficial, “la historia oral de los pueblos es un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial y la requisitoria moral que de ellas emana” (Rivera S. , 1987, pág. 8). Por tanto, la historia es de los pueblos y para los pueblos.

La historia oral de los pueblos permite rememorar experiencias del pasado, pero también es un espacio de crítica no sólo a la Colonia, sino también a la historia oficial. En la concepción eurocéntrica de la historia sitúa lo histórico tan solo a partir de la aparición de la escritura además legitima a la invasión colonial como una heroica misión (Rivera S. , 1987). Es cierto que la historia oral siempre está en controversia con la grafía ya que a partir de la colonización y la llegada de la escritura desvaloriza el poder de la palabra y valorizan la escritura que fue expandida a través de la escuela. En la situación de opresión neocolonial, el indígena sabe que el criollo-mestizo le miente mediante papeles “el papel aguanta todo” pero la memoria oral se transforma en historia oral cuando reproduce sus propios valores

ideológicos, sociales, religiosos etc. (Ticona, 2002). A pesar de la imposición a los pueblos indígenas de otras formas de historia por medio de la escritura, los pueblos han persistido fortaleciendo la historia oral hasta nuestros días. En ese entendido, Rivera considera a la historia oral como una base fundamental para la descolonización. “La historia oral como: un potencial epistemológico para la descolonización que puede considerarse mucho más que una metodología participativa puesto que se recupera el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, sus percepciones e interpretaciones a cerca de lo vivido y contado” (Rivera S. , 1987, pág. 9). A partir de la historia oral pervive la historia de los pueblos indígenas dentro su propia dinámica de persistencia. “La tradición oral es pues una formación discursiva bien estructurada y posee su propia dinámica histórica” (Prada, 2009, pág. 114). La socialización de generación a generación de esta historia da vida a la voz de nuestros antepasados, a través de la oralidad además se nos permite el acercamiento a su estilo de vida y conocer con mayor profundidad sus vivencias y experiencias.

La historia oral también tiene procesos, ya que se enfoca en la elaboración de documentos partiendo de la oralidad que permite un acercamiento a la realidad del pasado. En ese sentido, según Monroy (1993, pág. 10) “La historia oral tiene dos tiempos: el primero, de transformación de la palabra en documento; el segundo, de reflexión sobre el contenido”. El primero se refiere a poner en descubierto la historia verdadera desde los mismos pueblos por medio de la escritura y el segundo al reconocimiento de la voz de los pueblos que conducen a importantes replanteamientos teóricos y epistemológicos como el caso del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en Bolivia, “ver surgir vigorosos fenómenos de autoconciencia y organización autónoma india” (Rivera S. , 1987, pág. 2). La voz de los pueblos fue olvidada, apartada, callada por muchos años a través de la historia, en ese sentido se desarrolla el THOA, en un escenario de nuevos paradigmas. “La emergencia de nuevos movimientos y organizaciones indios, que no encajan en el marco de las contradicciones estructurales de clase constituye el telón de fondo de estos esfuerzos de investigación” (Rivera S. , 1987, pág. 6). A través de la historia desde la perspectiva de los

invasores, los pueblos originarios fueron señalados como los otros sin tomar en cuenta sus formas de vida; en ese marco, los pueblos originarios no encajan en la estructura de los invasores, es en ese sentido que surgen las contradicciones estructurales por tanto la urgencia de conocer estas voces a partir de la historia oral.

La historia oral es como un lente que muestra la realidad, las percepciones y epistemologías de los pueblos que incluso puede llevar a una reivindicación total o parcial en aspectos como: territorio, saberes, conocimientos, lengua y todo el sistema comunitario que vino sosteniendo a las comunidades originarias y que fue desestructurada con la invasión de los españoles. La historia oral es una fuente importante y necesaria para hacer reconocer con los jóvenes, reivindicar y valorar las formas de vida de nuestros ancestros.

La historia oral no solamente es para recuperar saberes, conocimientos y percepciones del pasado sino también para mostrar una luz e ir hacia adelante.

La historia es concebida como un espejo donde se ve el rostro desecho de los otros humillados, vencidos o convencidos, este esplendor que no ha sido capaz de dominar al que ocupa, domina y vive. Esta historia muestra la permanente resistencia de los pueblos además de la construcción intelectual de un horizonte histórico; gracias a un mirar hacia atrás que también es un ir hacia adelante (Rivera S. , 1986, pág. 11).

Enfatiza más convincentemente la importancia del pasado. (...) lo que es más al recalcar la estructura repetitiva del proceso histórico, unen el pasado con el futuro consiguiendo, así, un patrón que no solo les permite comprender de dónde venimos sino hacia dónde vamos (Rappaport, 2000, pág. 46).

La historia oral, en los últimos tiempos, fue y es una alternativa para reorganizar estructuras sociales y políticas para reconocer y escuchar la voz de los pueblos, ya que, a través de ello nuestro pasado, nuestra identidad se esclarecerá en un futuro lleno de seguridad y estima a nuestro entorno social, en tanto la historia oral siga viva en cualquiera de sus vertientes.

### **3.1.1 La historia oral temática**

Una de las vertientes de la historia oral es la historia oral temática. La historia oral temática se refiere al registro de testimonio e interés por un tema específico (Monroy, 1993).

La presente investigación se basa en esta vertiente por dos razones: La primera, por el acercamiento al trabajo de la historia oral, ya que se fundamenta en base a los relatos de los comunarios, segundo, porque la investigación es en base a temas seleccionados y vistos desde un punto intersubjetivo y de construcción colectiva.

La historia oral tiene una gran responsabilidad, porque da a conocer la voz de los comunarios y para los comunarios, pero además se vincula con la historia oral de vida porque se toma en cuenta la experiencia vivencial de los comunarios, sin embargo, no todo sólo es experiencia vivencial, sino también tiene que existir intereses temáticos comunales dicho de otro modo temáticas de interés común. “la historia oral temática está vinculada al testimonio y al interés por algún tema en específico” (Monroy, 1993, pág. 9). La historia oral temática que recupera aspectos de interés del investigador y su relación con la historia de vida de los comunarios de los pueblos, muestra una gran potencialidad incluso para reescribir la historia convencional siendo que es la historia que da voz y vida a los recuerdos, vivencias que por muchos años fueron olvidados, ocultados y/o amenazados. Entonces se podría decir que la historia convencional o escrita viene desde lo oficial, desde arriba y la historia oral viene desde la voz de los pueblos.

### **3.1.2 La Memoria**

Muchas veces podemos confundir la historia oral con la memoria, en ese sentido (Monroy, 1993, pág. 10) afirma: “La historia oral es diferente de la memoria”, si bien ya dijimos que la historia oral es la voz de los abuelos que se plasman en documento y su reflexión sobre ella, la memoria es “la recuperación de las huellas del pasado y su elaboración desde el presente” (Barela, Míguez, & García, 2004, pág. 9). Dicho de otro modo, para consolidar la historia oral de una comunidad debemos acudir a la memoria de los comunarios que recupera las huellas, las experiencias vividas.

La memoria de los habitantes de una comunidad se configura en una memoria colectiva y esta memoria colectiva es la que mantiene viva a la cultura.

La memoria colectiva remite al tratamiento de una identidad comunitaria de recuerdos preservados por un grupo, es subjetivo que implica compromisos tejidos a lo largo de un pasado común y que persiste independientemente de cualquier registro escrito, en ella se registran grandes explicaciones de la vida comunitaria (Monroy, 1993, pág. 14).

La memoria de los comunarios establece la identidad comunal debido a que comparten experiencias de vida, tradiciones y costumbres comunes que se proyectan desde los rescoldos del pasado vivido y se configuran en el presente, por tanto, la memoria grupal es una complementación a la historia oral de una comunidad ya que a través de ella se conoce el pasado no olvidado y desde éste punto de partida comprender el presente para esperar el futuro venidero.

Por tanto, la memoria es la huella que marca profundamente el corazón de las personas para que en el presente sea recuerdo. El recuerdo que sale desde el latido del corazón, desde el respirar, desde el pensar sea para reflexionar en el presente. “*Amuyt’aña* un modo de pensar que no reside en la cabeza sino en el *chuyma* (corazón) (...) el ritmo de esta forma de pensar en la caminata, en la ritualidad, en las canciones y este pensar tiene que ver con la memoria” (Rivera S. , 2015, pág. 29). El pensar desde el fondo del corazón considerando el pasado, el presente y el porvenir para emanar voces de reflexión a las futuras generaciones es las que podríamos decir *amuyt’aña*, un pensar reflexionando para socializar a las nuevas generaciones para que puedan fortalecer las memorias de nuestros abuelos.

La historia oral que viene acompañada de la memoria son recuentos de pasados vividos recientes pero que traspasan el pasado lejano. Es en ese sentido que Rivera nos habla de la memoria corta y la memoria larga y que ambas se complementan de manera dialéctica, definiendo así a la memoria corta como aquellos actos, procesos, momentos de rebelión. Las acciones de sublevación del 52 la Reforma Agraria y que gracias a estos momentos se busca la integración del indio a la sociedad nacional “republica india”, resistiendo y oponiéndose a la “república criolla” (Rivera S. , 1986). La memoria corta refiere a eventos de lucha y resistencia recientes como: a la conformación del sindicalismo campesino para hacer frente a la opresión, al trabajo en la mina incorporándolos y tratándolos como obreros,

al uso de los pisos ecológicos de las comunidades originarias, a la socialización de la lengua originaria, entre otros. Son momentos que, a través de la historia oral, la lucha y resistencia de los pueblos pervivió.

La memoria larga son las ideologías, percepciones que traspasa las sublevaciones y resistencias, es la libertad de una sociedad originaria, así como Rivera expresa;

Las luchas indígenas anticoloniales se simbolizan en la figura de Túpac Katari, luchas que llevaron a la sublevación del 52 (...) cuyo núcleo sería la valoración de las culturas y sociedades nativas, que no solo se tiene en cuenta la resistencia y oposición a la republica criolla sino también a la reconstitución de los valores propios, territoriales, sociales, culturales, modelados de una recuperación del pasado precolombino (Rivera S. , 1986, pág. 11).

En estos tiempos, muchas acciones se tomaron en beneficio a las comunidades originarias en base a la memoria larga, como por ejemplo; la reconstitución de los ayllus, costumbres y tradiciones que retomamos en base a esa memoria, pero también muchas prácticas y costumbres se desvanecieron con el paso del tiempo, en algunas regiones por ejemplo: la práctica de viajar al valle, ya que era una actividad propia de los pueblos de los Andes y a través de ella hacían buen uso de los pisos ecológicos, que más adelante abordaremos en detalle.

Ambas memorias se complementan de modo que las acciones y vivencias del pasado lejano son las que argumentan y guían las acciones del presente. “La memoria larga formula los términos de la memoria corta” (Rivera S. , 1986, pág. 15). A lo largo de la historia boliviana podemos identificar innumerables acciones de este proceso de complementación de las memorias, así como: la colonización y la revolución, la escritura y la oralidad, el pensar con la razón y el pensar con el corazón, vida comunitaria y vida individualizada, manejo de pisos ecológicos y el monocultivo, entre muchos otros. Entonces podemos decir que a través de la historia oral la memoria corta y larga se mantienen vivas.

### 3.2 TIERRA Y TERRITORIO

El territorio es un espacio donde se constituye una forma de vida de un grupo de personas. “Un espacio construido socialmente, históricamente, económicamente, culturalmente y políticamente” (Sosa, 2012, pág. 7). Es un espacio donde florece un sistema de vida mostrando un constructo social con sus diferentes estructuras que se sitúa dentro de una porción de tierra delimitada. Una sociedad se establece entre los parámetros del suelo, la vegetación, procesos ecológicos que se desarrollan en la tierra (Valenzuela, 2008). La tierra y el territorio se complementan formando una sociedad habitada de personas.

Dentro de este orden de ideas, en los Andes están conformadas por ayllus. El ayllu es la familia que incluye a los habitantes, las chacras, los cerros, los ríos, la luna, el sol, entre otros, quienes los vieron nacer, crecer y envejecer. (Grillo, 1994). Dentro el territorio ayllu, las personas interrelacionan con la naturaleza bajo el principio de familia. Se entiende por ayllu, una unidad territorial, un grupo consanguíneo que están fijados en principios organizativos históricamente dados, tales como el territorio, las familias y el sistema socio-económico (Guzmán, 2014). El ayllu incorpora a los habitantes de una región considerando entre todos algún parentesco ya sea cercano, lejano o alguno que igualmente es considerado como familia. Es decir, dentro el ayllu toda la territorialidad es considerado como una familia, además esta familia-ayllu tiene principios organizativos propios de la comunidad socializados a través de la historia.

Desde la llegada de los españoles, los territorios originarios “ayllus” fueron desestructurados y fragmentados, por ejemplo: el ayllu chullpa. “Los chullpa (voz aymara) que según Bertonio, (1993) “chullpa es la sepultura donde ponían el difunto” Los chullpa son monumentos funerarios de adobe o piedra semejante a torres en los que descansan los muertos pre-incas. El vocablo chullpa designa en la cultura altiplánica de las grandes tumbas que dominan el paisaje en muchas zonas, construidas para los señores de las grandes confederaciones, a la vez se refiere a la misma población pre-inca (Harris O. , 1987). Los chullpas son culturas originarias, habitantes naturales, unidades étnicas que habitan en su

territorio y tienen todavía fragmentos de su propio constructo social cultural, económico y político.

Estas culturas fueron invadidas por personas extrañas, quienes interrumpieron el ciclo de vida natural o precolonial de los habitantes originarios. Desde miles de años atrás convivían personas en América hasta que en 1492 invadieron los españoles, trayendo consigo un cambio trascendental al destino histórico de las comunidades originarias, de la independencia a la colonización (Stern, 1992). Esta interrupción en el ciclo de vida a través de la invasión trajo consigo nuevos estilos de vida, nuevas formas de pensar, nuevas formas de organización social y territorial, nuevas formas de administración económica, las cuales desvalorizaron profundamente la forma de vida existente. Si bien antes de la invasión los originarios eran independientes y autónomos luego de la invasión llegaron a ser totalmente dependientes. De modo que la historia de los pueblos originarios cambia rotundamente desde el momento de la invasión.

En ese sentido, los invasores trajeron consigo nuevas formas de construcción del poder, la prosperidad económica cimentada en la dominación y predominio global del capitalismo. “Los conquistadores amasaron fortunas fabulosas, en su mayor parte a expensas de los indios. La explotación, la violación y la humillación fueron fenómenos comunes” (Stern, 1992, pág. 39). La ambición por la riqueza de estas tierras nuevas encegueció a los españoles porque al no estar satisfechos con el saqueo de sus riquezas y usurpación de sus tierras, ellos tomaron actitudes de opresión, abuso y dominación sobre los habitantes naturales de la región con el objetivo de saquear las riquezas, como describe Waman Puma.

Como tuvo noticias, Atawallpa y los demás indios de la vida de los españoles, se espantaron que los cristianos no durmiesen. Es que decían porque velaban y comían plata y oro, ellos y sus caballos traían ojotas de plata, armas de hierro, botones colorados (...) y estaban vestidos todo de plata fina (Rivera S. , 2015, pág. 182).

Se llevaban estas riquezas a expensas de habitantes originarios mintiendo y haciéndoles creer que comen el oro y plata, vestían las mejores ropas, se llevaban materia

prima para hacer armas y actuar en contra de los mismos originarios, además eran usados como medio de transporte junto a sus animales: usaban caravanas de llamas para transportar estas riquezas y alimentos como; variedad de maíz, habas y tubérculos. Los que se establecieron en Atacama ocuparon todos los nichos productivos que se distribuían a través de la gradiente occidental de la cordillera de los andes, cultivando en sus distintos pisos ecológicos como: maíz, habas y tubérculos y en tierras más altas quinua (Sanhueza, 1992). Los habitantes originarios habían sido despojados no solamente de su riqueza el oro, plata y otros, sino también de su territorio, de sus cultivos, de sus productos alimenticios, del fruto de su trabajo, de sus animales, prácticamente se apropiaron de todo lo que tenían.

Bajo esta perspectiva los territorios originarios sufrieron grandes cambios en todos los niveles como ser: organizacional, territorial, social, económico y político. Los pueblos indígenas, con la llegada de los españoles sufrieron transformaciones organizacionales, territoriales, económicas (Platt T. , 1999). Los pueblos sufrieron transformaciones muy dolorosas que marcaron su vida a nivel personal y social, fueron momentos, eventos que se mantuvieron a través de la historia oral de los mismos. Estas transformaciones iniciaron principalmente con la invasión de los españoles apropiándose del territorio de los pueblos ocasionando desestructuraciones en sus diferentes niveles de organización.

Reconoce el derecho de las comunidades indígenas a disfrutar de sus tierras concesión que viene acompañado de algunas condiciones como: el derecho eminente de la corona sobre las tierras colectivas siendo los indígenas simples usufructuarios y que los pueblos españoles deben ser atendidas antes que las comunidades indígenas (INRA, 2008, pág. 8).

En este proceso de explotación y dominio de los pueblos, los indígenas constantemente se encontraban en sublevaciones y rebeldías como una forma de proteger sus territorios. Es en ese sentido, hicieron respetar algunos territorios como por ejemplo, los ayllus en el Norte de Potosí y los marcas aymaras. “Durante el Estado colonial los pueblos originarios mantuvieron el acceso colectivo a sus recursos naturales y muchos obtuvieron títulos coloniales de propiedad. Sin embargo, con la imposición de pesadas cargas tributarias

sobre la población indígena, se comenzó a cercenar y a debilitar el territorio de los señoríos andinos” (Pacheco, 2009, pág. 8). Muchos de los grupos colectivos o ayllus mantuvieron su territorio debido a un tratado o convenio con el Rey Felipe II por los años 1559 en el que se establece el reconocimiento de los territorios originarios, pero que los indígenas solamente serían simples usufructuarios y no dueños de la misma. En ese sentido, se aplicaron tributos excesivos para los indígenas por trabajar en sus propias tierras y aplicaron políticas propias de acceso a sus tierras. Estas políticas eran referidas específicamente a trámites legales. “Ayllus y colectivos semejantes en otras regiones tuvieron que hacer varios trámites y pasar por varias titulaciones, desde las realizadas por el Virrey Toledo hasta las Revisitas del siglo XIX” (INRA, 2008, pág. 8). Los pueblos indígenas pasaron por situaciones muy difíciles y ante todo ellos cumplieron los requisitos y tuvieron que hacer varios trámites y titulaciones para que sean reconocidas y respetadas las comunidades indígenas. Por ejemplo: el territorio chullpa del altiplano.

El territorio Chullpa abarca un espacio en el que actualmente se encuentran muchas comunidades del departamento de Oruro frontera con el departamento de Potosí. Sin embargo, este ayllu quedó fragmentado con los amojonamientos desde el virrey Toledo, posteriormente se fragmenta con la conformación de la república que viene acompañado de otras fragmentaciones como departamentos, provincia, cantones y comunidades.

La demarcación política, administrativa, provincial, cantonal y municipal, ha generado reestructuraciones territoriales no exentas de conflictos y tensiones hasta ahora no resueltos. Es el caso del ayllu chullpa, el cual con la demarcación departamental de Oruro y Potosí en el siglo XIX perdió aproximadamente el 40% de su territorio al norte de su espacio étnico a favor de la provincia (Patzí, 1997, pág. 15)

Estas comunidades históricamente establecidas sufrieron cambios no solamente con la llegada de los españoles sino también con la conformación de Estado-nación a través de demarcaciones limítrofes de departamentos, provincias, municipios que en muchas ocasiones a causa de ello hubo y aún existe riñas peleas, confrontaciones entre originarios. Hay que hacer notar que tanto los españoles como los posteriores a ellos tenían el propósito

de suprimir las tierras de los originarios, a pesar de ello algunos pueblos persistieron. Sin embargo, en este proceso del despojo y resistencia de los pueblos afectó a muchas esferas de la vida social e identitaria de los pueblos originarios. A través de la demarcación territorial nacional departamental, municipal, cantonal, muchos pueblos originarios perdieron la identidad originaria ya que fueron divididos o separados a través de estos límites. Los problemas de identidad individual, social y legitimación siempre han representado los desafíos más fundamentales en el proceso de conformación de una nación (Muratorio, 1994). Al conformar un Estado – nación se desestructuran territorios, identidades originarias, bajo la bandera de una nación homogeneizante. Esta lógica de división de los territorios no solo fragmentó el territorio de los pueblos indígenas originarios sino también afectó a la estructura identitaria de los mismos.

El Estado busca una identidad nacional, por lo tanto, muchos pueblos se sometieron a una ideología homogeneizante, es así que a través de la búsqueda de la homogeneización algunos pueblos indígenas fueron olvidando su identidad originaria y optaron por construir identidades generales. Por tanto, se atribuyeron a nombres de una provincia o ciudad, como, por ejemplo: “Somos Dalence” (Ent. MM 8.12.16). El proceso de la búsqueda de identidad grupal de los comunarios puede ser largo y cansador si las autoridades correspondientes no ponen atención. A pesar de ello, los comunarios siempre tendrán un sentimiento de pertenencia territorial como dice Escobar.

El lugar, como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria. Aunque su identidad sea construida y nunca fijada continúa siendo importante en la vida de los comunarios porque existe un sentimiento de pertenencia (Escobar, 2000, pág. 113).

Si bien la identidad comunal y personal de los comunarios originarios es afectada primero con la llegada de los españoles, luego con la creación de una nación, ellos no olvidan tampoco olvidarán las experiencias, sentimientos intrínsecos hacia su territorio. Esta socialización sería más fructífera y rica si no hubiera conflictos de límites territoriales. Sabemos claramente que Bolivia está conformada por departamentos provincias,

municipios, cantones o ayllus comunidades y que éstas fragmentaciones de territorios se dividen mediante límites. Sin embargo, algunos de estos límites en la actualidad aún no se encuentran definidos, por lo tanto, se encuentran en proceso de titulación, lo cual en la actualidad genera conflictos que recae a los comunarios de ambos territorios llegando a disgustos entre familiares, amigos, vecinos, porque cada parte defiende sus argumentos.

### **3.2.1 Ayllus y haciendas**

A través de la historia, la propiedad y tenencia de tierras en nuestro país tuvo constantes procesos dinámicos de tratar la tierra y territorio como bien les parecía a las autoridades correspondientes. Desde la fundación de Bolivia, los gobiernos a través de diversas estrategias trataron de quitar las tierras a los originarios, es decir, los criollos habían adoptado las mismas ideologías de los españoles de suprimir a los pueblos indígenas y para su cometido aplicaban diferentes políticas para la destrucción de los pueblos originarios los ayllus. “El dictador Melgarejo realizó el intento de destruir las fronteras defensivas de comunidades y ayllus poniendo sus tierras en subasta pública mediante un decreto en 1866” (Rivera S. , 1986, pág. 83). En la época de la colonia, los españoles introdujeron el sistema de hacienda y en la época de la república igualmente los criollos tenían la mira en las comunidades indígenas (ayllus) para desestructurarlas y hacerlas desaparecer. La sociedad criolla dominante ambicionaba expandir las fronteras de la hacienda en zonas tradicionales y para ello debían destruir los ayllus (Rivera S. , 2010). Para invadir las tierras originarias y extinguirlas, muchos gobiernos sucesores de los españoles implementaban políticas de expansión a través de haciendas, para exterminarlos a los pueblos indígenas a través de reducciones e implementación de tributos, así como menciona Rodríguez.

Arrancar estos terrenos de manos del indígena, ignorante y atrasado sin medios de capacidad para cultivar y pasar a la emprendedora activa e inteligente raza blanca ávida de propiedades, es la conversión más saludable en el orden social económico de Bolivia. Citado en Rivera S. (1986 pág. 84).

Esta forma de pensar desmerece las cosmovisiones de los pueblos, atribuyendo que no cultivan activamente, pero en realidad lo que hacen los pueblos es cuidar la tierra, ya que tienen sus propios mecanismos de manejo territorial. Ante todo, los criollos ponen en mira las tierras indígenas para quitarlas y mediante ellas poner los pagos de tributo y así poder sostener el país. “Con la destrucción de las comunidades indígenas, el Estado perdería una de sus fuentes principales de recursos: el tributo indígenal que aportaba alrededor del 50% de los ingresos fiscales” (Rivera S. , 2010, pág. 142). Los indígenas a pesar de ser oprimidos, pagaban un impuesto el cual mantenía a flote al Estado, además eran sometidos a mano de obra gratuita. Sin embargo, cuando la minería generó ingresos, entonces no dudaron en implementar reformas para quitar tierras a los comunarios, como sucedió en el gobierno de Mariano Melgarejo en 1866, que según René Zabaleta. Melgarejo actuó de manera sucia despojando a tiros las tierras de las comunidades indígenas (INRA, 2008). A través de estas reformas eliminaron muchas propiedades comunales, como también muchos resistieron. En el norte de Potosí, la penetración latifundista fue exitosamente resistida en la década 1880-90 los cuales puso en serios problemas a las intenciones estatales al punto que las operaciones de revisita tuvieron que ser canceladas definitivamente en 1902 (Rivera S. , 2010). Los pueblos originarios se mantuvieron en constantes sublevaciones y luchas, para que se mantuvieran las formas de vida y los territorios de las comunidades indígenas (ayllus).

Las comunidades indígenas desde la época colonial pagaban tributo como garantía para su posesión colectiva de la tierra y en la época republicana, a pesar de tantos intentos de abolir los ayllus, ellos continuaron con el pago de la contribución territorial. El año dividían en dos ciclos para pagar los tributos, por tanto, cada ciclo debía entregar tributo en forma económica en los semestres de San Juan y Navidad (Platt T. , 1999). Los comunarios buscaban dinero trabajando en minas, comercializando sus productos, realizando intercambios para conseguir y pagar sus tributos, a la vez ellos se dedicaban a realizar actividades productivas familiares y comunales. Se dedicaban a la siembra y cosecha, a

festejar el santo patrón de su pueblo o ceremonia de tributo (Platt T. , 1999). Los comunarios cumplían con las obligaciones con su familia, con su comunidad y con el Estado. Después de la revolución, los originarios no tenían que pagar el tributo, sin embargo, ellos continuaban pagando al Estado. Durante el periodo pos-revolucionario, los ayllus han mantenido el pago de contribución dos veces al año (Platt T. , 1999). A pesar de la abolición del pago del tributo, el estado continuaba cobrado el pago tributario de los indígenas. Evidentemente la historia muestra que el Estado nunca estuvo de lado de los pueblos.

Si bien las comunidades indígenas originarias pagaban tributo, otras comunidades indígenas igualmente originarias que fueron conquistados por los españoles y criollos a través de las haciendas no pagaban tributo. Sin embargo, ellos sufrían esclavismo, ya que trabajaban como pongos en las tierras de los patrones. “Los indios de hacienda trabajaban gratuitamente cuatro días a la semana además cumplían numerosas obligaciones en provecho al patrón, iglesia, militares a cambio de una parcela de 200 m<sup>2</sup> para provecho propio” (INRA, 2008, pág. 9). Los trabajadores sufrieron los peores abusos por parte de los patrones trabajando sin remuneración, además de cumplir las responsabilidades con su familia. En ese sentido, surge la rebelión en contra de los patrones de hacienda y se sublevan aquellos trabajadores con la revolución del 52.

Finalmente, se puede apreciar que los pueblos originarios siempre fueron marginados, humillados, oprimidos y reducidos por parte de los españoles y los bolivarianos criollos, quienes intentaron quitar sus tierras a los originarios, minimizar sus tierras y expandir las haciendas y lugares de descanso de los españoles y criollos. Ante todo ello, los pueblos resistieron y se levantaron para el reclamo de su territorio que hasta hoy se pueden visibilizar fragmentos de territorios originarios pre-incaicos.

### **3.2.2 Reconstitución de ayllus**

Se ha observado a través de la historia la expansión masiva de las haciendas iniciado con la llegada de los españoles hasta la época republicana, alegando que el “progreso” es

desconocido en el campo y que sus habitantes debían estar en contacto con los criollos para ser civilizados. Esta expansión de haciendas no tomaba en cuenta las tierras comunitarias por lo tanto se adueñaban de los territorios en cuanto podían, dividiendo, fragmentando territorios organizados política, económica y socialmente.

Las organizaciones comunitarias y ayllus que fueron afectados con este sistema de hacienda, en algunos casos perdieron la delimitación o el territorio exacto referente al ayllu original, siendo que en las últimas décadas con la NCPE se observa los procesos de reconstrucción de los ayllus. En el tiempo político de la nueva Constitución se desarrolla procesos de reconstitución de ayllus y sus autoridades (Guzmán, 2014). Las antiguas tierras comunitarias perdieron el sistema administrativo territorial con la expansión de las haciendas, Sin embargo, con el movimiento indígena los mismos impulsaron a la reconstitución de los ayllus.

Esta reconstitución se realizó a través de territorios duales, sistema que los pueblos han mantenido desde antes de la colonización. “La organización dual es una aproximación en el proceso de la reconstrucción de los ayllus, la lógica diarquía existente durante la pre colonia en la región andina” (Guzmán, 2014, pág. 161). Esta lógica de la dualidad usó como una aproximación para la reconstitución de ayllus. Sin embargo, en aquellas comunidades fragmentadas con la irrupción de las haciendas y la conformación Estado-nación no se ve con claridad la dualidad territorial debido a que se afectó así la distribución y uso de pisos ecológicos. Entre tanto se consideró a las ex haciendas para la configuración de un ayllu, como en el caso de ayllu *Thayak'ira*, según el Estatuto Orgánico y Reglamento del Pueblo Originario *Ayllu Jilanko Thayak'ira*.

*Jilanko Thayak'ira* está asentada dentro del Gran *Ayllu Thayak'ira* (...) desde tiempos inmemorables existe la denominación del ayllu porque tienen su propia cultura, tradiciones y costumbres (...) desde el ingreso del patrón se ha vuelto hacienda aquello que era *ayllu Thayak'ira* (...) tres comunidades se unieron en 1991 porque tenemos una sola cultura y fiestas, pero en esa fiesta había peleas internas entre comunidades, dividiéndose en *jilankos* (tres ayllus), en estos últimos años se

ha tomado conciencia para retomar el *ayllu Thayak'ira*. (Mamani, Fábrika, & otros, 2007, pág. 1).

Antes uno solo era, entonces se han repartido por eso *Jach'a Ayllu* dicen en tres se han dividido” (Ent. GM 8.12.16).

En este caso, el ayllu Thayak'ira es una reconstitución basada en la hacienda. Las comunidades que eran parte de la hacienda son justamente los tres ayllus que actualmente pertenecen al gran ayllu, por tanto, este territorio se reconoce como ayllu porque se mantuvieron las costumbres y prácticas tradicionales de nuestros abuelos quienes lucharon para mantener la identidad social y las formas de vida que posteriormente a la revolución continuaron con dichas prácticas.

### **3.3 DINÁMICAS DE LA LENGUA - HACIA EL TRILINGÜISMO**

#### **3.3.1 De la lengua materna al bilingüismo**

La lengua materna es la que se socializa de generación a generación en un determinado territorio; es la lengua que identifica a uno mismo con los demás en una sociedad, por consiguiente, la lengua materna es entendida como la primera lengua aprendida por el niño o niña. “La lengua materna o primera lengua es la que aprende un ser humano en su infancia y la lengua de uso habitual en el seno familiar socializada de generación a generación” (Galindo, 1012, pág. 27). La lengua materna pervive si los comunarios de un grupo social la usan y para ello es necesario socializar desde la niñez para que sea parte de la cultura social. La lengua aprendida en la infancia dentro de un contexto es crucial, porque a través de ella el niño visualiza sus valores, principios, su forma de vida, su ideología en tanto su identidad. Cuando los niños comprenden que su lengua y su cultura tienen valores para los otros reconocen como legítimas y valiosas ante los otros contextos sociales. Por tanto, su imagen personal y su identidad sociocultural serán de orgullo y confianza (Walqui, Aida, & otros, 2005). La asimilación de pertenecía hacia una cultura a través de una lengua muestra el desarrollo de una identidad propia que refleja hacia los

demás por tanto es una identidad social compartida dentro de un contexto social que usa una lengua.

La lengua también está relacionada con el territorio ya que el territorio constituye a la cultura y la lengua. Por tanto, la lengua puede ser el medio de reconocimiento de un pueblo oprimido u olvidado. La preservación de una lengua autóctona puede favorecer al apogeo del territorio originario de los hablantes (Hagege, 2000). La lengua y la cultura enraizada en un territorio, conforman una identidad social muy marcada, como es el caso del aymara. Los habitantes en los Andes se enmarcaron con el territorio y la lengua lo cual muestra esta persistencia tanto de la lengua como de la cultura.

La lengua aymara es una lengua milenaria que ha pervivido a través del tiempo en los territorios de los Andes. El aymara es usado en los Andes desde la franja que recorre del noroeste al suroeste por las cumbres del altiplano occidental. También en 1795 los aymara ocupaban gran parte de las montañas al este de los Soras (Toreno, 1975). El aymara es la lengua materna o natural de los Andes y que se usó a través de la socialización de generación en generación y que hoy en día aún vive en los territorios andinos desde tiempos remotos.

A través del tiempo, los habitantes de la lengua aymara persistieron a pesar de los procesos de migración puesto que los habitantes constantemente salían de sus comunidades y migraban a otras regiones. Desde tiempos remotos, los habitantes de los Andes o *Suni* migraban a los valles por algunas necesidades básicas especialmente por alimentación que más adelante veremos; este viaje hacia los valles y culturas desconocidas para los habitantes del *suni*, eran tiempos de aprendizaje para ellos, aprendizaje respecto a una lengua muy distinta a su lengua materna el aymara. Por lo tanto, se trataba del encuentro de dos lenguas, dos culturas situación en la cual los habitantes del *suni* desarrollaban situaciones de aprendizaje para una segunda lengua: el quechua.

Quechua es la lengua materna usada en el territorio del valle, por lo tanto, este encuentro de dos culturas permite una relación dinámica. La dinámica vertical era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en

cuanto a la complejidad de su organización económica y política, compartían los quechuas – hablantes y los aymara – hablantes (Murra, 1975, pág. 60). Éste encuentro entre dos culturas aymara y quechua tiene un recorrido amplio, ya que es una práctica de los pueblos antes de la colonización. Este encuentro se refiere a las dinámicas de usos de pisos ecológicos y a través de éstos se mantenían las culturas a pesar de ser diferentes en su organización económica y también lingüística, sin embargo, pudieron convivir y compartir algunos aspectos en común. Cuando dos culturas entran en contacto podría llegar a fusionarse y pueden permanecer culturalmente distinto, mientras que política y económicamente forman una unidad (Corder, 1992). Dos culturas que se unen para interrelacionar estrictamente aspectos económicos no se afectan significativamente en todos los sentidos porque pueden mantener su cultura a pesar del contacto entre las dos culturas.

A partir de este encuentro de dos culturas y la unión de intereses se genera el proceso de la interculturalización que a la vez va de la mano con el bilingüismo. Una sociedad intercultural, suele ser una sociedad bilingüe (López, 2002). “El contacto de lenguas irremediamente causa un bilingüismo” (Appel & Muysken, 1996, pág. 10). El contacto de dos culturas y dos lenguas es muy probable que genere el bilingüismo. Los comunarios del suni, quienes viajan hasta los valles atraviesan por el proceso de aprendizaje de la lengua quechua, en ese sentido ellos son bilingües debido a la socialización y comunicación constante con los comunarios del valle a la vez desarrollan procesos de acomodación, ya que como seres sociales viven en constantes dinámicas de adaptación.

El ser humano tiene la capacidad de acomodarse y asimilar los contextos en la que vive y mucho más aún en contextos de interculturalidad. La acomodación comunicativa se refiere a que los hablantes deciden adaptarse a una situación y usos lingüísticos de sus interlocutores con fines de aprobación social por parte del oyente y mejorar la eficacia comunicativa (Moreno, 2012). Como seres sociales y dinámicos en diferentes contextos tenemos esa capacidad de adaptarnos y aprender de otras culturas para ser aceptados. Para este proceso de aprendizaje de la segunda lengua es necesario contar con una voluntad

positiva y deseo de querer aprender. Depende del proyecto personal, deseo y voluntad de aprender la segunda lengua (Dolz & Idiazabal, 2013). En el aprendizaje de una segunda lengua no solo es suficiente el deseo y la voluntad de aprender, sino también requiere de otros aspectos como la motivación, el tiempo y el método, son aspectos o razones altamente motivadoras.

Las personas del suni llegan a las tierras del valle y se complementan con ella debido a la economía. La economía indígena es la persistencia de una circulación de producto que se efectúa fuera del mercado (Harris O. , 1987). Esta economía andina se refiere al intercambio de productos, al manejo de pisos ecológicos y esta actividad es la razón principal para que se realice el encuentro de dos culturas y lenguas por tanto surge el bilingüismo en los comunarios del suni.

El método principal por el cual los comunarios del suni aprenden el quechua es a través de la inmersión ya que ambos comunarios tanto el del suni como del valle deben interrelacionarse para que se efectúe el proceso de la economía vertical. Sin embargo, la lengua dominante en el valle es el quechua, por lo tanto los comunarios del suni toman la decisión de aprender el quechua por ser la lengua dominante en dicha región. La mejor forma de aprender la lengua dominante es por medio de la inmersión (Marti & otros, 2002). Este método depende los aspectos ya mencionados como la voluntad y el deseo que motivan para aprender la segunda lengua, además del método también es necesario tomar en cuenta el tiempo de aprendizaje.

### **3.3.2 Bilingüismo hacia el trilingüismo**

Una sociedad bilingüe es una sociedad intercultural al igual que una sociedad trilingüe. Continuando con los comunarios del suni, si bien ellos viajaban a los valles y aprendían el quechua por ser territorio quechua, también les era necesario aprender una tercera lengua, el castellano, pero a diferencia del quechua ésta tenía pocos hablantes, ya que sólo se hablaba en sociedades que tenía poder por tanto, las comunidades originarias

se encontraban en la necesidad de aprenderla debido a que era el lenguaje vehicular de los españoles, criollos, mestizos quienes usurpaban constantemente los territorios a las comunidades originarias.

Las comunidades originarias han resistido con frecuencia la destrucción territorial, social, cultural y lingüística. Para dicho cometido los grupos dominantes usaron muchas estrategias entre ellas la castellanización, inicialmente a través de las escuelas. Intentaban usar la dimensión “civilizadora” de la escuela para cambios de modos de vida y transformar su identidad aymara o quechua en otra identidad nacional (...) la propuesta era castellanizar al indio (Soria, 1992). A partir de esta propuesta, las escuelas cumplieron esta función de nacionalizar a todos en el cual se expande al castellano como lengua vehicular y oficial en mercados, ciudades y zonas urbanas, donde los comunarios llegan con frecuencia para comercializar.

En este contexto urbano, los comunarios del suni se encuentran otra vez con una lengua y cultura distinta a su lengua materna de modo que, a través de la socialización en nuevos ámbitos se encuentran frente a un nuevo aprendizaje de la lengua, el castellano ya que es la lengua dominante en estos ámbitos de comercio. Los que hablan la lengua materna aymara (A) y los otros que hablan la lengua quechua (B), aprenden la lengua castellana (C) para que se puedan comunicar porque la C es la lengua de prestigio y poder (Tusón, 2009). En ese sentido aprender el castellano era importante y necesario porque sólo a través de ella podían reclamar sus derechos y sus territorios debido al poder y prestigio de la lengua.

El castellano no solamente se introduce a las comunidades originarias como lengua sino también viene acompañado de la escritura. La escuela primero debe castellanizar al indio y después enseñar la escritura y la lectura (Soria, 1992). El aprender a leer y escribir no fue fácil, por tanto los comunarios de los pueblos originarios lucharon para aprender la lengua castellana y también para aprender a leer y escribir ya que era la lengua dominante y puente de socialización en niveles donde la ideología lingüística desarrolla poder y dominación como forma de modelar las ideas y opiniones de las personas para que encajen

en la normativa vigente del estado porque la lingüística era influida por la ideología proveniente del nacionalismo europeo.

Por lo tanto, prevalece la ideología de la homogeneización del castellano siendo que muchos padres de familia preferían que sus hijos aprendieran el castellano ya que se mostraba en ventaja. Los hablantes del castellano tienen ventaja sobre los hablantes de la lengua indígena, por lo tanto, las reacciones iniciales de los padres a menudo expresan su preferencia porque sus hijos sean educados solamente en castellano (Howard R. , 2007). Debido a esta actitud, la mayoría de los comunarios indígenas llegaron a ser trilingües o bilingües hablantes.

### **3.3.3 Ámbito y actitud lingüística**

Las sociedades trilingües enriquecen la convivencia y comunicación con otros comunarios y pueblos de lenguas diferentes, pero también se encuentran en una relación asimétrica de la vitalidad de sus lenguas originarias. Existen modos de conocer la vitalidad o desplazamiento de la lengua, la vitalidad cuando la sociedad trilingüe usa cada lengua en ciertos dominios con mínima interferencia y el desplazamiento cuando usan la nueva lengua en dominios de uso de lengua materna (Podestá, 1998). La vitalidad lingüística de comunidades indígena se fortalece a través del uso lingüístico en dominios o ámbitos específicos generados por los mismos comunarios, por ejemplo; en los ámbitos de la comunidad se comunican en lengua originaria y en ámbitos que se refiere a la situación socioeconómica usan el bilingüismo y la diglosia y en ámbitos institucionales usan el castellano, es decir los comunarios trilingües andinos usan la lengua según el ámbito requerido.

Los ámbitos son aquellas situaciones donde el uso de la lengua se da en situaciones sociales, en espacios específicos de habla. Cuando los hablantes usan dos o tres lenguas es claro que no usan todas al mismo tiempo, en algunas situaciones emplearán una y en otras la otra lengua (Appel & Muysken, 1996). Los ámbitos son espacios donde el hablante

percibe situación de comunicación, como por ejemplo una oficina que es un ámbito institucional, la casa ámbito familiar, el mercado ámbito social, por tanto, las comunidades trilingües usan la lengua conforme al ámbito que se encuentran.

Las lenguas son socializadas según el ámbito de uso lingüístico, muchas sociedades son bilingües o trilingües, porque los ámbitos de comunicación ameritan dichos lenguajes, en cada ámbito una lengua refleja poder y en muchos casos poder económico. “Refiere a la relación entre las lenguas como expresión de las relaciones de poder entre grupos de hablantes, el cual puede coincidir con Bourdieu cuando concibe a la lengua como “capital” (Howard R. , 2007, pág. 52). Relacionado con el poder simbólico de la lengua en algunos ámbitos como el mercado, la lengua puede ser imprescindible ya que mediante ella se puede realizar la compra y venta de artículos y otros entre personas de diferentes lenguas, por lo tanto, la lengua es poder ya sea en la relación con otra lengua minorizada o con la de prestigio, el castellano.

A través de la historia las lenguas minorizadas siempre estuvieron en peligro de desplazamiento debido a que los gobiernos estatales usaron políticas para castellanizar y alfabetizar. Además, otros aspectos como la migración, la industrialización, la escuela, cambios económicos y otras presiones, influyeron a que los comunarios trilingües se vieran amenazados a un cambio, por lo cual, es más fácil el cambio de la lengua minoritaria por la lengua mayoritaria si no se tiene una actitud firme frente a ella.

La actitud lingüística es imprescindible para la vitalidad de una lengua, ya que está relacionada con el uso de la lengua, la conciencia y la identidad, por lo tanto, juega un papel importante entre el hacer y el pensar. La actitud lingüística es la forma de pensar y expresar sentimiento negativo o positivo frente a su lengua o las demás lenguas (Tuts, 2007). Frente a esta definición muchas personas bilingües o trilingües toman actitudes negativas o positivas según su contexto social en el que viven. Sin embargo, muchos asumen tener actitudes negativas por razones propias y razones sociales. Una persona cambia de actitud frente a su lengua materna indicando que la lengua indígena no tiene el mismo prestigio que

el castellano (Córdova, 2012). Los factores sociales que provocan el desprestigio a su propia lengua o pertenencia a su grupo social menos favorecida son por cuestiones de orden o estatus social. Estas actitudes desfavorecen a la vitalidad de la lengua originaria porque a partir de ella los padres prefieren que sus hijos aprendan la lengua dominante. “prefieren que sus hijos sean educados solamente en castellano” (Howard R. , 2007, pág. 52). En tanto, esta actitud continúa en los comunarios y las lenguas originarias se van desplazando, pero si los comunarios socializan a sus generaciones posteriores en lengua originaria, ésta tendrá vitalidad, caso contrario las lenguas originarias llegaran a un desplazamiento total o parcial.

### **3.4 DINÁMICAS DE PISOS ECOLÓGICOS Y SISTEMAS DE PRODUCCIÓN**

#### **3.4.1 Pisos ecológicos y sus dinámicas**

Los pisos ecológicos en la zona andina están clasificados conforme al piso climático de cada región. Los pisos climáticos se desarrollan de manera vertical, que permite el uso de lugares de poca accesibilidad con pendientes pronunciadas (Chilón, 2009). Los pisos ecológicos o climáticos son espacios que se aprovechan para cultivar y producir alimentos para consumo, es decir para la vitalidad de una cultura. Estos pisos se conectan desde las tierras altas hasta las bajas; se usa estos pisos como fuente de vitalidad ya que ellos producen en cada espacio favorable y de esa manera aprovechan cada piso climático que evidentemente se ubican en espacios de diferentes climas como ser; frío, templado y cálido. El manejo vertical de los pisos tiene mucha utilidad porque es la forma de vida que desarrolló el medio ambiente andino (Harris O. , 2015). El uso de los pisos ecológicos de manera vertical que abarca territorios de la puna y hasta los valles es un legado de nuestros abuelos, ya que aprovechaban cada piso para un sistema productivo variado.

El piso ecológico en la zona andina se aprovecha entre dos ecosistemas las cuales son; puna o suni y valle. La puna es llamada región fría *churirana* o alta *patarana*, mientras al valle se llama región cálida o *q'uñirana* o baja *urarana* (Platt T. , 1976). Esta organización

de los pisos de arriba y abajo también se refleja en la ubicación de grupos de personas, de culturas (personas de arriba y personas de abajo).

Todas las naciones del Collao y Charcas se dividían en dos grupos llamados Urqusuyu y Umasuyu (...) los grupos urqu (la mitad masculina, los cerros) normalmente ocupaban los territorios más occidentales y los grupos uma (cóncava del cerro y ríos la mitad femenina) los más orientales. (Platt, Bouysse, & otros, 2006, pág. 40).

El uso de los pisos ecológicos a través de la parcialidad ya sea en la misma comunidad o territorios compartidos era el sistema de vida de los habitantes del suni antes de la Colonia. Clasificaban el territorio en dos parcialidades de arriba que abarca los cerros y las alturas que tienen un clima frígido y de abajo que abarca los ríos con clima templado y cálido. Este sistema de parcialidades se realizaba en todo el territorio de los Andes. Sin embargo, alguno como Charcas no se encuentra esa parcialidad complementaria, pero se percibe en una misma parcialidad ambos pisos ecológicos. Estos casos pueden ser a consecuencia de la fragmentación de territorios con la llegada de los españoles o también puede que sea una cultura cerrada que cuenta con ambos pisos en una parcialidad como en el siguiente caso. “El ayllu chullpa en tiempos ancestrales era una marka que con el transcurrir del tiempo se fue dividiendo en varios ayllus, unos se quedaron en el sector del departamento de Oruro y otros en Potosí” (Ministerio de Medio Ambiente y Agua, pág. 7). A pesar de las fragmentaciones territoriales, los comunarios persistieron en dinámicas comunicativas a través de encuentros entre pisos ecológicos referidos a la producción y los encuentros o *tinku* rituales que se practicaba desde la historia.

*Tinku* es un enfrentamiento de carácter ritual que se realiza en las poblaciones del norte de Potosí y sur de Oruro, el significado de la palabra *tinku* es encuentro (de la palabra quechua *tinkuy*, encontrarse) (...) este encuentro ritual se efectúa en forma de pelea entre varones y mujeres de las comunidades de arriba y de abajo” (Jersy, 2014, pág. 1).

En esta actividad se puede ver claramente que se situaban en un encuentro entre personas de urqusuyu y umasuyu, que también se la puede denominar *alax saya* arriba y *manqha saya* abajo. Estos encuentros son ritos de armonización en la cosmovisión andina,

son encuentros donde se complementan las representaciones y los pisos ecológicos, la complementariedad que representa el territorio respecto a la producción agrícola y la dualidad de interdependencia socio económico.

Los pisos ecológicos en la zona andina o la parte de arriba específicamente se clasifican en tres los cuales son: primero las tierras más altas, segundo la tierras temporales y tercero las chacras más bajas. Las chacras ubicadas en las zonas más altas colindantes a los cerros donde prevalece paja brava y habita la ganadería de llama, las chacras de las pampas, planicies y las chacras ubicadas en la orilla del río (Platt, Bouysse, & y otros, 2006). Estos pisos ecológicos son espacios aprovechados al máximo por los comunarios ya que es el territorio con la que cuentan para vivir, por lo tanto, se aprovecha en relación a la producción agrícola en los diferentes pisos y el cuidado de animales ya que intercalaban el uso de estos espacios para un mejor aprovechamiento. Se intercalan los espacios de pastoreo y los espacios de cultivo (Harris O. , 2015). A través de este sistema del intercambio en el uso de los pisos entre el cultivo y el ganado las actividades se articulan entre si ya que esta rotación de actividades complementa a la vitalidad de la tierra, es decir los animales alimentan a la tierra a través de su abono y ellos se alimentan de los pisos donde la tierra se encuentra en proceso de descanso o pisos en los que no se activa el cultivo. Estos espacios micro climáticos en la comunidad también llevan el nombre de toponimia. Según el diccionario los nombres geográficos o de lugar técnicamente son llamados toponimias, que viene del vocablo griego **topos**, lugar, suelo y **ónoma**, nombre, entonces llega a ser el nombre del lugar o suelo. Las comunidades cuentan con los lugares toponímicos, las cuales permiten la relación entre las personas y los lugares, además estos lugares son considerados seriamente por los comunarios, ya que los nombres de estos lugares fueron puestos por ellos mismos en relación a muchos aspectos que podrían ser su forma, tamaño, sentimientos encontrados, entre otros. En todo sentido, estos lugares toponímicos juegan un rol importante dentro los pisos ecológicos.

### **3.4.1.1 Rotación de Mantas y Sistema de Producción como una Dualidad Complementaria.**

En la zona andina la organización territorial para el sistema de cultivo se organiza de acuerdo a extensión de tierras fértiles para la producción agrícola. Por tanto, esta organización territorial consiste en la asignación de parcelas para cultivar cada familia dentro del colectivos que se denominan *manta* por lo tanto cada comunidad tiene una serie de *mantas* que se dividen en parcelas y que son cultivadas por cada familia, las *matas* o tierras colectivas para el cultivo son prácticas ancestrales desde los pueblos prehispánicos que ha persistido hasta la actualidad. “la *manta* es una institución ancestral de manejo territorial y productivo en los pueblos andinos” (Prada, 2013, pág. 40). La *manta* es un legado de nuestros antepasados en la que se permite el aprovechamiento a lo máximo los diferentes pisos ecológicos dentro de la comunidad y además tiene un carácter hereditario. “En la distribución de la *manta* se observa que unas familias tienen más y otras menos debido a la división de la tierra por efecto de la herencia” (Herve, Didier , & Gilles , 1994). A través de este sistema hereditario las parcelas se multiplican ya que la herencia es la forma de tenencia de tierras en las mantas por tanto la pertenencia a una comunidad.

Para la herencia o el acceso a las parcelas de los hijos se toma en cuenta varios aspectos como: la edad, la responsabilidad y el sexo. Se transfiere la tierra cuando los hijos se casan, cuando cumplen los cargos, pero cuando una familia tiene hijos de ambos sexos, solo heredan los varones, a menos que no exista descendencia masculina o sea viuda (Herve, Didier , & Gilles , 1994). Estos requisitos para la obtención de tierras son principalmente tomados en cuenta en la distribución de las parcelas en las *mantas* ubicadas en diferentes pisos ecológicos de la comunidad.

Dentro las comunidades existen diferentes pisos ecológicos que son usados al máximo a través de las *mantas*. Por lo tanto, cada comunidad cuenta con una variedad de las mismas. Cada familia tiene parcelas en diferentes pisos ecológicos que pueden estar desde la parte de abajo hasta las alturas (Greslou, Grillo, & otros, 1991). La variedad de

*mantas* en la comunidad permite el uso máximo de las tierras para la producción agrícola que se ubican en diferentes pisos micro climáticos. Hay parcelas en diferentes lugares; en las pampas, laderas, cerca de las casas, en pie de la ladera (Herve, Didier , & Gilles , 1994). Los comunarios en los Andes cuentan con varias mantas porque su sistema productivo se fundamenta en la rotación de cultivos en mantas, por tanto, se aprovecha cada sector o espacio cultivable.

### **Rotación y descanso y de las mantas**

Las *mantas*, en los diferentes pisos ecológicos, son la fuente de producción de cultivo para los habitantes de la comunidad para que los mismos tengan soberanía alimentaria. El uso de las *mantas* no se realiza todas de una sola vez, sino, a partir de una variedad de *mantas* que se evalúa su fertilidad y de acuerdo a ella se procede a la rotación para el uso de las mantas ya que cada comunidad tiene una cantidad considerable de las mismas. Para la rotación de estas *mantas* se la socializa dentro de una reunión comunal. “El orden de la rotación es convenido por el parlamento de la comunidad” (Harris O. , 1987, pág. 13). La variedad de mantas en los diferentes pisos es evaluada cada año por el parlamento o reunión comunitaria y para proseguir con el cultivo para el uso de una *manta* se considera el tiempo de descanso de cada manta.

El tiempo de descanso de cada *manta* oscila alrededor de 10 años o más. Sin embargo, varía de acuerdo al territorio y la decisión en la reunión comunitaria. En el norte de Potosí luego de cultivar en una *manta* entra en descanso largo durante seis años. La tierra antes de cultivar descansa durante seis años (Harris O. , 2015). Pero en el caso de la comunidad de San Isidro Piusilla, Cochabamba el descanso largo de las mantas es de ocho años. Siembran durante dos años luego cada manta entra en descanso por el tiempo de ocho años (Prada, 2013). En este caso, los descansos de las *mantas* son mayores que en Potosí, pero hay otros territorios donde los descansos de las *mantas* son aún mucho más. En una comunidad en Lima, Perú, los descansos largos son de diez años. Cada *manta* es explotada

durante tres años y descansa diez años (Herve, Didier , & Gilles , 1994). El descanso largo de las *mantas* depende de la fertilidad de la tierra, además se puede observar mientras más años de cultivo en una *manta* más años de descanso y mientras menos años de explotación de la tierra menos años de descanso largo como se ve en los dos últimos casos.

Este tiempo de descanso largo de las *mantas* es para que la tierra se reconforte y se fertilice a través del estircol del ganado que se pastorea en esa región ya que dicho territorio se convierte en propiedad comunal, por tanto, el pastoreo por esa región es libre. El tiempo de descanso es el tiempo de hambre de la tierra, porque perdió un fruto como resultado del trabajo (Lozada, 2008). El descanso de las *mantas* no solamente es por largo tiempo sino también por corto tiempo en época de cultivo.

Las *mantas* activas que se cultivan tienen un descanso de tiempo corto entre cultivo y cultivo porque en la misma *manta* se cultiva por dos años o tres años consecutivos. Por lo tanto, el descanso corto consiste en el tiempo de descanso de la tierra entre un cultivo a otro, considerando que se cultive dos o tres años consecutivos.

El año agrícola se divide en dos tiempos o momentos, el primer tiempo es el tiempo de lluvia y el segundo el tiempo de descanso o sequía. El primer momento de la división comienza en septiembre y octubre con la siembra, denominada *jallupacha* (tiempo de lluvia), el periodo dura aproximadamente hasta marzo. El segundo lapso se prolonga desde abril hasta agosto (Lozada, 2008). Entre los meses de septiembre y marzo se considera tiempo de lluvia porque la naturaleza provee lluvia, por lo tanto, es el tiempo de siembra y el crecimiento de las plantas, mientras de abril a agosto es el tiempo de descanso de la tierra o sequía ya que en esta época no frecuenta la lluvia sino el viento de manera que es el tiempo de alimentar a la tierra y fortalecerla para que dé buenos frutos en el próximo cultivo.

En tiempo de descanso corto las personas de *suní* recogen el guano de llama de los cerros y también usan los del corral para fertilizar las *mantas* (Harris O. , 2015). La tierra necesita ser alimentada o fertilizada en el tiempo de sequía para que dé buena producción en el tiempo de lluvia.

Esta dualidad de tiempo y espacio también se la asocian con el género del ser humano, el primer tiempo con lo femenino ya que la tierra da frutos y el segundo tiempo con lo masculino por la saciedad. El primer lapso es siembra y crece la planta asociada con lo femenino y lo húmedo, el segundo lapso, la saciedad de las personas y el hambre de la tierra desde la cosecha hasta la siembra asociada con lo masculino (Lozada, 2008). Se compara al tiempo de la lluvia con lo femenino porque da fruto al igual que la mujer da fruto al traer a un ser al mundo y se le compara al hombre con el tiempo de sequía probablemente porque no da fruto. Se puede ver claramente la dualidad y complementariedad temporal que muestra la actividad agrícola andina entre el tiempo de lluvia y el tiempo de hambre.

### **Rotación y sistema de producción en las mantas (rotación de cultivos)**

La producción de cultivos en las mantas rota luego de ser usada durante dos o tres años consecutivos dependiendo de la organización comunal. En las mantas se cultivan en un ciclo de rotación que dura tres, cuatro años (Platt T. , 2010). En una manta activa los productos cultivados rotan debido a la fertilidad o capacidad de la tierra. La rotación de cultivo consiste en alternar la siembra de varios cultivos en un mismo terreno en diferentes años (Hernández, 1990). Siendo así en las comunidades andinas generalmente el primer año todos siembran papa y el segundo año otro producto que podría ser cebada, maíz, entre otros. Como en el caso de la comunidad de San Isidro Pausilla. El primer año se siembra papa y el segundo año oca y avena (Prada, 2013). Luego del descanso largo se siembra papa que es siempre cabecera de rotación uno a tres años de cultivo luego quenopodiáceas (quinua, cañahua), o cereales (cebada, avéna), según el piso climático (Herve, Didier , & Gilles , 1994). Este sistema de rotación de cultivos ayuda a los comunarios a usar la tierra máximamente siendo que estos productos son la base de su alimentación diaria. A pesar de que en las zonas más altas la producción es escasa debido al clima frígido, los comunarios igualmente cultivan productos que puedan ser resistentes al clima iniciando por la papa ya que es el producto que requiere de más propiedades de la tierra y seguido por otros

productos, según el producto resista al clima. “Al pie de la nieve comienza el pastoreo de llamas, más abajo comienza la agricultura de la papa amarga” (Greslou, Grillo, & otros, 1991, pág. 243). La papa amarga que resiste al frío se llama papa *luk'i*; esta papa es alimento básico para aquellos comunarios que habitan en la puna ya que el frío es frecuente debido a las alturas. “La papa *luk'i*”, de planta pequeña, hojas pequeñas y dispersas, flores blancas resistente al granizo y helada, tubérculo blanco y liso de ella produce excelente *ch'uñu*” (Mamani M. , 1982). El alimento básico según la producción en las *mantas* es la papa y de ella sacan derivados como el chuño para preparar alimentos variados.

Toda persona necesita alimentarse para sobrevivir en la vida. En este entendido, en los altos Andes la alimentación principal para las familias fue y aún es la producción de papa y su derivado el chuño y otros según se cultive en la región. Estos productos fueron la subsistencia para la vida de los comunarios siendo que debido al clima solo se puede esperar con seguridad dichos productos. El cultivo de tubérculos fue esencialmente una agricultura de subsistencia practicada en la sierra (Mamani M. , 1982). Los alimentos producidos en los Andes en su mayoría solamente alcanzaban para una subsistencia alimentaria familiar. Ellos producen principalmente papa. “La papa es la base de la alimentación de los campesinos del altiplano boliviano, que representan más de 40% de la población rural, sin embargo, el rendimiento de este cultivo se reduce y varía debido a los elevados riesgos climáticos, sobre todo sequía y heladas” (Herve, Didier , & Gilles , 1994, pág. 142). A través del tiempo se han mantenido estos productos como el alimento principal de su dieta alimenticia, sin embargo, con el pasar del tiempo, la base de alimentación y fuente de vida de los comunarios del altiplano ha sido amenazada por los constantes cambios climáticos.

### **3.4.2 Efectos del cambio climático en producción de cultivos y bioindicadores**

#### **Cambio climático y producción de cultivos**

El cambio climático es un fenómeno genérico de todo el planeta que afecta al sistema de vida de los habitantes, también a todo ser vivo, plantas y animales, además a la producción

de cultivos. El cambio climático es un fenómeno que afecta a la naturaleza, a través de catástrofes ambientales que se percibe por medio de inundaciones, sequías, olas de calor y frío (Prada, 2018). Este fenómeno afecta directamente a la naturaleza por tanto a la agricultura y como consecuencia a la producción y distribución de los alimentos entre los habitantes.

Cada vez más el clima cálido va en aumento, por tanto, el calentamiento global afecta de manera negativa alterando el sistema de vida de todos los seres vivos. Este fenómeno es el resultado de cambio de energía entre el sol, la tierra y la cantidad de energía solar que alcanza al planeta (Prada, 2018). En consecuencia, de este calentamiento global la tierra se torna más cálida cada año que pasa. No obstante, en la época de nuestros antepasados el clima era frígido sobre todo en la puna de los Andes, por tanto, desarrollaron estrategias para la producción de alimentos aplicables a esos climas produciendo cultivos resistentes al clima como papa luk'i, sin embargo, en la actualidad aún perviven estos conocimientos. El cambio climático es un tema de la actualidad ya que las catástrofes y las consecuencias de este cambio afectan a todos; por tanto, es un tema a ser tomada en cuenta por los gobernantes correspondientes. Los países más vulnerables al cambio climático resultan ser aquellos llamados en vías de desarrollo, porque tienen menos capacidad de resiliencia frente a sus impactos negativos por su poca inversión para enfrentar estos problemas (Prada, 2018). El tema del cambio climático es preocupación para todos los gobiernos, sin embargo, algunos dan poca importancia a este fenómeno debido factores económicos y/o sociales. El gobierno de Bolivia ha expresado la importancia respecto cambio climático, sin embargo hay necesidad de profundizar (Yasukawa, 2011). Los efectos son temas actuales, recientes que amenazan el futuro, por tanto, es un tema de preocupación para todos y mucho más en nuestro país, ya que no se tiene claro sobre las acciones a tomar frente a este fenómeno.

Las comunidades rurales también perciben estos cambios del clima y afecta a los cultivos no solamente en la rotación de cultivos, sino también en la producción ya que este

cambio del clima altera al producto siendo que los cambios bruscos como el granizo, que antes llegaba muy poco, en la actualidad frecuente así como: la helada, la nevada y los vientos.

En el siguiente cuadro (Yasukawa, 2011). Muestra las percepciones de los comunarios de la puna del país ya que sufren transformaciones climáticas.

**Tabla 1: Percepciones sobre la ocurrencia de fenómenos climáticos en la Puna de Bolivia.**

Lluvia	Las estaciones son menos estables. Las lluvias llegan más tarde y se ha acortado la época entre la primera y la última lluvia. Las precipitaciones son más fuertes y más cortas, los espacios entre una precipitación y otra son más largos.
Temperatura	El clima es más caliente y no permite retener la humedad de los suelos, aunque algunas comunidades se benefician con el incremento del calor
Granizada	Se han hecho frecuentes en la puna. Son impredecibles, los granizos son más grandes y afectan el desarrollo del cultivo.
Heladas	Mayor frecuencia de heladas, con consecuencias más catastróficas. Se presentan fuera de época lo que afecta el cultivo en el crecimiento y floración.
Vientos	Vientos repentinos y descontrolados.
Nevada	Donde antes nevaba mucho ahora ha disminuido, la nevada ayuda en el control de plagas, en el norte de Potosí.

Fuente: CIPCA sobre la base de AGRECOL, 2009; Chaplain, 2007; CIPCA, 2009; PNCC, 2008; AGRUCO, 2010.

Como se puede apreciar en el cuadro, el clima definitivamente altera la producción de los cultivos y como consecuencia en algunas zonas salen favorecidas, pero en otras zonas salen perjudicadas por las precipitaciones de los granizos, las lluvias, en tanto el cambio del clima afecta negativamente y positivamente en la producción de cultivos según el territorio y clima.

### **Cambio climático y bio-indicadores**

El clima es un factor preponderante que se toma en cuenta para determinar la época de producción de cultivos de siembra y cosecha, rotación de las *mantas* después del descanso largo, entre otros.

Los habitantes de la comunidad predicen la temporada de siembra y cosecha debido a la observación detenida al clima y otros aspectos biológicos, este proceso se puede llamar bio-indicador. “Tradicionalmente los bio-indicadores eran observados para realizar la planificación agrícola y determinar las épocas de siembra y cosecha, predecir la cantidad de precipitación pluvial por medio de observación de plantas, animales, eventos climáticos o atmosféricos” (Prada, 2018, pág. 19). Este conocimiento de las predicciones es un legado de nuestros antepasados y es una práctica aún vigente en la actualidad que consiste en la observación, análisis e interpretación de diferentes bioindicadores. Los bioindicadores no solamente tienen relación con el clima sino también con otras áreas como: animales, plantas, y constelaciones, así como describe (Prada, 2018, pág. 20).

- Zooindicadores, se basa en la observación de comportamientos de ciertos animales que son sensibles al cambio climático.
- Fitoindicadores, se basa en el análisis de plantas silvestres y que son sensibles a la variación climática.
- Indicadores atmosféricos, se basan en la observación de fenómenos como la lluvia, vientos, nevadas, granizadas, nubes que dan pauta sobre el comportamiento del clima.
- Indicadores astronómicos, se basa en análisis de astros, sol, luna, estrellas, u otros

Para los comunarios de los Andes, los bio-indicadores desde tiempos remotos fueron fuentes para tomar decisiones sobre la siembra, rotación de cultivos, viajes a los valles, lo cual se ve afectada por los cambios climáticos. La irregularidad notoria de cambio de las estaciones del año, dificulta a los indígenas a seguir planificando la siembra de cultivos (Prada, 2018). Prácticamente el cambio de clima es uno de los factores para que las predicciones no se vean con claridad, por tanto, este conocimiento y practica se ve en riesgo y amenaza el olvido, ya que es un desajuste organizacional en cuanto a predicciones sobre la siembra de tiempo y espacio. Si bien los indicadores aportaron en el desarrollo de

planificación de siembra en los ayllus, en la actualidad aún se usan estos bio-indicadores para aquellas actividades, aunque con cierta dificultad de predicción debido a los cambios del clima.

### **3.4.3 Trabajos en equipo colectivo comunitario y sus dinámicas**

A lo largo del tiempo, las comunidades andinas desarrollaron formas de trabajo en equipo dentro la comunidad las cuales básicamente se refieren a trabajo cooperativo basado en la ayuda al prójimo, ya que es una de las actividades que apresura los quehaceres de una familia. En el suni los días del año son contados de manera que realizan muchas actividades como la producción de cultivos, viaje al valle, construcción de casa, entre otros. Esta forma de trabajo en equipo o comunidad ayuda a cumplir cabalmente estas actividades durante el año.

La ayuda comunitaria tiene clasificaciones en la vida de los comunarios los cuales son; *chuqu*, *mink'a* y *ayni*. Son formas de trabajo compartido que a continuación se desarrollará.

***Chuqu***. - Es una actividad desarrollada en los ayllus de los Andes que se basa en una cooperación mutua colectiva de ayuda sin esperar retribución alguna, es realizada en trabajos largos en los que la familia requerida de ayuda no puede terminar el trabajo según su planificación. “La prestación de trabajo sin calculo explícito de retribución es una institución difundida en los andes rurales conocido como ayuda” (Harris O. , 1987, pág. 31). Esta forma de ayuda no solamente se realiza en la agricultura, sino también en la construcción de las casas y preparación de alguna festividad y otros.

Los trabajos colectivos se llaman *chuqu*, trabajo en la agricultura, en construir una casa, y la preparación de una fiesta, el trabajo se presta sin un cálculo preciso de deudas y haberes para saldar reciprocidades. La única remuneración directa es la comida ofrecida a todos los que ayudan, (...) la obligación se formula como un deber social generalizado matizado por la convivencia inmediata (Harris O. , 1987, pág. 31).

El trabajo colectivo de ayuda y de alguna manera obligatoria voluntaria, son espacios de convivencia comunitaria de compartimiento de esfuerzos, alimento y otros sin recibir nada a cambio, sin embargo, es un tiempo de encuentros, de socialización que los comunarios del *suní* practican. Estas prácticas no se realizan en todos los momentos, sino solo en actividades que se requiere ayuda colectiva y esta se fundamenta en el vocablo aymara *yanapaña*. “*yanapaña* es la conducta que recluta grandes cuadrillas de trabajadores sobre la base de vecindad y dependencia mutua de aquellos que viven en una misma localidad” (Harris O. , 1987, pág. 36). Chuqu abarca a la participación de toda la comunidad en beneficio de quien la solicite ya que es un compromiso familiar de reciprocidad a cambio de la alimentación de ese día. Por tanto, no se refleja otros tipos de pago.

***Mink'a***. - Vocablo aymara. Según (Bertonio, 1993) “*mink'a* que viene de *mink'aña* alquilar o servirse de cualquier persona, pagándola por su trabajo” una actividad que consiste en hacer o ayudar a hacer al que solicita, esta forma de ayuda se realiza en diferentes actividades según el que solicita. En las culturas aymara y quechuas es la forma de ayuda que generalmente se realiza con personas cercanas a la familia y muy pocas veces con ayuda de otras familias. Consiste en ayudar al que solicita a cambio del producto del trabajo, es decir a la ayuda proporcionada por parte de alguien X se le debe retribuir con algún alimento, producto dependiendo de las posibilidades del que solicita esa ayuda. La retribución de *mink'a* es típica de trabajo, toma la forma del producto que se ha obtenido con la contribución del trabajador Según (Harris O. , 1987). El pago de la *mink'a* se convierte en producto. Por ejemplo, la agricultura se paga con el producto agrícola, quienes pastean ovejas con un convenio de *mink'a* reciben un corderillo, en otras ocasiones se paga con alimentos no conocidos” *mink'a* es la ayuda que se usa mayormente en las culturas al igual que el ayni.

***Ayni***. - Esta palabra se usa en dos lenguas aymara y quechua en las cuales el significado refiere de manera similar, ya que en vocablo aymara según Bertonio, (1993) “*ayni* significa compromiso a trabajar para uno que trabajó para él” y en vocablo quechua

según Laime, (2007) “menciona a la ayuda mutua, reciprocidad de dos o más personas”; en ambas lenguas refieren a la devolución de algo que puede ser especie de mano de obra, a diferencia de *mink'a*, el *ayni* se le puede considerar como un intercambio, reciprocidad o retribución con el mismo trabajo. El *ayni* se retribuye con trabajo, dentro la misma rama de producción. (Harris O. , 1987). El *ayni* es la forma de producir en colectividad, ya sea en el cultivo en las *mantas* o cuidado de animales, el *ayni* asimila el dicho: hoy por ti y mañana por mí. Es una forma de ayuda en la que se refleja la ayuda, entre familias o vecinos.

Estas formas de trabajo son características principales de la vivencia en comunidad y reciprocidad, prácticas que resistieron a través del tiempo hasta la actualidad.

#### **3.4.4 Dinámicas territoriales (viaje al valle) intercambio de productos**

En las sociedades andinas las dinámicas territoriales referentes al control vertical de los territorios era la base de sostenimiento de la vida comunal. Esta dinámica de acceso a distintos territorios que abarca desde los altos cerros, hasta los más bajos permite el aprovechamiento de las tierras al máximo, además no tiene muchos efectos en su agresión a la naturaleza. “El control simultaneo de tales “archipiélagos verticales” era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí y muy distante en cuanto a la complejidad de su organización económica y política” (Murra, 1975, pág. 60). El ideal andino es el manejo de pisos ecológicos y su interrelación entre si compartiendo con culturas distantes se consolidaba la complementariedad. El acceso a los diferentes territorios principalmente es para el acceso a diferentes alimentos que les permite ser autosuficientes. “La tendencia hacia la autosuficiencia a pesar de ser considerables distancias es comparable a lo que hemos llamado archipiélago vertical” (Murra, 1975, pág. 90). Desde antes de la invasión los originarios compartían territorios, para la solvencia suficiente principalmente de recursos alimenticios que producían en diferentes pisos tanto en los altos cerros como en los valles, por tanto, este sistema de dinámicas territoriales era la forma de vida de los mismos debido a la producción de cultivos que varía indistintamente por la situación

geográfica y climática. Por tanto, se producía la dependencia y la interdependencia entre ambos pisos ecológicos.

Bajo esta lógica, los habitantes de las culturas fortalecían la seguridad alimentaria, a través de estas dinámicas. La FAO (1996) Define a la seguridad alimentaria: “Existe seguridad alimentaria cuando las personas tienen en todo momento acceso físico, social, y económico a suficientes alimentos nutritivos para satisfacer las necesidades alimentarias a fin de llevar una vida activa y sana” (Delgado & Delgado, 2014, pág. 23). En ese sentido, el compartimiento entre los dos pisos era vital para la sobrevivencia. Las sociedades dinámicas se complementaban en relación a la obtención de productos principalmente para el consumo diario familiar.

En ese entendido, algunas sociedades solían ser más favorecidas ya que complementaban a su producción agrícola con productos que producen en otros pisos. Los residentes del valle afirman que los de *suní* los necesitan más a ellos que ellos a los del *suní* ya que de ella llevan maíz, madera para construcción, para telares, arados (Harris O. , 1987). Aparentemente los más beneficiados eran los comunarios del *suní*, sin embargo, los del valle también necesitaban a los del *suní* ya que les proveía de algunos productos alimenticios e indumentarias. La lana de llama es usada para tejer costales, frazadas que proviene del *suní*, así como las mismas llamas que satisfacen ciertas ritualidades, también viene de *suní* *ch'uñu*, *ch'arki* y quinua, los cuales son muy apreciados en el valle (Harris O. , 1987). La interdependencia entre ambas culturas, territorios, pisos ecológicos motivan a convivir en reciprocidad, por tanto, el viaje al valle es una característica principal en los Andes.

#### ***3.4.4.1 Viaje al valle***

Para recolectar los diferentes productos alimenticios los comunarios de los ayllus de las alturas tenían la costumbre de viajar largos trechos hasta llegar a los valles para traer alimentos a la puna y almacenarlos, como el caso de los Laymi. “En la puna crían llamas y ovejas y cosechan papa, cebada, y en el valle cultivan principalmente variedad de maíz,

trigo, zapallo, haba, papa, quinua, entre otros, también crían cabras, ovejas” (Harris O. , 1987). Se puede apreciar que los de la puna tenían poca producción de alimentos mientras los del valle tienen una variedad de productos alimenticios. Estos dos pisos ecológicos claramente son alejados, muy distantes geográficamente pero se complementan entre sí para seguir dando funcionalidad a sus culturas. Estos dos pisos del territorio laymi son distantes; a pie el viaje cuesta varias jornadas y puede durar hasta dos semanas cuando van las llamas cargadas (Harris O. , 1987). El viaje de la puna al valle generalmente se realizaba a pie junto a sus animales domésticos, a pesar de que el viaje al valle era difícil y peligroso, los viajeros siempre viendo las cosas positivas. Por tanto, valía la pena pasar por penurias, dificultades en el transcurso del camino ya que se esperaba traer a la familia alimento para el sustento diario como resultado del viaje al valle.

En los viajes al valle a pie junto a sus animales se percibe que eran muy pesados y peligrosos, ya que durante ese tiempo de recorrido de dos semanas o más, los espacios para el descanso no eran muy seguros. Los viajeros descansan en los toldos temporales que se alzan en los cauces de los ríos, cuando cae la noche atizan grandes fuegos de gozo por la abundancia de leña (Harris O. , 1987). El gozo de respirar aires nuevos opaca al descanso a la intemperie ya que pueden disfrutar de un ambiente diferente al suyo contemplando la naturaleza en su plenitud. Sin embargo, el descanso a la intemperie de la naturaleza en cierta medida trae una inseguridad, ya que son espacios solamente temporales e inseguros para su persona, sus animales y equipajes.

#### ***3.4.4.2 Economía étnica***

Las culturas originarias desarrollaron formas de convivencia a través de intercambios de productos. En el pasado hubo movimientos inter-regionales que permitían un intercambio de productos serranos y costeños (Murra, 1975). El intercambio realizaba únicamente cuando dos culturas producen diferentes en materia prima y a través del intercambio se complementaban. Dos zonas geográficas producen materias primas y bienes

artesanales distintos, esto sin duda conduce a un sistema extenso de intercambios (Murra, 1975). Cuando dos culturas se complementan a través de sus diferencias ahí es cuando hay lazos de reciprocidad, redistribución que vienen desde la costumbre de nuestros antepasados.

Este intercambio de productos entre habitantes de dos pisos ecológicos diferentes son prácticas desarrolladas desde antes de la invasión, por tanto, no tiene ninguna relación con el mercado o dinero. La circulación de los productos de los diversos climas, era administrada de manera tal que descartaba en gran parte de función del mercado (...), la economía andina indígena es la persistencia de una circulación de productos que se efectúa fuera del mercado, a la cual he designado como economía étnica (Harris O. , 1987). La economía étnica es justamente la persistencia de las culturas por medio de los intercambios de productos que permite una dualidad complementaria y este sistema no tiene relación alguna con el mercado monetario.

En estas sociedades, el intercambio de productos se realiza de diferentes maneras, una de ellas es el intercambio de producto mediante objeto como ollas de barro por productos alimenticios, otro los tejidos por productos alimenticios al igual que el trabajo igualmente por alimentos. La medida y cantidad de intercambio de estos productos es acordada entre ambas partes, actividad conocida en plenitud entre ambas sociedades como en el caso de los laymi.

Por ejemplo, se cambian ollas de barro por la cantidad de grano o ch'uñu que puedan contener. Cuando las familias del valle buscan buenos tejidos, ofrecen a cambio de granos de maíz que la tela es capaz de contener. Por ejemplo, se trata de un poncho, se coserá temporalmente la abertura de la cabeza para que el mismo poncho determine su precio en granos de maíz según cuanto contenga (Harris O. , 1987, pág. 18).

Muchas comunidades de los Andes se valían por sus habilidades ya que eran conocidos por la habilidad de elaborar ollas, platos de barro los cuales eran intercambiados en el valle por maíz, trigo entre otros y las medidas de peso y costo era acordado entre ambas partes de manera que ninguno se sienta en disgusto. En ese sentido, ellos se daban modos

de poner el precio y la cantidad, así como el caso anterior. . Esta dinámica económica de los Andes era una actividad complementaria, además la naturaleza les permitía realizar dichos intercambios ya que en el valle no se encuentra la greda específica para elaborar los utensilios de cocina, ni tampoco la sal que se necesita en el valle. “Es evidente en los casos de intercambios tradicionales de sal y ollas que los laymi obtienen a cambio de productos agrícolas. En el territorio laymi no se encuentran yacimientos de sal ni de greda” (Harris O. , 1987, pág. 19). Las habilidades de trabajo de los del suni era apreciada en los valles siendo que tenían buenos tejidos y habilidades, para trabajar con tipos de greda para formar ollas y vasijas. El intercambio no solamente era en base a las habilidades sino también en base a la producción agrícola que no producía en sus pisos ecológicos. Intercambiaban con ayllus vecinos para tener productos agrícolas que no produce en su territorio tales como ají, ch’arki, en el valle y zapallo, maíz, trigo en suni (Harris O. , 1987). Estas prácticas muestran claramente la interdependencia de los pisos ecológicos ya que es el intercambio entre productores directos. Sin embargo, esta forma de intercambio no es la única.

Otra forma de intercambio tiene que ver con el aspecto monetario ya que los comunarios del suni frecuentaban comprar objetos para el intercambio con los del valle. “Algunos llegan a comprar mercancías para establecer un trueque con productores que rehúsan el dinero y obtienen así productos agrícolas que no pueden producir” (Harris O. , 1987, pág. 18). Los comunarios del *suní* debían buscar estrategias para obtener productos del valle, sin embargo, no eran los únicos que acudían a los valles, sino también los mineros quienes compraban artículos para intercambiar. Estos artículos principalmente eran ganchos, agujas, fósforo, pan, kerosén entre otros. La gente de los centros mineros logra obtener productos agrícolas y ganado dando a cambio artículos comprados como; coca, ropa, pan, fósforo (Harris O. , 1987). Esta forma de intercambio con la influencia del dinero con el tiempo fue apoderándose de los sistemas de intercambio.

Las formas de intercambios descritos fueron una de las características principales en la vida de los ayllus, para tener soberanía alimentaria, sobre todo para los del *suní*, quienes

recolectaban el alimento en el valle y transportaban hasta el *suní* y lo almacenaban, de tal forma que la reserva del alimento abastezca para el consumo de la familia durante todo el año. Podríamos decir que estas formas de intercambio o economía étnica son actividades propias dentro la comunidad y si quisiéramos abarcar a otras regiones tendríamos que salir de la comunidad y comprender la circulación de productos en medio de migraciones a otras regiones.

### **Migración doble residencia**

Es claro que la economía étnica en un ambiente postmoderno no es suficiente, por lo tanto, los comunarios del ayllu deben salir de sus pueblos y relacionarse con otros pueblos para circular los productos a través del trabajo. Si incluimos en nuestro análisis la circulación de productos y de trabajo fuera de la frontera étnica debemos invocar otros conceptos. Por ejemplo, la presencia de un mercado en los centros mineros (Harris O. , 1987). Las poblaciones mineras y otras áreas urbanizadas donde se concentran mercados afectaron considerablemente a la economía étnica.

Este proceso de transformación económica surge desde la colonización debido a que los españoles detuvieron y desviaron la forma de organización en las comunidades originarias trayendo consigo otras formas de vida y de organización económica. Las obligaciones de entregar trabajo, especies y dinero al Estado, la iglesia y los terratenientes locales, produjeron cambios notables en la estructura y organización de las etnias (Harris O. , 1987). Desde estas transformaciones llega a los pueblos la importancia de valorar el dinero. La aparición del dinero se convirtió en el signo de transición (monetización) dominada por el dinero y el mercado, la aparición del dinero en una economía étnica destruye y la reemplaza por otro sistema donde ya no rigen los intereses colectivos sino la acumulación con fines de lucro individual (Harris O. , 1987). Con la monetarización desde el estado desvió la forma de organización comunal, familiar en los pueblos y fortaleció el egoísmo e individualismo.

No obstante, a pesar de tales imposiciones hacia los pueblos indígenas, ellos traspasaron los límites manteniendo sus costumbres hasta épocas recientes. Sin embargo, hubo algunas alteraciones ya que muchos de los comunarios de pueblos optaron por viajar a sectores urbanizados por trabajo y/o alimentos lo cual le permitió migrar y formar doble residencia. Si bien, los comunarios salen de sus pueblos por trabajo para conseguir dinero o para comprar alimentos, ellos no olvidan sus pueblos, sus tierras ya que continúan trabajando y produciendo en las tierras de su pueblo por lo tanto, ellos participan en ambos territorios, ciudad y campo entonces se ve claramente la doble residencia, lo cual se fundamenta en la migración, a pesar de ello aún sostienen algunas prácticas en las comunidades.

A lo largo del tiempo con la influencia de la modernidad, la globalización, la monetización, la migración trajo consecuencias en la actitud de los comunarios referentes a la desestructuración en la relación con la naturaleza. Las prácticas de los pueblos en relación al consumo claro está que en la actualidad no es la misma, al igual que la relación dual con la naturaleza, desde este punto de vista, no solamente se afectó a la economía comunitaria, sino también traspasó afectando a la estabilidad de la familia. “Existe una desvinculación de la familia a través de la migración que se ha dado a las diferentes regiones dentro y fuera del país, causando la desestructuración de la familia y como consecuencia hijos huérfanos; es decir por vivir mejor no vivimos bien” (Delgado & Delgado, 2014, pág. 79). En las comunidades originarias la familia es sagrada, es decir la familia es una institución de unidad, ayuda, apoyo mutuo, es la base de la sabiduría, es el primer lugar en la que se piensa y actúa, sin embargo, con las transformaciones a dichas culturas, la familia llega a ocupar en segundo o tercer lugar entre tantas responsabilidades de la persona individual, siendo el primer lugar la importancia del dinero, entonces se puede observar claramente que las transformaciones a las culturas originarias principalmente llegan a través de las migraciones.

Desde esta perspectiva de transformaciones sociales, culturales y económica los comunarios de los pueblos aún persisten en sus comunidades a través de doble domicilio, lo

cual se podría considerar como la sobrevivencia de muchas prácticas, saberes y conocimientos de nuestros pueblos, por lo tanto en la actitud nuestra debe tomarse en cuenta estos saberes y conocimientos como parte de nuestra forma de vida e identidad. Si bien en la actualidad la mayoría muchas personas viven en doble domicilio lo que nos queda es fortalecer los saberes y conocimientos, prácticas comunitarias, costumbres que nos dejaron nuestros antepasados para una vida con identidad, unidad y reciprocidad.

### **3.5 SOCIALIZACIÓN**

#### **3.5.1 Socialización Primaria**

El ser humano es por naturaleza social, comunicativo, que se relaciona con los demás de manera natural y más aún con las personas que convive que con certeza es la familia y que, a través de ella, el niño se convierte en parte de la sociedad, este proceso de identificarse con la sociedad se conoce como la socialización primaria según (Berger & Lukmann, 1979) La socialización primaria es la primera etapa por la que el individuo atraviesa en la niñez y por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. Es esta primera, etapa el niño procesa y conoce por primera vez todo lo que le rodea por medio de sus sentidos. La socialización primaria no siempre puede generarse a temprana edad y dentro la familia, sino también en su entorno ya que el primer contacto entre la persona y una experiencia o vivencia social es significativo, sin embargo, este proceso puede pasar de largo a lógicos racionales, es decir, sin ser conscientes de los estratos más profundos de su construcción simbólica. Los patrones culturales o las normas que se establecen en una cultura y el compartimiento de ésta influyen en el pensamiento y comportamiento en las personas de manera que sobrepasa de largo la conciencia (Bowers, 2002).

El ser humano por naturaleza tiene la capacidad de socializar y relacionarse con su entorno, siendo así, cada persona aprende en un primer contacto, es decir, no asimila racionalmente este aprendizaje ya que el comportamiento reflejado se expresa de manera natural, inclusive se podría decir que es un aprendizaje personal con su entorno, sin

embargo, este proceso de aprendizaje se realiza dentro de un contexto social que al considera como un aprendizaje cultural.

### ***3.5.1.1 Socializando con el Corazón***

Dentro de una cultura, la comunicación es la base fundamental de las relaciones sociales y el medio ambiente; en ese sentido, los niños comprenden las normas sociales de los adultos través de la comunicación; por tanto, la vida de los adultos es considerado como modelo a seguir para los niños, quienes aprenderán de las acciones de los adultos. Por tanto, las prácticas y las costumbres permanecerán dentro la sociedad.

Una persona no nace dentro de la cultura con todas las categorías conceptuales, patrones de interacción e identidad, intactos y funcionando completamente. Los patrones son aprendidos a medida que ellos participan en los procesos de comunicación e interacción, que proporcionan las bases normativas de la vida adulta. (Bowers, 2002, pág. 143).

Si bien la comunicación es el medio principal para socializar las prácticas culturales también hay otras formas de interacción como ser: el lenguaje corporal, gestual, simbólico, uso de espacios, entre otros. Estas formas de interacción repercuten en las acciones de los individuos que se incorporan a la sociedad y, además, son reproducidos a sus iguales y generaciones posteriores.

La comunicación eficaz que reproduce acciones e influye a los demás requiere de un conocimiento profundo sobre lo que se quiere socializar que emana del interior y que esté acompañado de sentimientos para que éste sea significativo y finalmente demostrar en las acciones. Según Hendricks, (2003) la comunicación eficaz requiere de puentes, los cuales son; conocimiento, el sentimiento y la acción. Estos tres conceptos juntos son indispensables para una comunicación significativa, por lo que la falta de uno de ellos afectaría en una socialización efectiva ya que el conocimiento reside en la racionalidad en la cabeza y las emociones en el corazón y la acción es la fuerza de ambos que se refleja en una acción.

La socialización se basa principalmente en una enseñanza y aprendizaje de corazón a corazón, son aquellos aprendizajes que se relacionan tanto con la razón y el corazón, este

aprendizaje es tan fuerte que difícilmente podría olvidar. El aprendizaje con el corazón es el aprendizaje con la totalidad de la persona (Hendricks, 2003). Es decir, con el intelecto, emociones y voluntad se tiene resultados significativos en la socialización. Por tanto, el aprendizaje es integral, que toma en cuenta la manera de pensar, de sentir y la conducta. En ese sentido la socialización no reside en la cabeza solamente sino en el corazón. “Corazón o *chuyma* se refiere a las nociones generales que se relacionan con el carácter, aptitud, pensamiento, sentimiento e inteligencia” (Arnold & Yapita, 2000). Para la cosmovisión andina el corazón es la base principal del ser humano, es la raíz de la cual emana vida ya que mediante ella se muestra los sentimientos relacionado a la inteligencia. *Chuyma*, es un vocablo aymara que según (Rivera S. , 2015, pág. 29) se traduce como; corazón, aunque no específicamente al corazón como tal, sino a las entrañas superiores que incluyen al corazón, pero también a los pulmones y al hígado, que podría decirse que la respiración y el latido constituyen el ritmo de la forma de pensar, sentir y actuar. En este entendido la totalidad de la persona tanto la actividad mental y espiritual se centra en el corazón, por tanto, la enseñanza o aprendizaje de corazón a corazón es imprescindible para que sea efectiva y significativa.

### **3.5.2 Modalidades de Aprendizaje**

A continuación, conoceremos algunas modalidades de aprendizaje en las que se reflejará el uso de los sentidos y otros aspectos pedagógicos, los cuales son parte de los procesos de aprendizaje individual o autoaprendizaje que se realiza en diferentes tiempos y formas de manera natural.

- **Aprender observando.**

La observación en los niños de la comunidad es la estrategia fundamental para asimilar lo que quieren aprender, en tanto no sea algo sencillo, ya que a través de ella asimilará el mensaje. La observación de los niños no es algo simple, sino se trata de percibir las cosas intensamente para luego activar con los sentidos (Paradise, 2009). El aprendizaje

pasa por procesos cognitivos, ya que posteriormente debe activar los sentidos para reproducir el aprendizaje, además la observación es el medio por el cual el niño aprende primero. “El aprendizaje se sustenta fundamentalmente en la estrategia de visualización antes que la interacción verbal” (Castillo, 2005, pág. 69). En la comunidad andina sin duda la observación es primordial, ya que por medio de ella la mayoría puede aprender con facilidad. “Se da mucha importancia al aprendizaje del niño por la vista sobre todo en el aprendizaje del tejido ya que primero observa, luego se interioriza el conocimiento y nuevamente se exterioriza en la acción de tejer” (Arnold & Yapita, 2000, pág. 211). Sin duda, la observación es necesaria para el aprendizaje en la comunidad, sobre todo los niños, ya que es el medio por el cual conoce su entorno cultural, este proceso de aprendizaje no es meramente empírico ya que lo observado debe interiorizar, reflexionar y aprender para luego reproducir Igualmente. “Según un estudio en Cusco sobre el aprendizaje campesino de 56 prácticas antes no conocidas 25 lo reprodujeron viendo” (Rengifo, 2003, pág. 69). Según el experimento, casi lamitad de los participantes aprendieron observando, entonces la gran parte de aprendizaje se concibe observando.

- **Aprender escuchando.**

Escuchar es importante para una comunicación significativa ya que requiere de atención a la otra persona desde el marco de respeto y aprender de esta comunicación. Según el caso anterior respecto al estudio en Cusco 12 lo hicieron escuchando. Si bien la escucha es un medio de aprendizaje pocos desarrollan sin duda ésta se complementa con la observación.

El placer de vivir es la exaltación de la sensibilidad que halla tanta satisfacción al escuchar el crecer el maizal, el zumbido de los insectos, el canto de las aves, como al mirar una flor, al mirar los astros (Greslou, Grillo, & otros, 1991, pág. 21). El escuchar no solamente es el uso de un sentido sino, se trata de un proceso de escucha para un aprendizaje

personal que se complementa con el observar donde el niño construye su conocimiento propio.

- **Aprender haciendo o imitando**

La observación no solamente se complementa con la escucha, sino también con el hacer, con la actividad de la motricidad. Continuando con el caso del estudio en Cusco, 19 aprendizajes lo recrearon haciendo, por tanto, muchos desarrollan este medio de aprendizaje con ayuda para poder imitar como por ejemplo con el padre como modelo. “El padre es un artista para mostrar, dar el ejemplo y aconsejar constantemente al niño sobre las actividades que realiza” (Prada, 2009, pág. 126). En la comunidad la persona adulta siempre será un modelo a seguir en los quehaceres, ya que es el que más conoce y sabe debido a su amplia experiencia.

- **Aprender descubriendo**

El aprendizaje por descubrimiento se refiere al primer contacto entre el individuo y su contexto. El proceso de aprendizaje no solo es emocionante y lógico sino, también es un proceso de descubrimiento (Hendricks, 2003). El descubrimiento va relacionado con la curiosidad y los sujetos más propensos a ello son los niños porque están aprendiendo, descubriendo. Por naturaleza los niños son curiosos por lo tanto ellos prueban una y otra vez para conocer el resultado o descubrir. Los campesinos prueban o hacen por curiosidad a punto de que al que más prueba lo denominan curiosos, esta curiosidad es como un rito cotidiano a la diversidad (Greslou, Grillo, & otros, 1991). La curiosidad en el mundo andino es una manera de aprendizaje que se torna a diario y con frecuencia en los niños. “En la educación del niño andino no se le dan explicaciones, sino, sólo se narra, o muestra lo que el niño pregunta porque tuvo una experiencia inicial o una curiosidad” (Greslou, Grillo, & otros, 1991, pág. 73). El niño en la comunidad comprende la mayoría de las prácticas culturales por este medio, porque está en constante proceso de ensayo y error, por tanto, a través de su curiosidad el niño descubre nuevos aprendizajes de su entorno.

El aprendizaje no solo radica en los procesos mencionados como la observación, escuchar, hacer, imitar, sino más bien radica en la emoción, en la motivación, en estar contento. Los sentidos son medios para el aprendizaje, pero lo que realmente permite el aprendizaje diría que más bien es cuando el aprendizaje es con un corazón contento y motivado, es decir, cuando el niño se siente realmente motivado, entonces cualquier aprendizaje será significativo.

## Capítulo 4: Resultados: Las Dinámicas territoriales, económicas, culturales, lingüísticas y sociales.

### Introducción

Según la Real Academia Española (RAE) el término dinámica viene del griego “dynamis” que se traduce como fuerza o potencia y tiene varios significados. Nosotros nos enfocaremos en la definición como la fuerza o la energía que produce un movimiento, es decir los cambios que como seres humanos atravesamos en diferentes aspectos de nuestra vida social y personal, por tanto el ser humano por naturaleza es dinámico, activo que se encuentra en constante movimiento, transformación, en lo territorial, cultural, social, lingüístico, económico y otros.

Las diferentes dinámicas han estado presentes en la historia de los pueblos indígenas. En este siglo, por tanto, actualmente, los conocimientos y saberes de las comunidades originarias (ayllus) están en un proceso de desplazamiento cultural, debido a muchos factores como ser: la globalización, la modernización, la presencia de la tecnología y el cambio climático. Estos procesos de modernización y globalización, dirigen a las personas a un pensamiento homogeneizante, donde las tradiciones y costumbres de las comunidades antes practicadas ahora se van fragmentando y transformando. En este sentido, se ha visto la necesidad de socializar la memoria de los saberes y conocimientos de nuestros ancestros en relación a las dinámicas territoriales, económicas, sociales, culturales y lingüísticas. Esta necesidad se ve reflejada en la siguiente declaración: “*Seguramente cuando has entrevistado tiene mucho en su historia, ahh y lo que si digamos nos falta recuperar esa memoria y sistematizarlo*” (Ent. JV 3.03.2017). Esto nos conduce a afirmar que los mismos comunarios son conscientes de la falta de documentación de su historia, sus conocimientos y saberes, o como diría Silvia Rivera de su *Sarnaqawi* (el caminar en el diario vivir), vocablo aymara que viene de la raíz *sarnaqaña* significa caminar, vivir. Por lo tanto, los comunarios quieren recuperar los caminares, sus vivencias y adaptarlos a su vida actual que sufrió cambios trascendentales.

Para recuperar estas memorias acudiremos a la historia oral, ya que es parte de la metodología para la recolección de datos “el desarrollo de la historia oral no se reduce al uso de técnicas de recolección de datos (grabar, transcribir), en efecto no es pasivo” (Rivera, 2015). La historia oral no es solamente un instrumento, sino es la voz viva de los comunarios, por tanto, es activa, donde el investigador pasa de ser alguien externo a alguien que es parte de la comunidad y además es reconocida por la misma. Así, este trabajo de investigación de historia oral ha sido llevada a cabo con el propósito de aportar a las sistematizaciones de la historia del *Ayllu Thayak'ira*, y esto se plasma en las entrevistas, grupos focales que han recordado sus experiencias vividas y fueron relatadas, en medio de sentimientos de felicidad tristeza y nostalgia entre otras emociones.

Este trabajo revitaliza la historia que rememora nuestros orígenes. Ha sido un viaje a través del tiempo distinto a la época actual. Una experiencia de vida de mi niñez, recuerdo momentos vagos de la comunidad que me vio nacer, en la que di mis primeros pasos y aprendí a hablar la primera lengua, el aymara y ahora recuerdo con nostalgia, ya que ha sido un despertar, un afirmar y una confirmación de aquellos pequeños rasgos de mi identidad aymara.

#### **4.1 HISTORIA SOBRE EL TERRITORIO DEL AYLLU THAYAK'IRA**

Los españoles llegaron al territorio en busca de oro y plata, al encontrar su objetivo, se asentaron en lugares estratégicos cerca de las minas, entonces se establecieron y formaron urbanizaciones para explotar, saquear aquello que tanta importancia tenía para ellos: el oro y la plata.

Luego de los daños de la conquista los abusos del corregidor y las brutales usurpaciones y daños perpetrados por la ambición del oro y de la plata (...) hasta que se llegó a creer que los españoles no eran humanos “El adelantado Candía, que según Guamán Puma se habría entrevistado con el Inca contiene el siguiente dialogo:

**Wayna qhapaq:** *¿Kay quritachu mikhunki?* (¿Este oro comes?)

**Candia:** Este oro comemos” (Rivera S. , 2015, pág. 177)

Los indígenas creían que los españoles comían oro y por ello los españoles saqueaban por doquier estos elementos que ciertamente había en abundancia en nuestros territorios y para el transporte de ello se usaba con frecuencia a la llama. La llama fue uno de los principales medios de transporte en esa época para la función económica de los comunarios ya que con ella viajaban largos trechos y no solamente para transporte de oro y plata sino también para el transporte de alimento, porque los comunarios hacían viajes constantes hacia el valle a traer alimentos. En esa época no existía medios de transporte rápido como: carro, avión al igual que en la actualidad, por lo tanto, con la ayuda de los indígenas los españoles trasladaban sus cargas de oro y plata además de alimentos como: maíz, trigo, entre otros a pie en llamas, burros, caballos, mulas por el camino hasta el puerto en el Océano Pacífico. En ese recorrido los españoles se habían apropiado de tierras que no eran suyas, lugares estratégicos para poder alimentarse, alimentar a los viajeros y animales que llevaban la carga. Uno de los lugares estratégicos era el territorio del *ayllu Thayak'ira* en el cual formaron su hacienda, como lugar de descanso para los viajeros y animales. Dicha hacienda fue administrada desde el inicio hasta el final por tres patrones o dueños.

Antes que llegaran los españoles al territorio del *ayllu Thayak'ira* y otros *ayllus* vecinos, habitaban personas originarias denominadas *chullpas*. “El vocablo *chullpa* designa en la cultura altiplánica de las grandes tumbas de adobe o piedra que dominan el paisaje en muchas zonas, construidas para los señores de las grandes confederaciones, a la vez refiere a la misma población pre-inca” (Harris O. , 1987, pág. 93). En este entendido las *chullpas* son los habitantes naturales de un determinado territorio, quienes tenían su propio constructo social cultural, económica y política antes de la invasión de los españoles en América.

A partir de la llegada de los españoles el año 1492, a lo largo de la historia, “los pueblos originarios pasaron por situaciones difíciles que en muchos casos los españoles ocasionaron la desestructuración de las antiguas organizaciones locales” (Platt T. , 1999), en especial sufrieron transformaciones respecto a las propiedades territoriales. Los españoles avanzaban y se apropiaban de tierras más fértiles a través de haciendas. “El

sistema de hacienda introdujeron los conquistadores en las regiones de Cochabamba, Tarija, Chuquisaca y otros” (INRA, 2008, pág. 9). En posteriores ocasiones de la misma manera llegaron a las zonas andinas y de repente aparecían territorios con dueños y además obligaban a los habitantes de sus tierras a trabajar, es decir los indígenas trabajaban gratis para cumplir con el tributo signado.

Desde la fundación de los “Charcas en 1559, el rey Felipe II reconoció el derecho de los indios a disfrutar el fruto de su territorio, desde entonces se registraron titulaciones a favor de las comunidades indígenas hasta el Siglo XIX” (INRA, 2008). En consecuencia, muchos pueblos originarios dieron pie a amojonamientos como en el caso del territorio de los Chullpas en la que se “realizaban amojonamientos junto a ellos, caciques principales, comité de conformación de tierras, gobernador don Juan Zoto, visitador José de la Vega Alvarado, por mandato del alguacil mayor” entrevista basada en los (Mamani, Fábrika, & otros, 2007).

“Entonces en 1492 han llegado los españoles, después año por año que pasa avanzando, los profesionales agarrándose el terreno, este lugar tenía dueño, había sido de Macha en Pocoata (...) los terratenientes seguramente han tomado ese lugar con nombre de Chullpa. Habían levantado un documento, En 1648 en Quibaillni Cruz habían hecho una audiencia los chullpa, Sora, (Sora Sora) Tapacarí (venta y media), entonces los tres empezaron el amojonamiento, habían empezado de ahí hasta Trunchiri, Wayllatiri, Canacita hasta Bombo de ahí hasta Qoqari Qoyo por Venta y Media había pasado en diez días habían acabado ese recorrido. Entonces ahí con nombre Chullpa nosotros. Todo Thayak’ira es Chullpa, mmm Viluyo, Taruka Marka, Wayllatiri, Bombo, 10 de febrero, antes seguramente era uno solo con nombre Chullpa. Eso ha pasado en 1648” (Ent. MM 08.12.16).

Los comunarios describen a los españoles como personas capacitadas o aptas para ser parte y dueños de este territorio, sin embargo, sabemos que muchos de ellos fueron las peores personas en su país y que sólo estaban interesados en la riqueza que había en estas tierras y se adueñaban de territorios transformando así todo lo que en ellos existía.

En aquel entonces el ayllu Chullpa era un espacio muy amplio territorialmente, no solamente era lo que actualmente es el *ayllu Thayak’ira* sino también los ayllus aledaños

como: *Viluyo, Taruka Marca, Wayllatiri*, Bombo, 10 de febrero. Actualmente podemos decir que se refiere a la primera sección de la provincia Pantaleón Dalence.

La Historia del territorio *Chullpa* también está confirmada de manera más detallada en el Estatuto Orgánico del Pueblo Indígena Originario Ayllu Jilanko *Thayak'ira*. En el cual expresa que el actual ayllu *Thayak'ira* está asentada dentro del gran Ayllu *Thayak'ira*, (se refiere al conjunto global de la exhacienda *Thayak'ira*). Entonces se consta como Ayllu *Chullpa*, desde los siguientes límites territoriales que corresponde al territorio pre-colonial.

Como primer mojón Quibaillani Cruz, que sería tripartito entre Tapacari , Sora y Chullpas, Mojón Mullupunco, Chunchu Inca Coral, mojón Sallani que sería tripartito entre Sora, Quircawi y Chayanta “chullpas”, Turunchiri, Llaculloco, K'asa que sube al camino real Cochabamba cerca al cerro Motocollo, Tres Ojos de Agua, Pechichuani, Mojón Bila Chullpa, Quimsachata, Mojón Canacita Charaque, Tapan Cuchillada, Iruvinto, Chiraqui, Acumarca Punta, Pik'en k'ara, Negrillo Apacheta y nuevamente Quiballani Cruz ” (Mamani, Fábrica, & otros, 2007).

La declaración de dichos mojonamientos para delimitar los territorios expresan la existencia de un *Ayllu Chullpa* olvidado en el pasado puesto que frecuentemente eran confundidos con el pueblo Sora ya que colindaba con *Quiballani Cruz*, desde entonces el nombre de Sora. *Después de la fundación de Bolivia hemos sido cantón Sora y provincia cercado a partir de la fundación el nombre de chullpa se olvidó*” (Ent. FM 4.3.17). En ese sentido, según la historia, al este del departamento de Oruro existió un territorio denominado los *Chullpas* hasta antes de la fundación de la República y a lo largo de la historia este denominativo fue desplazado y olvidado.

Al fundarse el departamento de Oruro solamente contaba con tres provincias; Paria, Carangas y la ciudad de Oruro, por tanto, toda la región actual de Dalence pertenecía al cercado de Oruro y en 1941 se fundó la provincia Pantaleón Dalence. En ese sentido, la denominativa *chullpa* en este lado del territorio, se desvaneció y desapareció hasta el día de hoy a causa del fruto de la desestructuración de antiguas organizaciones locales por los españoles y la imposición de límites territoriales en la creación de departamentos nacionales.

Actualmente los habitantes del Ayllu *Thayak'ira* conocen que inicialmente fue un territorio originario Chullpa, sin embargo, lo mencionan como algo pasado olvidado en el pasado “*nosotros hemos sido Chullpa*” (Ent. FM 4.3.17) cuando dice “hemos” se refiere a un pasado, terminado y olvidado haciendo alusión que alguna vez fue *Chullpa*.

Algunos comunarios se sienten confundidos, porque se denominan con identidad *Chullpa* al ser parte colindante con el departamento de Potosí “*por eso ellos están diciendo: nosotros somos chullpa desde Sora*” a lo que su análisis personal le hace responder “*antes de la republica será pues eso, pero ahora es otra cosa, ¿no!? uta no entienden pues*” (Ent. FM 4.3.17). Al parecer el *ayllu Chullpa* traspasaba fronteras. Sin embargo, a partir de la fundación de los departamentos se pone en conflicto a los comunarios de la misma identidad, chullpas. Es el caso del *ayllu Chullpa*, el cual con la demarcación departamental de Oruro y Potosí en el siglo XIX perdió aproximadamente el 40% de su territorio al norte de su espacio étnico a favor de la provincia Pantaleón Dalence (Patzí, 1997). Las fragmentaciones territoriales a partir de la fundación de la república boliviana y la conformación de departamentos, al parecer dividen esta territorialidad de los *Chullpa* y con ello se genera problemas limítrofes entre comunarios. “*recién me he dado cuenta ahh antes nosotros habíamos sido chullpa, entonces ahora con la ley con lo que se ha cambiado, con lo que se ha fundado somos Oruro*” (Ent. MM 8.12.16). Era el antiguo chullpa que estaba en Oruro y Potosí y el estado ha dividido por ello hay conflicto de tierras. No cabe duda que la división geográfica, política de la República de Bolivia fue la causa para que los comunarios puedan asumir otra identidad territorial y no la originaria. *Somos huérfanos o somos Dalence*” se refiere a una identidad perdida y que adopta otra identidad que no es originaria, por lo tanto, llevan como identidad el nombre de la provincia actual Pantaleón Dalence.

A pesar de ello los comunarios de ambos territorios Potosí y Oruro trataron de sobrellevar dichos problemas como en el siguiente caso.

“Nosotros hemos llevado este problema durante tres años con Potosí, durante esas gestiones, jamás hemos hablado del ayllu chullpa (se refiere al territorio chullpa) en

las audiencias, yo estoy diciendo: yo soy de *k'uchuyo* provincia Dalence y mi primo dice yo soy de *k'uchuyo* ayllu chullpa de Potosí, jeje así frente a frente” (Ent. MM 08.12.16).

Entonces históricamente denota un daño a nivel personal y grupal identitaria y a nivel territorial originario, trayendo consigo problemas de enfrentamientos entre hermanos, primos, tíos de la misma sangre y de la misma comunidad ya que algunos se identifican como Potosí y otros como Oruro. Sin embargo, por algunas razones desconocidas no se tocó el tema de la identidad chullpa. “El *ayllu chullpa* en tiempos ancestrales, era una marka que con el transcurrir del tiempo se fue dividiéndose en varios ayllus unos que quedaron en el sector del departamento de Oruro y otros que se encuentran en el departamento de Potosí” (MMAyA, 2015, pág. 7). Esta división por medio de límites territoriales trajo serios enfrentamientos en las que tuvieron que padecer saqueos, maltratos, quema de casas inclusive hasta una migración apresurada a otras ciudades y /o comunidades. A continuación, describiré estos enfrentamientos que datan seguramente desde la fundación de Bolivia, sin embargo, estos últimos años se continúan en esos procesos de enfrentamiento.

En 1987 han quemado nuestras *jant'as* (espacio de descanso para los animales) y en 1992 han saqueado nuestras herramientas carretilla, pala, picota y comida de nuestra dispensa. (Ent. MM 08.12.16). *1998 chay ñiqpiqa chay pampaman achkha jamunku chimpawayhcik ñispa, chanta ñuqayku mana munaykuchu chanta anchata maqarawayku* (Aproximadamente al 1998 muchos vinieron y nos dijeron; pónganse de nuestro lado y nosotros no quisimos y luego nos pegaron mucho) (Ent. G.-EMM 08.12.16) por eso fuimos a reclamar a Oruro y en 2002 hubo un bloqueo para la solución de los límites, pero los chullpa directo vinieron a pelear, ahí el 22 de abril murió una persona. Casi medio día quemaron las casas de *k'uchuyo* y *Patachaquilla* siendo un total de 46 casas, se llevaron animales y comida (Ent. MM 08.12.16).

La demarcación de los departamentos a través de los límites territoriales definitivamente fue y es un problema para los pueblos ya que al parecer es más importante pertenecer al algún departamento que vivir solamente en las tierras. Los comunarios se enfrentan solamente por un límite. Sin embargo este límite se vuelve significativo cuando el Estado hace prevalecer ello. Este proceso de desestructuración territorial afecta considerablemente al sistema de vida de los comunarios.

#### 4.1.1 Hacendados y no hacendados

La conformación de haciendas se hizo para trabajar para el patrón, servir al patrón, por tanto, explotación, pongueaje, sufrimiento. Sin embargo, los no hacendados aparentemente eran libres de pongueaje, de opresión pero que igualmente tenían rendir cuentas a las autoridades correspondientes a través de las contribuciones.

Continuando con la historia, no cabe duda que el territorio del ayllu tuvo fragmentaciones territoriales ya que aproximadamente por los años 1700 fueron los revisitadores al territorio y recorrieron los mojones. Pero por causas no conocidas se dice que hubo un enfrentamiento entre los terratenientes y los comunarios, por lo tanto, no recorrieron todos los mojones.

Los terratenientes tenían el objetivo de recorrer el territorio y tomar en posesión las tierras y formar haciendas y al no poder alcanzar a todos los mojones, tres comunidades quedaron fuera de la demarcación.

Alrededor de 1700 había entrado un patrón Francisco Zaconeta en esa gestión parece igual habían recorrido desde Quewallu Cruz hasta Trunchiri, Huayllatiri ahí cerca un lugar *Waych'a* Pampa ahí había habido pelea grande, los peleadores terratenientes se habían ido a dormir a Urachaquilla, después, Cóndor Ikiña y menos a tres comunidades (Huaylluma, Muruhuta, K'uchuyu) además de bombo. Entonces desde esa vez nosotros nos habíamos quedado como si fuera sin dueño, sin patrón” en realidad seguíamos con el anterior dueño que era de Macha (Ent. MM 08.12.16).

El enfrentamiento entre los terratenientes y los comunarios originarios tuvo dos resultados: primero, la conformación de la hacienda Gran Ayllu *Thayak'ira*, que incluía varias comunidades las que actualmente son los Ayllus: *Tarukamarca*, *Thayak'ira*, *Huayllatiri*. Segundo, cuatro comunidades quedaron sin patrón (*Huaylluma*, *Muruhuta*, *K'uchuyu* y *Bombo*) es decir, no pertenecían a la hacienda, por lo tanto, no hacían servicio directo alguno al patrón hacendado en comparación a las comunidades que fueron parte de la hacienda. Desde entonces, las cuatro comunidades se quedaron como ayllus y los demás como hacienda. Sin embargo, los sin dueño o sin patrón aún pertenecían al anterior dueño al de Macha.

En 1876 las autoridades originarias del *ayllu Chullpa* hicieron otro recorrido por el territorio, en la cual las tres comunidades que quedaron sin hacienda figuraban como cuarta sección del *Ayllu Bombo*. Actualmente pertenece al departamento de Oruro. Las tres comunidades continuaron con los trámites para finalmente ser independientes.

En 1876 había levantado un croquis los de Potosí, nosotros estamos como cuarta sección de Bombo, Levantado por el Ingeniero Huanca. En el plano consta las comunidades al norte de la hacienda *Thayak'ira* al sur provincia Bustillo, éste documento llegó a las manos de nuestros abuelos los cabecillas Celedonio Urtado, Anastacio, Pedro y Juan Ticona en 1895 y a través de una audiencia en Pata Huanuni en 1910 levantado por la comisión revisitadora catastradora del departamento de Oruro, habían quedado tres comunidades en canchones cada uno con su superficie, un total de 4460 hectáreas (Ent. MM 08.12.16).

Se observa que los comunarios de las tres comunidades (*Huaylluma, Muruhuta, K'uchuyu*) por muchos años buscaron independencia ya que contaban con su propio territorio, tradiciones y costumbres. Desde entonces las tres comunidades funcionaron como un *ayllu* con su autoridad originaria propia llamado *Mallku* que representaba a las tres comunidades.

Los pueblos indígenas sobre todo en la zona andina se caracterizaban por tener una fuerte convicción en los territorios comunales y saber manejar de manera óptima su economía en algún momento estas comunidades llegaron a sostener las economías del país cuando la mina bajó su producción, a pesar de ello sufrían tantos intentos de ser erradicados de sus propias tierras comunales a través de leyes como la siguiente;

Fue solo hacia la década de 1870 cuando recuperó la mina y generó fuentes de ingreso al Estado. Por fin podía llevar a cabo reformas tendentes a liquidar a las propiedades comunales o *ayllus* fundamentada en acciones retóricas basada en igualdad ciudadana del indio y la abolición del tributo. Este proyecto se plasmó en la ley de Ex vinculación en 1874. Por la cual se decreta la abolición del *ayllu*, la distribución de títulos privados de propiedad privada y la reforma tributaria (Rivera S. , 2010, pág. 143).

La ley de Exvinculación desató el más importante de expropiación de tierras comunales, fue un golpe duro para la zona andina a pesar que algunos *ayllus* se resistieron como los ya mencionados, otros fueron sometidas al hacendado como la hacienda de

*Thayak'ira* que fue constituido sobre el territorio del *ayllu chullpa*, desde el inicio hasta su finalización la hacienda tuvo tres patrones siendo el ultimo patrón Enrique Velásquez, “*el ultimo patrón había sido Enrique Velásquez que ha entrado desde 1900 hasta 1952, ellos hacían producir en Wayllatiri*” (Ent. MM 08.12.16). Los patrones administraban la hacienda con el fin de recaudar alimentación para sus ganados y para sus trabajadores, entonces los comunarios trabajaban como tributo para los patrones sin remuneración alguna bajo la sombra de la esclavitud.

Desde la fundación de la república, los hacendados realizaban su contribución territorial a la ciudad de Oruro, sin embargo, las tres comunidades que no pertenecían a la hacienda *Thayak'ira*, aparentemente realizaban doble contribución, al departamento de Oruro y Potosí, para garantizar el acceso a la tierra. Pese a que las tres comunidades se registraron en el departamento de Oruro y no en Potosí. “*Se fundó Bolivia en 1825 (...) entonces seguramente pagaban a los dos a Potosí, Chayanta pagaban y a Oruro, claro de acuerdo a la ley tiene que pagar pues a Oruro no ve sin embargo de Potosí en vano pues, en vano habían ido a cobrar*” (Ent. MM 08.12.16). Los habitantes de las tres comunidades realizaban doble esfuerzo porque pagaban la contribución a dos autoridades departamentales, ya que de ambas partes llegaban para cobrar la contribución a la comunidad. “*habían ido a cobrar*” y como autoridades tenían toda la potestad de castigar al que no contribuía, por lo tanto, los comunarios debían obedecer esas órdenes impuestas.

El *ayllu chullpa* dividida en dos provincias Pantaleón Dalence y Bustillo, estaba obligado a entregar el impuesto o tasa territorial a las dos unidades administrativas republicanas. A respecto Platt 1982 presenta: “*estos terrenos de Bombo fueron reclamados por el ayllu chullpa de la provincia Chayanta, pero se encontraban dentro de la jurisdicción de Oruro*” como explico el apoderado de los *chullpas* en 1844. “*... los infelices moradores de dichos terrenos sufren doble gravamen pagando arriendo a este departamento de Potosí, la contribución en Oruro* (Patzí, 1997, pág. 15).

Nuestros abuelos sufrieron grandemente porque pagaban doble contribución para garantizar el acceso a la tierra que vivían y que siempre fue de ellos. Al parecer la fundación

de la república trajo constantes abusos por parte de las autoridades de ese entonces haciéndoles pagar a todos los comunarios doblemente.

De modo que a partir del año 1906 dejaron de pagar la contribución a la ciudad de Potosí porque fue extendida una certificación desde Chayanta para no cobrar la contribución. “*Entonces en 1906 había dado Chayanta una certificación a nuestros abuelos desde esa vez ya ha paralizado*” (Ent. MM 08.12.16), La solicitud de nuestros abuelos fue escuchada. Por lo tanto, desde ese momento solamente pagaban a la ciudad de Oruro, porque quedó registrada en esa ciudad.

La contribución territorial, un modelo de tributo impuesto por los gobiernos españoles seguido de los fundadores de la República y continuando con los gobiernos liberales, la cual las tres comunidades pagaron las ultimas contribuciones a la ciudad de Oruro hasta los años 90, “*hasta 1900 hemos pagado dos veces al año, después hemos pagado una vez hasta 1994, primero era contribución indigenal, después, era primicia, después contribución catastral y por último contribución territorial*” (Ent. MM 08.12.16). Fue un abuso por parte del Estado que los comunarios pagaran doble contribución y mucho más que siguieran pagando la contribución después de la revolución del 52. A partir de ellos podemos observar que el Estado no se preocupó por los pueblos sino más bien es el más explotador.

#### **4.1.2 Ayllu Thayak'ira**

A partir de la revolución en 1952 la hacienda deja de ser un lugar hacendado, por lo tanto, la hacienda *Thayak'ira* se divide en tres *Thayak'iras*: *Thayak'ira* uno sería lo que actualmente es el *Ayllu Tarukamarca*, *Thayak'ira* dos, el actual *Thayak'ira* y *Thayak'ira* tres sería el actual *Ayllu Wayllatiri*. A pesar que la hacienda se fragmentó, igualmente la organización se realizaba en conjunto como: las festividades de pasantía, fin de año, entre otros, es decir, actuaban como un solo ayllu “*Antes uno solo era, entonces se han repartido por eso jach'a ayllu dicen en tres se han dividido*” (Ent. GM 8.12.16), de esa manera se

organizaron y convivieron por muchos años. Sin embargo, alrededor de los años 1965 hubo algunos conflictos internos entre los comunarios, desde entonces las tres divisiones se independizaron, por lo tanto, terminó siendo cada uno un ayllu.

Desde entonces hasta la actualidad se realizan tres cabildos por año de manera conjunta agrupando a los tres ayllus para coordinar actividades de manera general, “*entonces los tres siempre llevan, al año tres veces llevan cabildo de los tres ayllus como jach’a ayllu*” (Ent. GM 8.12.16). Esta afirmación da a entender que el territorio de la exhacienda aún se mantiene en cabildo del Gran Ayllu o “*Jach’a ayllu*”.

A partir de 1992 por otras razones además de territorio e identidad (apropiación de un espacio donde se vive con un carácter simbólico de pertenencia) las tres comunidades o Ayllus pequeños (*Huaylluma, Muruhuta, K’uchuyu*) que quedaron sueltos sin hacienda pertenecieron al *Ayllu Thayak’ira*. Por lo tanto, continuaron perteneciendo al departamento de Oruro. Desde entonces, según el estatuto orgánico del pueblo indígena originario del 2007. El Ayllu *Thayak’ira* tiene nueve comunidades las cuales son: *Wichuqollu – Thayak’ira, Tataikiña, Choqorasi, Vilaqollo, Jalsuri, Muruhuta, K’uchuyu, Huaylluma, Patachaquilla*.

Respecto a la población en el Ayllu *Thayak’ira*, primeramente, se indagará un poco sobre la población del municipio de Huanuni, en la que se observa un crecimiento demográfico ya que según el INE de 19.428 habitantes en 2011 aumentó en año 2012 a 24.677 habitantes lo que significa que en el cuadro de migración de los pueblos hacia el municipio de Huanuni estaría en aumento migratorio, ya que la mayoría de los comunarios trabajan como mineros en el cercado de Huanuni.

Los comunarios expresan que, a partir de los años 80, cuando arranca con fuerza la empresa minera Huanuni, muchos comunarios de los pueblos ingresaron a trabajar a la mina por razones económicas; por lo tanto, la población disminuye debido a que empezaron a migrar a la zona minera. En la actualidad las comunidades cuentan con pocos habitantes viviendo en el lugar.

En cualquier comunidad organizada la población total que se considera parte de la comunidad y que además cuenta con una propiedad, se encuentra afiliada siendo parte de ella, es decir se encuentra registrada en la lista de comunarios. Sin embargo, hay casos en el que algún comunario afiliado a una comunidad no viven o presencia a diario en dicha comunidad debido a migraciones u otros.

Es en ese sentido, según el documento de afiliados del Ayllu *Thayak'ira* en el año 2007 se muestra la cantidad de 460 familias en todo el ayllu, es decir en las nueve comunidades del ayllu se encuentran alrededor de 460 familias afiliadas que tienen derechos a propiedad territorial. Esta cifra de cantidad de familias es de hace casi diez años. En la actualidad por razones de crecimiento poblacional se multiplicaría mucho más. Sin embargo, observé que en las comunidades actualmente viven muy pocos, generalmente personas ancianas de tercera edad, o personas que se jubilaron de la mina y volvieron a la comunidad, también se visibiliza pocos niños. Pues la mayoría migró a la zona minera, y/o otras ciudades.

#### **4.2 DINÁMICAS LINGÜÍSTICAS DEL AYLLU *THAYAK'IRA***

El ser humano por naturaleza es un ser sociable que se caracteriza por el uso de la lengua con la cual vivimos en constante dependencia entre unos y otros. Estamos en una comunicación frecuente con los demás, ya que la lengua es instrumento para interpretar los hechos culturales. Sin embargo, dicha comunicación o intercambio de mensajes se realiza de diferentes maneras. En este apartado analizaré: las formas de comunicación, la lengua materna que es el aymara, la importancia del aprendizaje del quechua y del castellano, ámbitos de uso lingüístico y elección lingüística, los cuales se desarrollaron y se desarrollan en el ayllu *Thayak'ira* para comunicarse entre ellos y con otras culturas.

Históricamente la cultura aymara en los Andes formaron su propia historia, su propio modelo de vida y su lengua. En efecto este constructo sociocultural, interactiva, experiencial atravesó por fronteras por medio de la dinámica lingüística y este traspaso de fronteras

generó cambios en su forma vida de las comunidades aymaras. Los procesos de cambio se generan mediante el habla de variedades lingüísticas y toda una gama de formas híbridas de expresión cultural que se dan a través de las cruzadas constantes (Dolz & Idiazabal, 2013). Al cruzar fronteras uno puede apreciar otras formas de vida en su plenitud, por tanto, conocer otras culturas implica constantes aprendizajes, en efecto estamos a la puesta de la hibridación lingüística, social, cultural.

#### **4.2.1 Dinámicas lingüísticas: del monolingüismo al trilingüismo**

Las comunidades indígenas en la zona andina, están conformadas por ayllus. Ayllus son comunidades originarias sustentada sobre la base de la territorialidad en la que se comparte una lengua, costumbres y tradiciones.

El ayllu Thayak'ira tenían como primera lengua el aymara que desde tiempos remotos se socializa. “*layra aymarapinina., nas aymara cerrado jilasta,*” (antes aymara siempre era, yo también crecí siendo monolingüe aymara) (Ent.GM 08.12.16). “*nayaj aymar aliqalla legitimullata*” (yo soy aymara desde mi nacimiento) (Ent. ST 11.01.17). Las primeras palabras en el seno del núcleo familia se socializaba en aymara por lo tanto el aprendizaje de la lengua materna era el aymara, sus primeras palabras en aymara, entonces el medio principal es el lenguaje que permite la socialización de las costumbres y tradiciones de la cultura. La historia del lenguaje y la historia de la cultura fluyen de manera paralela. (Sapir, 1954) Es decir, el lenguaje es el medio para conocer e identificarse con la cultura. En ese sentido, los comunarios se identifican con la primera lengua aprendida y socializada mediante el lenguaje en la comunidad donde nacieron, pero con el pasar del tiempo se fueron socializando con otras culturas y lenguas, “*nanaka aymarpini primero parlapta*” (nosotros aymara siempre primero hablamos) (Ent. GF 31.01.17). Los comunarios aprenden primeramente la lengua materna el aymara y a medida que se van socializando con otras culturas aprenden otras lenguas. Sin embargo, su identificación con la lengua aymara es la identificación con la cultura aymara que viene desde tiempos remotos.

La lengua materna internalizada en la persona es muy difícil olvidarla o querer olvidar, por la identidad con la que se refleja “*Jani, janiiii armst’añatija jejeje wiras armt’snatija jejeje, janiw armt’añamakiti*” (No se olvida, nunca se debe olvidar, no se puede olvidar) (Ent. ST 11.01.17). Por lo tanto, la identidad marcada en los comunarios hace memoria a un territorio del ayllu que históricamente era un territorio aymara, ya que la lengua es el medio por el cual se desarrolla la cultura, Como dice Baker, (1997) “mediante la lengua se desarrolla mejor su expresión, cultural a nivel cognitivo y emotivo”, por ello la lengua es la base para socializar y mantener viva la cultura de generación en generación.

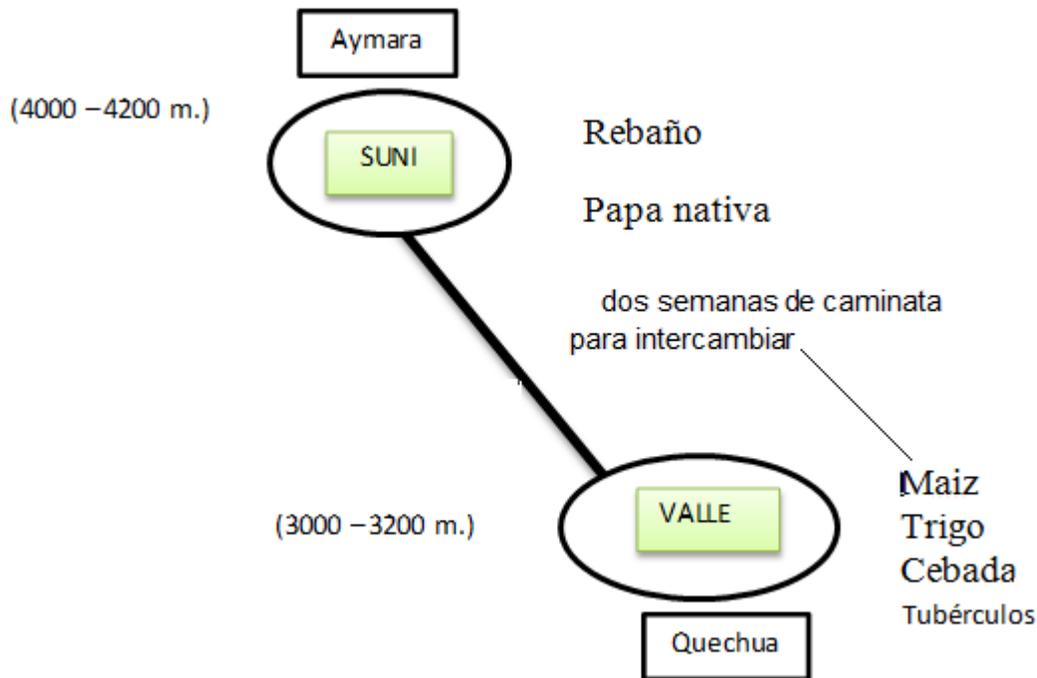
Como ya se mencionó el territorio del *Ayllu Thayak’ira*, está ubicado en las zonas altas de las cordilleras del Nor-este del departamento de Oruro, lo cual implica que la producción de alimentos se veía afectada por el clima de las alturas, debido a las frecuentes heladas. Por tanto, los habitantes para sobrevivir recorrían largos caminos para traer alimentos desde las zonas bajas o los valles de San Pedro, Toro Toro, Warak’a, y otros que actualmente son parte del departamento de Potosí y algunas de Cochabamba como Añabani, Mizque, Ayquile y otros. Ocupaban tierras de puna y valle, el paisaje se estructuraba de manera vertical (Platt T. , 1999). Prácticamente los comunarios realizaban largos viajes desde las cordilleras altas hasta los lugares bajos o valles. En los valles los habitantes tenían como primera lengua el quechua, en ese sentido para los viajeros era necesario el aprendizaje de una segunda lengua.

En 1967 era evidente que el control simultáneo de tales “archipiélagos verticales” era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política. Por ejemplo, lo compartían los yacha quechua – hablantes y los aymara – hablantes (Murra, 1975, pág. 60).

La práctica de las dinámicas de los pisos ecológicos de manera vertical entre comunarios de ambos territorios data de muchísimos años atrás, este recorrido de territorios aún se mantenía hasta hace algunos años atrás. La dinámica de estas culturas prevaleció

porque compartían ideales a pesar de ser diferentes respecto a sus necesidades básicas de alimentación, lengua, y otros.

**Figura 1: Del monolingüismo al bilingüismo.**



Fuente: Elaboración propia

Como se aprecia en la ilustración, los comunarios visitantes al valle requerían aprender, como segunda lengua, el quechua, para poder comunicarse e intercambiar los productos. “*vallenxa quechuanakapini (...) jan parlañ atisana, kunamay parlasi. Jani intintisiñamati nas ukham jisk’at saririta quechuat parlayitu jani intintti kamsituxaya, ukham sasnamachi ukham tantiyumaki contestaña*” (En el valle quechua nomas es, no se puede hablar no se puede entender. Yo igual de niño sabía ir, en quechua me hablaban no entendía qué dirán adivinando respondía) (Ent. GH 12.12.16). A cierta edad, los niños del suni acompañaban a sus padres al valle y se encontraban con una cultura diferente a la suya sobre todo la lengua, por lo tanto, su primer contacto con los comunarios del valle era complicado. La lengua quechua era desconocida para ellos, ya que a primeras palabras no se podían entender y mucho menos comprender, entonces optaban por adivinar algunas

palabras y afirmar o negar con palabras cortas como *jaa*. u optaban por el silencio “*amukiskta naja, jaa saskarakirita*” (Yo estaba en silencio, algunas veces decía jaa) (Ent. GH 12.12.16). El encuentro entre comunarios de dos lenguas diferentes trae desventaja para una buena comunicación. Por consiguiente, un grupo social debe optar por aprender la lengua dominante del territorio en este caso la lengua quechua. Los comunarios del suni prácticamente se acomodaban a la cultura quechua aprendiendo la lengua para poder comunicarse e intercambiar productos.

La teoría de la acomodación comunicativa de convergencia que se refiere a la estrategia comunicativa que los hablantes que deciden adaptarse a una situación y a los usos lingüísticos de sus interlocutores, con fines de aprobación social por parte del oyente que mejora la eficacia comunicativa y el mantenimiento de las identidades sociales positivas (Moreno, 2012).

En este encuentro de dos culturas, dos lenguas, los comunarios del ayllu procedían al acomodamiento y uso lingüístico de los comunarios del valle para ser aprobados, pero sin perder su identidad social y cultural. En este contexto, ambas culturas compartían y convivían mutuamente. Este proceso se describe tanto en padres de familia, madres como los hijos viajeros quienes iban hacia el valle.

Las mujeres acompañaban al valle a sus esposos luego de contraer matrimonio, de la misma forma, el aprendizaje de una segunda lengua era mucho más complicada para ellas porque sabemos que es mucho más fácil aprender una, dos o más lengua a la edad temprana, mientras para una persona adulta el aprendizaje requiere mucho más de tiempo y esfuerzo. En ese entendido, las mujeres casadas que viajaban y no sabían la lengua, optaban por mantener el silencio “*Amuki chukuskirita naqa, khitimpis parlañ atiriri, mamalanakas jikxatiri amukiskta naja*” (Callada me sentaba, no podía hablar con nadie, otras señoras se acercaban y yo callada) (Ent. EG 31.01.17). Ese silencio mostraba la impotencia de poder hablar o comunicarse con alguien en quechua, pero como no conocían la lengua, lo más sencillo era optar por el silencio. Una de las causas del silencio puede ser el temor a equivocarse y ser burla para los que conocen la lengua.

El viaje al valle era liderizado por el padre de familia, un adulto que por lo general era hablante de la lengua quechua porque ya había pasado el proceso de aprendizaje. Sin embargo, éste no siempre actuaba como traductor para sus acompañantes; hijos o esposa, ya que él tenía otras responsabilidades que hacer en la comunidad como: el preparado de las vasijas de barro para intercambiar con productos, en ese sentido, no siempre estaban cerca para ayudar a traducir.

Los niños y mujeres acompañantes por no saber hablar la lengua dominante pasaban por situaciones desagradables en ese contexto, pero se esforzaban mucho para aprender. *“Nosotros hemos aprendido, poder sin poder, sabíamos hablar quechua. Como nosotros estamos caminando entonces a la fuerza teníamos que hablar quechua”* (Ent. GM 31.01.17). Los que no sabían quechua se esforzaban para aprender y usar como segunda lengua, ya que la motivación primordial para aprender era la de intercambiar los productos principalmente alimenticios ya que se trataba de alimento para vivir, por esa razón los comunarios visitantes al valle hacían largos viajes y esfuerzos grandes para llegar y cumplir con su objetivo de intercambio de productos, en otras palabras, les era imprescindible aprender la segunda lengua quechua. Depende del contexto en el que vive, también del proyecto personal de su deseo y voluntad de aprender la segunda lengua (Dolz & Idiazabal, 2013). Los viajeros aprendían el quechua mediante inmersión, porque ellos se encontraban en un contexto en la que la lengua dominante es quechua, además necesitaban económicamente a los comunarios del valle. Claro está que el proyecto personal que motiva a aprender el quechua es porque la lengua les permitía llevar alimento a sus familias, por tanto, la voluntad de aprender quechua era motivada por la necesidad. Mientras los habitantes del valle no sentían esa misma necesidad imprescindible de aprender el aymara dado que su piso ecológico económicamente era apto para producir variedad de cultivos que eran suficientes para su diario vivir.

En este contexto, del aprendizaje del quechua la metodología por inmersión era la más adecuada de aprendizaje. La inmersión lingüística se trata de una convivencia con

nativo hablantes en un nuevo contexto comunicativo (Alarcón, 2002). Al ser parte de una cultura nueva, los comunarios visitantes son los que aprenden la segunda lengua porque se encuentran con una lengua dominante en el contexto del valle, además interactúan en los diferentes espacios, ya que por un tiempo conviven ambas culturas.

La lengua es un ente muy importante, porque en ocasiones puede actuar como una economía simbólica como en el caso de los visitantes al valle. Por medio de la lengua se podía intercambiar objetos por alimento. El alimento es muy necesario para la sobrevivencia de todo ser humano, por tanto, las personas del suni al aprender la lengua quechua de alguna manera garantizaban la obtención de alimentos ya que el quechua era lengua dominante en el valle. “*quechua layrapini yatiyata, valler sarasana, vallen qolqe chuway ukat muna jan muna yatiña*” (Aprendí el quechua yendo al valle, en el valle es como plato de dinero por eso, poder sin poder aprendemos) (Ent. JH 11.01.17). El poder simbólico de la lengua explica la relación desigual entre lenguas dominantes y dominadas que a la vez se refleja en un problema económico. En el caso del valle, la lengua dominante es el quechua puesto que son mayoría, mientras los visitantes migrantes son la minoría, por esto es una desventaja para los visitantes, así pues, deben aprender el quechua. Además, en este caso el quechua es economía simbólica ya que se considera como plato de dinero, es decir la lengua es medio por el cual obtendrán un plato de comida de alimento para su diario vivir, por tanto, es necesario e imprescindible aprender el quechua para el intercambio de productos en el valle (*qolqe chuwa*). Vocablo aymara *qolqe* significa dinero y *chuwa* significa plato, entonces la lengua quechua es considerada como la base para la supervivencia. Se visibiliza también en una economía política de la lengua que según Howard R. (2007, pág. 52) “refiere a la relación entre las lenguas como expresión de las relaciones de poder entre grupos de hablantes, el cual puede coincidir con Bourdieu cuando concibe a la lengua como “capital” relacionado con el poder simbólico de la lengua”. En este caso, la lengua quechua llega a tener poder porque es la dominante en el valle y a la vez llega a ser capital, porque es el medio por el cual se obtiene el alimento que es la base principal para vivir.

La estadía en el valle era un tiempo corto, alrededor de un mes a dos meses en cada viaje. En ese tiempo tenían la oportunidad de aprender poco a poco la lengua quechua “*ukat ukhamata sapa mara sarasana ukhamata quechua yatjañaja*” (Cada año vamos al valle, de esa manera se aprende quechua) (Ent. GH 12.12.16). Los viajes al valle se frecuentaban dependiendo al número de integrantes en la familia, cuanto más integrantes en la familia, entonces iban al valle más de una vez al año para poder acumular el alimento suficiente para el año y cuando eran pocos bastaba con un viaje al valle, entonces en cada viaje aprendían un poco más de la lengua quechua hasta llegar a ser bilingüe.

El aprendizaje y el dominio de dos lenguas: aymara y quechua, hace que los comunarios del *Ayllu Thayak'ira* sean bilingües hablantes, por ende, las personas mayores por encima de veinte a veinte y cinco y/o treinta años eran y son bilingües, por lo tanto, se comunican con facilidad con comunarios del valle, de la misma comunidad y las ciudades.

A pesar de ser hablantes de dos lenguas indígenas originarias, era necesario aprender una tercera lengua, la dominante en los contextos de urbanización como las ciudades. La lengua castellana dominaba en la escuela, centros de comercialización, mina, en instituciones jurídicas, parroquias, entre otros, para nuestros abuelos, el aprendizaje de esta lengua no fue fácil porque solamente se enseñaba en las escuelas, las cuales no llegaban hasta comunidades ayllus. Sin embargo, a pesar de las dificultades los comunarios de las comunidades del *Thayak'ira* eran trilingües.

En la época de nuestros abuelos no había escuela en el territorio del *Ayllu Thayak'ira*. A pesar de ello tenían ciertos conocimientos y entendían poco el castellano, es decir se daban modos para entender el castellano. (*Yatiskarakta castellansa, entindiskta*) (También sé castellano y entiendo) (Ent. EG 31.01.17). Los comunarios entendían al interlocutor en lengua castellana, pero tenían dificultades al hablar, porque al igual que el quechua, el aprendizaje del castellano también se realizaba por medio del método de inmersión ya que se usaba en contextos de grandes urbanizaciones, como; las ciudades, parroquias y otros. Los comunarios igualmente tenían motivaciones fuertes para aprender

castellano porque era la lengua vehicular en situaciones jurídicas y mercados. Los comunarios frecuentaban a los mercados para comprar objetos e intercambiar en el valle, también frecuentaban ambientes jurídicos ya que les era necesarios conocer aspectos legales referente a su territorio u otros. Sin embargo, se frecuentaba muy poco a estos lugares y no tenían mucho contacto con la lengua castellana en comparación a la lengua quechua. Por esta dificultad de aprender el castellano inscribieron a sus hijos a la escuela para que aprendieran.

La escuela aparece en el Ayllu alrededor de los años 60. Esta era una de las instituciones más fuertes en la difusión del castellano, por ende, la educación se impartía en esa lengua. “*castellanutaqa escuelapi yachani tawa wata karqani*” (Aprendí el castellano en la escuela, estuve cuatro años) (Ent. CM. 27.01.17). Cuando llegó la escuela a las comunidades, ellos se inscribieron inmediatamente no importando la edad ya que el objetivo era aprender el castellano y no tanto los ciclos de aprendizaje, por ese motivo muchos entraron a la escuela por unos cuantos años. Este aprendizaje de la lengua era muy importante para ellos porque creían que venía de la mano con la escritura, “*saben poco el castellano porque no saben escribir*” (Ent. PM 13.01.17). Según el pensamiento de los comunarios, la escritura se asociaba a la oralidad del castellano, creían que el que sabe castellano entonces sabía escribir.

En la historia se conoce sobre el ingreso de la escritura con la llegada de los españoles. Atawallpa tuvo noticias de la vida de los españoles (...) decían que de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles, quilca, (...), hablando de noche con sus papeles amortajados como cadáveres (Rivera S. , 2015). La llegada de los españoles cambió completamente la forma de vida de los indígenas, especialmente referente a la comunicación. Los originarios habían vividos por miles de años desarrollando su propia lengua, pero con la invasión tuvieron que cambiar su lengua por la recién llegada, además no solamente es la imposición de la lengua sino también es la escritura. A través de la escritura los españoles quitaban sus territorios no sin tomar en cuenta si los originarios

entendían o no lo escrito. Por tanto, la escritura tenía y tiene poder en diferentes aspectos. La palabra por medio de la escritura aumenta la potencialidad del lenguaje, mientras que las culturas orales producen fuertes desempeños verbales (Zabala, 2004, pág. 29). Dentro de este marco, las palabras escritas que llegaron con los españoles muestran potencialidad, pero en las comunidades se desarrollaba la oralidad y otras formas de escritura, por tanto, hubo un choque de culturas. Los españoles aprovecharon esta situación y despojaron sus tierras por medio de la escritura.

Cuando llegaron los españoles trajeron la escritura y junto con ella el castellano representada en un alfabeto y lanzaron políticas de homogeneización de la lengua. Por lo tanto, uno de los lugares donde podían aprender la lengua oficial era la escuela, es más, muchos entraban a la escuela por pocos años solo para aprender a hablar el castellano, ya que era la lengua oficial, por tanto, los hablantes del castellano tenían ventajas sobre los hablantes de la lengua indígena; en ese contexto, la reacción inicial de los padres fue que sus hijos aprendieran a hablar el castellano. “preferencia de que sus hijos sean educados solamente en castellano” (Howard R. , 2007, pág. 52). El Estado clasista hizo creer que el castellano está relacionado con el poder y privilegio social, ya que fue influenciado por la ideología europea. A medida que fueron pasando los años, las escuelas se difundieron y los niños tuvieron la oportunidad de entrar a la escuela y enseñar a sus abuelos y padres el castellano. De ese modo, los abuelos fortalecían el castellano en casa y ámbitos como el mercado y trabajo.

El esfuerzo por aprender el castellano era para entrar a las ciudades como: Potosí, La Paz, Oruro, Cochabamba, para no sufrir alguna discriminación en dichos contextos. Por otra parte, la lengua dominante y oficial se expandió hasta llegar a ser la lengua dominante, por tanto, el castellano sustrajo, redujo a la lengua minoritaria y produjo el desplazamiento lingüístico originario a través de cambios. “Cambio entendido como procesos mediante el cual las personas ponen a prueba la permeabilidad de las fronteras, redefine sus límites o incluso sale fuera de ello” (Howard R. , 2007, pág. 45). Los comunarios del ayllu

permitieron esta permeabilidad de fronteras de lengua ya que eran dinámicos, sociables y se acomodan en todo contexto y su aprendizaje fue constante.

Como resultado del aprendizaje de tres lenguas: el Aymara, Quechua, y Castellano, los comunarios del *Ayllu Thayak'ira* las personas que tienen entre 20 a 30 años de edad para arriba son actualmente trilingües (*quechua parlaskaraki, castellans yatiraki, aymars parlakiraki jichaja*). (Habla quechua, castellano, también habla aymara) (Ent. EG 31.01.17). Gracias al conocimiento de estas lenguas, los comunarios se dan a entender con facilidad en tres lenguas y se adaptan en contextos de habla de estas lenguas. Por ende, expresan que se sienten bien al saber las tres lenguas “*chay kimsa palabra kusallapuni kachkani ari*” (*Me siento bien al saber tres lenguas*) (Ent. CM. 27.01.17), se llenan de alegría al saber que pueden comunicarse en las tres lenguas, el sentimiento de una autoestima favorable que les lleva a afirmar que son trilingües.

Sin embargo, la población de 20 años para abajo no es trilingüe, porque muchos padres dejaron de socializar la lengua materna aymara a sus hijos. El deseo de que sus hijos aprendieran el castellano les llevó a desvalorizar la lengua materna “los hablantes del castellano tienen ventaja sobre los hablantes de la lengua indígena en la mayoría en contextos formales,” (Howard R. , 2007, pág. 52). Esta desventaja impulsa a los comunarios hacia una actitud de desplazar la lengua indígena en las posteriores generaciones (*kunan aymara k'ala chinkapuchkan kaspá jinalla ari, wawasniypis yachanku quechuatapis aymaratapis, pero mana kutichiwanchu, kutichipaychik niykutaq mana kutichiwanchikchchu*) (Ahora parece que se está perdiendo el aymara, mis hijos saben quechua y aymara, pero no responden a pesar de que les decimos, no responden) (Ent. CM 27.01.17). Actualmente, por un lado, los jóvenes en su mayoría son hablantes pasivos de la lengua aymara, por otro lado, la lengua materna en el *Ayllu* se encuentra en camino al proceso de desplazamiento y los comunarios propensos a aprender otras lenguas. Cuando la segunda lengua es prestigiosa y usada en dominios como el mercado, el trabajo, se percibe la lengua minoritaria como de bajo estatus y valor, entonces pueden estar amenazados el

bilingüismos o trilingüismo (Ada & Baker, 2001). Debido al poco valor que se le dio y se da a las lenguas aymara y quechua, las generaciones posteriores pasaron del trilingüismo al bilingüismo, es decir los comunarios de dicha edad fueron socializados solamente en quechua, castellano, y muchos de los más jóvenes solamente en castellano, por lo que la lengua nativa está en proceso de desplazamiento, fortaleciéndose las lenguas extranjeras como el castellano para llegar a ser monolingües castellanos.

#### **4.2.2 La dinámica del uso de las lenguas**

Una sociedad dinámica como el ayllu *Thayak'ira* no tiene fronteras a nivel lingüístico, por tanto, son sujetos interculturales. El bilingüismo y el trilingüismo conduce a una interculturalidad (López, 2002). El trilingüismo o bilingüismo está ligado a la interculturalidad, ya que a través de la lengua se comparten las formas de vida de una cultura a otra. Por lo tanto, cada una de las lenguas como el aymara, quechua y castellano están relacionados con una vida social y cultural diferentes entre sí.

Nuestra vida es un dinámico diálogo con el entorno, un diálogo que se establece a través de las percepciones en situaciones específicas, de manera interna o externa que nos lleva a interpretar el contexto en particular. En ese sentido, las lenguas tienen sus funciones específicas y en ámbitos específicos en consecuencia no se presentan situaciones de conflicto. La lengua es un sistema que se adapta y su uso es dinámico, por tanto, los procesos de adquisición, de uso y cambio lingüístico no son independientes (Moreno, 2012). Al percibir la realidad sociolingüística dentro de un contexto implica un grado suficiente de adecuación de acuerdo a la realidad del comportamiento del entorno social, en ese contexto dependerá del comunario el uso de la lengua y/o mezcla de la lengua con otra en el habla en diferentes ámbitos de uso lingüístico.

Los comunarios del *Ayllu Thayak'ira* usaban y usan la lengua en ámbitos y dominios de cada lengua, hipotéticamente se puede clasificar en tres dominios como marco general. Primero, la lengua aymara se usaba con frecuencia en la comunidad junto a los otros

hablantes de la lengua. “*kaypi aymara jaqaypiri puro quechu*” (Aquí aymara, allá puro quechua) (Ent. GF 30.01.17) en la comunidad se socializaba en la lengua aymara con su familia y también entre comunarios. Segundo, se realizaba el uso de la lengua quechua en los valles y lugares como las minas ya que la lengua era el medio de contacto para el intercambio de productos. Tercero, el castellano también se usaba como lengua de comercio en los mercados para comprar algunos insumos que hacían falta como: sal, azúcar, querosén, entre otros y vender otros elementos, además se usaba en instituciones jurídicas públicas para realizar cualquier trámite, también para entablar conversación con sus hijos, nietos, Por lo tanto, los ámbitos o dominios del uso de la lengua están marcados por fronteras imaginarias.

Los comunarios del ayllu usan las variedades lingüísticas conforme a su entorno social. “los usos lingüísticos se producen en escenarios discursivos, entendidos como modelos cognitivos de interacción verbal que surgen en contextos específicos de una realidad social” (Moreno, 2012, pág. 24). En este contexto, los usos lingüísticos de los comunarios la realizan conforme a su entorno social de habla y para ello precisan pasar por procedimientos de elección de una lengua de habla a partir de variación o cambio lingüístico.

#### **4.2.3 La dinámica de las actitudes lingüísticas**

El Territorio del *Ayllu Thayak'ira* inicialmente era un territorio monolingüe aymara, pero con la adopción del quechua y el castellano se puede apreciar que actualmente es un territorio trilingüe por parte de los jóvenes adultos a partir de los 20 años de edad y los menores actualmente son monolingües castellanos.

Como se mencionó, la lengua aymara fue y es la lengua de contacto dentro la comunidad o con hablantes de la lengua y el quechua como lengua de contacto en el valle y centros comerciales, sobre todo para generar ingresos económicos o alimentos “*así aprendemos quechua yendo al valle y caminando en la mina*” (Ent. EG 11.01.17). En contextos del valle y algunas zonas urbanas como la mina la lengua de prestigio fue el quechua, es por eso que, en estos dominios la aprendían y reforzaban su uso lingüístico.

Mientras que la lengua aymara se iba apagando poco a poco, reduciendo al uso de la lengua en zonas rurales *“Los patrones hablaban quechua y en pueblitos lejanos hablaban aymara”* (Ent. FM 09.01.17). Las actitudes de los comunarios frente a los diferentes contextos se reflejaban en las elecciones lingüísticas de uso de una lengua según su necesidad y el contexto. La conducta lingüística responde al seguimiento de normas que afectan a los hablantes en una comunidad (Moreno, 2012). Así la elección lingüística de los comunarios responde a las sociedades mayoritarias porque son bilingües o trilingües, entonces para ellos es posible la adecuación lingüística con facilidad en cualquier contexto de uso de las tres lenguas, quechua, aymara y castellano, ya sea por elección lingüística o por actitud lingüística.

El castellano fue convirtiéndose en la lengua de prestigio y las lenguas originarias como: el aymara y quechua quedaron desvalorizadas, en consecuencia, los más jóvenes de la comunidad optaron por expresar actitudes como esta: *“Los niños se acercaron, les hemos hablado en quechua y nos contestaron en castellano. Así aprendieron. Ahora hay escuela, ahí aprendieron, antes aymara cerrado éramos, con mucho sacrificio hemos aprendido el quechua”* (Ent. GM 12.12.16). El poco valor que se les dio a las lenguas originarias, genera tres actitudes diferentes en los comunarios:

- a) Hace que los niños tengan actitudes de rechazo hacia el quechua/aymara negándola a pesar de que saben y entienden la lengua.
- b) Hace que los adultos tengan actitud de nostalgia al ver que los niños rechazan la lengua, ya que no fue fácil aprender el quechua.
- c) Los adultos no hablan la lengua indígena con sus hijos, porque no quieren que sufran discriminación como ellos.

No fue fácil el aprendizaje del quechua para los abuelos y padres, sin embargo, los hijos rechazan esas lenguas con tanta facilidad, sin considerar los esfuerzos y las dificultades que atravesaron los padres al aprender las tres lenguas, además tenían motivos fuertes que comprometían a la vida de su familia.

La actitud de los niños y jóvenes frente a las lenguas originarias en la actualidad, muestran un rechazo hacia el lenguaje de sus padres avergonzándose de dichas lenguas, inclusive algunos tienen la intención de olvidar, porque consideran a dichas lenguas como sinónimo de burla frente a los demás.

La migración es otro de los factores muy fuertes que alimenta el rechazo y desplazamiento de la lengua: “*wawanaka aywimuchapxi yasta k’ala, jani aymars parlapxiti ni quechuas parlapxiti castellano cerradokikapxi, ni kuna amtañ munkapxiti, ukat a la fuerza nas arkxakta, anchita na sapallñaki. Maxt’anaka jani*” (Mis hijos se fueron ya nadie está aquí, no hablan aymara ni quechua, son castellano cerrado no quieren acordarse de nada, por eso a la fuerza yo igual les sigo. Ahora yo solo estoy, los jóvenes no) (Ent. PA 25.01.17). Los jóvenes salen de su comunidad en busca de nuevas oportunidades de vida donde son influidos de otros usos lingüísticos, en consecuencia, tienden a olvidar su lengua materna y su forma de vida, por lo tanto, demuestran que no tienen interés en volver a la comunidad. Es muy triste saber que con esta actitud la lengua y cultura se va desplazando poco a poco.

#### **4.3 DINÁMICAS TERRITORIALES Y SISTEMA DE PRODUCCIÓN**

En épocas remotas el clima en la cordillera de los Andes era más frígida en comparación con la actualidad, a causa del cambio climático, la producción agrícola en esa época era muy escasa, además gran parte del territorio tenía pocas posibilidades de tener grandes sembríos. Sin embargo, nuestros antepasados supieron administrar de manera adecuada dichos pisos ecológicos para tener una vida estable.

A través de la historia, los habitantes del *Ayllu Thayak’ira* mostraron su facilidad de adaptarse al sistema de vida de otras personas, culturas, pisos ecológicos en su sistema de vida como, por ejemplo: en el uso de la lengua, en la forma de administrar el territorio respecto al cultivo de alimentos, interrelaciones con otras culturas y pisos ecológicos para

intercambios de productos y otras técnicas productivas, porque tenían. Dichas características son las que se desarrollarán en el siguiente apartado.

#### **4.3.1 Dinámicas de pisos ecológicos en el ayllu**

En épocas remotas el clima era frígido mucho más que ahora, además la mayor parte del territorio era poco apto para producción agrícola. Sin embargo, se puede clasificar el territorio en dos segmentos. “La puna es llamada la región fría y en quechua (chirirana), o la región alta (patarana) mientras, al valle se llama región cálida (q’uñirana o región baja (urarana)” (Platt T. , 1976). Al respecto se clasifica en dos pisos ecológicos, la de arriba que hace frío y la de abajo que hace calor, ambos pisos ecológicos eran y aún son aprovechados por los comunarios, a la vez estos pisos también representan las diferentes culturas y lenguas. Esta descripción de arriba y abajo se usaba también para poner denominativo a las personas de dicho territorio *suní jaqe* (personas de arriba) y *manqha jaqe* (personas de abajo). Se referían a los habitantes de pisos ecológicos según su territorialidad ya sea los de suni o los de valle. La relación de estos dos pisos ecológicos también se expresaba en las festividades comunitarias que los pobladores realizaban para hacer encuentros o *tinkus*, es el caso de los territorios andinos ubicados en el departamento de Oruro y Potosí.

*Tinku* es un enfrentamiento de carácter ritual que se realiza en las poblaciones del norte de Potosí y sur de Oruro, el significado de la palabra *tinku* es encuentro (de la palabra quechua *tinkuy*, encontrarse) este encuentro ritual se efectúa en forma de pelea entre varones y mujeres de las comunidades de arriba y de abajo (Jersy, 2014, pág. 1).

En esta actividad se puede ver claramente que se situaban en un encuentro entre personas de suni y valle que a la vez tiene que ver con la territorialidad de los pisos ecológicos. Los comunarios de *jach’a ayllu Thayak’ira* o grande ayllu de *Thayak’ira*, se organizaban como parte de *suní jaqe*, quiere decir que representaban al territorio del suni, altura y se enfrentaban contra los de *manqha jaqe* que representaban al territorio del valle, “Cuando era joven nos enfrentábamos con los de abajo con *manqha sayá*, ellos pertenecen a Potosí” (Ent. GH 25.01.17). Los comunarios del ayllu que representaban a *suní* o *pata*

*saya* (los de arriba) se encuentran dentro del territorio del departamento de Oruro y los comunarios que representaban a *manqa saya* (los de abajo) se encuentran dentro del territorio del departamento de Potosí como las comunidades de Laime, Chayanta, Aymaya. Se puede observar que en esta festividad del *tinku* había enfrentamientos de ambos pisos. Entonces considero que estos enfrentamientos indicaban la territorialidad compartida suni y valle que existía antes de la división geográfica de Bolivia.

Respecto a la clasificación de los pisos ecológicos algunos autores clasifican solamente la zona andina o puna en tres regiones o pisos. Primero las chacras ubicadas en las zonas altas que cercan la cúspide de los cerros donde hay paja brava y la ganadería de llama, segundo las chacras de temporal en las pampas, planicies y tercero las chacras ubicadas en la orilla del río o quebrada (Platt, Bouysse, & y otros, 2006). En el ayllu *Thayak'ira* las tierras altas no se encuentra con facilidad la paja brava ya que es flexible, suave y propensa a quemarse con facilidad bajo el sol, mientras la paja de los cerros del ayllu llamado *iru wichu* es paja espinosa y dura que se usa para los techos de las casas, también hay otros pisos ecológicos en las serranías donde hay *th'ola*. Son espacios de producción agrícola que presenta una fuerte tradición ancestral y que actualmente aun practican la mayoría de las comunidades del Ayllu, así como las quebradas donde la producción es mucho más fructífera sin embargo en poca cantidad debido al clima.

Frente a estas características de pisos ecológicos del suni, los comunarios debido al frío acuden a otros pisos para la complementación alimentaria por motivos de seguridad alimentaria. “El aymara es un ser humano inquieto, inteligente, místico a su manera, ser que busca complementación ecológica en diversos microclimas” (Diamantino, 2016, pág. 102). Los comunarios del ayllu hacían uso máximo de sus pisos ecológicos pero debido a la baja producción de alimentos, ellos viajaban largos trechos y llegaban a otros pisos ecológicos para llevar alimento a sus familias. Aprovecharon los pisos ecológicos y climáticos para lograr un máximo beneficio en el desarrollo de trabajo que permite la utilización de lugares de poca accesibilidad debido a las pendientes pronunciadas (Chilón, 2009). Aprovechar al

máximo cada piso favorable era una característica de los comunarios del suni. Sin embargo, debido un clima frígido y a la ubicación geográfica hay poca producción. La zona geográfica del ayllu se encuentra en la “puna” donde la tierra es árida, desolada y rocosa por las pendientes pronunciadas en muchos lugares y en otros lugares son un tanto aceptables para el cultivo. “*Hay mucha piedra, demasiada piedra en este lugar, al otro lado no hay mucho*” (Ent. PA 25.01.17) con todo, los comunarios del ayllu supieron aprovechar dichos pisos practicando la producción agrícola en pequeñas parcelas de manera comunitaria llamado *manta*. Dichas *mantas* están ubicadas en distintos niveles de los pisos como: cerros, laderas, rinconadas y pampas y en zonas más altas están reservadas para el pastoreo de animales.

En ese sentido, se aprovechan cada microclima de los pisos ecológicos según la capacidad y fertilidad de los pisos de modo que en las tierras más altas de la puna o en lugares más altos se encuentran las *jant'as* (viviendas temporales de paso) estas *jant'as* o casas de descanso son usadas en el tiempo de sequía para el pastoreo de animales. Pues bien, los animales se alimentan de aquellas pequeñas plantas que brotan con la neblina o la brisa y descansan toda la temporada de la sequía a partir de junio hasta agosto o septiembre en la puna. En las laderas o serranías se encuentran las mantas para sembrar cultivos como también en las pampas, los lugares que no se cultivan se usan para pastoreo.

Cada espacio, lugar, ambiente en los microclimas dentro de la comunidad tiene su significado y nombre, en consecuencia, cada sector está conectado entre sí. Los nombres de cada lugar o sector son puestos por los comunarios ya que encuentran el significado respecto al lugar, tamaño, forma; como por ejemplo: en la comunidad de *Muruhuta* un espacio se llama *anataña k'asa* o lugar de juego. Los abuelos, cuentan que éste lugar un tanto plano, en medio de un cerro pequeño, cerca de la comunidad era lugar de encuentro de jóvenes y las señoritas, cada sábado por la tarde se encontraban para bailar al compás de los instrumentos, estos instrumentos eran seleccionados en relación a la agricultura y las estaciones. Una actividad que sin duda les trae muchos recuerdos y nostalgia.

En el caso de la comunidad de *Tataikiña* por su característica principal de las rocas muchos lugares tienen denominativos referidos a ellos, en ese sentido, las rocas igual tenían nombres, por ejemplo: *k'ullku jaqhe* (cañadón angosto de rocas) es un lugar donde se observa las rocas altas y estrechas similitud a muchos edificios juntos, en el mismo lugar se encuentran rocas parecidas a animales como el sapo, por tanto, esta roca tiene el nombre de: *amp'atu qala* (sapo de piedra) ya que se parece a un sapo en posición de sentado. Otro nombre; *jara qala* (lugar de descanso en forma de piedra) *jara* viene de jaraña (descanso) donde los viajeros que iban al valle descargaban las cargas y eran puestas unas sobre otras hasta llegar a cierta altura, la piedra tiene esa forma de los productos sobrepuestos, por ello el nombre de *jara qala*, los abuelos y padres tienen recuerdos y al ver esta roca sienten nostalgia y recuerdos sobre los viajes al valle.

### **Ilustración 3: Mapa Toponímica del Ayllu Tataikiña**

#### 4.3.2 Sistema productivo en *Mantas* y/o Canchón.

La *manta* es un conjunto de parcelas dentro de un territorio de cultivo y están distribuidas por familia. Son divisiones de parcelas que son cultivadas por cada familia. (Harris O. , 1987). La *manta* es un espacio de tierra cultivable y dentro de ese espacio cada familia tiene una parcela, por lo tanto, el conjunto de parcelas es llamado *manta*. Cada parcela es propiedad de cada familia “*lurapxirita pedazo, pedazo, akan ma pedazo, akan ma pedazo, suyu sataw ma pedasullaxa*” (hacíamos, pedazo por pedazo, aquí un pedazo aquí otro pedazo, (indicaba con la mano) (Ent. FM 08.12.16) “*t’aqat t’aqatall lurasipta*” (pedazo por pedazo trabajamos) (Ent. EG 11.01.17). Esta parcela dentro de una *manta* tiene nominativos como; *t’aqá, suyu, qallpa*, los tres nombres se refieren a la misma cosa (parcela).

Cada parcela es dividida de manera igualitaria para cada familia, según la extensión del terreno para cultivar y para la distribución de la misma se mide con una soga o *wiskha*, (un instrumento de medida elaborado por ellos mismos) “*está hecho de lana de llama*” (Ent. GM 12.12.16). La *wiskha* cumple muchas funciones como ser: amarrar, medir, sujetar entre otros, en este caso cumple la función de medir, el largo de la soga mide más o menos como cinco metros y la autoridad originaria es encargada de la repartición de las parcelas con la soga.

“La división de las parcelas es según la extensión del terreno, nosotros a una soga y media nos hacemos alcanzar, es depende del terreno, en los grandes terrenos nos toca más grande y los pequeños como una soga” (Ent. GM 12.12.16). “A lo largo 50 metros por 25 nomás, chiquito nomás nos alcanza” (Ent. NCH 11.01.17) “*wiskhanti midisipta casi una medida ma mantanqa, jach’apana ma kimsama, wali mirant’japta, jayaq jani kinsakamas alcansanjay, jicha uuuu apenas ma parcelaki*” (Medimos con *wiskha* (soga), una *wiskha* en una parcela, cuando el terreno es grande como unos tres, pero nos hemos multiplicado mucho. Antes hasta tres sogas alcanzaba a lo ancho, ahora, uuuu a apenas nos alcanza a una

parcela). (Ent. ST 11.0.17). Como se puede observar, las parcelas o *t'aqas* para cultivar productos se reparten considerando antes el tamaño del terreno de la manta, por tanto, si la mata es pequeña las parcelas para cada familia serán pequeñas ya que la repartición es de manera igualitaria sin discriminación alguna, entonces les tocara una parcela como de 50 metros por 25 o aún más pequeño como de 15 metros por 25, definitivamente las parcelas son pequeñas por tanto los productos cultivados será en poca cantidad.

Frente a esta situación y el crecimiento de la población, las parcelas familiares eran y más aún en la actualidad son pequeñas, a pesar de cultivar dos mantas en cada comunidad, estas parcelas pequeñas no abastecen lo suficiente para el cultivo y consumo familiar, además el clima sufre constantes amenazas de helada. Sin embargo, los comunarios persistieron y persisten en la práctica del cultivo mediante las *mantas* ya que esta actividad agrícola representa los mantuvo activos y presentes en la comunidad. La *manta* representa la unión de la comunidad “*Comunidad maruki yapuchasipta, ma purta utxi ukata uka manqana puquyi, uywata uka uywa mirantasiphaya ukapi mantaxa.*” (Toda la comunidad sembramos en un lugar, hay una puerta, ahí dentro crece, se cuida como un niño y se multiplica la producción, eso es *manta*) (Ent. RCH 03.02.17). Las *mantas* representan la unión de la comunidad, son espacios agrícolas y son la fuente de alimento para los comunarios, por ello muestran su respeto a la naturaleza, debido a que lo comparan con un niño que requiere cuidado, protección al cultivo y como resultado una buena producción.

Dentro de las *mantas* las parcelas o *t'aqas* que representan a una familia están organizadas de manera ordenada y están interconectadas entre sí “*la manta es de todos, las parcelas se reparten lado a lado*” (Ent. EM 20.01.17) cada parcela pertenece a una familia en particular de la comunidad y son repartidas de manera igualitaria para todas sin alguna discriminación. La unión de las parcelas forma una *manta* que implícitamente refleja la unidad de la comunidad.

Este sistema de producción de *mantas* trae consigo muchas fortalezas, por ejemplo: permite la máxima utilización de terreno para el cultivo, la máxima utilización de recursos

naturales como la quema de pastizales que aseguran la producción, la utilización de recursos como: los pastizales y piedras que sirven para formar *tinis* (barreras que divide entre una parcela y otra), es decir conecta una parcela a otra o a una familia con la otra.

Las parcelas o *t'aqas* conectadas por *tinis* o barreras son espacios de propiedad familiar en medio de una colectividad que además son heredadas de generación en generación. (*Lurakipinitana manta, uka manta jicha arkaskapta, jicha aka wawanakax awelonak manta luratap arkaskapta, jani jaqat nanaka lurkapti, yaqep cheqan nuevot lurapxi, pero awelonak mantanakaqpini arkaskapthay*) (Hacían siempre manta, ahora eso estamos continuando, las mantas de los abuelos continuamos haciendo, no hacemos de nuevo. En otros lugares hacen de nuevo, pero nosotros las mantas de los abuelos continuamos haciendo) (Ent. EG 11.101.17). Esto demuestra que cada parcela es heredada y trabajada hasta las nuevas generaciones, por tanto, las parcelas se vuelven cada vez más pequeñas.

Con el transcurso de los años, los abuelos se multiplicaron en hijos, nietos, los cuales deben dividirse las parcelas de los abuelos, en ese sentido dichas parcelas quedan aún más pequeñas. Ante esa situación, en algunas comunidades vuelven a dividir las parcelas de la manta a las familias actuales. “Ahora de nuevo hemos dividido porque los hijos se multiplicaron no ve? ¿Solo de un abuelo se multiplica a cinco, cuatro, tres no ve? si se divide una parcela a esa cantidad, eso no conviene a los hijos, por eso de nuevo se reparten por más que este cercado con piedras, así hemos acordado” (Ent, PA 25.01.17). La fuente de alimentación viene de los cultivos, por ello es necesario contar con parcelas fértiles que permitan producir la cantidad necesaria y básica de alimentos para toda la familia.

La multiplicación de las familias permite reordenar y redividir dichas parcelas, además de buscar otras soluciones como la siguiente. “*Sino, purum thaqasiñani, purum thaqasipjarakta ukhama, jicha k'ala aywimuchata jicha uyullakis yapuchasxañamakixi*” (Si no decimos, buscaremos espacios de tierra no cultivados (*puruma*), de esa manera buscamos, *puruma*, pero ahora todos migraron y cultivamos solo en uyus o canchones

individuales). Los uyus o canchones son espacios pequeños en muchos casos más pequeño que las parcelas que la familia usa para cultivar y que no es parte de una manta, los comunarios optaron por esta forma de cultivar por los efectos de la migración.

La migración es uno de los factores más influyentes para desestructurar algunas prácticas en la comunidad como en el caso del trabajo en las mantas. A pesar de las dificultades, los que aún viven en la comunidad buscan soluciones alternativas para mantener la costumbre de cultivar sembrando en *purumas* en mantas.

A diferencia de las *mantas* en otros ayllus. Las *mantas* del Ayllu *Thayak'ira* son relativamente pequeñas o medianas, además tiene la particularidad de ser rodeado con muros de piedra alrededor del cultivo por ello muchos comunarios prefieren llamarlo en vez de *mantas uyus* o *canchones*, (territorio cercado con piedra).

**Ilustración 4: Partes de la Manta**



Fuente: Elaboración propia

*Uyu uyukama taqellña lurasipta ukat ukhamas semana semanalla ich'ukisipjirita yapullqa, uka uywalla jark'asipta uyull perqapta, ukat ukhama uyull mant'asipta* (en uyus nos hacemos todos, así cada semana sabíamos mirar la siembra, protegemos de los animales haciendo los muros de piedra (uyu), de esa manera ese uyu se convierte en manta) (EG 11.01.17).

*“layra tiempo mantalla lurasipjirita, uyunaka uyuchasipjirita, uka lurasipjirita ukat ukallaru poqoyasipjirita, ukaru muyt’atallanaka ukarupi yapuchasipta, ma mantawa uka taqñanpini kha lumallata ukat perqatalla“* (Antes hacíamos manta, hacíamos en uyus ahí cultivábamos, ahí hacíamos producir. Una manta es rodeada de piedras y es de todos, desde el cerro hasta aquí está cercado con piedras). (Ent. EM 11.01.17).

Los muros de piedra de las *mantas* tienen el objetivo de proteger a los cultivos de las amenazas de los animales, ya que ellos pastean los animales a la intemperie en espacios de toda la comunidad, lo cual lleva a la susceptibilidad de que los animales entren a los cultivos. Además, estos muros facilitan el trabajo de los *qawasiri* (vigilante del cultivo), *semana semanalla ich’ukisipxirita* (cada semana mirábamos las mantas) las familias de la comunidad se turnaban cada semana para proteger el cultivo comunitario, a pesar de que los muros alrededor de la manta facilitaban dicha responsabilidad, igualmente los responsables debían ir a revisar o vigilar los cultivos cada semana.

Como ya hemos apreciado, muchas veces las *mantas* comunitarias no abastecían y no abastecen para el consumo alimenticio familiar; por esa razón, muchas familias se instalaban uyus particulares de manera individual familiar en lugares que no afecte a las *mantas* comunitarias, *sapan uyullapxa Uthapjarakitu, layra awkillanaka yaqepa interesadollanaka jach’jallata muyuntastna, jayrallanaka jisk’allakiraki, jani igualupti ukhamallanaki jicha lurasjapta* (Cada uno también tenemos *uyus*, algunos abuelos interesados grandecito nos hemos hecho, los flojitos pequeño nomás, no son iguales de todos, ahí nomás ahora cultivamos) (Ent. FM 09.01.17) era y es una forma de aumentar la producción a través de los uyus de manera que pueda tener una seguridad alimentaria de acuerdo al interés de cada familia. Pero ante esa actitud, de alguna manera se propicia el acercamiento hacia una individualización de propiedad privada.

Este cultivo en *uyus* tiene mucha importancia en algunas comunidades, ya que dejaron de hacer las mantas por causa de la migración, entonces solo les queda cultivar en *uyus*. Mientras en los Laimi no son imprescindibles esos *uyus*, debido a que cuentan con grandes extensiones de parcelas en sus mantas. Las parcelas fuera de las *mantas* o *uyus* no

tienen mucha importancia en su economía (Harris O. , 1987). Mientras en este lado del territorio de *Thayak'ira*, cada espacio cultivable es aprovechado.

Por la misma necesidad de cultivar, los comunarios contaban y cuentan con más de dos parcelas dentro la comunidad por familia, tomando en cuenta las *mantas* comunitarias y los *uyus* individuales. Sin embargo, ¿en las comunidades que dejaron de trabajar las *mantas* solo les quedan los *uyus* “ahora algunos hacemos de manera individual en *uyus* estamos entre piedras no ve? *ahí* hacemos, algunas veces con *manta* más hacemos” (Ent. TA 11.01.17). El cultivo era muy importante ya que esa era y es la fuente de la vida, la fuente de su alimentación básica, por ello acudían a realizar *uyus* individuales en lugares que puedan ser protegidas por piedras grandes de los vientos que beneficia la erosión cíclica y protege el suelo.

#### ***4.3.3.1 Dinámicas de descanso y rotación de mantas***

Cada comunidad del ayllu contaba y/o cuenta con más de diez *mantas*, las cuales están distribuidas en los diferentes pisos ecológicos para aprovechar la variedad de microclimas tomando en cuenta los riesgos reales que implica la práctica agrícola. Estas *mantas* se encuentran por lo general en las planicies y serranías y para que el terreno de las *mantas* sea fértil y tenga las propiedades básicas para producir el cultivo y después de ser usada, debe descansar alrededor de por lo menos diez años, “*ma tunka pasapinirakiw janirakiw cinco añospati, cinco añuqa llullu jani suma poquti yaqepa ñusarjaki ukhamaji ukat suma purumaji ukat kusa puquski, entonces 10 añopini descansayapxi*” (Pasado los diez años, no puede ser cinco años, cinco años aún es como un niño no produce bien, algunas veces se pudre nomás, por eso debe ser tierra fértil para que produzca bien) (Ent.GM 11.01.17). Es necesario que las *mantas* descansen por un largo tiempo para que la tierra madure, ya que la tierra es comparada con un ser viviente, cuando dice *cinco añuqa llullu* quiere decir que, a los cinco años de descanso, la tierra aún es como un niño pequeño tierno

que no podría resistir la producción y si aun así cultivan daría una mala producción, entonces el tiempo de descanso de la tierra era importante para una buena producción.

El tiempo de descanso largo de las *mantas* es crucial para los comunarios de *Thayak'ira* en cambio en el territorio de los Laime no es igual. Descansaba la tierra para cultivar durante seis años (Harris O. , 2015). Para los comunarios de ayllu *Thayak'ira* seis años de descanso es muy poco, inclusive según su cosmovisión podrían decir que no tendrá una buena cosecha. Por tanto, el descanso de la tierra en ayllu *Thayak'ira* es 10 años adelante. “*ma tunkpini sami*” (unos diez siempre descansan) (Ent. SM11.01.17) la palabra *sama* viene de la palabra *samaña*, *samart'aña* que significa aliento, descanso.

Asimismo, se regenera el terreno con la ayuda de los animales “*uywa ukarupi sariqa, uka pasto ali ukhama descanski ukarupini uywa sari, ukaru pastunaka mayja. Ranchupacha qhitis apaki jani jark'asiña utxiti manta pasxi ukat, qhitis mahaki*” (Los animales van al terreno en descanso, en ese tiempo de descanso el pasto crece ahí van los animales, ahí el pasto es diferente. Toda la comunidad sin restricción lleva a sus animales a las parcelas que entran a la etapa de descanso para que puedan fertilizar y revestir la tierra con su bosta ya que es una materia orgánica que vuelve de nuevo fértil a la tierra. Como ya terminó su círculo de producir el cultivo, entonces quien sea come) (Ent. GF 09.01.17). En todo este tiempo de descanso las mantas vuelven a ser *puruma* como diría Lozada (salvaje) que se refiere la tierra fértil o como otros dirían; tierra nueva. Entonces este tiempo de descanso consiste en volver a ser nuevo. El tiempo de descanso es el tiempo de hambre de la tierra por ello la tierra trabaja, porque perdió un fruto como resultado del trabajo, dio a luz un hijo por lo tanto necesita sustento para una futura abundancia (Lozada, 2008). Luego del tiempo de descanso la tierra vuelve a la vida, sin la necesidad de abonos químicos como en otros lugares, lo que implica que las mantas traen producto de calidad, sanos y merecen por ende, una buena alimentación.

En cada año cultivable el sentido el tiempo se divide en dos parcialidades. “*layra tiempoqa, septiembre octubrempi sataañ, jirampi ukat, abril mayo ukaraki cusechaña*”

(Primero en septiembre y octubre se siembra con wano natural después abril, mayo se cosecha,) (Ent.FM08.12.17). La primera temporada es la época de la siembra que inicia desde el mes de septiembre, octubre, en la siembra es fertilizada solamente con guano natural de oveja a diferencia de los Laimi. Las personas de suni recogen el guano de llama de las cumbres y además usan los del corral para fertilizar las mantas (Harris O. , 2015). Los comunarios de *Thayak'ira* no tenían la necesidad de recoger el guano de los cerros ya que las parcelas eran pequeñas, por ello usan solamente el wano del corral de oveja, en caso de que fuera necesario el wano de la llama.

Llega el tiempo de cosecha el mes de abril y mayo, luego inicia la segunda temporada de sequía desde junio hasta la temporada de la siembra en septiembre. La primera temporada es el tiempo de lluvia y la segunda es el tiempo de sequía. Estos dos momentos se basan en la agricultura, lo que significa que el sistema de tiempo y espacio es entorno a la siembra y cosecha.

Estas dos dualidades complementarias también se la asocian con el género del ser humano. El tiempo de siembra y crecimiento con lo femenino y el tiempo de sequía con lo masculino “el primer lapso es siembra y crecimiento asociado con lo femenino el segundo lapso la saciedad de las personas y el hambre de la tierra asociado con lo masculino” (Lozada, 2008, pág. 142). Se la asocia con la mujer porque la tierra dá frutos y el hombre porque representa a la saciedad de las personas y la tierra. Este imaginario no es una sucesión de periodos, sino la dualidad complementario temporal en la actividad agrícola. (Lozada, 2008) En la cosmovisión andina la complementariedad, la dualidad se refleja en diferentes sentidos al igual que en la agricultura. Este proceso espacial temporal de dualidad es también guiado por instrumentos musicales ya que cada temporada tiene su determinación de melodías y cantos.

Continuando con el descanso largo de las mantas, las comunidades cuentan con varias mantas para poder rotar entre una manta y otra “*algunas mantas descansan, cada año una manta cultivamos, algunas veces dos a tres años cultivamos. Este año otra parcela*

*haremos, al año siguiente será otro*” (Ent. SM11.01.17). La rotación de las mantas permite utilizar al máximo estos espacios de cultivo que a la vez muestra la dinámica social, cultural de la comunidad y también permite la conservación de los suelos.

En la época de preparar terreno para la siembra, en la mayoría de las comunidades preparan en dos sectores o tierras fértiles, ahí se instalaban las *mantas*. “*Jaya t’aqasirina pa cheq pa cheqam t’aqasirina jicha janis*” (Antes, se repartía en dos lugares se dividían, ahora no) (Ent. EG 31.01.17). En algunas comunidades ya no se mantiene el cultivo en masntas en algunas aún se mantiene, y para activar el producto en una u otra manta, las autoridades comunales son los directos responsables de dirigir o determinar la activación de un cultivo en descanso.

A continuación, tenemos ejemplos de dos comunidades respecto a la cantidad de mantas y cada manta con su respectivo nombre que a la vez tiene un significado particular. Muruta es vocablo aymara que refiere a una casa pequeña partida por la parte superior y Thayak’ira significa envuelto de frío, lleva ese nombre por la característica climática del lugar.

**Tabla 2: Lista de mantas en las comunidades de *Muruhuata* y *Thayak’ira***

COMUNIDAD MURUHUTA	COMUNIDAD THAYAK’IRA- WICHUQULLU
1. Isi Imañ K’uchu	1. Phara p’iani
2. Taypi Uyu	2. Pampa Jasi
3. Pukar Qala	3. K’ara Qollo
4. Luri Thapa	4. K’usqe
5. Jant’a K’awa	5. Pucara
6. Lupi Kunka	6. Mumuy Pampa
7. Ail Wawacha	7. Warak’a
8. Jach’a Waka Wawacha	8. Sillani
9. Chuwaña	9. Iru ch’ut
10. Waylla Kunka	10. Luma qala chaka
11. Jayu pirwa K’uchu	11. Jach’a Qala
12. Jinchu Palla	12. Mamani Wacha
13. Pampa wila ch’utu	13. Qenwa Sirka
14. Siwar Uyu Jaqe	14. Araq Phiña
15. Qalluñ Ch’uku Pampa	15. Mismayora
	16. Layqa Phuju

	17.Ch'ujñujo Luma 18.Jachójo 19.Taypi Luma 20.Tupal Tupa 21.Waka Chaquilla 22.Qota Pampa
--	---

Fuente: Elaboracion Propia.

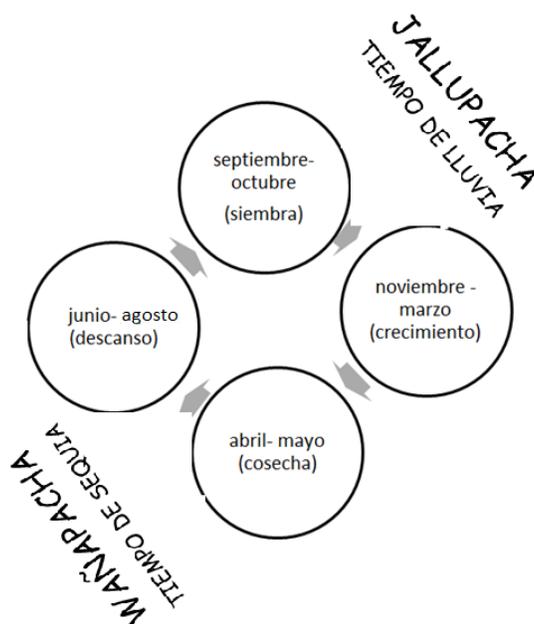
Los nombres de cada *manta* tienen significado correspondiente como por ejemplo veremos algunos de la de Muruhuta: *chuwaña*; la *manta* tiene este nombre porque en el sector existe una piedra comunidad grande en forma de plato, *chuwa* es vocablo aymara que significa plato. Otra *manta* llamada *waylla kunka* igualmente aymara, *waylla* es paja larga de color amarillo.

Las mantas referidas al espacio mismo del cultivo rotan entre el cultivo de una *manta* a otra, este procedimiento es imprescindible, puesto que este sistema de producción en *manta*, mantiene a los comunarios en una dinámica de socialización constante, por tanto, la comunidad está interconectada entre sí a través de la vivencia y el trabajo comunitario en base a mantas, este sistema producción también es un mecanismo de protección de los suelos y la biodiversidad de alimentos.

### 4.3.3 Dinámicas de tiempo y rotación de cultivo

En el proceso del cultivo, las dinámicas de tiempo eran y son importantes, ya que se expresan en el calendario agrícola respecto a la rotación del cultivo de los productos, es decir, los cultivos se guían en base a la alternancia del tiempo de lluvia y sequía.

**Figura 2: Los meses en relación al tiempo de lluvia y sequia.**



Fuente: *Elaboración Propia*

El clima también es muy importante para el cultivo respecto a la siembra y cosecha de cada producto. Las dinámicas de tiempo y la rotación de cultivo eran y son la base para la alimentación de los comunarios del ayllu.

La dinámica de tiempo es la que permite el crecimiento de los cultivos en su respectivo ciclo. Iniciando así con la preparación de la tierra después de las lluvias, con la siembra en la temporada de la lluvia “*jallupacha*” y la cosecha finalizando el tiempo de lluvia. Los abuelos guiaban el tiempo según las actividades o fiestas. “*Rosariotakipiniraki tukupxirita, yasta todosantokama tukuntañapiniraki, ukat carnaval pasallaw warwichapxirita ukat kuxichakixi, pasku jallu ukataki recoxixapta ch'oqellanaka*” (para Rosario ya terminábamos, para todos santos ya todo debe estar cultivado, después de carnaval sabíamos aporcar luego a cosechar y para las lluvias de pascua recogíamos las papas) (Ent. FM 09.01.17). Rosario se refiere a una fiesta en Chayanta que llega el mes de octubre, entonces iniciaban con la siembra desde el mes de septiembre y terminaban el mes de octubre o inicios de noviembre, luego en febrero se aporca el cultivo de la papa antes que florezca y el mes de abril se cosecha el producto. El procedimiento del cultivo es mediado

por tiempos y los tiempos por las festividades, de esa manera procede el ciclo del cultivo en la comunidad.

De la misma forma con el producto de la *kañawa* o la cebada para los animales, con cierto tiempo de variación en la cosecha. Sin embargo, en los últimos tiempos el clima fue variando considerablemente por el calentamiento global, entonces el tiempo de siembra y cosecha varía al igual que los productos de cultivo. Como ya se mencionó, antes cada familia contaba con una parcela o dos, según lo acordado en la comunidad, entonces el manejo del cultivo era muy bien aprovechado por nuestros abuelos, puesto que en sus parcelas los productos a sembrar varían de año en año. Alternaban la siembra de varios cultivos en un mismo terreno (Hernández, 1990). A pesar de que cada parcela solo era usada entre dos a tres años debido a la poca fertilidad de la tierra.

En épocas remotas el clima en las comunidades era extremadamente frío por ello en la mayoría del territorio del ayllu solamente producía papa nativa llamado *luk'i*, una variedad que en la mayoría de los casos soporta el frío "*luk'i chuqikiw satañana layra tiempoqa, ukakipini mayormente puquna*" (Antes solo sembrábamos papa *luk'i* eso nomás mayormente producía). "*papa luk'i, qañawa nomás producía, no producía ni oca ni papa lisa*", la papa nativa es un producto un tanto picante por ello mayormente se la usaba para elaborar chuño debido a su resistencia al clima frígido al igual que la *kañawa* que es otro producto que antiguamente se producía en el ayllu y actualmente en poca cantidad.

En ese sentido, en una parcela nueva realizaban rotación de cultivos iniciando con la siembra de la papa nativa, el segundo año sembraban igualmente papa, otros sembraban cebada o *kañawa* y muy pocas veces en tercer año sembraban cebada "*primero papa, después igual papa o kañawa, cebada, al tercer año qañawa, cebada versa para animales, eso, después descansa más de diez años*" (Ent. ST11.01.17). La rotación de cultivos se realiza de acuerdo a la capacidad fértil de la tierra por tanto es importante el cuidado y descanso de la misma para mantener su fertilidad.

Debido al clima la poca fertilidad de la tierra no permitía producir otros productos, solamente los mencionados. *“Layra tiempoxa luk’i ch’uqikipiniy jila partexa, qañawi, ciwar birsa uka kinsaki, aka chiqan janipin suti kaunas puqurinti tanto pampanakan, laqellanakan puquritana qoyllu phiñullanaka”* (Antes solo había papa luk’i por lo general, kañawa, cebada para animales esas tres nomás, por este lugar no producía bien en las pampas, en algunos lugares ocultos producía papa phiñu) (Ent. GM 8.12.16). La cantidad de productos cultivados en el territorio no abastecía para la sobrevivencia de los comunarios es por eso que administraban muy bien el alimento obtenido, y en momentos de sobrevivencia consumían lo poco que se tenía en la canasta familiar. *“qañaw ch’uwa sunsir mahasipxirita, qañawillaki puquna ancha thayapininxaya, lugaray thayanxa, papalla akhamalla (indicaba con su mano círculo pequeño). Granisuraki purintxi, granisu ch’asksxi ch’uqillanaka. Ukhamall papall k’alluraskapta chuñutaki sasa”* (Pito de kañawa comíamos bastante, solo había kañawa, seguramente el lugar era muy frío y la papa producía muy pequeña. además llegaba el granizo y destrozaba el cultivo de la papa, aun así, sacábamos para hacer chuño) (Ent. G. LFG 31.01.17). Se puede ver que a pesar de tener pocos productos sabían administrar su alimento, a pesar de las inclemencias del tiempo ellos persistían y sobrellevaban cada dificultad en su camino aprovechando al máximo la poca producción ya que los productos no abastecían para vender sino solamente para consumo familiar, por ello aprovechaban al máximo el consumo de los productos cultivados. Los comunarios cuentan que cuando la papa se cosechaba de color verduzco, por el efecto del sol, aun así, era consumido a pesar de su sabor peculiar, porque conocían su beneficio. La papa verde era buena para resistir a las enfermedades, *“layqstaña”* quiere decir; la persona que consume dicha papa evita a cualquier enfermedad, por tanto es bueno consumir porque ayuda a prevenir las enfermedades. Los comunarios desarrollaron muchas formas de sobrellevar las dificultades a partir de su alimentación.

#### 4.3.4 Dinámicas de trabajo en la comunidad

A pesar de tener cultivos pequeños, como las *mantas* y *uyus* individuales, los comunarios compartían y comparten cada espacio y oportunidad en grupo comunitario. La dependencia entre hombre, la naturaleza y entre las mismas personas hacen que se desarrolle formas de convivir en unidad dentro de la comunidad, esta actitud de compartir y convivir en familia lleva a desarrollar una cultura en constante dinámica como, por ejemplo; trabajo en cultivo, hacer caminos, son acciones que demuestran las dinámicas de trabajo grupal, las cuales se clasifican de tres maneras que a continuación desarrollaré.

##### 4.3.4.1 *Ayni*.

*Ayni*, palabra que significa hoy para ti, mañana para mí, quiere decir que hoy realizaremos el trabajo para ti y mañana u otro día en la que yo necesite ayuda, entonces será el trabajo para mí. Es una especie de ayudar en la que el ayudado es consciente de que en algún momento devolverá el favor. “*Uyull mant’asipta, ukat sataşıpta, ukat aynjasipta sapa purallama ukhama jumataki, nataki ukhhama yanapt’asıpxırıtı mantana*” (en *uyu* hacíamos *manta*, ahí sembramos, ahí hacemos *ayni* para cada uno, para ti y para mí, así nos ayudábamos en las *mantas*) (Ent. FM 09.01.17). Las parcelas eran uno de los espacios más frecuentes en la que se realizaban los *aynis*, en especial, en los lugares pequeños que no necesariamente requiere de muchas personas. “*Haremos ayni diciendo, para ti, para mí sembraremos así es el ayni*” (Ent. FM 09.01.17). Se define el *ayni* como una ayuda mutua, compartiendo el mismo trabajo para ambos y que la retribución del favor será de la misma forma, en especie de trabajo. Por supuesto, la persona quien pide el favor proveerá alimento para el que ayuda.

En muchos casos las que frecuentemente pedían ayuda mutua eran las parejas jóvenes que aún no tenían hijos “*Sapakanpi, ukhama wali sufrıskapjakırıtı layrxapınıxa, pero wawanıkan, yasta wawanakantı trankılo ukhama janı aynxasxaptı, kunas nanakakı lurxasxapta*” (Antes, cuando éramos solos sufríamos mucho, luego de que tuve hijos, solo los hijos hacían, ya no había necesidad de hacer *ayni*, cualquier cosa entre nosotros nomás

hacíamos) (Ent. FM 09.01.17). Esta actividad comunitaria llevó a fortalecer el trabajo de manera comunitaria que a la vez fortalece la socialización y compartimiento entre hermanos comunarios. Actualmente esta actividad comunitaria se practica muy poco debido al trabajo asalariado, es decir el trabajo por dinero ya sea diario, semanal, etc. por tanto esta actividad se reduce a lo familiar solamente.

#### **4.3.4.2 *Mink'a*.**

La *mink'a* es otra de las actividades que agrupa a las personas para un trabajo comunitario, con la diferencia de que la ayuda mutua no es de persona a persona sino el trabajo es de varias personas para una persona o una familia, además la *mink'a* es una especie de pedir ayuda, una actividad comunitaria que no necesariamente puede ser de la misma familia o comunidad sino también de otras familias y/o comunidades “*si no termino rápido, y veo que la mayoría ya terminó, entonces pedir ayuda para el trabajo en la siembra, eso es mink'a, antes así siempre era*” (Ent. GM 09.01.17). Como apreciamos, el trabajo en la comunidad siempre se realizaba de manera conjunta, puesto que iniciaban con la siembra en una temporada, de igual forma en otra temporada cosechaban, lo que quiere decir que la vivencia en la comunidad no era individual, sino era grupal y solidaria. Pues si alguien necesitaba ayuda, podía pedir apoyo de otra familia lo cual no rechazaría porque el compromiso social y cultural lleva a aceptar dicha propuesta.

La contribución para los colaboradores era la de proveer alimento durante el día de trabajo, acompañado de retribución en especie. La retribución por el trabajo toma la forma del producto que se ha obtenido con la contribución del trabajador (Harris O. , 1987). Esto refleja un trabajo con compromiso comunitario, grupal, social pero que se considera el pago por el trabajo o ayuda, que a la vez se considera un bienestar en equipo, en familia, además muestra valores como el de cooperación, lo cual es muy distinto en la actualidad ya que cada uno vela por su propio beneficio de manera egoísta, individual, con muy pocos valores familiares sociales.

La actividad de *mink'a* era también solicitada en varias situaciones entre los comunarios “*mink'a utxana satañanakana, uta lurañanakana, kuna lurañataki mink'asipxapini*” (Había *mink'a* en el cultivo, en hacer casa, para cualquier cosa hacíamos siempre *mink'a*) (Ent. GM 08/12/16). La *mink'a* era la actividad más usada en la comunidad y cuando dice *kuna lurañataki* se refiere a cualquier actividad con mucho significado que requiere ayuda. “*Luraña*” es “hacer” en concreto la ayuda comunitaria es para alguna actividad que muestre un producto y que este trabajo tenga un éxito en su finalización.

#### **4.3.4.3 Chuqu.**

*Chuqu* son trabajos comunitarios colectivos o ayuda comunitaria colectiva dentro la comunidad. En las comunidades del ayllu, el *chuqu* es una especie de ayuda de toda la comunidad a una persona o familia que requiere dicha ayuda, este trabajo también es como una especie de encuentro de festividad. Trabajo-festejo porque el trabajo en común lo realizan en grupo grande y además celebran dicho trabajo con los alimentos preparados por el anfitrión. (Harris O. , 2015) Este espacio de trabajo en cierto sentido es indispensable porque es ahí donde existe un pensar un sentir un reflexionar para actuar. Se podría decir que es la máxima expresión de la identidad indígena ancestral.

*“Mayni de repente ma chacha warmi jani wawanispa, ukat uka jaqenaka aviskipani yanapt'apxitay, chuqt'apxitay, ukhama muyranti, wakita phaya sasa ukhama, ukat iyaw sasa juthanipxapipi. pikunti kunas ukat yanapt'apxi, ukhama ma suyu, pa suyu, kinsa suyu tuksxapxi, qullisansa, sinu k'upasa, sinu satasa, ukhama mahañampi taqparu alcansayi jay uka chuqusiña jani kuna pagasiñas utxiti”.*

Si una familia no tiene hijos, ellos irán casa por casa a pedir ayuda, dirán: ayúdenme por favor, haremos *chuqu*, así dan la vuelta toda la comunidad, cocinaré harto así, y le responden: está bien, iremos a ayudar. Cada uno lleva su instrumento de trabajo como picota y de esa manera una parcela, dos, tres parcelas terminamos al preparar la tierra o al sembrar. La comida hace alcanzar a todos eso es *chuqu* no hay retribución de pago (Ent. GF 01.02.17).

En la comunidad los anfitriones del *chuqu* pedían ayuda a todas las familias de la comunidad para que colaboren en el trabajo, esta actividad es retribuida con comida y coca

al igual que los Laime. “las familias pagaban con comida y coca alegando una fiesta” (Harris O. , 2015).

Esta modalidad de trabajo facilitaba a los anfitriones en sus quehaceres y cuenta con el apoyo de la comunidad, vecinos pequeños y grandes. El trabajo comunal es una ayuda incondicional. Sin recibir nada a cambio más que la comida en la mañana, medio día y tarde (Harris O. , 1987). Trabajo comunitario que lleva a un compromiso social, puesto que la sola palabra es una afirmación y un hecho, a diferencia de muchos en esta época en la que uno responde un sí y cuando llega el momento de cumplir la promesa no se realiza. Son actitudes de compromiso que se desarrollaron en las comunidades originarias, valores que debemos retomar de los abuelos.

El *chuqu* no solamente se realizaba en los cultivos, sino también en otras actividades como por ejemplo en el hacer casa. El trabajo colectivo es ayuda, como en la construcción de una casa (*utachaña*)” (Harris O. , 1987). Para realizar la casa, era iniciado por el cimiento y era mediante *chuqu*, ya que todos llevaban piedras porque en aquellas épocas no todos tenían carretilla. Todos a trabajar desde niños hasta mayores “*todos hemos hecho esta casa en chuqu, primero las piedras, después la pared y finalmente el techo, unos traen agua, otros piedra, otros paja, todos trabajan*” (Ent. FM 8.12.16). El trabajo comunitario conduce a la armonía del trabajo según la capacidad de niños, mujeres y padres y cada una con su responsabilidad, en la cual se muestra la solidaridad y compartimiento, por decirlo así es como una fiesta comunitaria.

Esto suple muchas necesidades como por ejemplo las herramientas. Sin embargo, con la incorporación de las tecnologías, de materiales e instrumentos como: la carretilla, las calaminas entre otros, estas actividades comunitarias se hicieron poco frecuentes, ya que los instrumentos de trabajo suplen la mano de obra de las personas. Entonces se va perdiendo la costumbre de trabajar en equipo y la sociedad se vuelve más individual y egoísta, “*¿jani, janirakis jicha qulqekixarakis jiwtsasiñama chuqt'it sañaqa jiwtsasiñamawa, qulqinti ukantiki ratu lurt'askapxi ampi? Ukat jani qulqinika ñakasktnay*” ¿No, en este tiempo todo

es dinero, da miedo pedir *chuqu*, con dinero rápido hacen no? Y los que no tienen sufrimos) (Ent. GF 01.02.17). Si bien antes, en las comunidades florecía los trabajos comunitarios y a través de ello terminaban los trabajos familiares. Actualmente el trabajo comunitario está en riesgo de olvido debido a la influencia del trabajo asalariado, El dinero, por ende, el capitalismo sobresale en las prácticas comunitarias llevando a la pérdida de los valores humanos que nuestros abuelos practicaban. No cabe duda que las cosas se faciliten, sin embargo, se va perdiendo el sentido de la vida, como: la vivencia en comunidad, la vivencia con la naturaleza.

Hoy dirán muchas personas que estos valores y/o costumbres no tienen importancia, esto porque perdieron la esperanza y el sentido de la vida y es en ese camino que la mayoría por no decir todos andamos preocupados de uno mismo, de manera individual, y si nos detuviéramos solo un momento y contempláramos en la naturaleza, nos daríamos cuenta que las cosas no son lo que parecen.

### **4.3.5 Dinámicas de tiempo y espacio**

#### ***4.3.5.1 Dinámicas de Tiempo (cambio climático)***

El cambio climático es un fenómeno preponderante que hoy es tema de preocupación y aflicción para los seres humanos que respiran el aire y viven de las dádivas de la naturaleza. El cambio climático es un fenómeno universal que como consecuencia afecta a la naturaleza por medio de inundaciones, tiempos prolongados de sequía, huracanes, olas de calor y frío (Prada, 2018). Es un fenómeno que consume día a día la salud de la naturaleza misma. Sin embargo, en cierta manera favorece a aquellos lugares muy fríos.

Si bien, hace mucho tiempo cuando aún vivían nuestros abuelos en las comunidades no producía muchos productos debido al clima frío. Como ya vimos anteriormente solamente cultivaban tres a cuatro productos debido a que solamente estos productos eran resistentes al clima. Con el pasar del tiempo, debido al calentamiento global o cambio climático, las mismas tierras que no producía variedad de cultivos hoy producen una

variedad como: papa *waych'a*, papa *imilla* entre otros, así como también maíz, oca y más. El hecho de que produzca una variedad de papas en el mismo lugar donde antes no producía, hoy hace que sea un territorio fértil y muchos de estos lugares sean considerados como valles, es decir, con el pasar de los años las mismas *qallpas* o parcelas se transforman y se convierten en tierras fértiles.

*“Cambiataw jicha tiempoxa, janipiniw kunas puqurikanti kunasa, hasta lik'i ch'uqillsa walura, jicha papa satata ukhama puquski, apillsa puquyxapta hasta taqe kuna puqxi jichaga”* (Ahora el tiempo cambió, antes no producía nada, apenas producía papa luk'i. ahora sembramos papa y produce, hasta hicimos producir oca, ahora produce todo) (Ent. TA 11.01.17)

Ya no es como antes, por el cambio de clima papa *waych'a* bien da pues, ahora hasta cebolla, bien da, antes no era así, no era pues para vender solo para consumo, poquito para vivir nomas (Ent. MM 08.12.16).

Ahora aumentó el clima, porque no daba en cualquier lugar por ejemplo la papa *waych'a* está apareciendo ahora produce en las laderas (Ent. GF 30.01.17).

Al parecer, el cambio climático favoreció en las tierras del ayllu, y los comunarios consideran como algo positivo, ya que permite la producción variada de cultivos, por ende, se puede aprovechar cualquier terreno para cultivar y así aumentar su canasta familiar en comparación a años pasados en la que no alcanzaba ni para sobrevivir con el alimento producido en las comunidades.

El clima cálido aumentó cada año en el territorio, *“marathama, marathama así jichaga diosan chiqas uchat lugaraxiy papa lisas puqxiy, apillas puqxiy, jani kunas injañakanti mmmm”* (Así de año en año, ahora parece un lugar puesto por Dios, produce papa lisa, oca, antes no se podía ver nada) (Ent. TA 11.01.17). Respecto al efecto del cambio climático y la mejora en la fertilidad de la tierra. Los comunarios alegan que puede ser una obra de Dios ya que hoy produce varios productos en comparación a años anteriores en la que realmente se veían en desventaja, recuerdan con nostalgia de que antes no producía nada. Ahora, donde no producía hoy produce.

Sin embargo, este cambio climático también tuvo algunos efectos negativos respecto a la producción a pesar de que expresan “*ahora produce todo*” se refiere al cultivo que antes no producía y que ahora produce, entonces no se refiere a un todo por definición sino a un todo refiriéndose a la mayoría de productos. Como ser: variedad de papa, oca, y otros. Este fenómeno, cambia el consumo alimenticio de los comunarios y lleva al olvido de aquellos productos que se consumía con tanta frecuencia, como, por ejemplo; la *kañawa*, y la papa nativa reemplazándola por otros productos cultivados o traídos de otras regiones. Porque estos productos eran para ese ambiente frígido y no cálido.

*Kañawa ya no produce, tampoco quiere producir la quinua, hemos sembrado kañawa y cuando estaba en buen tamaño, parece que se llevó la lluvia, no sé, se volvió vacío, y a la papa luk'i tampoco produce bien porque le levantó enfermedad, pero produce bien la papa quyllu, waych'a (Ent. RCH 13.02.17).*

Debido al cambio climático, no solamente se suprime la producción de algunos productos, sino también trae enfermedades con facilidad a los cultivos, dañando así a los productos sembrados. No cabe duda que en algún momento dio buenos resultados en la producción. Sin embargo, cada vez más el clima va en aumento trayendo consigo consecuencias negativas al consumo alimenticio para la humanidad debido a que en algunas ocasiones varía el tiempo de las estaciones, se retrasa o adelanta los tiempos. Esto implica un cambio total del clima en comparación a años anteriores que lleva a un desajuste de la producción de los cultivos.

*Lak'apinipi qarkxiqa, lak'apini qarqi porque jani puqxiti ukat jallus jani sum parixullakiti. Jaya tiempo kusa jallnt jalluntirina, jicha jani sum pasarxiti, wañallamaki ukham puqxi. Jaya jallu sum tiemppana jallu ukat sum uraqe past'ayi kus tukuyirina. Jicha ukhama jallt'askaraki ukat calor uka muqt'ayxi ch'uqinaka, jani suma jilayxiti ukhamama na amat'ta (La tierra está cansada, porque ya no produce bien, además la lluvia no es igual. Antes llovía bien, ahora la lluvia no hace pasar la tierra, medio seco es y así produce. Antes la lluvia llegaba en su época y hacia pasar a la tierra y terminaba de regarla. Ahora igual llueve, pero el calor hace que se quede pequeño a la papa, no hace crecer, así veo) (Ent. EG 31.01.17).*

Esta situación lleva a una varianza en la siembra de los cultivos, si bien antes era preciso saber en qué época sembrar la papa, *kañawa*, cebada y cosecharla. Hoy ya no hay

esa precisión, pareciera que en cualquier momento llega la lluvia y no solamente ella, sino también acompañada de la granizada o nieve, que a su vez no permite refrescar la tierra con la cantidad de líquido adecuado, de modo que traspase el líquido hasta la semilla germinada, por ende no se espera una buena producción y mucho menos se puede hablar de una época precisa de las estaciones, tampoco se puede hacer una predicción exacta de cuando caerá la helada o *juyphi* que en castellano es helada.

En la época de nuestros abuelos el clima podía predecirse guiándose por los bio-indicadores y así cultivar según la estación porque las estaciones no variaban como en la actualidad, esto permitía tomar medidas para el cultivo o para ahuyentar el clima desfavorable como: la granizada, la helada, inclusive los abuelos hacían seguimiento al clima para prevenir los desajustes en la producción del cultivo, a pesar de que frecuentaba la helada, muy poco de granizada y no así los rayos “*jani qaw siri utxanti*” (no habían los rayos) (Ent.EG 31.01.17). En tiempos remotos no se veía con frecuencia los rayos como en la actualidad, al decir *qaw* se refiere al sonido que emite el rayo, lo cual lleva a concluir que no presenciaban con frecuencia o no conocían los rayos emitidos por las tormentas eléctricas por lo que este fenómeno climático es casi nuevo para los abuelos. Sin embargo, en nuestra época el clima cambió y ya todo es impredecible, llega en cualquier momento la lluvia, granizada, junto con ella los rayos. Estos factores climáticos son por causa de que la tierra está cansada o *laq'a qarita*. La tierra ya no tiene ese aliento, ese respirar profundo que a la vez exhale un ambiente limpio porque se encuentra cansada y afligida.

#### ***4.3.5.2 Dinámicas de tiempo y espacio (Bio-indicadores)***

Nuestros antepasados tomaban en cuenta el tiempo y espacio para predecir las épocas de siembra, de cosecha, entre otras cosas. Los bio-indicadores ayudan a predecir las inclemencias del tiempo y de acuerdo a ello tomar decisiones respecto a la agricultura y analizar la planificación del sistema productivo.

Por ejemplo, para saber si el clima afectará durante la temporada del crecimiento del cultivo, observaban y aun observan al gorrión, un ave que en aymara se llama *phichitanka*, el cual indica que hará frío o helada cuando pone huevos al pie de las pajas bravas y para indicar que será un año prospero sin efectos negativos del clima, la mencionada ave pone tres huevos en la parte superior de los pajonales, y cuando el ave pone solamente dos huevos significa que será un año con pocos efectos climáticos como la de sequía.

Esta señal de predicción del clima era para que los comunarios tomaran previsiones y actuaran en el proceso de la producción según aquellas indicaciones de esta ave pequeña y peculiar que tiene una especie de gorrito negro en su cabeza, con un plumaje de color plomo con mancha anaranjada y negra, esta ave es un instrumento de predicción de tiempo para los comunarios y que a partir de él tomaban decisiones.

La misma ave anuncia la llegada de una visita a la casa, cuando llega al patio de la casa y emite sonidos fuertes, quiere decir que la visita está muy cerca y cuando emite sonidos normales, entonces ese día la familia tendrá visita en casa. Son rastros o señales que comunican las aves para que los comunarios de acuerdo a ella tomen decisiones al respecto. Este ejemplo es un bio-indicador el que muestra una pequeña parte de la forma de vida de los comunarios del ayllu.

Otro bio-indicador que los comunarios toman en cuenta sobre los efectos del clima, es observar detenidamente los primeros días del mes de agosto, cuando los tres primeros días el cielo tiene nubes, entonces el clima para la producción será favorable y habrá agua para el crecimiento de las plantas, pero si la nubes se adelantan a las fechas indicadas entonces deben tomar previsiones ya que la lluvia para el cultivo será tempranamente y si se retrasa igualmente la lluvia llegará tarde, pero si en esos días no hay rastro de alguna nube, entonces será un año de sequía. En ese sentido los comunarios toman en cuenta estos bio-indicadores para trabajar en el cultivo.

Estas prácticas que ayudan a predecir el tiempo es sumamente importante para los comunarios ya que se basan en ella para el trabajo en sus cultivos, no olvidemos que esta es

una de las actividades principales de la comunidad, entonces los bio-indicadores son los guías para el inicio de las diferentes actividades en la comunidad, asimismo los comunarios se guían por varios bio-indicadores, como se expresa en Prada, (2018). “Los bio-indicadores que usan en las comunidades indígenas se clasifican en cuatro tipos son; zoo indicadores, fitoindicadores, indicadores atmosféricos e indicadores astronómicos”. Sin embargo, con el pasar del tiempo, las nuevas generaciones no toman la debida importancia a estos indicadores del tiempo, clima, aves, y constelaciones.

#### **4.4 DINÁMICAS TERRITORIAES Y ECONÓMICAS (EN BUSCA DE LA VIDA)**

El uso de los diferentes pisos ecológicos, fue y es una de las características sobresalientes en la vida de los comunarios del ayllu *Thayak'ira*. Como ya vimos sobre el aprovechamiento máximo de los pisos ecológicos en la comunidad, de la misma forma veremos el aprovechamiento de pisos ecológicos fuera de la comunidad. Se mencionó que muchos factores influyeron e influyen a la producción de los cultivos en la comunidad y estos productos no fueron suficientes para la vivencia en el ayllu, entonces se vieron forzados a salir de la comunidad en busca de la vida, “*nosotros ibamos al valle en busca de la vida*” (Ent. HM 10.01.17). La alimentación es sinónimo de vida, para buscar esta alimentación para la sobrevivencia, los comunarios tenían que recorrer largos trechos desde el suni en la que la producción agrícola era escasa hasta los valles en la que la producción era favorable porque producía variedad de cultivos. Este trajín de los comunarios refleja las dinámicas territoriales y económicas en los diferentes pisos ecológicos.

##### **4.4.1 Hacia el valle**

Los comunarios del ayllu realizaban los preparativos para salir de la comunidad por el mes de mayo y para la temporada de San Juan (en junio) ya todos estarían fuera de la comunidad y camino hacia los valles en busca de alimento alternativo para su seguridad alimentaria. “*Mayo, yasta sarxaña, san juanataki sarjaña, juniotaki yasta thakinkaña. Ma pa phaxsi ukhamata puriña, ukat manti kutiñaraki*” (Nos vamos en mayo, para San Juan,

junio ya estamos en camino, luego de unos dos meses llegamos y nuevamente volvemos) (Ent. GH 12.12.16). Los comunarios tenían muy bien organizado los tiempos y espacios ya que la salida de la comunidad era luego de las cosechas del cultivo, seguidamente todos realizaban los preparativos para el viaje al valle llevando así alimento para el camino, junto a una caravana de llamas entre treinta, cuarenta, cincuenta llamas, dependiendo a la cantidad de llamas que posee cada familia. La distancia entre *suní* y el valle también denominado *likina* por los comunarios era un largo estrecho. Los territorios entre *suní* y *likina*, son zonas separadas por una caminata de varios días que puede durar hasta dos semanas (Harris, 2015). Los comunarios tenían la costumbre de viajar estos largos trechos ya que era una práctica desde tiempos remotos, por tanto no se escatimaba mucho el tiempo de viaje.

Iniciaban el viaje a fines del mes de mayo en la época de la sequía o descanso de la tierra, ya que en esta temporada no produce nada en los cultivos del ayllu. En ese sentido, a fines de julio tenían el compromiso de volver a la comunidad, no obstante, muy raras veces llegaban a inicios del mes de agosto. El viaje al valle era necesario, por motivos ya expresados por ello habían desarrollado estrategias propias para obtener alimentos del valle, es decir el intercambio de productos en el valle se realizaba de tres formas:

- Intercambio de vasijas de barro elaborado por los comunarios del *suní* por los alimentos producidos en el valle.
- Intercambio de otros productos como gancho, aguja, sandalias, entre otras cosas por los productos alimenticios de los valles.
- Intercambio de dinero por los productos alimenticios producidos en el valle.

Estas formas de intercambio abastecían para la recolección de alimentos debido a que si una de las formas de recolección de alimentos fallaba entonces recurrían a la otra. Por tanto, para que sus familias tengan seguridad alimentaria la recolección de alimentos era muy importante y necesaria

Desde la comunidad hasta el valle caminaban durante dos semanas o más dependiendo de la comunidad en la que se establecían y dependiendo de la cantidad de

producto que llevaban. El viaje con greda tomaba más tiempo, porque las llamas caminaban a paso lento por la carga que llevaban, luego de llegar a la comunidad que los alojaría procedían a elaborar las vasijas con la greda. Este proceso de elaboración tomaba largo tiempo motivo por el cual los comunarios llegaban a sus hogares del suni después de dos meses. Sin embargo, cuando viajaban con objetos de intercambios, el viaje era más corto y ligero por lo tanto llegaban en menos de dos meses “de un mes y dos semanas llegábamos y si andamos rápido llegamos de un mes y una semana” (Ent. EG 11.01.17). El caminar y atravesar pisos ecológicos era una de las características de los comunario, por ello no escatimaban ni el tiempo ni la distancia para viajar ya que el propósito del viaje era necesario.

De hecho, viajar al valle era valioso, porque esos productos aportaban para una alimentación diaria de los comunarios del ayllu, por ello obliga de alguna manera a salir de su comunidad en busca de alimento y de esa manera sostener a la familia. Los del valle apreciaban algunos productos como; pito de *kañawa* y queso y los del suni necesitan maíz para la subsistencia, para las ceremonias y madera que no hay en las alturas (Harris O. , 2015). Si bien los del suni viajaban por necesidad, también los del valle necesitaban a los del suni por sus productos ya sea en alimentos o especies. Según el diccionario, pito es pasta a base de cereal molido y tostado que tienen un gran valor nutritivo. Desde esta perspectiva ambos grupos sociales se necesitaban y se complementaban, no obstante, los del suni eran más beneficiados.

El segundo o tercer viaje realizado por los comunarios era a los lugares cercanos a su comunidad, es decir, el viaje ya no tomaba el tiempo de dos meses sino solamente alrededor de un mes. “*Sarapxirita sacaca lumanakaru ma phaxsima, ukat apanipxirita grano, jixk’a tunqunaka ch’isiwaya sata, trigo – k’ara malejo yaqhipana qawi*” (Íbamos al sector de Sacaca alrededor de un mes de ahí traíamos cebada, maíz pequeño que se llama ch’isiwaya, trigo - k’ara malejo y a veces oca seca) (Ent. FM 29/01/17). Los viajes cortos se realizaban a sectores cercanos a su comunidad, llegaban a los valles del suni donde

intercambiaban sus productos con alimentos como: *chuño* de oca (*qawi*), trigo pequeño (*k'ara malejo*) cebada, chuño de papa. Estos alimentos también se complementaban a la canasta familiar de los comunarios.

Con el pasar del tiempo la costumbre de viajar al valle se fue perdiendo. En ese sentido clasificaré tres tiempos, en la que se verá el florecimiento y la decadencia de la costumbre de viajar al valle en busca del alimento. *Nayra pacha* o pasado lejano, *Jak'a pacha* o pasado inmediato y *jichha pacha* o el presente.

En el pasado lejano o *nayra pacha*, era normal el viaje hacia el valle porque se podía sentir la prisa, la alegría y la motivación de viajar al valle, de la misma manera la llegada a la comunidad con mucha satisfacción de traer alimento para la familia. Entonces el viaje para los abuelos tenía un significado de satisfacción personal y familiar ya que este viaje implicaba aspectos positivos como negativos, pero contribuían para alcanzar seguridad alimentaria de las familias y el ayllu.

Entre los aspectos positivos eran los que más sobresalían en sus recuerdos y vivencias de nuestros abuelos como: el conocer nuevas personas durante el viaje “mis abuelos eran bien conocidos” (Ent. ST11.01.17). Los comunarios viajaban a varios lugares por tanto conocían a muchas personas, también aprendían otros idiomas, llegaban a un piso ecológico distinto al suyo, “al llegar al valle veíamos muchos árboles, plantas, todo era diferente, era lindo viajar, se notaba el cambio de clima más cálido” (Ent. FM 29/01/17). El recorrer pisos nuevos les motivaba para seguir con los viajes ya que disfrutaban de un clima más cálido. Cuando llega a su recuerdo aquellos momentos vividos, se refleja una sonrisa en su rostro. A partir de esta expresión se puede apreciar que el viajar al valle era una alegría y motivación de vida ya que pasaban por diferentes experiencias además de disfrutar varios productos alimenticios que no producen en suni como por ejemplo: la calabaza, durazno, y otros. El valle era una esperanza de vida para los comunarios del suni.

Respecto a sus experiencias negativas no se reflejaba con énfasis a pesar de que en el viaje atravesaban dificultades como, por ejemplo: en algunas ocasiones los patrones

decomisaban las pertenencias de los viajeros por atravesar su territorio, no olvidando que las inclemencias del tiempo acechaban durante el viaje.

En el tiempo de *jak'a pacha* o pasado inmediato, me refiero a los viajes al valle que aun nuestros padres realizaban. Ellos recuerdan sus viajes al valle con cierta satisfacción, más no con la misma intensidad de alegría de nuestros abuelos a pesar de que las dificultades en el viaje disminuyeron porque ya no había patrón que decomisara sus pertenencias, sin embargo, continuaban ladrones en el camino. A pesar de tener pocas dificultades para viajar, los comunarios poco a poco dejaron de seguir esta práctica.

Estas prácticas se fueron perdiendo debido a la aparición de los caminos hacia las comunidades con el ingreso de las movilidades junto a ellos las fuentes de plástico, vidrio, metal, en efecto los comunarios empezaron a frecuentar poco a los valles porque habían remplazado las vasijas de barro por vasijas de otro material. A pesar de ello algunos continuaban con la tradición de viajar hasta aproximadamente 2005.

*Jichha pacha* o tiempo presente. Actualmente ya no se tiene la costumbre de viajar al valle con llamas porque los dueños de los terrenos por los cuales se atraviesa no permiten el ingreso de los animales a sus terrenos. En ese sentido los jóvenes ven la necesidad de migrar y de buscar trabajo en las ciudades.

*“Jani qarwanti sarnaqañamaxiti porque pastunaka jark'asxapxiw, jani sarañamaxiti siwa, jayaxa sarañakirina, ukat janiraki convenxarakiti, ukhama trabaxuru mantxapxi, sarxapxi ukanti alasxapxi jichhaqa. Nik'impí sarnaqañanakaxa tumpa sacrificiociñama”* (No se puede andar con las llamas, porque dice que se atajan de los pastos, dice que no se puede ir, antes se podía ir nomás. Además, no conviene porque se entraron al trabajo o se fueron, con eso se compran ahora. El caminar con greda es un tanto sacrificio) (Ent. GH 12.12.16).

Los comunarios expresan que ya no es posible caminar hacia el valle con las llamas porque los dueños de los terrenos por donde pasa el camino hacia el valle protegen sus pastizales y de ese modo las llamas viajeras no tienen alimento. El comunario hace un análisis del viaje con el pasado y alega que antes sí se podía viajar con tranquilidad y que ahora no es posible. Además, expresa que hoy en día no conviene viajar porque los

comunarios entraron al trabajo o migran a otras ciudades en busca de trabajo y con ese dinero tienen alcance de comprar alimento, ropa entre otros. El caminar con las gredas hacia el valle en comparación a la realización de trabajos asalariados es más cómodo y fácil de conseguir las cosas.

Por los años 80 muchos comunarios del Ayllu ingresaron a trabajar a la mina. En consecuencia, las futuras generaciones ya no tuvieron la oportunidad de viajar al valle. La influencia de la modernidad capitalista, lleva a las familias a buscar trabajo en otros sectores lejos de la comunidad, la mayoría se establecieron en las minas, otros migraron a las ciudades. Sin embargo, los recuerdos perviven y los deseos de viajar están latentes en el corazón de los comunarios de la tercera edad. Esos lindos momentos de compartimiento en familia durante el viaje día a día pasando por diversas formas de descanso.

#### **4.4.2 Descanso durante el viaje al valle**

Durante la travesía de viaje al valle, los viajeros atraviesan por diferentes situaciones, el viaje era largo, sin embargo tenían la necesidad de llevar alimento a sus familias. En ese sentido podremos apreciar algunas características respecto al trazado de línea de tiempo hacia el viaje y su implicancia de descanso o vivencia, durante el viaje hacia el valle, las cuales se clasifican de la siguiente manera.

##### **4.4.2.1 Saraña.**

Según Bertonio, (1993) *saraña* “es el verbo general para todas las cosas que andan” y el verbo andar, caminar, tiene muchas implicaciones como: ir acompañado de alguien, (*chikaki saraña, sarapta*) acudir allá con frecuencia (*sarasaraña*), ajustarse con la razón viviendo bien (*ukhamaki saraña*), nuestros abuelos tenían la costumbre de caminar largos trechos, entonces *saraña* se refiere a la caminata rumbo al lugar del destino a la que viajaban a pie en la época de invierno.

El viajar hacia el valle implicaba invertir tiempo, esfuerzo y dinero. Sin embargo, estos esfuerzos tenían la recompensa de llevar alimento porque la producción en sus parcelas era escasa.

*Likinaru saraña qarwampi cincuenta ma setenta ukhamanakanti sarapta, ukat apanipta ukampi utxasipta, akan janipini kunas sum puquriti vallitakpini mahanipxiriyata*” (A *likina* se va con llama con unos cincuenta o setenta íbamos, luego traemos y con eso vivimos. Aquí no producía bien, del valle siempre comíamos) (Ent.FM 08.12.16).

Los abuelos habían hallado la costumbre de andar a pie, caminando entre cerros y montañas, entre ríos y quebradas sin importar las inclemencias del clima como; el frío, la lluvia y calor del sol, también andaban con la responsabilidad de cuidar el medio de transporte que eran las llamas, además de otras dificultades en el camino como los ladrones o patrones que asediaban a los viajeros quitándoles el alimento que llevaban.

Esto implica que la caminata hacia el valle era de mucho sacrificio “*sunsir ch'amanti sarapxirita*” (íbamos con mucho sacrificio) (Ent. EM 11.0117). En aquel entonces, nuestros abuelos tenían la costumbre de caminar largos trechos y era asimilado como algo normal, pero desde una perspectiva actual este viaje es muy sacrificado y riesgoso. Con la llegada de los medios de transporte como las movilidades, influyó de manera negativa a la costumbre de caminar, ya que prefieren viajar sin hacer ningún esfuerzo físico. Entonces con la mirada del presente podemos ver que el sacrificio de ir al valle de los abuelos era realmente comprometedor hasta con su propia vida.

#### **4.4.2.2 Samaraña**

Durante el viaje nuestros abuelos también descansaban. Según (Bertonio, 1993) *samaraña* voz aymara que significa “descansar un rato” que viene de la palabra *samana* que refiere al aliento, respiración. Entonces se puede decir que *samaraña* es dar aliento al cansado o recuperar la fuerza para continuar el viaje al valle.

Durante la caminata en el día se tomaban unos cortos momentos de descanso donde los viajeros recuperan el aliento, en estos momentos se alimentaban de alguna merienda,

como: el chapu (mezcla de pito con líquido) y tostado y coca. De igual manera los animales descansaban y se alimentaban. “*Ma qarwa utxirina delantero sata uka layra irpirina mahañpakaru willkatxiri, sapa mara sariri yatita, mahañpakaru tira sari*” (Había una llama delantera, ese guiaba a los demás y les llevaba al lugar que acostumbraba ir cada año, llegaba directo a su lugar de comida) (Ent. 09.01.17) Esos momentos de descanso eran cortos en el día en la que aprovechaban también para descansar, tomar agua, mascar coca o algún alimento rápido. Los viajeros conocían los horarios y lugares estratégicos para dicho descanso de ida como de vuelta.

#### **4.4.2.3 Jaraña**

Cuando llegaba la noche los viajeros tomaban otro descanso. La palabra *jaraña* según Bertonio, (1993) refiere a desatar, descomponer, que implica desatar algo atado, o algo costurado. En este caso se refiere al descanso de los viajeros y sus llamas, al desatado de los equipajes y cargas para recuperar las fuerzas y luego continuar.

Luego de las largas caminatas durante el día, ya por la tarde los viajeros llegaban a un lugar conocido y estratégico de descanso “*jaraña*” donde desataban las cargas de las llamas y acomodaban dichas cargas formando una especie de pared, este lugar acogía a los viajeros durante una parte de la tarde y la noche.

Llegaban al lugar de descanso alrededor de las 4:00 pm cuando el sol amenazaba su entrada. Desde ese momento preparaban el alimento para la cena, cuando se acerca el anochecer sale la primera estrella de la noche “*jayp’u achachi*” indicaba la hora de alimentarse, posteriormente a descansar. Dormían sobre tendidos de tejidos gruesos bajo las estrellas (Harris O. , 2015). Este lugar les permitía recostar su cabeza durante la noche y recuperar las fuerzas perdidas para continuar al día siguiente. “*Arumat saraq’ana ukat jaypkipana jarastna ukaru samart’aña ukhama*” (Desde temprano se camina y por la tarde se desata y ahí descansamos) (Ent. FM 09.01.17). El tiempo de descanso era aprovechado

por los viajeros para recuperar fuerzas y alimentarse y también alimentar a sus animales mediante el pastoreo.

En la mañana para levantarse, se guiaban por la estrella de la madrugada “*aruma achachi*” es la estrella que sale alrededor de las 4:00 am que además sale después de la estrella *wich’u* (conjunto de estrellas que forman una línea alargada) que sale después de *garwa nayra* descrito en Arnold, (2007), luego de levantarse a esa hora, se organizaban para cocinar y alimentarse. Para preparar la caminata se guiaban por la salida de otra estrella “*uru achachi*” era la estrella que sale después de “*aruma achachi*”, esto indicaba prepararse para emprender la caminata.

Los viajeros acostumbraban llegar a lugares estratégicos establecidos para el descanso, “*uka jaraña, jaraña int’atanwa*” (el lugar de descanso, era conocido) (Ent. FM 09.01.1), con la frecuencia que viajaban cada año, nuestros abuelos conocían y se establecían lugares de descanso considerando el ambiente y la superficie, “*lumanakan ikt’asis saraña, mek’allanakaru, luma k’uchullanakaru, pampallanakaru ukhama irkatasa saraña*” (Durmiendo en los cerros se camina, en los rincones de los cerros, en las planicies de los cerros, así se viaja) (Ent. FM 08.12.16). Por lo tanto, cada viajero pasaba por su lugar de descanso, hasta llegar al valle. No obstante, los animales también conocían su lugar de descanso y automáticamente se agrupaban para proceder a la *jaraña* o desatar.

*Ma qarwa utxirina delantero sata, uka layra irpirina mahañpakaru willkatxiri, sapa mara sariri yatita, mahañpakaru tira sari. Jarañpakaru qutuntasiraki ukhama qarwaxa sum yatina* (Había una llama delantera, ese llevaba a los demás a su comida. Acostumbraba ir cada año, llegaba directo al lugar de comida y descanso esta llama reunía a todos porque conocía bien los lugares de descanso) (Ent. 09.01.17).

Luego del descanso procedían a continuar con el viaje. Los animales conocían el camino hacia el valle, por lo tanto, el delantero como guía de los demás, porque reconocía su lugar de comida y lugar de descanso. Cada espacio tenía un nombre propio, por ejemplo; *chacha jaqi, chikchin quta, waraka k’asa*, son algunos nombres propios de aquellos espacios de descanso *jaraña*. Durante esta travesía se calcula que llegaban más o menos como a unos

quince lugares de descanso. Siendo así la llegada a los valles tenía una duración de dos semanas, dependiendo de la distancia de la comunidad de intercambio.

#### 4.4.2.4 *Qamaña*.

Como ya vimos anteriormente, *samaraña* y *jaraña* son espacios de descanso de tiempos cortos sea de horas o minutos en el camino hacia el viaje al valle. *Qamaña* es otro tipo de descanso pero que toma más de tiempo que los anteriores, Según Bertonio, (1993) *qamaña* “es igual a *utkaña* lo cual quiere decir morar por poco tiempo o descansar del camino”, *utka* es un lugar para sentarse y *utkaña* es neutro que significa estar. Por lo tanto, *qamaña* significa estar en el lugar de descanso, lo cual implica descansar. *Qamaña* es morar, estar, encontrarse en un lugar, pasar el día descansando o trabajando (Ticona, 2011). Los viajeros descansaban trabajando en los espacios establecidos para ello en el camino de travesía hacia el valle.

Los lugares de *qamaña* se clasifica de dos maneras, el primero consiste en el descanso de uno o dos días en el camino y el segundo consiste en el descanso entre dos a cuatro semanas en el valle. El tiempo en el valle depende de cuánto les toma para la elaboración de vasijas de barro o la tardanza en el intercambio de productos.

Durante el descanso de uno o dos días, los viajeros realizaban trabajos como: el molido y cernido de la greda en piedras planas o (*qunaña*), cuya preparación podrán llevar al valle e iniciar con el trabajo de elaboración de la vasija de barro. Al volver del valle los lugares de *qamaña* eran para preparar y seleccionar los alimentos como; molido de cebada para pito y selección de variedad de maíces.

Descansábamos en dos lugares, uno en *wat'i luma* otro en *phararia*, ahí sabíamos terminar, en *wayt'i luma* hacíamos unos cuantos (se refiere a molido de greda de sacos o cargas) y la mitad en *wayt'i luma* o sino una cuarta parte y en *phararia* sabíamos terminar descansando, un día sabíamos descansar y ahí debíamos terminar. En esos dos lugares se afina la tierra. Bien fino debe llegar al valle, en allá, en el lugar que requieren preparábamos el barro (Ent. ST 11.01.17).

En la travesía al valle, los lugares de *qamaña* tienen su nombre propio en la que aprovechaban para terminar el trabajo del molido de la tierra para su posterior uso en la elaboración de las vasijas. Por tanto, los lugares de descanso no son para descansar sin hacer nada, por el contrario, se denomina descanso puesto que se ocupaban de realizar una tarea extra a la caminata, dejaban de caminar entre uno o dos días para terminar el trabajo de molido y cernido de la greda y al regresar hacían selección o lavado de los alimentos.

Durante el descanso largo tiempo *qamaña* entre dos semanas a un mes, los viajeros procedían a descansar junto a sus animales cerca de las comunidades del valle. “*Qhanxa kawkinjay munki uka lurapxaraqta, ñeq’echrantapta ma payuru, yasta t’amañparaki ukaxa uka mantekama tukuqa ukatpi kunas sayixa*” (Allá, en la comunidad que querían hacíamos barro, es decir la greda se convierte en barro, unos dos días debe fermentarse como manteca para que sea resistente) (Ent. ST 11.01.17). El tiempo de *qamaña* en el valle tomaba mucho tiempo porque la preparación de la greda tiene su proceso de fermentación para la elaboración de las vasijas para su debida resistencia.

Para llegar a la comunidad indicada y establecer *qamaña*, los viajeros primeramente procedían a solicitar la elaboración de vasijas a las comunidades, posteriormente procedían a establecerse (*jach’a qamaña*) y recién iniciaban con la elaboración de las vasijas hasta terminar.

Los viajeros se dirigían desde el suni hasta los valles de Cochabamba y Potosí. “*Potosí uksaru saririta, t’uru waylluq lumana qamiritxa qarwampi*” (A lado de Potosí sabía ir, a Toro, waylluq en ese cerro solía estar o vivir con las llamas) (Ent. TA 11.01.17). El descanso en los valles era hasta llegar al objetivo, es decir hasta “*hacer alcanzar la comida*”. Los viajeros sabían la cantidad necesaria de alimento requerido para su familia en *suní*, en ese sentido se quedaban en los valles hasta recabar el alimento necesario trabajando o intercambiando los productos.

En el lugar de *qamaña*, mientras las mujeres y niños se encargaban del cuidado de los animales y la preparación de alimentos, además de recoger leña para el posterior

quemado de las vasijas. Los hombres elaboraban las vasijas de barro (*p'uñu, wirkhi, chuwa*, entre otros) en la comunidad *likina* o intercambiaban con los productos que llevaban de *suní*.

En la costumbre de ir a los valles, los comunarios del ayllu *Thayak'ira* atravesaban diferentes pisos ecológicos y climáticos, iniciando de un clima frígido, pasaban por climas templados hasta llegar a lugares cálidos, apreciando desde los lugares altos o pisos secos donde solo producía pajas bravas llegando a los lugares bajos donde producían los arboles altos, flores, entre otros, donde la naturaleza muestra las áreas verdes en su plenitud. A continuación, presentamos estos mapas que reconstruyen los viajes a los valles por parte de los comunarios del ayllu *Thayak'ira*.

## **Ilustración 5: Camino de viaje al valle**

#### 4.4.3 Intercambio de productos

Considerando la poca producción en las *mantas* de las comunidades del ayllu, los comunarios desarrollaron otras formas de conseguir productos alimenticios para complementar su alimentación básica a través del manejo de los pisos ecológicos que consistía principalmente en realizar intercambio de productos en diferentes sectores durante el viaje al valle, con la finalidad llevar alimentos como: trigo, maíz, cebada, entre otros. “*Churirina trigo, maíz ukanaka, kunas primeraka, ukatxa trigu sumanakaka*” (Nos daban trigo, maíz de la primera y los buenos trigos) (11.01.17), en este intercambio, los alimentos del valle eran de las mejores cosechas que poseían.

Estos alimentos secos con un adecuado cuidado y almacenamiento tienen una larga duración de tiempo, los comunarios almacenaban durante muchos tiempos por lo tanto el alimento era consumido durante todo el año, además el clima frío en el *suní* favorece a la refrigeración de dichos alimentos. Este proceso de almacenamiento permite una seguridad y soberanía alimentaria de los comunarios.

Los productos alimenticios obtenidos en el valle eran procesados de diferentes maneras para el consumo diario, por ejemplo: tostados, lawa, pito, mote, *phiri*, buñuelo, *k'ispiña* entre otros. Eran administrados sabiamente, ya que se apreciaba el esfuerzo con la que se traía por ende la alimentación diaria era regulada. Por ejemplo, los alimentos secos se consumían en el pastoreo del ganado como menciona Harris O. ,(1987) “para el pastoreo de animales se llevaban una bolsita de grano tostado para comer durante el día” son alimentos que no llegan con facilidad al estado de putrefacción durante mucho tiempo, por lo tanto, es adecuado para el consumo en cualquier circunstancia y tiempo.

Las travesías de los comunarios en los diferentes pisos, reflejan las dinámicas de territorio en el desarrollo de su vida. Entonces uno de los factores principales que refleja esta dinámica es el intercambio de productos que se realizaban en los descansos durante el viaje como en jaraña y qamaña.

### ***Jaraña***

Como hemos mencionado, el tiempo de descanso en jaraña era una parte de tarde y la noche, en este corto tiempo, algunos viajeros recorrían rápidamente por las comunidades más cercanas para intercambiar algunos productos por alimentos para la cena. Estos productos consistían en; ganchos, sacos, agujas, los cuales servían para obtener alimentos como: maíz, papa, zapallo, lacayote entre otros, para cocinar y alimentarse y preparar alimento al día siguiente encaminar el viaje.

### ***Qamañana***

En el valle, los intercambios de productos por alimentos se realizaban de dos maneras. El primero, no requería mucho tiempo de estadía en el valle ya que sólo obtenían los alimentos a través de intercambios como: abarcas, ganchos, fierros, saquillo entre otros, sin embargo, esta metodología aseguraba la obtención de los alimentos requeridos, “solíamos llevar también cambio de cosas; abarcas, ropa, saquillo, fósforo, lana de llama, toda cosa que necesitan” (Ent. FM 09.01.17). Estos productos eran intercambiados principalmente por maíz y trigo del valle. La base para la mantención de la familia en *suni*.

La segunda forma de intercambio de productos por alimentos, era mediante el intercambio de las vasijas de barro hechas a mano por los comunarios, como ser: platos, ollas, bañadores, tazones para agua (*wiki, p'uñu, chuwa, juntí, yak'ina, phuku*) esta metodología de intercambio, tomaba mucho más tiempo, ya que el proceso de elaboración de los mismos tomaba muchos días. Por ejemplo: un *wirkhi* (cántaro de gran tamaño con boca muy ancha) tardaba en su elaboración unos dos días.

Los materiales básicos para la elaboración de las vasijas de barro consistían en la elaboración con tres a cuatro tipos de tierra y/o greda que se obtenía de los territorios del *suni* y para conseguir aquellos caminaban durante un día, porque estas gredas no se encontraban en el mismo lugar sino se ubicaban en diferentes lugares, además los dueños de ese territorio donde había estas gredas dificultaban la obtención de las mismas.

En la época de las haciendas, los patrones cobraban por carga de tierra y cuando se retiraron la obtención de la tierra no tenía precio. En ese sentido la elaboración de las vasijas aparentemente solo requería de esfuerzo y tiempo, por lo tanto, convenía a los viajeros elaborar las vasijas para la obtención de alimento en el valle.

La elaboración de estas vasijas de barro era para intercambiar principalmente por alimentos. Sin embargo, este tipo de intercambio, no aseguraba la obtención de alimentos. La elaboración pasaba por procesos de acomodación y quemado, durante este proceso algunas veces salía mal, es decir el mucho calor en el quemado abría grietas en las vasijas, por tanto, tenían pérdidas, esas vasijas eran desechada, de modo que no servía para el intercambio de alimentos, “*a veces mucho fuego será, qué será hace reventar como rayitas hace salir eso ya no querían*” (Ent. JM 28.01.17). Los viajeros entraban en pérdida a causa de un mal manejo o calculo puesto que habían invertido tiempo, dinero y esfuerzo.

#### ***4.4.3.1 Dinámicas de intercambio de productos***

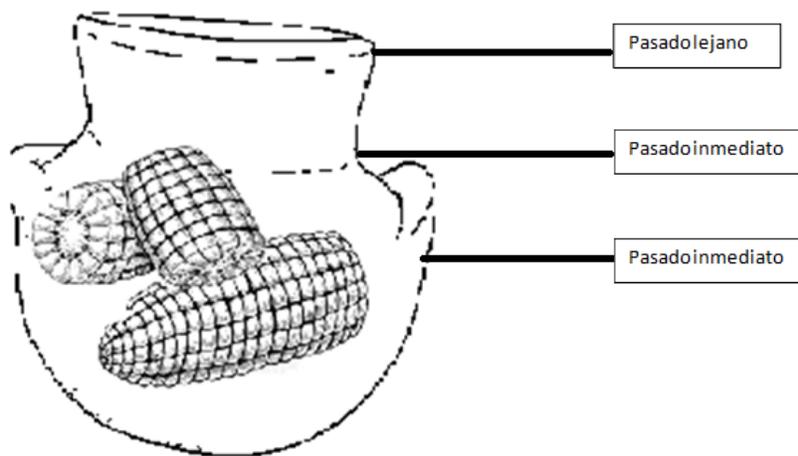
Respecto al intercambio de productos realizada por los comunarios del de *suní* (puna) y *likina* (valle) se mencionó que se realizaba de dos maneras ya sea mediante productos o vasijas de barro. Cada producto tenía una medida establecida para dicho intercambio. Estos intercambios son costumbres de tiempos remotos de nuestros abuelos.

Cuando los viajeros terminaban de elaborar los diferentes objetos de greda, los comunarios del valle procedían a seleccionar y escoger lo que necesitan. “*Paykuna jamunku wasiman, p’urkaq kayku, chayman jamunku. Kayta nuqa jap’isqa, kayta nuqa ninku, chanta chayman jich’aykun*” (Ellos vienen a la casa ahí hacíamos cocer ahí venían. Decían esto agarrare; esto yo y ahí echaban) (Ent. CM 27.01.17). Los comunarios del valle hacían seguimiento a la elaboración de las vasijas por los comunarios del suni, por ello sabían el día que se terminaría de elaborar las vasijas, entonces procedían a solicitar, además procedían a un pedido especial o mandado indicando la forma y tamaño y cuando obtenían

el objeto de greda entonces el producto en alimento llenaba al mismo, por tanto, el pago por la vasija era cuanto contenía.

En la época de los abuelos el intercambio era más favorable para los de suni, ya que los productos del valle llenaban completamente al tamaño de la vasija elaborada, por ejemplo: si ofrecía un *p'uñu* grande el producto de valle (maíz o trigo) llegaba hasta la boca del *p'uñu*, ésta era la medida en un pasado lejano. Mientras en el pasado inmediato disminuyó un tanto la cantidad de los productos del valle, por ejemplo: si ofrecía un *p'uñu* grande el producto de *likina* (maíz o trigo) llegaba hasta encima de la oreja del *p'uñu* y en otras ocasiones llegaba hasta debajo de la oreja del *p'uñu*, entonces dependía del acuerdo entre las dos personas.

**Figura 3: Intercambio de vasija de barro por maíz**

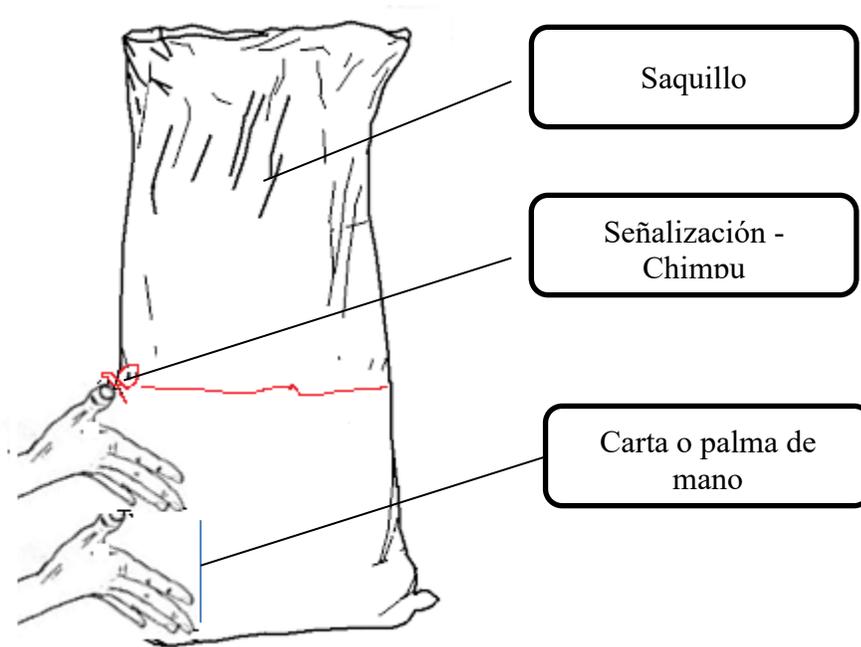


En el intercambio de productos, ambas personas (valle -suni) quedaban de acuerdo para estar conformes “los del valle preguntaban ¿Qué producto quieres? ¿Quieres trigo o maíz?, nosotros respondemos queremos maíz tostado, lo que ustedes tienen por demás eso denos, así decíamos. Ellos también ofrecen con el producto que tienen por demás” (Ent. CM 27.01.17). Los del suni no eran exigentes en el pedido, más al contrario se mostraban

flexibles recibiendo aquel alimento que ofrecían los del valle. Esto muestra la vivencia en armonía entre los del valle y suni.

Otra forma de intercambio de productos se refiere al trueque de objetos por alimentos. Cuando los viajeros ofrecían costales, saquillos, la medida para el intercambio con los alimentos consistía en los *chimpu* o señal en forma de nudo. El *chimpu* es la medida de una palma de la mano, “*chimpuqa saquilluru, ma, pa cuarta ukaru ch'ankampi ch'itsusa chint'aña*” (El *chimpu*; en un saquillo señalaban una o dos palmas de la mano, ahí ponían nudo). El nudo era la señal de tope para llenar el alimento. Ellos desarrollaron sus propias formas de medir o pesar. Por ejemplo: cuando ofrecían un saquillo para hacer trueque por alimento, entonces la medida para el trueque era de dos cartas o palmas de mano iniciando desde la parte inferior y poniendo un nudo con lana y cuando ofrecían un costal la medida era llena el costal debido a la resistencia del saquillo y el sacrificio en su elaboración.

**Figura 4: Intercambio de maíz por saquillo**



Fuente: Elaboración propia

Respecto a la medida y el peso en el intercambio de productos se basaba básicamente en prácticas desarrolladas por ellos mismos. Esta medida de intercambio de los saquillos difiere de la medida de intercambio de costales ya que el costal tenía un costo mayor que el saquillo, en ese sentido el producto para el intercambio con costal tenía que ser lleno al costal debido al trabajo que se toma en el tejido.

El intercambio de productos se mostraba en los diferentes productos que producían ambos pisos ecológicos, pero la medida de intercambio era un acuerdo entre ambas partes siendo que se tomaba en cuenta el trabajo, el tiempo. Cuando las familias del valle buscan buenos tejidos ofrecen a cambio los granos de maíz que la tela es capaz de contener, por ejemplo, un poncho se coserá temporalmente la abertura de la cabeza para que el mismo poncho determine su precio en granos de maíz (Harris O. , 1987). El acuerdo entre ambas partes hace que no sea necesario las unidades de medida de peso como el metro o la romana. No obstante, cuando ingresó el dinero, junto con ella la romana, balanza las cuales opacan las formas de medida al igual que las prácticas, sociales y culturales de los comunarios.

#### **4.4.4 Migración: en busca de la vida**

En tiempos remotos, en las comunidades del ayllu habitaban niños, jóvenes, adultos y ancianos, todos convivían en familia, con sus altibajos, pero unidos en la comunidad, conviviendo bajo un sistema de vida realizada, a través de sus tradiciones y costumbres. “Antes poco eran, pero vivían aquí” (Ent. JM 28.01.17). Son momentos que hoy los abuelos recuerdan con tanta nostalgia, alegría entre otras emociones.

Con el pasar del tiempo, hubo cambios como ser; las amenazas del cambio climático que afectó a la producción agrícola, la influencia de la modernidad que afectó a desvalorizar aspectos culturales, el capitalismo que afectó en la forma de concebir la economía y el aumento de la población en la comunidad que afectó en la salida de la comunidad. Son factores que motivaron a los comunarios a buscar otras oportunidades de vida en diferentes territorios. No obstante, a lo largo del tiempo la migración fue y es una de las principales

características de los comunarios del ayllu que a continuación mencionaré este proceso de migración en dos tiempos.

1) (*Naryapacha*) **Tiempo lejano en busca de alimento**

Ya conocemos los motivos de la poca producción de cultivo en el ayllu. Es por eso, que los comunarios migraban al valle para llevar alimento complementario a sus familias. “*Valleru sarañana, qarwampi sarapta, ukat wachu apanipta ukampi utjasipta, akan janipini kunas sum puqurinti, walletakpini apanisa mahasipjiriyata*” (Íbamos al valle con las llamas, de ahí traemos cargas de producto con eso vivíamos. Aquí no había buena producción, del valle traíamos y comíamos) (Ent. FM 08.12.16). El viaje al valle era imprescindible para proveer la alimentación básica a la familia, estos cereales traídos del valle, inclusive podía ser consumido en la siguiente generación, ya que se trata de alimentos secos y con los debidos cuidados almacenados en el cuarto de dispensa de cada familia.

Llegaban desde el valle con cargas de alimento seco en llamas. Las llamas eran consideradas como medio de transporte para llevar los alimentos, así que los comunarios clasificaban a las llamas conforme a su capacidad de llevar cierta cantidad de carga y a su edad. Siendo así una llama joven y fuerte llevaba alrededor de tres a cuatro arrobas de carga, mientras los de avanzada edad llevaban alrededor de dos arrobas, en ese entendido, la cantidad de alimento traído desde el valle dependía de la cantidad de las llamas.

Desde esta perspectiva los alimentos traídos desde el valle y los producidos en las parcelas de la comunidad, abastecían para el consumo diario de la familia durante un año, en algunos casos mucho más tiempo, esta soberanía alimentaria reunida con anticipación para el consumo familiar, se reflejaba en actitudes tomadas por las familias. Cuando una familia tenía el suficiente alimento acumulado, la familia se ofrecía para ser pasantes de alguna festividad organizadas por las comunidades, en la cual el pasante debía proveer el alimento necesario para el consumo de todos los participantes durante la fiesta.

En ese sentido, se puede apreciar que, la cantidad de alimentación que posee cada familia determinaba el grado de necesidad ante la sociedad. Por lo tanto, aquellas familias

que tenían poco alimento en su dispensa o almacén de alimentos eran consideradas relativamente necesitadas y aquellas familias que poseían lleno el lugar de su dispensa eran consideradas relativamente pudientes que disfrutaban de una alimentación soberana.

Los niños y jóvenes de hoy no valoran debidamente esos esfuerzos realizados por sus padres y abuelos. Como ya vimos, antes la prioridad era el alimento diario para la familia en la vida, mientras que hoy los hijos no cuidan debidamente los alimentos, Me refiero a que se ve constantemente comida echada a perder por falta de consumo o cuidado.

Ante esta situación la percepción de los nuestros abuelos hacia los hijos es desmotivadora, “antes traíamos la comida con esfuerzo y ahora los hijos, merecen castigo porque no cuidan los alimentos” (Ent. GF 30.01.17). En la perspectiva que aquí vemos, los usos de los alimentos son valorados debidamente cuando el esfuerzo es significativo y cuando relativamente no se requiere mucho esfuerzo, entonces los hijos tienden a desechar o rechazar la comida por diferentes razones, este acto no es valorado por los abuelos, por lo tanto, atribuyen que los hijos actúan en contra de la vida y de la naturaleza, ya que la naturaleza provee alimento para vivir. Además, éste rechazo de los hijos se refleja en la permanencia de la migración fuera de la comunidad.

Nuestros abuelos migraban a los valles u otros lugares, pero no era muy significativo porque el tiempo de migración era corto, es decir, el tiempo de la vivencia en la comunidad era más largo que el tiempo de vivencia fuera de la comunidad, lo cual permitía la persistencia de los usos y costumbres. Cada vez que salían de la comunidad en busca de (...) siempre volvían por el compromiso identitario con la familia y la comunidad. Mientras las nuevas generaciones salen de la comunidad y se pierden largo tiempo, no demuestran ese compromiso de vivir en comunidad y unidad.

## 2) (*jak'a pacha – jichha pacha*) **Inmediato presente y presente en busca del dinero**

Son dos los factores que influyeron para migrar hacia otros lugares. Primero, efectos del cambio climático que afectaron a la producción de los cultivos en la comunidad. “antes

producía bien nomas, después han llegado los granizos, las heladas, después he vuelto al trabajo” (Ent. JM 27.01.17). El deseo y disposición de permanecer en la comunidad vive latente en el corazón de los comunarios, sin embargo, estos factores externos que no se pueden controlar, por tanto, encaminan a los comunarios a tomar decisiones respecto a la migración para buscar otras oportunidades de vida. Los comunarios que aún habitan en la comunidad sienten nostalgia por dejar de producir en mantas. Tanto más migren los comunarios se lleva al olvido algunas costumbres como por ejemplo: el trabajo en comunidad (*chuqu*), en las parcelas, porque ya no se cuenta con una generación activa para socializar estas costumbres, saberes y la misma cultura y lengua en tanto la identidad comunitaria.

Ante esta situación, los comunarios que dejaron de cultivar en mantas tienen deseos de volver, pero muchas veces sólo llegan hasta ahí, “*quiero hacer mantas, pero los que trabajan en mina no tienen tiempo, solo salen los domingos y así no pueden hacer por eso hacemos en uyu nomas*” (Ent. FM 09.01.17). A diferencia de los abuelos, hoy los hijos cambiaron la perspectiva de vida tomando así otras prioridades que no permiten convivir en la comunidad como: la comodidad de contar los servicios básicos, principalmente el trabajo en un sistema asalariado.

Segundo, la modernidad fue una de las principales influencias para migrar. ¿La aparición de los caminos por ende las movilidades permitieron a los comunarios percibir otra perspectiva de vida, ya que ayudó a migrar a los comunarios a otras ciudades. “Íba al valle, hasta que mis hijos se fueron a Cochabamba, entonces ya no había chinta, con qué chinta voy a ir? *Ahora ya no vamos*” (Ent FM 11.01.17). La perspectiva de vida de los abuelos se fue transformando a través del tiempo en la generación de los hijos, porque empezaron a migrar en busca de nuevas oportunidades de vida dejando atrás algunas costumbres de los abuelos. Los comunarios relativamente jóvenes pusieron la mirada en el dinero como prioridad para vivir, en ese sentido los comunarios empiezan a migrar en busca

de trabajo para obtener “dinero” que se resume en entrar a un trabajo donde le pagan plata a cambio de su esfuerzo y tiempo.

“Nosotros nos hemos ido a trabajar, hemos aprendido, después hemos perseguido trabajo, trabajo, en Huanuni hemos envejecido trabajando” (Ent. JM 28.01.17).

“En la ciudad hay trabajo, ahí vemos plata y con eso vivimos. Ya no vamos al valle, antes íbamos ahora ya no, solo estamos en casa” (Ent. EG 31.01.17).

*“Empresaru mantxi ukatxay k’ala aywimuqxi ukat ch’inn sxi, yasta qulqi tiempuxi, qulqi thaqiri aywimuchxapoxi”* (Entraron a la empresa, por eso todo se fueron, por eso está vacío, ya es tiempo de dinero, en busca del dinero se fueron) (Ent. EG 31.01.17).

Si bien en la época de los abuelos la prioridad era una buena alimentación y la vida en comunidad, en la actualidad la prioridad es el dinero. En este mundo globalizado el ser humano se mueve en ese entorno. Este cambio motivó a los comunarios migrar y salir de sus comunidades a otras ciudades. Dentro de esta perspectiva se puede apreciar que hubo un cambio de la importancia del alimento hacia la importancia del dinero.

El dinero engeguece la mirada según el sistema de vida de nuestros abuelos, porque hoy los hijos migraron sin importar la distancia y el tiempo de vivir fuera y lejos de su familia y comunidad *“Este tiempo a la mina se van por dinero, nosotros los abuelos no éramos así antes. Ahora los hijos se van donde sea por dinero, vienen a visitar un rato nomas”* (Ent. PM 31.01.17). Es evidente que el dinero separa a las familias en medio de grandes distancias, ¿Dónde están los valores que nos socializaron los abuelos? ¿Dónde está la vivencia en familia compartiendo entre grandes emociones un plato de comida? Con razón los abuelos sienten nostalgia por las acciones de sus hijos cuando dicen *“nosotros los abuelos no éramos así”*. Antes se pensaba y se vivía en familia, ahora es distinto porque se piensa y vive lejos de ella ya que la prioridad es buscar dinero.

En la comunidad los abuelos producían su propio su alimento, su vestimenta, a partir su esfuerzo. Sin embargo, en esta época los jóvenes no producen su alimento ni su ropa,

sino, se resume simplemente a la compra de ello con dinero. Entonces desde la perspectiva de los abuelos el dinero lleva a la flojera y a no saber hacer nada.

En este tiempo se vuelve significativo la migración de los comunarios porque adoptan otras formas de vida distintas las de los abuelos, además les lleva a permanecer más tiempo fuera y menos tiempo en la comunidad que le vio nacer, *“ya no quieren volver, llamamos y llegan a visitar unos tres o cuatro días y se van, porque no había luz”* (Ent. EG 31.01.17). No olvidemos que los abuelos igualmente migraban, pero por poco tiempo, sin embargo, los hijos migran, pero se establecen para vivir fuera de la comunidad. *“Quiero hacer mantas, pero los que trabajan en la mina no tienen tiempo, solo salen los domingos”* (Ent. EG 31.01.17), lo que implica que los jóvenes llegan a la comunidad solamente como una visita por un corto tiempo. Desde esta perspectiva hubo un cambio de mirada respecto a la migración ya que antes migraban, pero volvían, pero ahora migran, pero y no vuelven y si lo hacen es solamente como una visita o descanso por corto tiempo. Sin embargo, los ancianos jubilados de la mina vuelven a la comunidad esperanzados de trabajar en mantas.

Como seres sociales y dinámicos tenemos la facilidad de adaptación en las diferentes regiones donde nos encontramos. Esta capacidad de adaptación permitió a los hijos para establecerse y vivir fuera de la comunidad que le vio nacer. A pesar de ello los comunarios siempre vuelven *“Antes la gente poco era, ahora ha aumentado solamente no vive aquí, en las fiestas nos reunimos hartos”* (Ent. JM 28.01.17). No importa dónde migraron, donde se establecieron, pero el amor a la identidad y la comunidad lleva de regreso a los comunarios, aunque sea solamente como visita. Así como las personas de tercera edad cuando fueron jubilados del trabajo, vuelven para vivir y envejecer en la comunidad. Cuando pregunté a un comunario jubilado sobre su estadía, respondió *“A veces puedo ir, pero aquí nomas siempre me quedo”* (Ent. JM 28/01/17). Lo cual indica que podría salir de la comunidad, pero se volvería para permanecer en la comunidad hasta el final.

#### 4.5 SOCIALIZACIÓN Y APRENDIZAJE

En las comunidades indígenas la educación se realiza de manera natural, holística e integral, puesto que la misma es parte de su cotidianidad, de su diario vivir. Por ello mismo el proceso de aprendizaje abarca las diferentes áreas de su ser, convirtiéndole en un ser íntegro consigo mismo y su comunidad. Este proceso de socialización permite a las personas desarrollarse en todas las áreas de su vida comunitaria. “La socialización es la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad” (Berger & Lukmann, 1979, pág. 166). Cada persona se internaliza dentro de una familia en tanto una sociedad asimilando su mundo exterior e internalizando aquellos procesos sociales. La socialización refiere no solo al asumir a su entorno o al otro sino también al comprenderla en la cual se comparte nexos de motivaciones y existe una continua identificación mutua entre ellos y comparten un mundo en tanto se efectúa la socialización.

La socialización inicial o primaria se define como: “la primera etapa por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad” (Berger & Lukmann, 1979). Son aquellas primeras experiencias del niño que se inicia desde la llegada al mundo, aquel proceso de aprendizaje que depende de la observación e imitación. La socialización primaria se desarrolla en plenitud en el entorno familiar y comunal ya que el aprendizaje de los individuos es de manera integral aplicando así el modelo de la pedagogía del autoaprendizaje.

Respecto al autoaprendizaje, no todos los procesos mentales operan de la misma manera en todas las personas. “No todos los conocimientos se pueden aprender de la misma manera ni tampoco con las mismas estrategias, ni en momentos únicos” (Castillo, 2005, pág. 176). El aprendizaje se realiza en diferentes formas, tiempos y con diferentes estrategias.

En el siguiente apartado desarrollare la socialización de saberes en las comunidades del ayllu *Thayak'ira*, para ello diferenciaré en dos tiempos: tiempo pasado lejano y tiempo inmediato –presente.

#### **4.5.1 *Nayra pacha* tiempo pasado lejano.**

Toda educación se inicia en la familia donde se socializan los valores y procesos socioculturales, son procesos que van más allá de la individualidad para vivir en comunidad consigo mismo y con los demás.

En las comunidades indígenas la socialización se inicia con la observación, y junto con ella todos los sentidos para poder imitar. “*Aprendían nomás pues no obligaba nadie, no enseña nadie,*” “*iñjity yasta kijpa lurapxi*” (me ha visto, y hace igual) (Ent. FM 09.01.17). La socialización de los niños es espontánea, por tanto, los padres no ven la necesidad de enseñar sus actividades a los hijos ni ellos esperan esa actitud. “en el contexto de socialización en la educación andina poco se usa la idea de “enseñar” (Arnold & Yapita, 2000, pág. 206). Por ende, el aprendizaje se la realiza y realizaba mayormente a través de la visualización, ya que antecede al desarrollo verbal. “El aprendizaje se sustenta fundamentalmente en la estrategia de visualización antes que la interacción verbal” (Castillo, 2005, pág. 69). Este proceso de aprendizaje facilita a los padres a tener la seguridad de recibir ayuda inmediata o en el futuro ya que a través de la observación asimilan los diferentes quehaceres en la familia y comunidad.

##### **4.5.1.1 *Aprender para vivir (chuymampi)***

Desde muy pequeños los niños en la comunidad indígena aprenden a vivir desarrollando enfáticamente habilidades básicas como: la observación e imitación junto a sus padres, para que en el futuro la vida en comunidad sea parte de su vida.

La capacidad de atención del niño es importante en esta educación indígena porque es él el que tiene que construir su propio conocimiento mirando y escuchando; el padre es un artista para mostrar, dar el ejemplo y aconsejar constantemente al niño sobre las actividades que realiza y sobre el sistema de valores familiares y comunales (Prada, 2009, pág. 126).

Los niños desarrollan ampliamente la capacidad de percepción para el aprendizaje de su entorno, siendo así, los más pequeños ayudan a sus padres en actividades relativamente sencillas. Sin embargo, aun siendo pequeños traen cargas de responsabilidad compartida

junto a sus padres. Por ejemplo: observé una situación sobre encorralar a los animales “un niño que tenía la edad más o menos de unos dos años, escuchó a su abuela que decía a su hija “*arumqtxiwa qarwa anantaña*” (ya anochece hay que encorralar las llamas) (Obs. 25.01.17). Inmediatamente el niño se levantó y salió de prisa de la casa, salí por su detrás, y vi que el niño, levantaba las manos acompañado de grandes voces que decía “ahhh, ahhh” y las llamas obedecían al niño retrocediendo y finalmente entrando a su corral”. Es un ejemplo de muchas situaciones en la que los niños ayudan a sus padres desde muy pequeños a partir de sus pocas habilidades desarrolladas y que son significativas. El niño realiza esta actividad con tanta naturalidad que no es necesaria una orden impuesta por los mayores y además realiza la actividad de todo corazón (*chuyma*). “Chuyma describe las nociones generales que se relacionan con el carácter, aptitud, pensamiento, sentimiento e inteligencia” (Arnold & Yapita, 2000, pág. 208). Son aquellos aprendizajes que se relacionan tanto con la memoria, y el corazón y que este aprendizaje es tan fuerte que difícilmente podría olvidar lo aprendido. “*Chuyma* que es una forma de pensar que no reside en la cabeza sino en el corazón” (Rivera S. , 2015). En la cosmovisión andina el pensar sale del corazón porque el niño tiene contacto directo con la naturaleza donde se desenvuelve libremente compartiendo intereses junto a su familia por tanto todo conocimiento procesado y aprendido tiene significado ya que son sus padres los guías hasta que puedan madurar.

A medida que el niño o niña va creciendo, las actividades realizadas junto a sus padres le servirán para su desenvolvimiento en la vida y cuando el niño ya sea capaz de realizar por sí solo, entonces es considerado como *jaqe* o una persona madura (persona mayor) en la comunidad. Por ello era y es necesario la socialización de los padres hacia los hijos en diferentes áreas como: el cultivo, tejer, cuidar animales y viaje al valle.

#### ***a) Socialización en el cuidado de animales.***

Los niños a partir de su nacimiento acompañaban a su madre y padre hasta tener la capacidad suficiente de realizar las actividades por sí solo como caminar, comer, es decir

habilidades básicas para ser independientes. “Las madres tienen una interrelación de contacto con los bebés, no los dejan para nada ni con nadie, lo cual supone una cercanía física muy estrecha” (Castillo, 2005). Durante esta etapa el niño desarrolla ampliamente la capacidad de percepción para conocer, respetar y apreciar las actividades de la vida cotidiana en la familia y la comunidad ya que es parte de su diario vivir de los adultos especialmente de la madre ya que la madre acompaña a los niños durante la primera infancia hasta que aprendan a caminar.

Entre las primeras actividades en la comunidad, los niños aprendían a cuidar los animales, como se vio en el ejemplo anterior, donde se aprecia que los niños dan los primeros pasos e implícitamente aprenden responsabilidades. “Desde pequeño cuidé los animales, ahí, abrí los ajos, aprendí a caminar y ya cuidaba las ovejas” (Ent. FM 08.01.17). Las madres junto a sus hijos cargados en la espalda salían a pastorear los animales. En este recorrido el niño percibe todas las actividades realizadas por la madre, por lo tanto conocía el recorrido del territorio para alimentar a los animales y cuando tenían la edad y capacidad suficiente de asumir la responsabilidad entonces eran directos responsables. “Desde muy pequeño sabía hacer esas veces, después entré a la escuela luego soltaba a los animales para que no entren a los cultivos, de esa manera cuidábamos los animales” (Ent. CM 27.01.17). Los niños asumían esa responsabilidad con madurez desde temprana edad, es decir ayudaban con el trabajo a sus padres, pero cuando ya tenían edad escolar dejaban el trabajo, a pesar de ello se cercioraban para que los animales no entren a los cultivos. Durante el pastoreo del ganado los niños aprovechaban esos momentos para jugar con sus pares. La actividad del pastoreo es el espacio preferido para los niños ya que ir a pastear ganado es ir a socializar o recrear saberes en comunidad o en colectivo con sus pares u otros (Castillo, 2005). Los niños en la comunidad a la par de aprender a pastorear los animales, también eran socializados por sus padres respecto a la elaboración de tejidos.

**b) Socialización al tejer.**

Los niños y niñas aprendían pequeños a tejer. “Los niños sabían hilar grueso para sogas y las niñas hilar para tejer” (Ent. FM 09.01.17), ambas actividades refieren al tejido, al torcido de la lana, los niños torcían la lana un tanto gruesa, eso servía principalmente para hacer sogas y las niñas torcían la lana más delgada que servía para tejer aguayos. Estas actividades aprendían solamente observando a sus padres o algún mayor.

Cuando las personas mayores están realizando estas actividades como hilar, tejer, torcer lana entre otros, los niños se atienen a su curiosidad que les motivaba a practicar dichas actividades. Cuando el padre está torciendo la lana, el niño observa y empieza a realizar igualmente, trayendo otra lana e imitando el trabajo de su padre, “*Yo sé torcer la lana y sé hilar, los niños hacen igual, hay que enseñar para que hagan igual, hacen sogas, honda, tela de lana y las mujeres hacen awayu, costal*” (Ent. FM 09.01.17). Se observa con claridad los roles de aprendizaje en el tejido de niños y niñas, de modo que empiezan desde lo más fácil hasta lo más complicado. Los niños empiezan a hacer la honda y las niñas iniciaban con realizar trenzas o tejidos pequeños. Al parecer la exigencia en su motricidad fina era importante ya que debía hilar delgado para tejer. A medida que van creciendo, los niños aprenden el tejido según su habilidad y capacidad.

**Tabla 3: Tejido según edad.**

Edad en años	Etapa en el tejer de la chica	Etapa en el tejer del varón	Actividad en la escuela
3	Observa a su mamá tejer.		
4-5	Comienza a hilar ( <i>qapuña</i> ). Comienza a torcelar en la rueca grande ( <i>k'antiña</i> ).	Comienza a torcelar en palito ( <i>mismiña</i> ).	
6-7	Comienza a tejer trencillas con diseños ( <i>salt sawuña</i> ) de 2 <i>chinus</i> (p.ej. cuchara) hasta 4 <i>chinus</i> (p. ej. <i>link'u</i> ).		Ya entra a la escuela  Comienza a leer y escribir.
7-8		Ya teje gorros ( <i>ch'ulu</i> )	
8-9			
10-12		Ya trenza hondas decoradas ( <i>apsu q'urawa</i> ).	
13-14			
15-16	Ya teje aguayos, y va a las fiestas para lucirse.		Apenas lee y cuando lee, lo hace sin comprensión y sin entendimiento en términos occidentales.

Fuente: (Arnold & Yapita, 2000, pág. 228).

El autoaprendizaje mediante imitación es una de las características que prevalecen para el aprendizaje de los niños y niñas considerando que este acto es un tiempo de juego de diversión que motiva a realizar dicha actividad. A través de esta motivación, los niños y niñas trabajaban con pedazos de lana “*no se desperdiciaba la lana, cada pedazo servía*” las niñas practicaban con cada pedazo porque les servía para prácticas de trenzas que serían usadas para sus cabellos y en caso de los niños prácticas para hacer hondas. Desde la corta edad empezaban a practicar hasta perfeccionarla a través de la técnica.

El mundo internalizado en la socialización se implanta en la conciencia con firmeza porque es la etapa en a que los niños abren sus ojos en un contexto determinado. Es decir, son parte de una sociedad una familia que no se la puede observar o contradecir porque es el primer mundo del niño en la que desarrollará los primeros pasos, primeros conocimientos impartidos por su entorno.

Durante este proceso los niños tienen curiosidad y motivación para su aprendizaje por lo que se le podría llamar una pedagogía del aprendizaje. Esta motivación viene desde su

propia iniciativa que le lleva a un acercamiento al conocimiento de los tejidos. “El aspecto motivacional es determinante ya que las personas aprenden porque les gusta y no por obligación, además se realiza con voluntad e interés” (Castillo, 2005, pág. 140). Los niños se sentían motivados a aprender porque era una actividad que sus padres la realizaban, por tanto, para poder imitar necesitaban aprender a tejer. “Finalmente el aprendizaje es resultado de una permanente averiguación. Donde sea las personas caminan con sus ojos y corazón predispuesto a aprender” (Castillo, 2005, pág. 162). El aprendizaje por descubrimiento es una de las características principales de los niños en la comunidad, en ese sentido ellos caminaban a la esperar de poder aprender de todo lo que observaban, ese aprendizaje les serviría para vivir, para ayudar a sus padres en tanto todo aprendizaje es significativo.

Durante el proceso del aprendizaje los niños tienen momentos de autorreflexión y concienciación del proceso de actividades que sus padres les permite asimilar con facilidad en el trabajo, ya que en el futuro serán ayuda y apoyo para sus padres. Por lo tanto, asumirán las responsabilidades de elaborar una honda, sogas u otros implicaba práctica y madurez ya que eran necesarias para el uso diario en su familia.

Cuando los niños y niñas desarrollaban las capacidades suficientes para tener dominio sobre la lana, entonces eran considerados como apoyo directo para sus padres, debido a que ya no necesitaban alguna orientación. Además, a partir de ella realizaban sus propios tejidos, para ser considerados como personas maduras. *“Las mujeres tejemos de lana de oveja y de llama, los varones hilan la lana para tejer bayeta, antes allmillas nos poníamos con pollera así hemos vivido”* (Ent. EG 30.01.17). A medida que los niños crecían, las mujeres y varones conocían que tenían roles diferentes en los tejidos, además de elaborarse su vestimenta y algunas indumentarias para el uso en la familia realizada con sus propias manos. El esfuerzo y voluntad de trabajar les permitía realizar su ropa de uso diario, por lo tanto, todos sin excepción desarrollaban la habilidad de tejer, hilar, desde temprana edad.

Siendo así el tejido se iniciaba desde lo más sencillas hasta los más complejos “las personas avanzan en su aprendizaje casi en forma gradual, de prendas pequeñas a prendas grandes de sencillas a complejas este aprendizaje se da en forma gradual-natural” (Castillo, 2005, pág. 147). Es así que el aprendizaje del tejido en los niños es poco a poco según la edad hasta poder dominarla, en definitiva.

A medida que fue pasando el tiempo la influencia de la modernidad, la globalización llegó a las comunidades junto a la moda de uso de ropa, y la importancia del dinero. Debido a ello los hijos tomaron poca importancia en los tejidos y prefirieron el uso de la ropa moderna. Esta actitud llevó de a tener cierto rechazo hacia la ropa tejida “sabíamos tejer, ese tiempo pasó, ahora no se puede usar la ropa antigua, además se olvidaron tejer” (Ent. GM 08.12.16). Consideran que hubo un tiempo determinado para el uso de la ropa tejida, lo cual muestra que es como algo pasado o prohibido y como consecuencia el olvido del tejido. Los hijos no tomaron importancia en las actividades del tejido justamente por las características mencionadas además de la migración y la escuela afectó a ello. Actualmente no se socializa enfáticamente el tejido a los niños, pero la socialización en trabajo en el cultivo sigue en pie.

### ***c) Socialización en el cultivo.***

Al igual que las otras actividades desde muy corta edad, los niños son socializados sobre las actividades del cultivo a través de sus padres, debido a que es una de las actividades principales en la comunidad. Por tanto, los niños y niñas crecen en ese entorno, en ese ambiente natural. En ese entendido, los niños conocen el proceso del cultivo, desde la siembra hasta la cosecha. “Desde pequeño abrimos los ojos sobre el cultivo”. Los niños acompañan a sus padres desde su primera etapa, entonces la socialización en ese ambiente es natural y espontánea. Como ya dijimos, los pequeños siempre están en contacto físico con sus madres, en tanto recorren junto a ella su entorno y reconocen las chacras y se detienen a observar los mínimos detalles de las actividades de sus padres.

Con el pasar del tiempo a través de su crecimiento e inician con la imitación en las labores cotidianos de sus padres. Porque es el primer acercamiento a la vida social.

Tuve la grata oportunidad de visitar a una familia y observé que, a la hora de salir hacia el cultivo, todos los integrantes de la familia llevaban una herramienta de trabajo incluyendo los niños, cada uno llevaba la pala y caminamos más o menos como una hora pasando pequeños cerros y ríos en medio de un clima nublado que amenazaba la lluvia. Llegamos a la parcela luego de un pequeño descanso, los padres, iniciaron con el trabajo de aporcar la papa, los hijos imitaron a sus padres. Me llamó la atención cuando vi que el niño más pequeño de cuatro años imitaba a aporcar la papa al igual que su padre a pesar que la herramienta tenía su propio peso, el niño se esforzaba para levantarla y seguir a su padre sin soltar la herramienta hasta el tiempo de descanso. El aprendizaje es en el dialogo entre los diferentes miembros de la colectividad que se afirma el saber, sea que éste se inicie viendo, escuchando, o haciendo lo que otros hacen. “Aprender es como respirar o conocer es inherente a la vida” (Greslou, Grillo, & otros, 1991, pág. 114). El aprender es algo natural social en los niños, más que eso es como el respirar para vivir.

A medida que el niño crece y desarrolla sus destrezas motoras tiene dominio sobre las herramientas del cultivo, entonces los padres facilitan y apoyan sobre el interés de sus hijos observando cómo es el trabajo iniciado por su hijo. En ese sentido, los padres actúan como guía frente al trabajo iniciado por sus hijos “*enseñamos, indicamos así hace diciendo*” (Ent. PA 13.01.17). Los padres son los maestros que hacen seguimiento en los quehaceres de sus hijos. El padre es un artista para dar el ejemplo y aconsejar constantemente al niño sobre las actividades que realiza. (Prada, 2009) El padre y la madre son guías eficaces para supervisar las tareas realizadas por sus hijos.

Cuando el niño tiene la fuerza suficiente para levantar un instrumento, entonces se toma la libertad de usar los instrumentos de sus padres en el trabajo “*Jisk'allata pikutallampi aynaxki inxasan luraski, cinco añunti seis yasta liuk'ananakanti aynaxki*” (Desde pequeño camina con picota viendo a los demás, como de cinco, seis años ya caminan) (Ent. GF

30.01.17). La socialización de los niños en el cultivo es espontánea porque nace el aprendizaje a partir del interés de los niños. Si el niño o joven cultiva o dialoga con la chacra, con el tipo de suelo, se dice que ha pasado la prueba y es considerado como un nuevo miembro de la familia incorporándose al conjunto cultural social. (Greslou, Grillo, & otros, 1991). Los niños que se incorporan como miembro activo en la familia, entonces esa persona ya tiene establecido su identidad, que fue construyendo a partir de sus aprendizajes y vivencias en la comunidad. La pedagogía del autoaprendizaje ha desarrollado una educación liberadora y de afirmación identitaria individual (Prada, 2009). A partir de su aprendizaje de su entorno familiar y comunal se afirma su identidad. *“Toda la familia trabajamos, desde mayores hasta los más pequeños, cada uno aprende a trabajar, es como una obligación enseñar para que aprenda de esa manera”* (Ent. GF 30.01.17). Se percibe que el aprendizaje empieza en una socialización grupal, en este caso la familia, en la que aprende con el acompañamiento de sus padres. *“Inxasan apnaxkañapini jisk'allata, jisk'at yapuru sarnaqapta, jach'atxa yapuchasi”* (Si vemos que puede, entonces manejamos, desde pequeño andamos en el cultivo y cuando crece hace solo) (Ent. PM13.01.17). Al igual que los hijos, los padres están en constante observación de sus hijos respecto al desarrollo de sus habilidades, sus capacidades, y mediante este proceso de observación determinan si el niño llegó a la edad de tener responsabilidades propias o aún necesita supervisión en su aprendizaje. Cuando el niño ya realiza el trabajo sin supervisión, entonces es considerado como una persona madura que inclusive ya puede contar con su propia parcela.

Los padres cuentan y contaban con la ayuda de sus hijos a pesar de sus pocas capacidades en temprana edad. *“Desde pequeños hacen bien, como de ocho años, a esa edad ya tienen su propia herramienta, a esa edad ya ayudan”* (Ent. TA 11.01.17). Los niños en las comunidades pasan de una etapa de niñez a una etapa que requiere responsabilidad, sin embargo, esta transición no trae ningún conflicto en el proceso de desarrollo del niño puesto que los mismos niños muestran interés en sus actividades y tareas.

Los niños tienen su espacio de juego y recreación sobre el cultivo. Cuando fui con la familia al cultivo, vi que en algunos momentos los niños se ponían a jugar, en tanto ayudaban a sus padres y luego se ponían a correr sobre el cultivo, en otros momentos lo tomaban el trabajo como un juego porque hacían competencia de trabajo los niños de ocho y diez años. Como el cultivo tiene surcos entonces el ganador era el que termina primero de aporcar un surco, ante estas actitudes los padres junto a ellos se divertían entre risas. Es decir, en todas las generaciones los niños se encuentran en estos espacios de recreación y aprendizaje.

Durante el proceso de aprendizaje en el cultivo el niño inicia con el trabajo más básico como, por ejemplo; el echar abono en los surcos. *“En la época se siembra mi hijo pequeño echaba abono, y ayudaba de esa manera, aprenden poco a poco, porque no es fácil”* (Ent. PG 31.01.17). El proceso de aprendizaje del niño en el cultivo, es lento y paciente puesto que se realiza de acuerdo a su capacidad física y desarrollo motriz y cognitivo. Es decir, ayuda a su familia según su capacidad y desarrollo.

Los niños como ayuda son una fortaleza para sus padres ya que no tiene la necesidad de pedir ayni porque ya se cuenta con el trabajo de su hijo. Además, los trabajos de cultivo en *chuqu* igualmente los niños participan. Esto muestra que el niño en la comunidad recibe el amor de la familia como de la comunidad, entonces el aprendizaje viene de este interés común.

#### ***d) Socialización en viaje al valle.***

Los comunarios del ayllu viajaban hacia el valle para tener una seguridad alimentaria, durante este largo viaje pasaban por largos trechos caminando a pie junto a su ganado, en este recorrido muchos viajeros iban junto a su familia incluyendo padre, madre e hijos. En otros casos solamente viajaban padres e hijos dependiendo de la organización familiar. Los hijos eran la compañía ideal porque realizaban trabajos pequeños o simplemente eran compañía. Siendo así eran imprescindibles para el viaje. *“Casi como de*

*seis a siete años llevaba para compañía y cuando ya tienen siete u ocho años ya ayudan un poco y los más pequeños solo son compañía a veces ayudan a cuidar los animales y cuando ya son grandes entonces ayudan”* (Ent. FM 09.01.17). La responsabilidad de los niños varía de acuerdo a la edad y su capacidad de desarrollo; sin embargo, son imprescindibles para muchas actividades realizadas ya que los niños ayudan conforme a sus posibilidades, a pesar de que el viaje requiere mucho esfuerzo y disposición. Es por eso que los padres estaban en constante observación hacia sus hijos para poder asignar las responsabilidades de acuerdo a su capacidad.

Las experiencias de los viajeros motivaba a los niños querer acompañar a sus padres a conocer nuevos lugares ya que los padres contaban a sus hijos sus aventuras en aquellos lugares, frente a ello los niños tenían cierta curiosidad y con razón esperaban estas fechas para viajar y disfrutar de nuevos lugares, y alimentos que no producía en su comunidad. “Me gustaba ir, comíamos muchas cosas, era divertido viajar dando silbidos a los animales, pasando por lugares cálidos con muchos árboles” (Ent.FM 03.01.17). La motivación de los niños era el pasar otras experiencias diferentes a su comunidad, ello restaba el sacrificio - esfuerzo de viajar durante varios días. Durante ese viaje los niños disfrutaban del ambiente, el contexto y sobre todo, podía comer alimentos extraños para su paladar y eran experiencias motivadoras para volver a viajar el siguiente año al valle.

Durante la estadía en el valle los niños observaban las actividades realizadas por sus padres como; el procedimiento durante la realización de las vasijas de barro, a través de la imitación los niños a manera de juego igualmente hacían recogiendo tierra de alguna parte y preparándola bajo los mismos procedimientos de elaboración. “*Me gustaba jugar con barro, cuando pasteaba los animales en el cerro, sacaba tierra del suelo preparaba el barro y quería hacer como mi papá, hacia animalitos oveja, vaca, zorro”* (Ent. FM 12.01.17). La percepción y memoria de los niños era ejercitada y desarrollada en la práctica de elaborar trabajos al igual que su padre. Por tanto, los niños aprendían a hacer las cosas en medio de juegos y supervisiones.

A medida que el niño crecía y desarrollaba su capacidad motriz también aprendía a hacer junto con su padre las vasijas con la greda preparada. “Hacia platitos pequeños, mi papá hacía poco a poco y viendo eso hacía igual, después me indicaba un poco; así, así se hace diciendo, después ya podía hacer solo” (Ent.ST 11.01.17). El interés de hacer igual que su padre mediante la imitación y la guía de su padre eran metodologías que permitía un aprendizaje significativo en el niño.

Los niños entraron a la escuela, sin embargo, eso no evitaba el viaje al valle ya que aprovechaban en la temporada de receso escolar para viajar y llegaban a la escuela con nuevas experiencias para contar. Pero cuando se tornaba más fuerte la estada en la escuela los niños se desligaban poco a poco de las actividades de la familia y la comunidad, siendo así tomaron más importancia a las actividades escolares que a los viajes al valle.

#### **4.5.2 *Jak'a pacha – jichha pacha* – tiempo presente y presente inmediato.**

Cuando el ingreso a la escuela estaba en su auge, los niños tomaron como prioridad intereses de conocer el ambiente escolar. Además, los mismos padres impulsaban a asistir a la escuela a sus hijos, porque en ella aprenderían a hablar la lengua castellana y en su lógica tener muchos beneficios en el futuro. Este proceso de escolarización trajo consigo muchas consecuencias negativas y positivas en el futuro de su familia y la comunidad.

Entre esas consecuencias, en principio alejó poco a poco a los niños de las actividades de sus padres ya que presenciaban más tiempo en la escuela que en la familia, siendo así pasaron por procesos alejamiento de algunas responsabilidades en su familia dedicándola menos tiempo. Este proceso de alejamiento tenía pocos efectos negativos ya que todavía compartían los trabajos porque vivían en las comunidades y todavía podían ir al valle en las vacaciones escolares. Pero también hacían el cuidado de animales y trabajo en el cultivo. Por tanto, de alguna manera seguían conectados con la familia y la comunidad, aunque sea poco tiempo.

Hace años los padres migraron, entonces la mayoría de sus niños crecieron en las zonas urbanas o ciudades, que son ambientes totalmente distantes de las comunidades. *“Este tiempo no saben, no saben sembrar, niquiera cargar a la llama, cargan de cualquier lado niquiera sabe amarrar podrían pasarse mucho tiempo dando vueltas a la llama, no saben”* (Ent. GR. 31.01.17). Desde la perspectiva de los abuelos el hecho de que alguien no sepa sobre el trabajo en la comunidad es como si no supiera nada, es como si fuera un analfabeto para vivir en la vida, inconscientemente se comparan con los niños de hoy y cuando ellos eran niños y desde esa perspectiva evalúan al niño actual que vive en la ciudad como alguien que simplemente no sabe.

Cuando los niños todavía estudiaban en la escuela de la comunidad era más unida a la familia, pero con los efectos de la migración. Actualmente los hijos estudian fuera de la comunidad alejándose de sus padres que aún viven en la comunidad. Sin embargo, otros migraron padre e hijos de modo que ambos viven fuera de la comunidad.

Este proceso de separación de la comunidad y la adopción de otra cultura se refleja en las actitudes de los niños de hoy siendo diferentes a las actitudes de la niñez de nuestros padres ya que actualmente no toman interés en aprender las actividades de la comunidad. *“Yachachini, pero ma munanchu ah kunanqa, chaqramanpis manapuni munanchu, escuelaman yaykun chaylla paykunaqtaqa, kunanqa”* (Les enseñó, pero no quieren ahora, tampoco quieren ir a la parcela. Entraron a la escuela eso nomás es para ellos ahora) (Ent. GF 30.01.17). Evidentemente la escuela influyó en quitar interés por las actividades de la comunidad, por ello los padres alegan que todas las actividades de los niños están entorno a la escuela. No solamente influye la escuela, sino también la migración.

Al migrar los padres formaron familias en las ciudades y en ella crecen sus hijos, los cuales llegan muy poco a la comunidad, solo algunos fines de semana u ocasiones especiales *“Los padres se fueron a otros lugares y sus hijos nacen y crecen ahí, entonces no saben cultivar, ni cuidar animales, no saben hilar, no entienden, no saben, antes nomas había eso”* (Ent. GF 30.01.17). Los tiempos cambian y junto con ella los intereses y capacidades,

en ese entendido el estilo de vida de los individuos es afectado en diversas formas como la vestimenta, alimentación entre otros. Por ejemplo; los padres e hijos aun los abuelos actualmente usan la ropa que viene de afuera y la obtienen con dinero. *“Compro la ropa y es directo para ponerse, es fácil, mientras el otro es hilar, tejer coser”* (Ent. RC 03.02.17). Hay gran diferencia sobre el uso de la ropa de tejido y comprado ya que los abuelos elaboraban su ropa invirtiendo su esfuerzo, tiempo y dinero, además pasaba por diferentes procesos en la elaboración, mientras la ropa comprada es fácil de obtener e inmediatamente usarla, ya que no requiere esfuerzo alguno para su elaboración. Sin embargo, el reto de hoy es conseguir dinero para conseguir fácil la alimentación, ropa y otras necesitadas para que la vida sea más sencilla.

Desde esta perspectiva, los comunarios tienen muy pocas esperanzas en la vitalidad de la cultura de las comunidades. *“Nadie les enseñará, parece que el campo desaparecerá”* (Ent.GF 01.02.2017). La preocupación respecto a la socialización de las costumbres y tradiciones del ayllu a las nuevas generaciones está latente en el corazón de nuestros abuelos y padres.

#### **4.5.3 Reflexión**

Nuestros abuelos conocían el mundo desde diferentes ámbitos y vivían conforme a su esfuerzo, trabajo, ellos valoraban la existencia, la vida y convivían en constante aprendizaje respecto a la lengua, al tejido, el cultivo, manejo de pisos ecológicos, pastoreo, entre otros. Si bien nuestros abuelos pasaron por procesos de aprendizajes en la naturaleza. Sin duda ellos nos dejaron grandes saberes y conocimientos como se refleja en el documento y que en la actualidad valoramos muy poco. Sin embargo, es necesario seguir socializando estos conocimientos ya que son lecciones de vida que nos permiten llegar a una vivencia en armonía con la naturaleza y con los demás en la cual nosotros convivimos.

Esta historia del ayllu a través de la oralidad reconfigura nuestra identidad territorial social por lo tanto no se debe dejar de lado y mucho menos olvidar porque aporta al

fortalecimiento de nuestra identidad personal. Por lo tanto, es necesario fortalecer estos saberes que podrían ser una guía de vida en diferentes aspectos de nuestra existencia y que las memorias de nuestros abuelos pervivan a través de la socialización a las posteriores generaciones.

Si bien hoy en día valoramos más las culturas occidentales por causa de la globalización, la modernización y otros que influyeron a la destrucción y al olvido de nuestras culturas. Es tiempo de dar mayor importancia a nuestras culturas ancestrales ya que nos permitirá la conservación de nuestra identidad y que además pervivirá la historia de nuestros antepasados.

## Capítulo 5: Conclusiones

En este capítulo, presentaré las principales conclusiones de la investigación que básicamente se fundamenta en los hallazgos de recolección de información y en relación a los datos sistematizados del marco teórico. Estará guiada principalmente mediante los objetivos de la investigación, los mismos que nos serán útiles para la elaboración de la propuesta.

### 5.1 LA HISTORIA ORAL COMO INSTRUMENTO Y LA VOZ DE LOS PUEBLOS

La historia oral tiene doble funcionalidad dado que puede desempeñarse como un método a la vez como la voz insurgente de los pueblos. Esta también es el medio por el cual se conocen las percepciones, experiencias vivencias de una persona o un grupo de personas y a través de ella se puede establecer escritos, documentos que puedan validar lo que se expresa en el relato de vida.

Por tanto, la historia oral es más que un método es principalmente la raíz de la insurgencia de los pueblos debido a que a través de ella se conoce las historias verdaderas de las comunidades. “La historia oral es un potencial epistemológico que puede considerarse mucho más que una metodología participativa dado que se recupera el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, sus percepciones e interpretaciones a cerca de lo vivido y contado” (Rivera S. , 1987, pág. 9). A través de la historia oral, se conoce que el ayllu Thayak’ira pasó por situaciones difíciles en los diferentes aspectos referidos al territorio, lengua, tradiciones y costumbres, pero estas historias no son vivibles ya que solamente son activas entre sus comunarios y no tanto así con su mundo exterior, mucho menos con las esferas del poder del Estado. Entonces visibiliza estas vivencias y a partir de ellas pueden surgir las rebeliones, insurgencia, resistencia y dar a conocer la verdadera historia de los pueblos por ejemplo: las problemáticas territoriales que hasta la actualidad se encuentran en proceso de titulación limítrofe entre Oruro y Potosí.

La historia oral permite a los pueblos a consolidar su horizonte su identidad personal y grupal debido a que permite una mirada profunda al pasado y en base a ella reafirmar y consolidar el porvenir, el futuro que está cerca cada día. Pero si no miramos al pasado entonces queda truncado el porvenir y existe una posible pérdida de identidad.

Los comunarios del *ayllu Thayak'ira* a través de la oralidad, mantuvieron muchas prácticas culturales por muchos años. Es el caso del territorio que a pesar de las fragmentaciones con límites, ellos conocen la raíz de su identidad, sin embargo, en las últimas décadas la historia oral referente a ello disminuyó en su intensidad, por tanto, actualmente lo jóvenes conocen muy poco sobre aquello.

Por tanto, la historia oral referente a la cultura está en un proceso de cambio, de transformación debido a las diferentes influencias como: la posmodernidad, el cambio climático, los medios de comunicación y otros, pero si no tomamos en cuenta la historia oral de nuestros abuelos tendremos dificultades en redefinir nuestra identidad por tanto nuestro porvenir ya que es la base fundamental para reconocernos a nosotros mismos y tomar acciones para un futuro ya sea individualmente o grupalmente.

## **5.2 TERRITORIOS FRAGMENTADOS.**

Los pueblos vivieron por muchos años siendo despojados de sus tierras, explotados y saqueados pero a partir de la independencia de Bolivia se puede creer que mejoró la situación social, territorial, cultural de los pueblos. Sin embargo, los pueblos continuaron bajo ese sistema de opresión, explotación y expropiación de tierras. Durante muchas décadas los gobiernos de turno oprimieron a los pueblos indígenas tratando de desaparecerlos u homogeneizarlos, además se vio con más intensidad las fragmentaciones territoriales con la división geográfica mediante límites a los pueblos para conformar los departamentos, provincias y cantones. “La demarcación política, administrativa, provincial, cantonal y municipal, ha generado reestructuraciones territoriales” (Patzí, 1997, pág. 15). Para la demarcación de los territorios, los gobiernos de turno no tomaron en cuenta la opinión de los

pueblos y mucho menos sus territorios. Estas demarcaciones territoriales trajeron consigo dos problemas fundamentales en la vida de los comunarios. Uno de ellos es el enfrentamiento entre comunarios de ambos territorios y otra es la amenaza de pérdida de identidad de los comunarios. “La demarcación de los territorios ha generado reestructuraciones territoriales no exentas de conflictos y tensiones hasta ahora no resueltos” (Patzi, 1997). Estos conflictos y tensiones se visibiliza hasta en la actualidad generando un ambiente conflictivo de parientes, familias, como el ayllu Chullpa que trajo consecuencias muy serias con los pueblos aledaños; es el caso del ayllu *Thayak'ira*. “El ayllu *Thayak'ira* está asentada dentro del gran ayllu *Thayak'ira* que de acuerdo al documento en 1648 consta como ayllu chullpa” (Mamani, Fábrica, & otros, 2007, pág. 1). Históricamente el ayllu *Thayak'ira* estaba asentado bajo el territorio de los chullpa. Sin embargo, la fragmentación territorial de los departamentos dividió este territorio trayendo consigo conflictos entre sus habitantes. Estos conflictos se mostraron en enfrentamientos de manera drástica. Por causa de estas fragmentaciones, los comunarios tienen que pagar las consecuencias más tristes de su vida personal, familiar y social.

La fragmentación territorial causó un desequilibrio en la vida identitaria de los comunarios. Hay que hacer notar que estos problemas han sabido sobrellevar alegando tener una identidad territorial basada en la demarcación territorial por departamentos. Desde entonces los pueblos indígenas perdieron su identidad, su cultura y territorio. Por tanto, actualmente la mayoría alega tener una identidad basada en el nombre del territorio, por ejemplo: Oruro, La Paz, Santa Cruz y otros, muy pocos aún mantienen la identidad originaria como: chullpa, yurakare, pukina y otros.

### **5.3 LAS LENGUAS COMO ECONOMÍA SIMBÓLICA**

Los abuelos en el ayllu *Thayak'ira* aprendían el aymara como primera lengua, pero cuando los niños crecían acompañaban a sus padres al valle; En el valle predominaba la lengua quechua. Ante esta realidad, los comunarios visitantes al valle aprendían una segunda

lengua el quechua. El método de la inmersión era el medio por el cual aprendían la lengua quechua. El intercambio de productos de los pisos ecológicos era vital porque representaba una economía simbólica, ya que los de suni llevaban al valle objetos como: ollas de barro, costales, ganchos, agujas y saquillos para intercambiar con alimentos como: maíz de toda variedad, trigo, zapallo y otros. Por tanto, la lengua quechua era el medio para obtener estos alimentos complementarios que mantendrían a sus familias y la sociedad en general.

La lengua aportaba a este proceso de almacenamiento de alimentos a través de relaciones comunicativas con los comunarios del valle ya que solamente a través del quechua se comunicaban y facilitaban las negociaciones en el trueque.

Los comunarios del *suní* también aprendían el castellano debido a las políticas difundidas por el Estado, ya que a través de ella la enseñanza era primeramente castellanizar para alcanzar una homogeneización nacional. En ese sentido, los comunarios se inscribían a las escuelas para aprender castellano y comprender a los altos mandos en las ciudades; además, el castellano era la lengua oficial, por tanto, era una obligación de aprendizaje.

Dentro de este orden de ideas los comunarios del *suní* llegaron a ser trilingües hablantes y/o conocedores de la lengua aymara, quechua y castellano, las cuales eran usadas según su ámbito de uso. Ser trilingüe les ayuda a desenvolverse en cualquier ámbito relacionado a las lenguas, sin embargo, con las generaciones recientes las lenguas se desplazan poco a poco asumiendo como lengua materna el castellano o quechua más no el aymara debido a la falta de socialización de sus padres a los hijos.

#### **5.4 SISTEMA DE PRODUCCIÓN**

El territorio del ayllu *Thayak'ira* está ubicada por encima de los 4000 metros sobre el nivel del mar. Es una zona frígida y un territorio en el que prevalecen las rocas. Sin embargo, los comunarios supieron mantener y aprovechar hasta los más pequeños de los pisos ecológicos, en los cuales, en épocas lejanas cultivaban solamente productos resistentes al clima como ser: papa *luk'i*, *kañawa* y cebada para animales y en algunas pequeñas

regiones una tanto cálida quinua. Estos cultivos eran producidos basados en el sistema de mantas y/o canchones. Este sistema es un legado de nuestros abuelos para producir en los diferentes pisos ecológicos que contribuyen a la alimentación con calidad ya que no hacían uso de productos químicos para su cultivo.

El sistema de *mantas* es propio de los comunarios del *suní* que representa la vivencia comunitaria en unidad y familia, debido a que ellas engloban las parcelas de las familias de los comunarios en un espacio cercado con piedras. Este espacio es muy significativo para los comunarios, porque es el lugar de encuentro, lugar de socialización entre todos y lugar donde se refleja la ayuda mutua.

Los trabajos comunitarios son una característica principal de los del *suní*, ya que practicaban las ayudas comunitarias de *ayni*, *mink'a* y *chuqu*. Los comunarios acudían a cualquiera de estas formas de ayuda para terminar sus trabajos como: construcción de casas, trabajo en cultivos, festividades y otros. Estas formas de ayuda facilitaban el proceso de los quehaceres de su diario vivir dentro la comunidad y cumplir con el calendario de sus actividades. Además, en estas formas de trabajo no se requería dinero, sino solamente productos o el mismo trabajo como retribución a la ayuda, sin embargo, el *chuqu* era la ayuda ideal de la comunidad ya se colaboraban sin recibir nada a cambio más que la alimentación del día. Actualmente se practica muy poco en el *ayllu* estas formas de trabajo o ayuda debido a que se reemplazó con el sistema de trabajo por dinero o pago monetario a cambio de su trabajo.

Para activar una manta y cultivar, los comunarios verificaban el territorio, tiempo y espacio ya que hacían seguimiento con aspectos de la naturaleza como; astros, clima, aves, plantas para predecir una buena producción. En base a ellos los productos se cultivaban en tiempos determinados y establecidos.

Actualmente los bio-indicadores ya no son un referente preciso para predecir el crecimiento de los cultivos debido al cambio climático, ya que afecta considerablemente al crecimiento de los cultivos por que las temporadas de lluvia, sequía varían en sus tiempos

trayendo consigo otros fenómenos como: granizo y heladas, las cuales influyen de manera negativa en el crecimiento de las plantas.

## **5.5 HACIA EL VALLE**

Debido a la baja producción alimentaria en las comunidades del ayllu, los comunarios viajaban a las comunidades del valle para traer alimentos y abastecer el alimento diario de su familia. Por tanto, la cultura se mantenía viva. Estos viajes al valle eran largos ya que llegaban a los valles después de dos semanas de caminata solamente de ida y su estadía allí como un mes, así como su regreso otras dos semanas. Es así que los comunarios llegaban a sus comunidades del suni después de dos meses. En el transcurso del viaje, los comunarios conocían lugares establecidos para sus descansos, por tanto, ese espacio de descanso tenía nombres propios, es así que cada espacio esperaba a los comunarios año tras año. Pero cuando llegaron los hacendados o dueños de esas tierras, fue complicado el viaje, es por esto, que se dejaron de lado estos viajes al valle.

En el valle, los comunarios del suni intercambiaban sus productos principalmente por alimentos para tener una seguridad alimentaria. Estos intercambios se realizaban según el acuerdo de ambas partes tanto de los comunarios del *suni* como los del valle. Ambos entraban en acuerdo y establecían relaciones de reciprocidad mediante estos intercambios.

En épocas remotas nuestros abuelos aseguraban su alimentación cada año trayendo los alimentos del valle y regiones cercanas y conservándola en su almacén para consumirlos poco a poco y que tenga mínimamente una duración de un año, en algunas ocasiones tenían una duración mayor a tres años según la cantidad de alimentos que pudieron almacenar. Los comunarios tenían sumo cuidado con los alimentos debido a que eran traídos de los valles con mucho esfuerzo, por ello la administración de sus alimentos era sostenida con cuidado y respeto. Actualmente, los abuelos solamente observan con mucha nostalgia a sus hijos y nietos debido a que hoy no se valora a los alimentos como ellos lo hacían.

En la cosmovisión andina todos los componentes en la comunidad tienen vida, al igual que los alimentos. Los comunarios alegan que cuando alguien hecha la comida entonces ese alimento llora y se entristece la naturaleza, por ello, en la actualidad no se tiene una buena producción. Además los jóvenes y niños no tienen sumo cuidado con los alimentos, por tanto, no tienen ya esos valores de los padres y abuelos de tener respeto a los mismos. Por esto, los abuelos sienten mucha nostalgia y preocupación, porque consideran que actualmente no es tiempo de comida como antes, sino es un tiempo de dinero.

Dinero que reemplazó a muchas costumbres y prácticas de las comunidades como, por ejemplo: trabajo en las *mantas*, ayudas comunitarias, producción de alimentos, intercambio de productos, elaboración de ropas, por ello debemos recorrer a la historia y comprender estos sistemas de vida para vivir en comunidad, unión, reciprocidad que nos ayudarán a crecer como personas y como sociedad.

#### **5.6 APRENDIZAJE EN LAS PRÁCTICAS CULTURALES.**

En las comunidades indígenas el aprendizaje de los niños respecto a los quehaceres de la casa y comunidad es muy importante y necesario debido a que a través de estos aprendizajes podrán desarrollarse como sujetos sociales, y maduros con una identidad cultural.

Los niños en las comunidades del ayllu *Thayak'ira* desde temprana edad aprenden sobre el cultivo, sobre el cuidado de animales, sobre el preparado de alimentos, el hilado, los tejidos y manejo de los pisos ecológicos, asimismo no solo aprenden una sola lengua sino dos o más, a partir de los diferentes sentidos: viendo, haciendo, escuchando y descubriendo, pero este aprendizaje y conocimiento se desarrolla desde el interior o el centro del saber que es el corazón. En la cosmovisión andina el corazón es el centro del conocimiento y de ella mana los saberes y se socializan a los demás.

Los aprendizajes están relacionados según la actividad y según edad, es decir cada actividad corresponde a edades específicas de aprendizaje, además es importante considerar a la capacidad y desarrollo en el desenvolvimiento de cualquier actividad, ya sea productiva, o pasiva en un aprendizaje individual o con el apoyo de los padres.

El aprendizaje era muy importante, al igual que la enseñanza, ya que el niño era evaluado por sus padres según haya desarrollado responsabilidades en los quehaceres de acuerdo a la edad. Esto, sirve al niño para desenvolverse en su sociedad, por tanto, nunca deja de aprender ya que en la comunidad se vive en constante aprendizaje.

En la actualidad, estas formas de aprendizaje se desvanecen debido a la influencia de la modernidad, los medios de comunicación, escuela y otros, por tanto, la enseñanza y aprendizaje en la comunidad no tiene la misma rigurosidad en comparación a la época de nuestros abuelos porque los niños se encuentran poco tiempo en la comunidad y la mayoría del tiempo en la escuela, en ese sentido, con el pasar del tiempo, la socialización de las prácticas comunitarias como la lengua materna poco a poco queda en el olvido y junto con ellas los saberes ancestrales.

Esta situación es una gran preocupación para los abuelos de hoy. Ellos se entristecen mucho al ver que los hijos olvidan estas prácticas y quehaceres de la comunidad debido a que reconocen que los jóvenes no conocen en su plenitud los saberes y prácticas, los bioindicadores, el manejo de la tierra, por tanto los hijos de hoy no saben hacer nada, la escuela es un medio para convertir niños flojos debido a que si bien antes los niños y jóvenes trabajaban en el cultivo, confeccionaban su propia indumentaria, conocían los tiempos de producción agrícola, hoy ellos no tienen como prioridad aprender esas prácticas culturales sino, su prioridad es migrar y establecerse fuera de la comunidad para tener mejores condiciones de vida, por ende, la comunidad llega a ser reducida en población y la socialización queda a los pocos niños que habitan en ella.

## Capítulo 6: Propuesta: Sistematización de la Historia Oral sobre las Dinámicas Territoriales Del Ayllu *Thayak'ira* en el Marco de la Construcción de Un Currículo Diversificado.

### 6.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Como ya se expresó en los resultados de la investigación, en las comunidades del Ayllu *Thayak'ira* se ha protagonizado muchas prácticas en la vivencia de los abuelos y padres respecto a las diferentes dinámicas, ya sean territoriales, trabajo en equipo, la socialización y uso de la lengua, los cuales se expresan en dos ámbitos; primero en la misma comunidad con el aprovechamiento adecuado de los microclimas y segundo fuera de la comunidad con viaje al valle.

Con el pasar del tiempo, estas prácticas en las diferentes dinámicas fueron desvaneciéndose poco a poco con la influencia de muchos factores internos y externos. En los factores internos influyeron la falta de prácticas culturales como las ofrendas, poca importancia al seguimiento de los bioindicadores, poca transmisión oral de dichas prácticas a sus hijos, entre otros y respecto a lo externo influyó: la migración a las ciudades, la globalización, los medios de comunicación digital y radial, cambio climático y otros. En consecuencia, la transmisión de generación a generación fue teniendo poco énfasis tanto en las prácticas como en la trasmisión oral de dichas dinámicas a los hijos.

En la actualidad, la globalización se ha insertado en todas las comunidades de nuestro país, por ende, el *ayllu Thayak'ira* queda afectado por estos procesos de cambio generalizado. Pues bien cambiaron también los sistemas de vida acorde al avance de la tecnología, e industria, por ende, los comunarios toman más importancia la búsqueda de “mejores” condiciones de vida migrando a otros lugares.

En la ciudad hay trabajo, ahí vemos plata y con eso vivimos. Ya no vamos al valle, antes íbamos ahora ya no, solo estamos en casa (Ent. EG 31.01.17).

*Empresaru mantxi ukatxay k'ala aywimuqxi ukat ch'inn sxi, yasta qulqi tiempuxi, qulqi thaqiri aywimuchxapoxi* (Entró a la empresa, por eso todo se fueron porque está vacío, ya es tiempo de dinero, en busca del dinero se fueron) (Ent. EG 31.01.17).

Este tiempo a la mina se van por dinero, nosotros los abuelos no éramos así antes. Ahora los hijos se van donde sea por dinero, vienen a visitar unas rato nomás (Ent. PM 31.01.17).

Esto, nos muestra que los tiempos cambian, junto con ellos las personas quienes asumiendo otras perspectivas y sistemas de vida acordes al avance de la tecnología y la globalización que lleva a todos a unificar las percepciones y formas de vida de otras culturas.

De la misma forma los cambios climáticos afectan a la producción de cultivos en las comunidades. “*Antes producía bien nomás, después han llegado los granizos, las heladas, después he vuelto al trabajo*” (Ent. JM 27.01.17). Estos cambios salen del control de las manos de los comunarios, por ende, migran a otras regiones para vivir y a la vez los comunarios adoptan otra identidad.

La educación es un proceso que tiene como finalidad la formación integral de la persona, así como en la ley de Educación 070 “Avelino Siñani – Elizardo Pérez demanda la formación centrada en la persona, de manera integral. Así pues, es importante trabajar desde la escuela aspectos históricos, culturales regionales y locales; para ello es imprescindible contar con documentos que den cuenta de la historia del ayllu *Thayak'ira* para que se pueda trabajar en el aula en el marco del currículo educativo regionalizado y diversificado.

El currículo educativo regionalizado se sustenta en la Constitución Política del Estado Plurinacional, en los artículos 77 al 90, en la cual se expresa a cerca de la educación. “La educación es una función suprema y primera responsabilidad del Estado que tiene la obligación indeclinable de sostenerla, garantizarla y gestionarla; asimismo garantiza el acceso a la educación de todos y todas las ciudadanas en condiciones de plena igualdad” (Consejo Educativo de la Nación Quechua, 2014, pág. 11). En nuestro país, la educación es garantizada para todos y todas sin discriminación alguna en base al parámetro de igualdad. Es así que “la educación contribuirá al fortalecimiento de la unidad e identidad de todos y todas (...) al desarrollo cultural de los miembros de cada nación o pueblo indígena originario campesino” (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008, pág. 33). La

CPEP respalda una educación con fortalecimiento identitario cultural o regional de cada persona.

En ese ámbito el currículo regionalizado también se sustenta con la Ley de Educación 070 Avelino Siñani – Elizardo Pérez en su título III art. 70 en la que argumenta que el currículo regionalizado se refiere al conjunto organizado de planes y programas, objetivos, contenidos, criterios metodológicos y de evaluación (...) que considere fundamentalmente las características del contexto sociocultural y lingüístico que hacen a su identidad. En este entendido, la educación regionalizada fortalece la identidad de los pueblos, sus costumbres y tradiciones, las cuales con el pasar del tiempo se fueron olvidando.

Bajo este orden de ideas, a través del currículo regionalizado, podemos vivificar aquellos rasgos que aún perviven en las comunidades, ya que este currículo también descende a un currículo diversificado que refiere a una educación más contextualizada. “El CRNQ descende en planes y programas y contenidos mínimos que permitan plasmar la concreción en un Currículo Diversificado en el ámbito local” (Consejo Educativo de la Nación Quechua, 2014). El Currículo Diversificado también se sustenta en la ley de Educación 070, “implementación de los planes y programas curriculares diversificados en el marco del currículo regionalizado en el ámbito de su jurisdicción” (Ley de Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez N° 070, 2010). La diversificación de la educación permite una educación contextualizada que fortalece la identidad regional de las personas, además permite fortalecer la cultura regional.

## **6.2 JUSTIFICACIÓN**

Es imprescindible conocer la historia oral compartida por nuestros abuelos, porque a partir de la misma se ayudará a rescatar un carácter comunitario en la educación, en la escuela formal a través del currículo diversificado que garantiza la unidad e integridad del sistema educativo y que además se trabajan con temas concretos de la región.

Conocer la historia es una herramienta importante en el desarrollo de acciones orientadas a promover procesos de inclusión educativa que ayudará a vincular la relación entre el estudiante, comunidad y escuela. Pues al conocer más sobre la historia de la región, comprenderán sobre el presente de sus comunidades. “Habiendo sufrido la alienación de su memoria histórica por el bombardeo ideológico sufrido en el sistema educativo formal, descubrieron la historia propia que yacía entre los documentos guardados en archivos y en la memoria de los sobrevivientes y descendientes que participaron en las luchas de resistencia comunitaria” (Mamani C. , 1989, pág. 17). Por muchos años el sistema educativo formal enseñó en las escuelas historias de otras regiones y continentes, por lo tanto, la realidad de los jóvenes queda desmembrada y no les permite desarrollar un espíritu reflexivo, por eso se forman con un espíritu conformista.

A través de la historia las prácticas y costumbres culturales de los abuelos del ayllu fueron teniendo poca relevancia para los comunarios, por eso se llegó al olvido progresivo de los mismos. En consecuencia, los jóvenes y niños actualmente no toman mucha importancia a las prácticas y costumbres de los abuelos y padres por diferentes factores como ser:

- a) La discriminación racial y social que sufrieron los abuelos y padres en el pasado llevó a tomar decisiones drásticas como la poca o nula transmisión de los padres a los hijos sobre las dinámicas de; uso de lengua materna, historia de la forma de vida de los abuelos que dio lugar a la pérdida de identidad cultural.
- b) Poca socialización de prácticas y costumbres de la comunidad de los padres hacia los hijos.
- c) La migración de los padres hacia zonas urbanas en busca de otras oportunidades, de modo que los hijos nacieron en un ambiente distinto al de sus padres.

Debido a estos factores los niños se desarrollan y aprenden en sociedades diferentes a al de nuestros abuelos y padres adoptando identidades diferentes; por consiguiente, la socialización de la historia de las dinámicas del ayllu es de vital importancia para así

conservar la identidad cultural y valorar el sistema de vida y prácticas culturales de nuestros ancestros.

A partir de la valoración y conocimiento de la historia de nuestras raíces, nos permitirá reconocer la forma de vida de nuestros antepasados así mismo nos permitirá visibilizar con claridad los objetivos y metas que nos guíen hacia adelante.

### **6.3 PRINCIPIOS ORIENTADORES**

- ❖ Asumiendo la posición que señala la identidad como una forma de reconocernos en unidad que se refleja en el pasado, presente y futuro. expresa que conservar la identidad permite comprender la realidad desde la historia que permite a los estudiantes desarrollar valores y actitudes que problematicen frente a sus acciones en el presente.
- ❖ La historia tiene un alto poder formativo para los estudiantes, en tanto se muestren las claves del funcionamiento social del pasado que ayuda a comprender la complejidad de cualquier acontecimiento analizando las causas y consecuencias.
- ❖ Conocer la historia de los abuelos permite comprender con claridad la realidad y a partir de ella identificar su horizonte ya que reconociendo solamente el pasado podemos llegar a un futuro estable.

### **6.4 OBJETIVOS**

#### **6.4.1 Objetivo general**

Proponer un material didáctico para el nivel primero de secundaria que refleje la historia sobre las dinámicas territoriales, sociales y lingüísticas del *ayllu Thayak'ira* a través de la oralidad en el marco de la construcción de un currículo educativo diversificado.

## 6.4.2 Objetivos Específicos

- ❖ Identificar a los actores de la comunidad educativa, (padres de familia, profesores, administrativos escolares), autoridades comunales, regionales.
- ❖ Elaborar textos didácticos sobre el proceso histórico de las dinámicas territoriales, socioculturales, lingüísticos del ayllu *Thayak'ira*.
- ❖ Validar el material didáctico de la historia sobre las dinámicas con la participación de los actores internos y externos de la comunidad educativa.

## 6.5 ACTIVIDADES

### a) Voluntad y concentración de las autoridades locales

La demanda de la educación con pertinencia cultural, social y lingüística por lo general es propiciada a partir de las comunidades y está canalizada por las organizaciones locales representadas en las autoridades del lugar. En este sentido, la construcción del material didáctico como propuesta para el currículo diversificado a nivel municipio y distrito educativo es necesario ya que se visibilizará la participación decidida y comprometida de las autoridades originarias y locales quienes deben asumir esta tarea como parte de las políticas de desarrollo local incluyendo en sus planes operativos anuales para darle factibilidad mediante la asignación del presupuesto con la búsqueda de financiamiento y asesoramiento.

### b) Alianzas estratégicas con actores externos e internos en el marco de la educación

Para la construcción del material es necesario contar también con facilitadores que puedan brindar el asesoramiento técnico, por tanto, es necesario identificar instituciones y personas externas la comunidad educativa. Estos pueden ser; las autoridades comunales, personas de tercera edad y ex autoridades comunales, profesionales independientes, ONGs, instituciones estatales que trabajan en educación, entre otros. También es necesario contar con participantes internos de la comunidad educativa como ser; padres de familia,

administrativos escolares, estudiantes y profesores quienes aportarán en gran manera para la realización del material.

### **c) Identificación y participación de los diferentes actores**

Para la realización del proyecto se conformará un equipo de trabajo tomando en cuenta a los actores de la comunidad educativa entre los cuales participarán las autoridades correspondientes del municipio y las comunidades, profesionales de la localidad, del distrito, junta escolar, padres de familia, estudiantes de la comunidad educativa y profesores.

Los responsables directos de ejecutar el proyecto serán una comisión con representación de la junta escolar y profesores en coordinación con la distrital y el técnico del ministerio de educación, los cuales actuarán como facilitadores llevando adelante el desarrollo del proyecto.

Se tomará en cuenta a las autoridades originarias, en representación de las organizaciones que actúan como portavoces de las comunidades que demandan una educación que fortalezca la cultura y lengua de la región puesto que son nexo entre los comunarios y las autoridades locales.

Se menciona a la junta escolar porque son los responsables directos de velar el proceso educativo de los estudiantes y están al tanto de las actividades a realizarse en la comunidad educativa. Además, serán los gestores de los recursos económicos para el desarrollo del proyecto en coordinación con las autoridades locales.

Asimismo, al director distrital de educación porque es responsable de evaluar, capacitar al plantel docente y administrativo de la comunidad educativa, además vela por el desarrollo de los avances educativos en cuanto a la socialización en las aulas, ya que cuenta con un equipo técnico que viabiliza estos procesos.

Equipo de profesores trabajarán en los procesos de investigación acordes con la propuesta para la recolección de datos en la comunidad y formará parte importante en la sistematización de la información. En ese sentido, dado el carácter investigativo de la

propuesta es necesario que los docentes permanezcan en la comunidad para conocer vivencialmente algunas prácticas que aún se realizan en ella.

En relación a los estudiantes, un comité será parte del equipo de la elaboración del material didáctico puesto que dicho material irá dirigido a la población estudiantil de las unidades educativas de la región.

Respecto a los padres de familia, son un medio importante y necesario para la realización del material puesto que serán los protagonistas en la investigación y además son los indicados para derivar hacia otras personas con mayor conocimiento acerca de la historia y las dinámicas realizadas por los abuelos y perspectivas de vida de los mismos.

No olvidemos los profesionales de la localidad emigrantes, quienes se desarrollaron en las ciudades por ende son referentes importantes puesto que tienen una mirada externa a la comunidad y pueden identificar demandas de educación necesarias para interactuar en otros lugares.

En este equipo de participantes en la ejecución de la propuesta se tomará en cuenta sus capacidades y habilidades personales que llevará adelante el proyecto designando así roles relacionados al ámbito educativo.

#### **d) Metodología para la elaboración del material didáctico.**

Como parte de la metodología para la elaboración del material didáctico se tomará en cuenta las siguientes estrategias: participación en asambleas y reuniones de las comunidades, realización de talleres, conformación de un grupo focal, entrevistas colectivas e individuales y la revisión de la información bibliográfica.

- ❖ Participación en asambleas y/o reuniones comunitarias del ayllu para planificar y diseñar instrumentos. La reunión es primordial para coordinar actividades que implica el proceso de sistematización de información y la elaboración del material didáctico. Asimismo, en este ámbito se validará la propuesta, por lo tanto, este espacio permitirá enriquecer la propuesta ya que recibirá los aportes

de los distintos actores para construir el material en base a la historia oral a cerca de las dinámicas de vida en la comunidad.

- ❖ En dichas asambleas el equipo de trabajo se encargará de recoger todas las propuestas sugeridas en cuanto a la sistematización de la historia.
- ❖ Desarrollo de talleres y/ o conversatorios tomando en cuenta el grupo focal y entrevistas, estos espacios son imprescindibles para la elaboración del material didáctico como propuesta a la malla curricular diversificada. Por lo tanto, se tomará en cuenta criterios de selección para los participantes como ser:
- ❖ Personas que pasaron y son actualmente autoridades de las comunidades tanto mujeres como varones, ya que conocen la historia a cerca de las dinámicas de la comunidad.
- ❖ Personas mayores y/o ancianos con experiencia en las dinámicas las costumbres de la comunidad, además son los que manejan con claridad el conocimiento relacionado a la cultura, historia y la forma de vida de los mismos.

En la reunión del equipo de trabajo se realizará en repetidas ocasiones según la necesidad, la reunión tendrá duración de un día y se realizará en los ambientes de la escuela del ayllu. Asimismo, ellos también realizarán la revisión documental a cerca de la historia en relación a las dinámicas territoriales, lingüísticas, socio-culturales del ayllu, con la intención de profundizar y complementar la información obtenida.

#### **e) Elaboración de los materiales**

El resultado final del proyecto será el documento sistematizado sobre las dinámicas territoriales, lingüísticas, socio-culturales a lo largo de la historia del *ayllu Thayak'ira* el cual podrá trabajarse en las aulas del grado de secundaria con los adolescentes de las escuelas de la región.

Los materiales didácticos se realizarán en función a las áreas curriculares. “Las áreas curriculares son organizadores del currículo regionalizado que desarrollan características

particulares de los estudiantes considerando sus necesidades, creencias, valores, culturales, etc.” (Consejo Educativo de la Nación Quechua, 2014). Las áreas curriculares consideran la diversidad del ser humano, las cuales según el CRNQ son:

- 1. Educación para la formación de la persona.** - Tiene el objetivo de identificar elementos de la cultura mediante la exploración y reconocimiento de saberes y conocimientos a través de los diferentes contenidos como; la simbología, música y danza, principios y valores, mitos e historia.
- 2. Educación para la vida en comunidad.** - Tiene como objetivo recuperar prácticas y formas de gobierno mediante el ejercicio de usos y costumbres para una convivencia justa, a través de los siguientes contenidos; gobierno y organización comunitaria, comunicación y justicia comunitaria.
- 3. Educación para comprender la naturaleza.** - Tiene como objetivo de revalorizar los aspectos que conciernen a la salud para fortalecer la calidad de vida a partir de los conocimientos previos de los estudiantes para el cuidado y conservación de la naturaleza a través de las temáticas; salud y medicina, naturaleza, territorio.
- 4. Educación para la comprensión del medio.** - Tiene el objetivo de recuperar las artes y artesanía, tecnología valorando el intercambio de saberes y conocimientos para la conservación y desarrollo productivo comunitario. A través de las temáticas de artes, producción, calculo y tecnología.

En este entendido el material didáctico se realizará en función a dos áreas curriculares la primera y tercera, es decir, la educación para la vida en la comunidad y la educación para comprender la naturaleza.

## **6.6 DESTINATARIOS**

Los beneficiarios directos serán los estudiantes del nivel secundario del núcleo del ayllu *Thayak'ira* entre hombres y mujeres y de manera indirecta se beneficiarán los

profesores que trabajan en el núcleo ya que contarán con un documento sobre la historia del ayllu. Asimismo, se beneficiarán las autoridades regionales ya que se tendrá un documento físico sobre la historia del ayllu.

## 6.7 EVALUACIÓN

En cuanto a la evaluación se realizará en tres fases:

- ❖ La evaluación inicial, en la cual se realizará un diagnóstico a cerca de la situación actual respecto al conocimiento y de la historia del ayllu en la cual participarán con todos los involucrados con la comunidad educativa.
- ❖ La evaluación reguladora, ya que se realizará durante la aplicación del proyecto que permitirá la revisión y adecuación en una permanente retroalimentación teórica-práctica que supone un proceso constante de reflexión sobre la ejecución del proyecto respecto a los avances y dificultades de la misma. Las cuales se evidenciarán en los documentos elaborados, informes y convenios.
- ❖ Evaluación final, en la cual se verán los resultados de la aplicación del proyecto y que además será validada por las instancias correspondientes.

## 6.8 FACTIBILIDAD

En respuesta a las exigencias de la ley de la Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez dentro de sus objetivos, menciona contribuir al fortalecimiento de la unidad e identidad a través del entendimiento y enriquecimiento intercultural e intracultural. Esto permite el fortalecimiento y valoración de desarrollo cultural a través de la propuesta factible pues los agentes involucrados son los mismos beneficiarios del proyecto.

## 6.9 MATRIZ DE PLANIFICACIÓN

DESCRIPCION	INDICADORES	FUENTES DE VERIFICACION	SUPUESTOS
FINALIDAD. Lograr el reconocimiento del material didáctico en las	A diciembre del 2019 el proyecto realizado en el ayllu está siendo	Informes escritos y orales.	La comunidad educativa beneficiaria del proyecto se

aulas de secundaria del núcleo ayllu Thayak'ira.	replicado en otras comunidades.		responsabiliza de los beneficios que generó el proyecto.
<b>OBJETIVO</b> El primer nivel de secundaria del ayllu fortalece su aprendizaje respecto a estructuras de culturales, territoriales, sociales y lingüísticas de su contexto.	A diciembre del 2019 los estudiantes de secundaria del núcleo Thayak'ira conocen el material didáctico para su aplicación en clases.	Material didáctico en físico Fotos Videos Testimonios	Los actores externos se involucran activamente en la difusión del material.
<b>COMPONENTE 1</b> Identificar a los actores de la comunidad educativa, (padres de familia, profesores, administrativos escolares), autoridades comunales, regionales.	A diciembre de 2019 el 70% de los actores participan activamente en la elaboración del proyecto.	Lista de asistencia a talleres, fotos, informes, actas de reuniones.	Las obligaciones y quehaceres de cada persona son favorables respecto al tiempo para la elaboración del material.
<b>COMPONENTE 2</b> Elaborar textos didácticos sobre el proceso histórico de las dinámicas territoriales, socio-culturales, lingüísticos del ayllu <i>Thayak'ira</i> .	A noviembre del 2019 se cuenta con el material impreso.	Material. Fotos Informe	El compromiso de los actores en la elaboración del material permite la culminación según el plan.
<b>COMPONENTE 3</b> Validar el material didáctico de la historia sobre las dinámicas con la participación de los actores internos y externos de la comunidad educativa.	A diciembre de 2019 se cuenta con la aprobación de 80% de los actores internos e internos respecto a la validación del material.	Informes, Videos Fotos Planilla de participación.	Las políticas públicas apoyan a la aprobación el material didáctico.

## PLAN DE ACTIVIDADES

COMPONENTE	ACTIVIDADES
<b>COMPONENTE 1</b> Identificar a los actores de la comunidad educativa, (padres de familia, profesores, administrativos escolares), autoridades comunales, regionales.	1.1 Reunión de socialización y coordinación con autoridades comunales, regionales y representantes de la comunidad educativa a cerca de proyecto. 1.2 Conformación de un equipo interdisciplinario para que guíe el proceso de elaboración del material.
<b>COMPONENTE 2</b>	2.1 Planificar el proceso de elaboración del material didáctico.

<p>Elaborar textos didácticos sobre el proceso histórico de las dinámicas territoriales, socio-culturales, lingüísticos del ayllu <i>Thayak'ira</i>.</p>	<p>2.2 Agrupar a los actores en dos áreas y elaborar el trabajo las cuales se basan en las áreas curriculares a) Educación para la formación de la persona, b) Educación para comprender la naturaleza.</p>
<p><b>COMPONENTE 3</b>  Evaluar y validar el material didáctico de la historia sobre las dinámicas con la participación de los actores internos y externos de la comunidad educativa.</p>	<p>3.1 Diagnosticar el grado de conocimiento de la historia y las dinámicas territoriales, socio-culturales, lingüísticas a los involucrados con la comunidad educativa además de los estudiantes de secundaria.  3.2 Valorar esporádicamente durante la elaboración del material.  3.3 Validar el material pedagógico.</p>

<b>ACTIVIDADES</b>	<b>SUBACTIVIDADES</b>	<b>RESPONSABLE</b>	<b>TIEMPO</b>	<b>FUENTES DE VERIFICACIÓN</b>
1.3 Reunión de socialización y coordinación con autoridades comunales, regionales y representantes de la comunidad educativa a cerca de proyecto.	1.1.1 Convocar a la primera reunión a las autoridades comunales, regionales y la comunidad educativa.	Junta escolar	07 –Ene- 19	Convocatoria
	1.1.2 Reunir y socializar sobre la elaboración del material.	Coordinador logístico	14-Ene-19	Planilla de asistencia fotografías
1.4 Conformación de un equipo interdisciplinario para que guíe el proceso de elaboración del material.	1.2.1 Convocar para conformar el equipo de trabajo.	Coordinador logístico	16-Ene -19	Lista de equipo
	1.2.2 Evaluar a los postulantes al equipo.	Autoridades comunales, regionales y representantes de la comunidad educativa.	25-Ene-19	Planilla de evaluación.
2.1 Planificar el proceso de elaboración del material didáctico.	2.1.1 Convocar y reunirse para el proceso de planificación.	Equipo de trabajo interdisciplinario.	26-Ene-19 29-Ene-19	Convocatoria y planilla de asistencia.
	2.1.2 Gestionar recursos económicos.	Equipo interdisciplinario	15-Feb-19	Proyecto de gestión
2.2 Agrupar a los actores en dos áreas a) Educación para la formación de la persona, b) Educación para comprender la naturaleza.	2.2.1 Sistematización de la información en cada área de trabajo.	Equipo de trabajo interdisciplinario.	20- Feb al 30- May-2019	Informes
	2.2.2. Gestionar materiales y recursos necesarios.	Equipo de trabajo interdisciplinario.	02-Feb-2019	Proyecto de gestión e informe
	2.2.3 Diseñar la estructura de base del material educativo.	Equipo de trabajo interdisciplinario.	30-May- al 30 Oct- 2019	Borrador de material didáctico por separado
	2.2.4 Compilar los materiales.	Equipo de trabajo interdisciplinario.	20-Nov-2019	Primer libro pedagógico.

3.1 Diagnosticar el grado de conocimiento de la historia y las dinámicas territoriales, socio-culturales, lingüísticas a los involucrados con la comunidad educativa además de los estudiantes de secundaria.	3.1.1 Agrupar a los actores externos e internos a la comunidad educativa en dos grupos 1) autoridades comunales regionales, personas de la tercera edad de las comunidades. 2) profesores, director, estudiantes de secundaria.	Equipo Interdisciplinario y autoridades externos e internos.	20-Feb-19	Informe Testimonios
3.2 Valorar esporádicamente durante la elaboración del material didáctico.	3.2.1 Asambleas generales para la valoración del proceso de elaboración del material didáctico.	Junta escolar y equipo interdisciplinario.	Cada fin de mes.	Planilla de asistencia Informes Totografías
	3.2.2 Informar a las autoridades de la comunidad educativa sobre los avances cada quince días.	Equipo interdisciplinario.	Cada 15 y 30 de cada mes	Informes de avance.
3.3 Validar el material pedagógico.	3.3.1 Socializar el material en dos grupos. 1) Autoridades comunales, regionales, y personas adultas. 2) comunidad educativa; administración, profesores, estudiantes.	Equipo interdisciplinario	10-Dic y 15-Dic del 2019	Informes, Fotografías, Festimonios.
	3.2.2 Reajustar el material didáctico en caso haya observaciones.	Equipo interdisciplinario	23-Dic- 2019	Material pedagógico impreso.

## Bibliografía

- Ada, A., & Baker, C. (2001). *Guía para padres y Maestros de Niños Bilingües*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Alarcon, L. (2002). *Bilingüismo y Adquisición de Segundas Lenguas: inmersión, sumersión y enseñanza de lenguas extranjeras*. Recuperado el 01 de 05 de 2018, de Simposio CONCYTEQ:  
[https://luisalarcon.weebly.com/uploads/2/7/8/4/2784997/bilinguismo\\_y\\_adquisicin\\_de\\_segundas\\_lenguas-\\_inmersin\\_sumersin\\_y\\_enseanza\\_de\\_lenguas\\_extranjeras.pdf](https://luisalarcon.weebly.com/uploads/2/7/8/4/2784997/bilinguismo_y_adquisicin_de_segundas_lenguas-_inmersin_sumersin_y_enseanza_de_lenguas_extranjeras.pdf)
- Appel, R., & Muysken, P. (1996). *Bilingüismo y Contacto de Lenguas*. Barcelona: Ariel lingüística.
- Arnold, D. (2007). *Hilos sueltos: los andes desde el textil*. La Paz: PLURAL.
- Avila, R. (1992). *Lengua y Cultura*. Trillas: ISBN.
- Baker, C. (1997). *Fundamentos de Educación Bilingüe y Bilingüismo*. Madrid : Cátedra.
- Barela, L., Miguez, & García. (2004). *Algunos Apuntes Sobre Historia oral*. Buenos Aires : Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- Berger, P., & Lukmann, T. (1979). *La Contrucción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Didot S.A.
- Bertonio, L. (1993). *De la Lengua Aymara*. La Paz: Andinas Amazónicas (ILLAS-A).
- Bowers, C. (2002). *Detrás de la apariencia*. Lima: Grafica Bellido S.R.L.
- Castel, R. (2001). *Presente y Genealogía del Presente*. Recuperado el 30 de 05 de 2018, de Presente y Genealogía del Presente:  
<http://seminarioteroriasymetodos.pbworks.com/f/R.+CASTEL+-+Presente+y+genealog%C3%ADa+del+presente.pdf>
- Castillo, M. (2005). *Aprendiendo con el Corazón: el tejido Andino en la Educación quechua*. La Paz: Plural.
- Chilón, E. (2009). *Tecnologías Ancestrales y Reducción de Riesgos del Cambio Climático*. La Paz: PROMARENA .
- Consejo Educativo de la Nación Quechua. (2014). *Currículo Regionalizado de la Nación Quechua*. Sucre: CENAQ.
- Corder, P. (1992). *Introducción a la Lingüística aplicada*. Mexico D.F.: Limusa.
- Córdova, L. (2012). Ideologías y Actitudes del Multilingüismo Pasivo: revitalización de la lengua chuj en Mexico. *STLILLA*.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. (2008). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*.
- Delgado, F., & Delgado, M. (2014). *Vivir y comer bien en los Andes Bolivianos*. Cochabamba: PLURAL AGRUCO.
- Arnold & Yapita, J. d. (2000). *El Rincón de las Cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: ILCA.
- Diamantino, S. (2016). *Perspectivas del conflicto político a partir de intelectuales kataristas de la ciudad de La Paz* . La Paz: Universidad Mayor de San Andres.
- Dolz, J., & Idiazabal, I. (2013). *Introducción Diversidad Lingüística y Formación plurilingüe en su enseñar en contextos multilingües*. Vasco: Universidad del País Vasco.

- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo? En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (págs. 113-43). Buenos Aires: CLACSO.
- Escola, S. (2013). *El Audiovisual como elemento de recuperación y valoración de la Cosmovisión Andina*. Ecuador.
- Galindo, M. (1012). *La lengua Materna en el Aula*. Asociación para la Enseñanza del Español como Lengua Extranjera.
- Gárces, F., & Sánchez, W. (2015). *Textualidades*. Cochabamba: INIAM UMSS.
- García, A., & Murra, J. (2016). *Introducción al Cuaderno Kovalevski - Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. La Paz: Ministerio de Trabajo y Prevision Social.
- Greslou, Grillo, & otros, y. (1991). *Cultura Andina Agrocentrica*. Lima: PRATEC.
- Grillo, E. (1994). El paisaje en las culturas andina y occidental moderna. En R. o. Eduardo Grillo, *Crianza andina de la chacra* (págs. 9-45). Lima : PRATEC.
- Guzmán, O. (2014). *Modelo Político Andino en Bolivia*. La Paz: Plural.
- Hagege, C. (2000). *No a la Muerte de las Lenguas*. Buenos Aires: PAIDOS.
- Hamui, A., & Varela, M. (2013). La Técnica de Grupos Focales . *Metodología de la Investigación Médica*, 55-60.
- Harris, O. (1987). *Economía Étnica*. La Paz: HISBOL.
- Harris, O. (2015). *El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi*. Cochabamba: Maestranza Illampu.
- Hendricks, H. (2003). *Enseñando para cambiar vidas* . Miami: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Hernández, T. (1990). Aspectos de Tecnología Agrícola Andina. En B. Aguirre, Luis Carrera , & otros, *Ciencia Andina tomo II* (págs. 315-332). Quito: CEDECO.
- Herve, D., Didier , G., & Gilles , R. (1994). *Dinámicas del Descanso de la Tierra en los Andes*. La Paz: IBTA-ORSTOM.
- Howard, R. (2007). *Por los Linderos de la Lengua. Ideologías Lingüísticas en los Andes* . Lima: IEP/ IFEA.
- INRA. (2008). *Breve Historia del Reparto de tierras en Bolivia*. La Paz: CEDESTRA.
- Jersy. (25 de julio de 2014). *Historia del Tinku*. Recuperado el 18 de abril de 2018, de Historia del Tinku: <http://cattarmatinkus.blogspot.com/>
- Karkras, A., & otros, y. (2014). Conocimientos Tradicionales y Ancestrales. *Infraestructuras Abiertas Para la Vida Colectiva*, 1-21.
- Laime, T. (2007). *Diccionario Bilingüe - Iskay Simipi Yuyayk'ancha*. La Paz.
- Ley de Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez N° 070. (2010). *Ley de Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez N° 070*. La Paz.
- López, E. (2002). *Interculturalidad, Educacion y politica en America Latina: perspectivas desde el sur*.
- Lozada, B. (2008). *Maestría en Historias Andinas y amazónicas*. La Paz: CIMA.
- Mamani, C. (1989). *Metodología de la Historia Oral*. La Paz: THOA.
- Mamani, F., Fábbrica, r., & otros. (2007). *Estatuto Orgánico y Reglamento del Pueblo Originario Ayllu Jilanko Thayak'ira*. Oruro.
- Mamani, M. (1982). *Irpa Chico: Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara*. La Paz: JUVENTUD.
- Marti, J., & otros. (2002). Palabras y Mundos. *Informe Sobre las Lenguas del Mundo* (págs. 217-377). España: Unesco.

- Mella, O. (2000). *Grupos Focales Técnica de Investigación Cualitativa*. Chile: CIDE.
- Meyer, E., & Bonfil, A. O. (1971). La historia oral. Origen, Metodología, desarrollo y perspectivas. *Historia Mexicana*, 372-387.
- Mignolo, W. (2002). El Potencial Epistemológico de la Historia Oral: algunas contribuciones de "Silvia Rivera Cusicanqui". *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, 201-212.
- Ministerio de Medio Ambiente y Agua. (s.f.). *Estatuto Orgánico y reglamento Interno del "Ayllu Chullpa"*. Llalagua: Proyecto Eva.
- MMAyA. (2015). *Estatuto Orgánico y Reglamento Interno del "Ayllu Chullpa"*. Potosí: MMAyA.
- Monroy, R. (1993). Definiendo la historia oral. 8-13.
- Moreno, F. (2012). *Sociolingüística Cognitiva*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Muratorio, B. (1994). *Imágenes e Imagineros*. Quito: FLACSO- ECUADOR.
- Murillo, J., & y otros. (30 de noviembre de 2010). *Investigación etnográfica*. Obtenido de Investigación etnográfica:  
[https://www.uam.es/personal\\_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso\\_10/I\\_Etnografica\\_Trabajo.pdf](https://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso_10/I_Etnografica_Trabajo.pdf)
- Murra, J. (1975). *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Perú: Instituto de Estudios.
- Ong, W. (2006). *Oralidad y Escritura, tecnologías de la palabra*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Pacheco, D. (2009). *Diagnóstico Nacional Bolivia: encuentro andino amazónico sobre participación social en la gestión de áreas protegidas*. La Paz: SERNAP Y MAPZA.
- Paradise, R. (2009). ¿Cómo educan los indígenas a sus hijos? 1-17.
- Patzi, F. (1997). Los Ayllus Siguen Vivos. 16.
- PDM. (2009- 1013). *Plan de Desarrollo Municipal de Huanuni*. Oruro: Alcaldía Huanuni.
- Platt, T. (1976). *Espejos y Maiz. Cosmovision, Tejido, Cerámica, Cosmología, mitología*. La Paz.
- Platt, T. (1999). *La Persistencia de los Ayllus en el Norte de Potosí*. La Paz: DIALOGO.
- Platt, T. (2010). Desde la Perspectiva de la Isla. Guerra y Transformación de un Archipiélago. *Chungara*, 297-324.
- Platt, T., Bouysse, T., & y otros. (2006). *Qaraqara Charka*. La Paz: Plural.
- Podestá, R. (1998). *Fuciones de la Escuela en la Cultura Oral Nahuatlaca*. Mexico: SEP.
- Prada, F. (2009). Territorios epistemológicos y autoaprendizajes en los Tzimane' y Mosetenes del río Quiquibey en Bolivia . *El vuelo de la luciérnaga*, 96-128.
- Prada, F. (2013). *Biogeografías, Soberanía alimentaria y diversidad*. Cochabamba: Serrano.
- Prada, F. (2018). *Biomemorias Climáticas y tejido social*. Cochabamba: Kipus.
- Rappaport, J. (2000). *La Política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Rengifo, G. (2003). *"La enseñanza es estar contento"*. Lima: PRATEC.
- Rivera, S. (1986). *"Oprimidos pero no vencidos"*. La paz: Hisbol.
- Rivera, S. (1987). El Potencial Epistemológico y Teórico de la Historia Oral: de la Lógica Instrumental a la Descolonización de la Historia. *Temas Sociales*, 49-75.
- Rivera, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: PIEDRA ROTA.
- Rivera, S. (2015). *Oralidad o insurgencia cotidiana*. Cochabamba: Maestranza Illampu.

- Rivera, S. (2015). *Sociología de la Imagen*. Buenos Aires: Nociones comunes.
- Sanhueza, C. (enero de 1992). *Estudios Atacameños*. Recuperado el 08 de mayo de 2018, de Estudios Atacameños:  
[https://www.researchgate.net/publication/309630625\\_Tráfico\\_caravanero\\_y\\_arriería\\_colonial\\_en\\_el\\_siglo\\_XVI\\_1](https://www.researchgate.net/publication/309630625_Tráfico_caravanero_y_arriería_colonial_en_el_siglo_XVI_1)
- Sanjinés, J. (2009). *Rescaldos del pasado*. La Paz: PIEB.
- Sapir, E. (1954). *El Lenguaje*. México : ISBN.
- Soria, V. (1992). *Los caciques apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952) Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.
- Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: CARA PARENS.
- Stern, S. (1992). *Paradigmas de la conquista. Historia Historiografía y política*. Santa Fé Bogotá: FLACSO.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la Investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquia.
- Taylor, s., & Bodgan, R. (2009). La entrevista en Profundidad. En S. E. Chihuahua, *Métodos Cuantitativos Aplicados 2* (págs. 100-132). Chihuahua: Paidós Básica.
- Ticona, E. (2005). *Memoria Política y Antropología en los Andes Bolivianos, historia oral y saberes*. La Paz: Plural.
- Ticona, E. (2011). "El vivir bien" o "el buen vivir" algunas disquisiciones teóricas. . En L. Montenegro, *Cultura y Naturaleza* (págs. 310-318). Bogota: Jardín Botánico.
- Toreno, A. (1975). Lingüística e Historia de la Sociedad Andina. *Lingüística e indigenismo moderno de América XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (págs. 221-259). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tusón, A. (2009). *Patrimonio natural. Elogio y defensa de la diversidad lingüística*. Madrid: Ariel .
- Tuts, M. (2007). Las lenguas como elemento de cohesión social. del multilingüismo al desarrollo de habilidades para la comunicación intercultural. *Educación* , 35-54.
- Valenzuela, C. (2008). *Tierra y Territorio en Bolivia*. Cochabamba: CEDIB.
- Walqui, Aida, & otros. (2005). *Enseñanza de la Lengua Indígena como Lengua Materna*. Guatemala: GTZ Guatemala.
- Yasukawa, Y. (2011). *Tras las Huellas del Cambio Climático*. La Paz: PNUD.
- Zabala, V. (2004). *Escritura y Sociedad* . Lima: Desarrollo de Ciencias Sociales en Perú.

# **Anexos**

## Anexo A: Guía de entrevista para los comunarios y autoridades de las comunidades

### Datos de la Entrevistadora

Ficha N°..... Lugar: ..... Fecha.....

Entrevistadora: .....

### Datos del entrevistado

Nombres y apellidos: ..... Sexo: .....Edad: .....

Comunidad.....Cargo que desempeñó o desempeña: .....

Grado de Instrucción..... Lenguas que habla.....

Hijos en la escuela: .....

### Identidad

¿Qué significa para usted la comunidad?

### Lengua.

¿Qué idioma hablaban originalmente en el ayllu?

¿Cómo aprendió a hablar los otros idiomas?

¿Cree que es un peligro o fortaleza saber hablar otros idiomas? ¿Porque?

### Migración

¿Usted cree que los comunarios del ayllu en comparación a años atrás disminuyeron? ¿Porque?

¿Hay casos en las que emigran los comunarios? ¿Cuál es la razón?

### Territorio

¿Cómo están organizados territorialmente?

¿Cómo era el trabajo comunitario?

¿Hace muchos años atrás como solucionaban a la sequía y helada?

¿Dónde tenían que viajar para traer alimentos? ¿Cómo viajaban?

¿Qué productos llevaban para hacer el intercambio? ¿y donde los hacían?

¿Cuál era el sistema de trueque de producto por alimentos?

### Producción en la comunidad

¿Cuál es la organización en la producción de cultivos? ¿Qué se llaman los lugares de siembra?

¿Qué alimentos producían antes en la comunidad? ¿Siempre hubo buena producción?

¿Qué le parece la producción ahora en comparación a hace años atrás? ¿Por qué?

### Socialización de saberes

¿Cómo enseñaban los abuelos a sus hijos los saberes?

¿Cómo enseñan los saberes a sus hijos? ¿Cómo es el aprendizaje del niño?

¿Qué aspectos aprenden los niños para vivir en la comunidad?

¿Usted cree que los niños y jóvenes de hoy tienen conocimiento de saberes al igual que años atrás?

¿Cuál es el motivo?

## **Anexo B: Guía de entrevista para realizar historias de vida**

### **DATOS DEL ENTREVISTADO:**

Ficha N<sup>a</sup>..... Lugar: ..... Fecha.....

Entrevistadora: .....

### **Datos del entrevistado.**

Nombres y apellidos: ..... Sexo: .....Edad: .....

Comunidad.....Cargo que desempeñó o desempeña: .....

Grado de Instrucción..... Lenguas que habla.....

Hijos en la escuela: .....

### **Identidad**

¿Cómo se identifica con su comunidad?

### **Migración**

¿Alguna vez usted salió fuera de la comunidad? ¿Cuáles fueron los motivos?

### **Territorio y producción**

¿Qué entiende usted sobre la manta?

¿Dónde sembraban tus padres cuando eras niño? ¿Donde siembras ahora?

¿Qué alimentos sembrabas antes? ¿Y ahora?

¿Cada qué tiempo sembraban los alimentos? ¿Y durante cuánto tiempo?

¿Cuánto tiempo descansa la manta, luego de sembrar?

¿Qué le parece la producción ahora en comparación a hace años atrás?

¿Todos participan en la siembra?

¿Dónde tenía que viajar para traer alimentos? Quienes viajan ¿Qué productos llevaban para hacer el intercambio? ¿Cómo viajaban?

¿Cuál era el sistema de trueque de producto por alimentos?

### **Lengua.**

¿Qué idioma hablaste cuando eras niño? ¿Ahora cuántas lenguas hablas?

¿Cree que es un peligro o fortaleza saber hablar otros idiomas?

### **Socialización de saberes**

¿A qué edad le permitieron pastear los animales?

¿Cuándo eras niño como aprendiste los roles que te asignaban?

Los abuelos ¿tenían interés en enseñar sus saberes a sus hijos? ¿Cómo enseña los saberes a sus hijos?

¿Usted cree que los niños y jóvenes de hoy tienen conocimiento de saberes al igual que años atrás?

¿Cuál es el motivo?

## **Anexo C: Guía para el taller focal con comunarios y/o autoridades de las comunidades**

Esta actividad se realizará mediante coordinación las reuniones que se tenga planificadas con los comunarios, para abordar temas de territorio, lengua y pisos ecológicos.

### **Temas a abordar:**

Organización territorial en la comunidad y ayllu

Organización de los comunarios para la repartición de las mantas

Trabajo de la comunidad en las mantas

Trabajos familiares en la comunidad

Trabajo en los pisos ecológicos

Producción en la comunidad

Identificar la diferencia de la producción en la comunidad época de abuelos actualidad

Problemas climáticos en la comunidad

Viajes a los valles, camino a los viajes al valle, elaboración de ollas de barro

Trueque de producto con los valles

Razones por las que habla dos idiomas o más

Razones sobre la migración y emigración

El aprendizaje de los niños en la comunidad

**Anexo D: Autoridades de la comunidad muruhuta y coregidor del ayllu**



**Anexo E: Taller de grupo focal con los comunarios de cuatro comunidades**



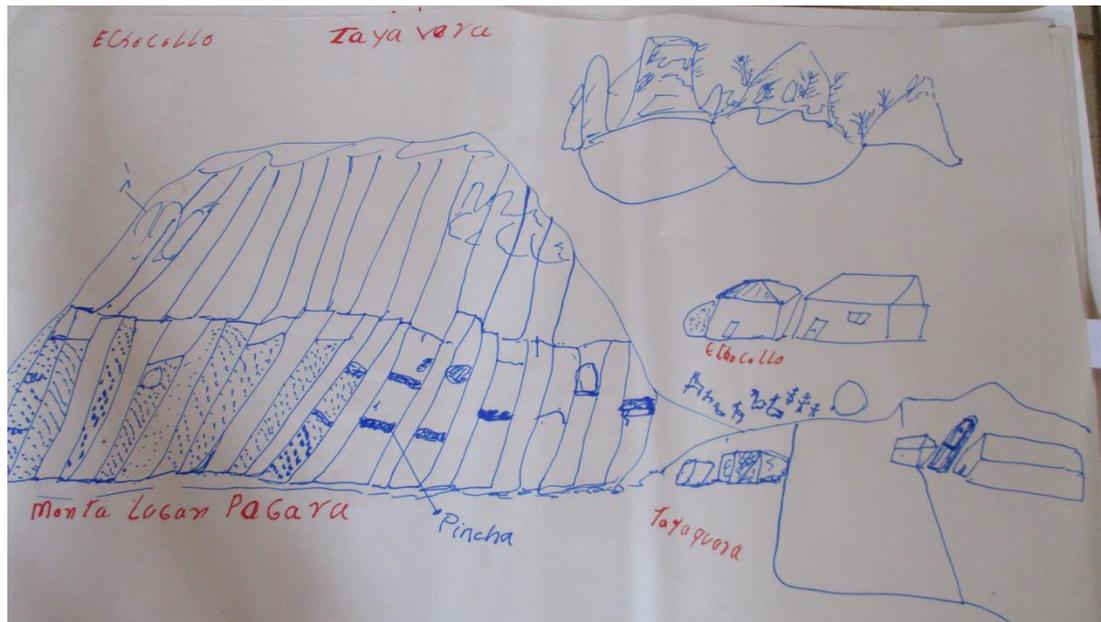
**Anexo F: Taller de grupo focal en la comunidad de Tataikiña**



**Anexo G: Uyu de siembra de papa se congeló por la helada**



**Anexo H: Dibujo - manta de la comunidad de Thayak'ira**



**Anexo I: Jarrones de greda elaborado por los comunarios**

