

Kawsay Mama

Madre semilla

Proyecto In Situ



Saber local y la conservación de la
agrobiodiversidad andino-amazónica

Grimaldo Rengifo Vásquez



PRATEC



Saber local y la conservación de la agrobiodiversidad andino-amazónica.

*Grimaldo Rengifo Vásquez.
PRATEC Noviembre 2001. Lima, Perú.*

A. La conservación de la agrobiodiversidad y el saber local.

La biodiversidad es un tema de singular importancia para el mantenimiento de los equilibrios ecológicos del planeta. La reunión en Río de Janeiro de 1992 ha colocado además el tema de la diversidad cultural como una noción íntimamente asociada a la de diversidad biológica. La diversidad biológica no puede ser entendida sólo como un don de la naturaleza sino también como contribución humana, esto es particularmente notorio en lo que se refiere a la diversidad de plantas cultivadas en cuya dinámica regenerativa tienen un papel crucial las culturas originarias como las andinas y amazónicas.

Estas culturas son repositorios vivos de la diversidad de plantas cultivadas y de la sabiduría asociada a su crianza. Durante décadas la ciencia recolectó semillas y las almacenó en celdas refrigeradas o las guardó por otros medios. Dadas las dificultades de estas técnicas para la conservación adecuada y el mantenimiento de la dinamicidad regenerativa seminal, algunos especialistas han considerado que dicho procedimiento no siempre resulta el más adecuado para conservar la diversidad. De este modo, en ciertos programas conservacionistas se ha

privilegiado la atención hacia los campos de los agricultores por encontrarse allí no sólo diversidad de plantas sino multiplicidad de saberes asociados a su crianza.

Ciertamente, no todas las miradas se dirigen al saber local que cría las plantas. Muchas corporaciones y ciertos programas de investigación científica orientan sus actividades hacia las semillas como repositorios de genes útiles para ciertos fines, y en esta perspectiva importa poco el conocimiento local, importan los contenidos de ciertas sustancias que pueda tener la planta en cuestión. En virtud de esta aproximación, se emprenden proyectos de recolección, almacenamiento, transformación y comercialización de plantas en aquellas regiones de interés empresarial. Para el caso peruano, baste citar los casos de la uña de gato y de la maca.

En estos programas existe una dicotomía marcada entre diversidad biológica y cultural. En el discurso, algunos técnicos reconocen la inextricable unión de ambos conceptos; pero en la práctica, el estudio y promoción de la diversidad biológica sigue los protocolos de la investigación científica. Los aspectos culturales como mitos y ritos asociados a la crianza de plantas, son estudiadas como secciones aparte dentro del ámbito etnológico. La información cultural, poco o nada tiene que ver luego con la manera como el especialista en ciencias naturales y el hombre de negocios tratan a las semillas. Lo mismo, sucede con el antropólogo respecto de la información biológica. En las bases de una tal comprensión del mundo, están enraizadas las nociones de: naturaleza como opuesta a cultura; y la de jerarquía, que otorga a los humanos superioridad sobre la naturaleza. Estos conceptos que se dan por sentados en algunos medios académicos, resultan de poca ayuda para superar el conflicto entre biología y cultura que plantea el acompañamiento a la conservación de la diversidad en pueblos en donde, los humanos crían la naturaleza al tiempo que se vivencian criados por ella.

La mirada científica hacia el saber local, recobra notoriedad en la denominada conservación de plantas en los campos de los agricultores, es decir, a lo que genéricamente se conoce como “conservación in situ”. Se trata, en esta perspectiva de explorar conjuntamente con los campesinos la manera en que se siembra, la diversidad sembrada, la cosecha, el almacenamiento y uso de las plantas cultivadas, entre otros aspectos. La justificación que subyace a esta intervención, es que el conocimiento científico de este saber podría apoyar y mejorar la actividad conservacionista que realizan los agricultores.

Existen en curso numerosas investigaciones y proyectos a este respecto. El asunto que se discute en algunas iniciativas es, si el saber local puede evaluarse con los argumentos y protocolos del conocimiento científico; habida cuenta que, numerosos programas de conservación in situ reconocen al agricultor como al “experto” conservacionista y por tanto el eje y núcleo central del proyecto. La pregunta que se formula en programas participativos como el de “Conservación in situ de cultivos nativos y sus parientes silvestres”, que se ejecuta en el Perú con recursos del Fondo para el Medio Ambiente Mundial, del cual PRATEC es una de las instituciones ejecutoras, es si la información recogida por los especialistas dentro de los marcos de la investigación del proyecto es posible de ser trasladada usando medios de diferente naturaleza – diaporamas, tv, internet, etc, a los campesinos y por esta vía estimular la participación de éstos en su monitoreo.

A nuestro modo de ver, el tema del traslado de la información del proyecto a los campesinos, plantea un asunto de conversación entre cosmovisiones (Ishizawa, 2001). De un lado, la visión técnico-científica del mundo que subyace implícitamente en el proyecto; y de otro, culturas como las andinas y amazónicas que desarrollan sus actividades de crianza de semillas dentro de una visión del mundo que otorga a las

semillas y a todo cuanto puebla su universo, la condición de ser vivo y persona. El proyecto “in situ” no está planteado en términos de la cosmovisión andina, sino en términos de todo proyecto técnico. Aunque reconoce el papel central del campesino, su modo de operar se realiza dentro de los mecanismos institucionales y de planificación de todo programa de desarrollo. Por eso mismo, plantea un reto formidable en el diálogo con campesinos, principalmente quechuas y aymaras, cuya cosmovisión del mundo se rige por otros patrones que los de la mirada técnica.

La participación de los campesinos andino-amazónicos en el monitoreo y evaluación del proyecto, pone en el debate también el tema epistemológico, es decir sobre la manera cómo se conoce y genera el saber. En la mirada técnica, el conocimiento de las cosas del mundo tiene como supuesto básico, la separación entre el sujeto que conoce y el objeto a conocer. La distancia entre ambos es condición básica para el conocimiento. En la vivencia campesina, conozco porque en el conocer me interpenetro con el otro, vale decir, me sintonizo y empato con el otro, a punto de ser uno y el mismo. La toma de distancia, en esta perspectiva, es un obstáculo para el conocimiento.

Si se reconoce que, en el centro del programa de conservación in situ se hallan los campesinos y su respectiva cosmovisión, debemos entender además, que no sólo existen semillas sino una cultura de la crianza de semillas. Esta cultura es predominantemente oral y en el conocimiento de las cosas del mundo se otorga a lo mental, similar importancia que a los sentidos. Esto obliga al proyecto a la comprensión de la existencia en los Andes y en la Amazonía de una pluralidad cognoscitiva y no al privilegio de un solo canal –el mental- para acceder al conocimiento. La dicotomía cuerpo-mente que se halla en la base del conocimiento moderno, requiere en esta perspectiva, ser revisada. Los campesinos andinos y amazónicos, que por milenios

cultivan plantas tienen sus propias modalidades de regeneración de los saberes. Si se trata de que, una vez concluido el programa, las actividades de conservación de la diversidad continúen de modo renovado y sean sostenibles en el tiempo, no existe mejor manera de lograrlo que reforzando los caminos propios de recreación de conocimientos que ellos han generado.

El entendimiento de estos aspectos, habilitaría a las instituciones externas de un marco conceptual adecuado en su tarea de acompañamiento a la regeneración milenaria de semillas, que hacen los campesinos. Nos parece de singular importancia, antes de emprender o paralelo a la búsqueda de técnicas y procedimientos para facilitar la información y hacer partícipes a los campesinos en la evaluación y seguimiento de los programas de conservación in situ, indagar por aquello que genéricamente se conoce en los programas conservacionistas como “saber local”, y en particular sobre las vías de acceso al saber que recrean los campesinos conservacionistas. Explorar estos aspectos es el interés de las páginas que siguen.



B. Los caminos del saber andino-amazónico

Para el psicólogo peruano Gonzales Moreyra, el conocimiento brota de una relación de la mente con el mundo mediado por los sentidos. Según su parecer:

En el origen del conocimiento se fusiona la sensorialidad que proviene de los fenómenos del mundo con la actividad de la razón que le da significado a esos datos sensoriales y que sin ella serían informes caóticos. Las formas de la sensorialidad, las categorías de la conceptualización y los esquemas del entendimiento, en los que se fusionan las dos estructuras anteriores para poder ser aplicado al material cognoscitivo pertinente, son los dos fundamentales elementos constructivos de la razón humana. (Gonzales Moreyra, 1996:16).



En esta perspectiva cognoscitiva, los sentidos informan al cerebro los fenómenos del mundo. Es la actividad mental la que les confiere significado. Los sentidos mismos no tienen más valor que el de una “correa de transmisión” de datos del mundo externo. En esta manera de concebir el conocimiento, la realidad externa está poblada de objetos que los sentidos no logran captar de modo sistemático, requiriéndose de un ordenador de la información, función que cumple el cerebro.

El sujeto que conoce es diferente del objeto a conocer. La naturaleza de ambos es distinta y por cierto opuesta. En el sujeto



residen los esquemas del entendimiento, mientras que en el objeto se encuentra un mecanismo que el entendimiento debe captar y explicar. El acceso al conocimiento del objeto por parte del sujeto es mental, teórico, pero también práctico. El saber en plan moderno, no finaliza en una relación contemplativa con la naturaleza sino en una acción que se vuelve sobre la realidad para reconocerla al tiempo que la transforma. Bacon (1562-1626), el padre del método científico decía que en esta intervención, la naturaleza debería ser “vejada” mediante el uso del arte o técnica, de modo que ella nos revele sus secretos más fácilmente. Según él:

La naturaleza de las cosas se revela más fácilmente por las vejaciones del arte que en su libertad natural..La disciplina del conocimiento científico y las invenciones mecánicas a las que conduce no ejercen meramente una gentil inducción sobre el curso de la naturaleza: tiene el poder de conquistarla y subyugarla, de conmoverta hasta sus cimientos. (Shiva,V. 1996:323).

El *para qué* de esta forma de conocer, la formuló de modo preciso Descartes (1596-1650). Para él:

Es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cuales y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de estas suerte convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear no sólo para la invención de una infinidad de artificios que nos permitan gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino muy principalmente para la conservación de la salud. (Descartes, R.1986:117-118).

El conocimiento moderno, supone pues, la dualidad hombre-naturaleza, pero también el dominio de ésta por aquel. La predominancia de esta relación ha subordinado y colonizado los sentidos y las emociones humanas a favor de una racionalidad mental calculante, en la que la naturaleza deviene en medio para la realización de fines como los expresados por Descartes. Los sentidos son órganos informadores, mientras que la emoción, perturba la objetividad y rigurosidad del conocimiento. Lo que vale es lo que el intelecto dicta. Como veremos luego, el saber andino-amazónico se expresa en un abanico amplio de vías hacia la sabiduría, y es que, a diferencia del conocer moderno, el saber en los pueblos originarios implica una relación de sintonía y filialidad con la naturaleza, anclada en una cosmovisión que otorga, a todo lo existente, la condición de ser entidades con vida. Ambos requieren acercamientos diferentes, pues nos conducen a resultados distintos que el momento actual nos exige aquilatar.

En los Andes y en la Amazonía quechua hablantes, se habla de *yachay* o *yacháy* palabra quechua a la que usualmente se atribuye el significado de saber, pero también y dependiendo del contexto se le usa como: vivir, curar, sanar, enseñar, armonizar, preparar, instruir, acostumbrar (Gonzales Holguín, D. 1989:361), y los caminos que conducen hacia el saber son también variados como sus significados. Los campesinos andino-amazónicos acceden al saber por numerosas vías: los sentidos, los sueños, tomando ciertas plantas, en rituales, etc., pero también van a la escuela, idean y piensan; lo particular es que ninguna vía subordina a las otras. Se las vive como caminos concurrentes, interpenetrables entre sí y que nos guían hacia ser *chuymani jaque* como dicen los aymaras, o *soncco runa* como afirman los quechuas, es decir una persona de corazón. Los caminos para criar esta capacidad de sintonía son diversos. Mostraremos algunos de ellos.



1. Mirando nomás aprendo.

Toda circunstancia en la experiencia cotidiana campesina es motivo de aprendizaje. Como dice don Domidel Sangay, campesino cajamarquino: *“Conforme se trabaja, se aprende. La enseñanza es estar contento. Para aprender es muy fácil, se mira y se practica nomás.”* (Vásquez, J. 1998:35).



Los saberes se aprenden en la actividad de la crianza de la chacra. En la vida corriente campesina, no parece haber separación entre vivir y aprender. No existe un momento dedicado únicamente al aprendizaje y otro a reproducirla, como se aprecia en la vida industrial moderna en que hay espacios y tiempos precisos para entrenarse para el trabajo. En este tipo de aprendizaje, al que usualmente se le llama informal, juegan un papel crucial los sentidos. Cada sentido: olfato, tacto, etc., es una ventana de conversación directa con el mundo. Félix Cauna, comunero aymara, dice a este respecto:

Mi hija este año cumple 7 años, ella aprendió a criar solita la chacra y a los animales, porque los hijos siempre están con nosotros, cuando hacemos chacra allí están los hijos. En todas las actividades que realizamos nos están viendo cómo hacemos. De eso nomás aprenden. (Chambi, et.al. 2000:47)

En el aprendizaje campesino, lo que cuenta es la apertura sensitiva al mundo, más que el acto mental racional. Los sentidos, sean la vista, olfato, tacto, etc., no devienen en medios que

vehiculan información a la mente, sino en lazos que anudan la vida humana con el mundo más que humano, -para usar una expresión de Abram, filósofo norteamericano quien considera que, la experiencia de un sentido no lleva a tener una percepción fragmentada del mundo-. Las experiencias sensoriales se juntan en aquello que él llama *sinestecia* brindándonos una percepción íntegra de la cosa vivida. "*Podríamos considerar al cuerpo sintiente -añade- como una especie de circuito abierto que tan sólo puede completarse con las cosas, y con el mundo*". (Abram, 2000:128). En esta dirección, el eje de la comprensión campesina del mundo no parece radicar en su interioridad, en el ego, en la mente, no se halla en el plano de la subjetividad, sino en la relación cariñosa con los demás, en la comunitariedad. Para aprender, sin embargo, no bastan los sentidos sino la emoción puesta en la ejecución de una tarea, como dice don Domidél: "*La enseñanza es estar contento*". Si no existe una relación de empatía que brote del cariño con lo que se cría, no bastan los sentidos para saber de algo.

Se aprende viendo, escuchando, haciendo, palpando todo lo que nos rodea, pero quienes aprenden más son los que han vivido más, los mayores; pues su sabiduría se halla más llena, porosa y abierta a la relación con la naturaleza. Esto es particularmente intenso en la relación de padres a hijos. Como dice don Cruz Huaccha de Choropunta, Cajamarca: "*Los muchachitos que viven con sus abuelitos aprenden más, porque los ancianos, los antiguos saben más. Todo lo que ven, hacen las criaturas.*" (Vásquez, J, ob. cit:36).

El saber aquí se relaciona con las sensaciones y las emociones. Saber está más conectado con *sapere* (saborear) que con *sapientia* (de *scire*: saber, ciencia). El saborear se asocia al oír, palpar, gustar, mirar, sensaciones que son impensables sin los sentimientos y la emoción puesta en la relación filial con las cosas del mundo. La mente, el cerebro es un atributo más en el



aprender pero no el núcleo central. Las emociones desbordan cualquier posibilidad de inteligir a cada momento los fenómenos de la vida.

Jesús Urbano, artesano ayacuchano, hablando de las relaciones entre humanos y naturaleza, decía: “*Yo mismo soy hijo de mis padres que en paz descansan, pero también soy hijo de la Pachamama*”. (Urbano, J. y Macera P. 1992:164). La relación entre humanos y naturaleza es así: filial, parental, de cariño y comprensión, sin que medien entre ambos bordes que a la manera de límites, discriminen rígidamente sus mundos. La relación se vive como algo poroso y en profunda simbiosis. Este tipo de vivencia, limita la emergencia de una subjetividad en oposición a una objetividad. La vida es un flujo dinámico y constante de relaciones entre todas las cosas que pueblan el mundo que no da pie a una relación intelectual con ella sino de sintonía mutua, de sensualidad extrema.

2. La mano sabe.



En la vivencia andino-amazónica, cada órgano del cuerpo sabe, es como una persona viviendo dentro de otra, tiene en sí facultades particulares y puede ayudar tanto como frenar la vida; puede curar como puede causar enfermedad, según el estado de su salud. Esto pasa con la mano, o el ojo, que pueden tanto ayudar como limitar el desarrollo de las plantas o los animales y de las mismas personas.

Es común escuchar a los campesinos decir: “Mi mamá tiene mano para los cuyes” o “fulano tiene mano para curar plantas”, o también en sentido contrario: “mengano no tiene mano para cortar árboles”. El papel asignado a la mano en las comunidades

campesinas es relevante y decisivo en la regeneración saludable de la vida. Doña Angélica de Reátegui, campesina de la comunidad de San Antonio del río Mayo, en Tarapoto, nos decía por ejemplo:

Yo no siembro nada lo que es fruta, porque no crece, mi mano todo lo quema. Tiburcio -mi esposo- siembra todo lo que es fruta, también ají, habitas, puspo poroto, caihua, sandía. Todo lo que hay en la chacra lo siembra él. (del Castillo y Rengifo, 1995:36)

Los campesinos asignan a este órgano la cualidad de una entidad con sabiduría. No es sólo que éste órgano te brinde una percepción del todo en conjunción y vinculación con otros sentidos, sino que la vivencia campesina coloca a la mano como si ella en sí misma supiera. En la mano reposa la cualidad de saber, para expresarlo en términos sistémicos: “En la parte está el todo”. Como doña Basilia Cutti Flores, una anciana de 102 años de edad, natural de la Comunidad de Carcosi en Lircay, nos manifiesta:

A mí, me pasó algo que a mucha gente también le puede suceder. La Virgen de la Candelaria me ha revelado en mi sueño, y me encomendó en mis manos el poder de sanación para hacer el bien a la gente que necesita a cambio de nada. Pero la buena voluntad de muchas personas adonde yo he visitado hicieron que no me falte nada; mi mano detecta los males y en otras veces cura. Solamente lo que yo hago es obedecer a lo que mi mano me dice.. (Zevallos, et.al. man. 2001:1)

Este es un saber que viene con la persona o es conferido por una deidad, algo así como un don recibido, y que brota y se manifiesta en la ejecución de ciertas tareas. Algunos lo hacen mejor que otros. *"Tenemos manos diferentes, unos son buenos*



para la crianza de los animales, otros buenos para la crianza de la chacra” manifiestan los aymaras (Chambi, et.al. 2000:41). No se trata sólo de la habilidad para hacer un trabajo u otro. Esto cuenta también. Lo notorio es la existencia de una empatía natural entre persona y planta u otras entidades, una relación especial cuyo resultado es la crianza fructificadora, abundante y sana de lo criado. Como manifiesta doña Teresa Lozano, del Bajo Mayo, Tarapoto:

Hay que tener buena mano para sembrar. No a cualquiera le quieren las plantas. Yo por ejemplo, cualquier cosa que siembro echa bastante fruto, produce bien. Cuando siembro puspino, por ejemplo, al tronco hasta se le rompen las ramas de tanto fruto que tiene. (del Castillo y Rengifo, ob.cit)

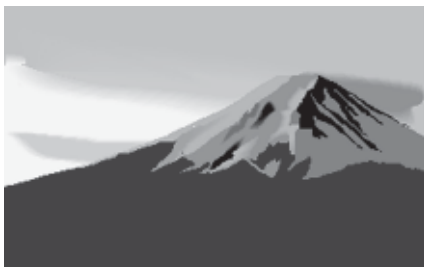
Esta empatía tiene que ver también con las virtudes de cada ayllu. Hay ayllus que son más talentosos como pastores, otros como herreros, otros más agricultores, cualidades que se recrean de generación en generación (Carrillo, 2000:130).

Si bien es un saber, digamos innato, puede hacérselo brotar si es que la persona, como dicen en San Martín, es “curada”. Curar es conferir atributos a una persona, animal, planta o deidad. Estos atributos como ser buen cazador, pescador, chacarero, leñador, etc., pueden estar ausentes en una persona o poseerlos en grado mínimo. Lo que hace el ritual de la curación es desarrollarlos, potenciarlos, hasta que la persona logre una sintonía adecuada en la realización de las actividades. “*El chacrayanta -gusanito chacarero en ninfa- colocado en el bracito del recién nacido hará de él un buen leñador*” (Arévalo y Quinteros, 2000:181). En algunos casos se llama “voltrear la suerte”. Pero también puede suceder que, este saber, apreciado como capacidad criadora orientada hacia alguna actividad, no encuentre el ambiente para su desarrollo y termine congelado a la espera de circunstancias que propicien su actualización. Los aymaras estimulan ritualmente la capacidad criadora del niño.

Una manera cómo los alpaqueros lo hacen es: “*Haciendo dar vuelta al nacido por todos los corrales del ganado*” (Cutipa,2000:23). Lo “innato” se estimula, se cría.

3. El saber revelado.

Un saber se adquiere muchas veces en circunstancias especiales. No existe una intención voluntaria ni al parecer surgido de modo "innato", sino que surge, brota, es comunicado en momentos inesperados, y es a través de las palabras de una deidad, un



miembro de la comunidad humana, o una planta, que este saber se revela para luego ser criado. El relato de doña María Bedith Tuanama, campesina quechua-lamista del Bajo Mayo, es ilustrativo de un saber, que según ella, le ha sido sugerido, casi ordenado por Dios, en una circunstancia en la que ella "murió". Nos lo narra así:

A mi, nadie me ha enseñado a ser curandera. Yo he aprendido viniendo del cielo. Yo, he muerto durante dos horas, quizás. Mis hijos eran bebés. Ese día, me dolía el cuerpo, la cabeza toda, pero así me levanté a preparar el fiambre para mi esposo que tenía que irse al campo. Después de hacer la candela (preparar el fuego para cocinar) me sentí peor. Cuando mi esposo se fue a la chacra yo no podía ver nada. Vino mi compadre en el momento en que mis hijos me bañaban con el pupo y la hoja de la lima, alcanfor, timolina, agua florida. Resulta que con eso me sentí peor; hasta que, de repente, me he quedado muerta. Dicen que mis hijos comenzaron a llorar y se fueron a llamar a mis compadres.



Vinieron, me tocaron mi corazón y comprobaron que no latía, y dijeron que me había muerto. Mientras tanto yo ya estaba en el cielo, andando, mirando las enormes casas que hay allá en el cielo, veía mucha gente que se reía. Entonces, me preguntó el Señor: ¿Y tú hija, por qué tenías asco a tu menstruación? (yo tenía asco a mi regla cuando estaba viva), y siguió diciéndome: ahora estás embarazada de tres meses; tú no vas a venir para toda la vida, sólo estás llegando a dar un paseo como mariposa. Tú vas a regresar porque tienes cinco hijos pequeños y su padre no tiene paciencia para criarlos. Tú vas a regresar a atender partos, porque has asqueado tu menstruación. Ese va a ser tu castigo. Con esa orden bajé y de esa manera atiendo partos. Ahora ya tengo un montón de ahijados. Todos lo que tienen bebe me vienen a llevar. Junto esas plantas para hacer remedios. A todos curo. El señor me ha dado y me ha dicho: esto va a ser el remedio cuando tengan diarrea, fiebre; me ha entregado bastantes plantas. (del Castillo y Rengifo, ob.cit:44)

Similares relatos se escuchan en otros curanderos, quienes afirman que el saber les ha sido mostrado en una circunstancia muy especial, en particular en los sueños. Los sueños se vivencian en las comunidades andino-amazónicas de una manera particular. Son fuente de inagotables señales, avisos que tiene la vida, para orientar las actividades de la gente. Los sueños no son representaciones oníricas solamente, sino un modo más de vivir, pues los momentos de sueño y vigilia, no se viven como compartimientos estancos de la vida de una persona, sino como situaciones fuertemente enlazadas, se diría que en la vida campesina todo es vigilia. Se hace lo que el sueño avisa, y se sueña lo que se pide en el momento de la vigilia. Doña María Bedith, nos dice por ejemplo:

Todo es por sueño. Una vez mi hija se enfermó con sobreparto. Yo he rogado al Señor para que me haga soñar con el remedio

de mi hija. ¿Sabes qué he soñado? Que Dios me dijo: -dale a tu hija esos cogollos que tú conoces, el cogollo (brote o punta tierna de la rama o el tallo de un vegetal) del café, machácalo y mézclale con una cucharita de almidón y de limón verde. Le di todo eso y lo dejé. Después vino mi yerno a avisarme que ya estaba mejor. Todo aprendo a través de mis sueños, nadie me dice cómo debo hacerlo. (del Castillo, y Rengifo, ibid).

Los sueños revelan también el saber de las otras colectividades e insinúan el comportamiento del que sueña. Como todos saben, las deidades también "escogen" en los sueños a los miembros de las comunidades humanas para ser sus acompañantes en este compartir la sabiduría. Esto sucede usualmente en el nombramiento de las autoridades comunales y para ser pasantes o llevar los cargos en las fiestas. Es común escuchar a los campesinos decir: "Hago esto porque en mi sueño la virgen me ha pedido"; o "El Achachila se me presentó en mis sueños pidiéndome pasar el cargo", etc. El sueño enseña, actualiza un saber "en reposo", o insinúa un aprendizaje.

En la crianza de la agrobiodiversidad, los sueños son importantes. En muchos casos no es tanto para mostrar un saber que luego será replicado en el momento de ir a la chacra, sino recordar al criador su rol en la conservación cuidadosa de las plantas. Como manifiesta doña Romelia Apeña Núñez, de la comunidad de Vicos en Ancash:

Siempre nuestras semillas están con nosotras, cuando no le hago caso, en la noche cuando sueño me está gritando como una señora muy molesta y me dice: -¿por qué no me haces caso si estoy enferma? y entonces voy al día siguiente al pucu o almacén y verdad, lo encuentro malográndose por la enfermedad, insectos o pericotes que entran, es por eso que tu semilla te habla siempre en sueño y debes hacer caso. (Urpichallay y terre des hommes, 2001)



4. La tradición oral y el recuerdo.

Los saberes se transmiten de padres a hijos, sea mediante consejos y narraciones orales, pero también de cuentos y leyendas que relatan hechos actuales o fundacionales de sus gentes, cerros, manantiales, animales y plantas. Como señala don Julián Evaristo de Vicos:



Todas estas ocas las conservo aún, de mis abuelos que me han dejado herencia para mis familias. Yo las conservo como a mi abuelo mismo, él me ha entregado en responsabilidad y de igual manera, yo también debo dejarle a mis hijos, porque sólo así, ellos podrán mantener la vida. Aquí, si tú no siembras, no vales nada, ya que la chacra te da todo. Así les enseño a mis hijos desde niños a cultivar la chacra. (Urpichallay y terre des hommes, 2001)

En la tradición oral, la palabra habla de la vida y la recrea, no la funda. Entre palabra y hecho existe una fuerte vinculación. La palabra no es una representación del hecho sino que es el hecho mismo que está presente en la palabra, de manera que al narrar se vive lo narrado. Por eso el significado de las palabras es contextual y su comprensión remite al entendimiento cultural de la misma. No existen palabras universales en este tipo de comunicación intergeneracional. Existen muchas expresiones que no se dicen porque hablarlas significa rastrear, traer lo nominado a la vida presente. Entre palabra y lo que nombra, no existe representación; son uno y lo mismo. Como dicen Castelnuovo y Creamer:

La palabra no es un símbolo, sino es lo simbolizado. De igual manera que la hostia no es el 'símbolo' del cuerpo de

Cristo, sino que es su cuerpo. Por esta razón, en estas culturas hay palabras que no se pueden nombrar: pronunciar el nombre del diablo, por ejemplo, implica la presencia del diablo. (Castelnuovo y Creamer, 1987: 31).

Los lenguajes modernos, a diferencia de los nativos, están contruidos para la representación, por eso es difícil la traducción. Cuando en algunas zonas se ha perdido u olvidado la lengua nativa, el castellano usado es un castellano regional, sui géneris, muy particular y de entendimiento de la colectividad que lo habla. Esto pasa por ejemplo con el castellano que hablan los campesinos en la selva alta. La gente local ha recreado el castellano dentro de su propia cosmovisión, hace hablar al castellano de acuerdo a una 'gramática' que poco tiene que ver con las reglas sancionadas oficialmente. El lenguaje es fuertemente vivencial y no representativo. Ciertamente, los campesinos en algunas circunstancias representan y abstraen. El lenguaje usado en ciertas circunstancias, alude a situaciones carentes de representación concreta y que funcionan a la manera de símbolos, pero no es este el modo corriente de expresión.

En la cosmovisión andino-amazónica, el tiempo se vivencia de modo cíclico. Los acontecimientos se recrean año tras año sin que se repitan los acontecimientos. Cada año existe un reacomodo del saber de acuerdo a las circunstancias de la naturaleza, de la familia y de las conversaciones con las deidades. Este reacomodo es resultado de la conversación circunstancial con el recuerdo del acontecimiento pasado. Recordar es apelar a un saber encarnado en cada uno de los miembros del ayllu. Recordar alude a la noción de "volver al corazón" (re-cordis) porque como dicen los aymaras "lo que aprendemos está grabado en nuestro corazón". El recuerdo, la reminiscencia, no viene sólo de una operación mental de apelar a la memoria, sino que también, como veremos luego, brota de la conversación con la naturaleza. La floración de una planta o el aullido del zorro expresan, en la



vivencia andino-amazónica, saberes sobre el clima presente y recuerdan el comportamiento del clima de campañas pasadas. El recuerdo es pues, expresión de la conversación del ayllu, pues, en esta cosmovisión, todos saben.

5. El saber de la naturaleza.

Lo que saben los humanos, lo han aprendido de la naturaleza. Muchos campesinos aluden a la palabra “seguir” como una expresión de hacer cosas que derivan de la observación de la naturaleza. Como dice don Jesús Urbano:



Para todas las fiestas de señal hay que ver el tiempo cuando nacen.

Todo empieza con las vicuñas (...) hijas del sol y de su illa del sol; ellas nacen en el mes de febrero en medio de aguaceros, tempestad, y si nacen bien y bastantes sin morir, la gente dice que vamos a tener buen año, porque los animales del Taita Orcco nacen y entonces el ganado del runa le sigue... (Urbano, J. y Macera, P. Ob.cit:60)

En culturas que tienen una relación filial con la tierra a la que consideran como su madre, muchas cosas que hacemos derivan de lo que la naturaleza nos “dice”. La tierra para los campesinos es también Pachamama, ella es la que en el ritual dice y orienta la forma en que los humanos deben hacer la chacra. Este aprendizaje es profundamente sensorial y emocional. “Seguir” no debe confundirse con imitar sino con sentir y saber lo que te está diciendo la naturaleza en una circunstancia. Como señala un campesino boliviano:

Tenemos gran fe en lo que la naturaleza nos transmite. Estos indicadores no son resultado de la ciencia del hombre ni

tampoco invención de gente de gran experiencia. Más bien es la voz de la naturaleza misma que nos anuncia el modo en que debemos sembrar nuestros cultivos (van den Berg, H. 1990:38)

El camino no se hace, el camino lo han hecho los que nos han antecedido y es obra de los antiguos, de modo que lo que hacen los humanos es “entroparse” haciendo las cosas a su manera dentro de un camino ya abierto por los mayores, que es como en Vicos llaman también a los cerros protectores. La comunidad humana sabe, pero también sabe la naturaleza. Como testimonia Humberto Cachique Tapullima, de la comunidad de Solo, Lamas, San Martín:

Para nosotros, trabajar la chacra es felicidad; cuántas veces con buen trato que damos a las plantas, de una resultan dos y tres variedades. La chacra te enseña a querer. (Arévalo, M. 1997:191).

Si en esta vivencia, la chacra “te enseña”, es porque ella también sabe. La naturaleza aquí no es un objeto inerte, sino una persona viva, que participa de atributos comunes a todos: enseña y, por tanto, sabe. De allí que, don Patricio Yanama de Ayacucho, diga:

Si quieren hacer desaparecer la sabiduría andina, tendrán que matarlos a todos los hombres, los apus, la pachamama, mama gocha, tayta inti... porque mientras tayta inti nos alumbra, habrá vida.. (Carrillo,P. 1998-2:65).

Saber aquí, tiene poco que ver con operaciones mentales de abstracción, análisis y síntesis, sino con la capacidad de conversación con la naturaleza a través de los sentidos.



6. El *yacháy* o saber de las deidades.



Existe un saber fuertemente “encarnado”, incorporado al cuerpo, y es el que poseen los curanderos o médicos herbalistas en la Amazonía alta del Departamento de San Martín, Perú. A ellos, los campesinos no les preguntan *cuál* es tu *yacháy*, sino *dónde* esta tu *yacháy*. El *yacháy* puede estar en las manos, en la lengua, en los ojos, en el cuerpo. El saber, en este caso, no es algo inmaterial, abstracto, sino patente y evidente. Se halla corporizado.

El *yacháy* se adquiere por ingestión de una planta deidad o “purga” en un proceso ritual prolongado que se realiza en la *sacha* o monte y bajo el cuidado de otro maestro. Usualmente implica dietas prolongadas, hasta que la planta “apegue” -término con que en el castellano local se nombra a la circunstancia en que la sabiduría de los espíritus o ánimas de la planta hacen parte de la colectividad interna del curandero-. Una niña lamista lo dice así: *“Todas las plantas medicinales tienen su ánima, mediante la purga que tomamos recibimos ya su yacháy. Hasta el ser humano tiene su ánima; cuanto más purga se toma, más animas tenemos, porque los vegetales son fuertes; los curanderos toman toda clase de purga, se preparan bien”* (Panduro, 2000:215). En sus sanaciones, el curandero llamará mediante canciones a los espíritus de la planta, quienes vendrán en su apoyo para sanar (restablecer la salud) o curar (conferir cualidades) a las personas partícipes del ritual. Para los curanderos su sabiduría no reposa en ellos sino en el espíritu de la planta. Cuando se ha producido la sanación, el curandero advierte que

no ha curado sólo él sino el espíritu de la planta del cuál es guardián y criador.

El *yacháy* que conserva el curandero, es llamado también espíritu o ánima, pues no existe separación entre saber y ánima; ambos son uno y lo mismo. Esta ánima puede asumir en el rito, la forma de planta, animal u otro ser. Los espíritus no son seres inmateriales sino, en la percepción del poblador local, son patentes y evidentes en el ritual, y moran en el cuerpo del curandero, en el monte o en el lugar del ceremonial. En la visión del selvático, los espíritus pueden tomar forma humana con alguna particularidad, como puede ser, tener un pie diferente al otro. Los espíritus pueden presentarse además bajo la forma de animales: tigres, serpientes, larvas; ríos, cerros, lagunas, etc.

El *yacháy* puede anidar en la mano, ojo, saliva o en todo el cuerpo del curandero. Esto lo sabe el curandero en los sueños iniciáticos, es decir, cuando empieza a tomar la planta para ser curandero. A estos espíritus apelará en los rituales de sanación o curación. Cuando fallece, estos espíritus salen de su cuerpo. Otro curandero amigo -y ésta es otra forma de adquirir los *yacháy*- puede heredar y criarlos, y si no se heredan, los *yacháy* vuelven a sus lugares: plantas, animales, ríos, lagunas, cerros, etc. El *yacháy* reposa en la comunidad humana, en los espíritus y en la naturaleza.

Este saber es un don que te entrega la planta y que se cría. El resto del aprendizaje y los caminos a los que conduce la toma de purgas va sucediéndose en la práctica de las sanaciones. Muchos curanderos se quedan como guardianes de una planta, como puede ser el *ayahuasca*, *tomapende* o *sanango*. Esto sucede a lo largo de su vida y luego de probar otras plantas. Esta situación es determinada por el cariño y afecto expresado por la planta en las sanaciones. Como ellos manifiestan, en el camino a seguir: “*La vida misma nos enseña*” (Panduro, ob.cit.195). Si los



espíritus de las plantas u otros seres lo quieren, será parte de la comunidad íntima del curandero, depende del respeto y cariño de la persona por la planta. Sin embargo, el *yacháy* no es prerrogativa del curandero. Toda persona que dieta y sigue las reglas que para esa circunstancia se establecen, puede poseer los espíritus, el *yacháy* de las plantas. Y es muy común que, los que van de caza, lo lleven si es que, previamente se han sometido a las dietas que los hacen ser “mismo monte” como dicen los Kechwa Lamas. En este caso, no necesariamente se usan para sanar o curar, sino para conversar con el monte en las expediciones de caza.

Para quienes no son selváticos, entender la noción de *yacháy*, así como de las otras modalidades de saber, requiere abrir la percepción hacia la comprensión de persona como una comunidad en “sí misma” y no como un ser unitario. Cada persona, y esto es extensible para los Andes, es un ayllu. El ayllu, la comunidad vive en cada quien. Es común así que cada persona tenga su ánima con el que todos hacemos la pareja que armoniza la vida. Si el ánima se aleja, se desequilibra el vivir y la persona se enferma. En el *yacháy* esta comunidad se incrementa por el “apego” de los espíritus o ánimas de entidades amigas en el cuerpo de la persona.

El saber entonces, es también diverso en sí, pues la persona deviene en un entramado de seres, cada uno de los cuales aporta su sabiduría en la armonización de la vida personal como colectiva. Como se aprecia, el cuerpo de la persona no es una entidad autocontenida, con bordes precisos, sino un ser poroso, abierto, interpenetrable. Este atributo es extensible a todas las entidades del cosmos selvático y andino. Los animales no se antropomorfizan cuando comparten ánimas y modos de ser de los humanos, como éstos no se animalizan o vegetalizan cuando comparten las ánimas de animales y plantas. Como tampoco el

Marani en los aymaras se transforma en deidad cuando comparte los atributos de los Achachilas. Lo que sucede es que el ayllu de cada quien se hace más tupido o menos trenzado según las circunstancias de la vida. El saber, en este sentido es comunitario, reposa en el ayllu.

El que sabe, puede también -como manifiestan los curanderos- ser una planta, un animal, un río o una deidad. La sabiduría no es prerrogativa humana. Como dicen en Quispillacta, Ayacucho, Perú: *"Hasta las vihuelas - pequeñas guitarras- cuando son dejadas en una noche de luna llena, son afinadas por el canto de las sirenas. Desde ese momento estas guitarras quedan yachayniyuq" (poseen el saber, saben algo)* (ABA, 1998:14). Las tejedoras del ayllu Laymi-Pucara, de la provincia de Bustillos en Bolivia, siguen similar ruta. Como nos informan Lopez, et.el. *"Al igual que los varones laymi puraka hacen serenar - encantar por la sirena- sus charangos en las cuevas de Torotoro para crear nuevas canciones, las tejedoras dejan serenar su telar durante una noche en la misma cueva y, a la mañana siguiente, pueden leer el tejido -utilización del espacio, colores, diseños- que van a realizar"*. (Lopez,et.al, 1993:119). Las deidades, en este caso, la sirena, también saben, y ritualmente comparten su saber con la guitarra o el telar.

El saber, de este modo, no es una invención humana, sino que es una expresión de la conversación entre humanos, naturaleza y deidades, es por definición, un atributo colectivo. El tejido, como la canción resultante no son creaciones sólo humanas, sino expresan la sintonía lograda cuando el humano sabe "leer" adecuadamente las notas puestas allí por la deidad correspondiente. Cuenta Alfredo Mires que: *"Cuando una niña en los Andes aprende a hilar su primer ovillo, va hacia el río, se sienta en la orilla, hace una oración y ofrenda su obra arrojándola a la corriente. El río entonces le regala en reciprocidad la velocidad y destrezas; así será una hiladora*



diestra y capaz" (Mires, A. 2000:36). La chacra, como el hilado, la danza o las canciones en los Andes y la Amazonía, expresan saberes compartidos. No es que el río "transfiere" activamente su saber y hace del humano un portador pasivo del saber del río, sino que el hilado es una expresión de una acción recíproca del saber de la tejedora y del río.



7. El saber en la escuela.

La escuela, como el templo cristiano, es parte del paisaje andino y por tanto es criada como cualquier miembro de la comunidad. La razón esgrimida por los campesinos es que la escuela: *nos abre el ojo*, el sentido que nos permite entender los códigos en que se manifiesta la civilización urbano-industrial que, con carácter hegemónico e impositivo invade las esferas de la vida campesina.

La escuela -con todos los problemas que la educación nacional atraviesa- a juicio de los campesinos "pasó la prueba". Ellos querían saber si escribir o leer era sólo para "gente con suerte", como dicen los vicosinos en Ancash, o podía ser extensiva para todos. Cuando para los campesinos fue evidente que no sólo las personas "con suerte" podían leer y escribir, sino que una mayoría de ellos podían trazar su nombre en el papel en blanco, pasó a ser parte -como las papas híbridas- de los "cultivares" que anidan en el tejido campesino. Con la escuela se reforzó la idea de que, saber algo no es cosa sólo "innata", natural, que viene con la persona -como aquel que tiene "mano" para criar cuyes- sino que también es aprendido. Cuenta Garcilaso,

refiriéndose a un pasaje de la vida en encierro de Atahualpa, que éste supo diferenciar el saber "natural" del aprendido. El nos dice:

Atahuallpa, como se a dicho, fue de buen ingenio y muy agudo. Entre otras agudezas que tuvo, que le apresuró la muerte, fue que, viendo leer y escribir a los españoles, entendió que era cosa que nacían con ella; y para certificarse desto, pidió a un español de los que entraban a visitarle o de los que guardaban, que en la uña del dedo pulgar le escribiese el nombre de Dios. El soldado lo hizo así. Luego que entró, le preguntó: ¿cómo dice aquí? El español se lo dijo y lo mismo dijeron otros tres o cuatro. Poco después, entró Don Francisco Pizarro y, habiendo hablado ambos un rato, le preguntó Atahuallpa, que decían aquellas letras. Don Francisco no acertó a decirlo, porque no sabía leer. Entonces entendió el inca que no era cosa natural, sino aprendida (De la Vega, [1617] 1959:100. cit. por Mires, 2000:27)

La escuela para los campesinos, es una persona en la que, el conocimiento oficial está encarnado y en tanto es así, para saber lo que trae, tienen que vivirla. La impresión nuestra es que la escuela, no fue apreciada como “caballo de Troya”, es decir, como alguien que aparece ocultando sus reales intenciones. La gente local sabía y sabe lo que ella trae y por ello la solicita, pues le permite estar en capacidad de conversar con la civilización colonizadora.

La escuela no es vista como un mecanismo para vigorizar el saber local, y cuando se promueven intentos de esta naturaleza, los campesinos se muestran renuentes en asumir reformas de este tipo. No es que no desean la conversación intercultural, pero quieren que las papas híbridas sigan produciendo papas híbridas y no nativas, que para eso hay otras chacras. Lo que quiere la gente es dialogar con otro saber pero no mezclar, hibridar su



saber o el saber ajeno con el propio. En el conversar se enriquecen los saberes, en la hibridación desaparece uno de ellos por dominio del otro.

Los campesinos están acostumbrados a escuchar el conocimiento moderno que transmiten las instituciones de extensión y desarrollo, y por los resultados de este encuentro se puede afirmar que no terminan por alienarse y ser parte de este discurso. A pesar de que la escuela, por la forma compulsiva en que trasmite el conocimiento, tiende a erosionar (*lissiar* dicen en Tarapoto) el saber local pretendiendo su desaparición, los campesinos continúan, a pesar de ello, con sus propias maneras de sembrar y cosechar. El proceso de pensamiento del niño andino en la escuela, está fuertemente influenciado por sus modos de saber y de usar el lenguaje compartido por su comunidad. Su inteligencia está conectada con criar adecuadamente la naturaleza, a la que suponen también inteligente y de la cual son parte (Bowers, Ch. 2001). A pesar del modo analítico con que se enseñan las ciencias y el lenguaje, la manera local que tienen los niños de entender es holística y totalizadora, no tienden a separar el dato del contexto al que se refiere. De allí, las dificultades para la simbolización y la representación abstractas. Pero, una vez captado el tema dentro del contexto, resulta menos dificultosa su aprehensión.

Como sucedió y sucede con las campañas de extirpación de las denominadas idolatrías, en las que los andino-amazónicos reaccionaron acomodando a la vírgenes y santos dentro de su politeísmo y no asumiendo el monoteísmo fundamentalista y excluyente que se proponía y se propone, cosa parecida se vive con la escuela. El aprendizaje de las matemáticas no los ha llevado a ver el mundo escrito en "lengua matemática" como quería Galileo, así como tampoco se han alienado a las nociones de tiempo y espacio modernos.

La colonización triunfa, cuando el afecto por la comunidad y el placer de vivir una vida compartida se erosiona. Cuando ello sucede, aparece el par colonizado-colonizador. Pero si el afecto por la naturaleza y por todo cuanto existe continúa, el par antagónico y la oposición no llega a cuajar. Mientras el modo de vida campesino siga con fuentes plurales del saber, mientras continúe sus otros modos de conversación con la naturaleza, mientras haya cultura agrícola y el 'sentido común industrial' (Ramos,G. 2000:33) no haya hecho carne en la vida campesina peruana, el saber de la escuela será uno más que tiene que criar, pero no el único ni el exclusivo. Por eso y otras razones, dijimos en alguna oportunidad que el proyecto educativo moderno cristalizado en la escuela es un fracaso en los Andes. (Rengifo,1993:185) no llega a colonizar y a hacer desaparecer a los otros caminos o manantiales del saber. Todo ello no significa empero, como también hemos dicho, que su presencia no produzca erosiones, dificultades para el ayllu y la regeneración saludable de la vida agrícola. A pesar de las décadas que tiene la escuela, se aprecia sin embargo, la persistencia del saber local, y también de la escuela, y es que como dijimos, la escuela devino para el andino -a pesar de su no sintonía con el saber local- en una crianza más.



C. Los atributos de estas modalidades de aprendizaje.

Estas vías encuentran sentido dentro de una manera particular de vincularse con el mundo. Llamaremos *vivencia*, siguiendo a Ortega y Gasset, a esta relación de cercanía y sintonía que llega hasta la empatía entre persona y las entidades que pueblan el universo. Ortega y Gasset lo definía así: "*Relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas*



objetividades. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia" (Ferrater Mora,1981:3447)



En este contexto, no es la mente, en la vida cotidiana, la que tiene una preeminencia en la relación con la naturaleza. Lo mental al igual que lo sensorial, o lo onírico, juegan un rol semejante en esta relación. Las personas reaccionan ante las cosas como un todo orgánico, en el que no interesa tanto “conocer” al otro, en el sentido de distanciarse para admirarle, sino conversar, compartir, dialogar, sin que medie cálculo ni distancia alguna, pues el mundo se vive como *pacha* (tejido en el quechua lamista) del cual la persona siente que es una hebra entretejida, anudada con otras hebras en una relación de conversación y cariño. El holismo no es sólo ver que todo está enlazado sino ser un lazo más del tejido.

La vivencia no tiene que ver con el pensar, como reflexión sobre lo vivido. La vivencia puede ser contada y descrita pero no explicada. Como dice Misael Salas, campesino quechua lamista: “*Ni yo sé cómo he aprendido*”. (Arévalo y Quinteros, 2000:181). El pensar supone una explicación de las cosas, una transformación de la vivencia en hechos, una inevitable “toma de distancia” del sujeto sobre su entorno para convertirla en objeto de análisis. Para el campesino andino-amazónico no interesa el hecho en sí, sino cómo lo vivo, o cómo lo viví y cómo lo recuerdo. Cuando predomina la razón, el sentido no es otra cosa que un surtidor de datos confusos que la mente ordena. Habría que agregar a lo dicho:

1. Esta relación de inmediatez, no es sólo de la persona humana. En ausencia de un mundo inerte y otro con vida, para los andinos y amazónicos, los ríos, vientos, plantas, la coca y los cerros, adquieren una presencia vital y equivalente al de la comunidad

humana. La vivencia no es sólo la relación de cercanía y porosidad de una persona con las cosas del mundo, sino que éstos mismos vínculos se desenvuelven entre todos los seres en un plano de mutualidad y equivalencia. Sabe el curandero y sabe la planta. La relación de inmediatez va también de la planta al hombre. Se disuelve así la dualidad sujeto-objeto. El saber reposa en todos. En estas circunstancias, saber es capacidad para conversar y sintonizarse hasta la empatía, pues la vivencia, siendo una relación de inmediatez, no es automática ni mecánica. Sintonizarse implica estar abierto, escuchar y estar en el otro, de modo de fundir en una vivencia la experiencia del saber de unos como de otros. Se llega entonces, a la empatía fructificadora.

2. En los Andes y en la Amazonia, el saber no reposa sólo en la capacidad de quien sabe sintonizarse, sino también en el producto de esta sintonía.



La palabra que expresa de mejor modo esta relación de sintonía mutua o empatía es la crianza. Criar es anidar, dar de lactar, proteger, amparar, querer, cuidar. La palabra quechua para criar es uywa, y la misma expresión se usa para lo criado. Es un verbo que connota mutualidad, reciprocidad; al criar, lo criado también cría. Si todos son criadores al mismo tiempo todos somos criados. Si todos crían, todos saben: saben los humanos, pero también los zorros y los Apus.

En este sentido, a la capacidad de criar se agrega la sensibilidad de dejarse criar. Dejarse criar, es estar así en una actitud de apertura sensitiva, emocional y afectiva hacia el habla, los gestos, los movimientos de las personas humanas, naturales y sagradas que pueblan la realidad próxima. Es estar alerta a lo que te dicen, te indican, señalan y advierten lo que ocurre u ocurrirá, invitándote a acompañarles en la regeneración de la



vida, pues como no hay un sujeto desde el que se fundamenta el saber, éste sólo es posible y se expresa en la conversación, en el entramado de relaciones que implica la crianza recíproca. Saber, se entendería así, como capacidad de criar y dejarse criar.

3. En la concepción andino-amazónica, mundo es, como dijimos, pacha, un tejido y los que lo habitan, tejedores que recrean, retejen, incorporan nuevos diseños, siendo ellos mismos miembros de este tejido. La noción de tejido coloca al saber en una tela, en una chacra, en un “substrato” viviente que viene desde los abuelos, de los que han vivido más, un manto que nos cobija desde siempre y que nos brinda apoyo y consistencia. El saber no está “en el aire”, ni en los “expertos”, no es algo abstracto, sino en la vida misma. El humano no está en la tierra para crear el tejido sino para recrearlo. Es un *homo maiéutico* -hombre partero- al decir de van Kessel (1990:76); es decir, un hombre que con su saber acompaña al pacha a criar, ayuda a la tierra en el brote de las cosechas, a hacer más diverso lo existente. El saber, no es vivenciado en este tejido vital como una herencia genética que el humano hereda de sus padres, sino como un aprendizaje continuo, un don, o una capacidad “innata” para hacer algo. El saber, sin embargo, no está dado para siempre, también se cría; el tejido es vivo y está en constante enlazamiento pero también en deshilachamiento, deshebramiento, desanudamiento. El saber tejer se aprende pero también se cría para que el tejido de la vida se regenere saludablemente. El saber puede ser entendido, en este sentido, también como capacidad de tejer y ser tejido.

4. Este aprendizaje “textil” no se expresa al margen de la conversación cariñosa. Para que la relación devenga en conversación, en anudamiento fructificador, debe haber sin embargo empatía: la empatía, el enlazamiento entre los que conversan, no es automático, requiere de una “química

especial" entre los que conversan, pues es el cariño el que devela lo que anida en cada quien y lo hace fructificador. Como dice don Domidel: "La enseñanza es estar contento". Este cariño brota y surge de modo espontáneo, pero requiere de la comunidad, de un ambiente que lo propicie para que se desarrolle. El cariño tiene sus caminos y anuda mejor a unos que a otros, configurando familias de cariño donde la relación de afecto florece a plenitud.

Este ambiente de cariño pleno, fruto y expresión de la crianza, se expresa en el ayllu o familia. Un ayllu puede ser entendido así como una manta cuyas hebras emparentan humanos, naturaleza y deidades que se protegen, amparan y que expresan en su armonía el cariño puesto en su confección. El saber no reposa en el individuo, en cada hebra, sino en el grupo de cariño, en el Cuyay ayllu (en el quechua ayacuchano: los que se quieren). El saber se confunde aquí con el sentimiento de cariño hacia el florecimiento de todas las formas en que se manifiesta la vida. En la crianza de la diversidad, el nudo central de la conservación está en el cariño. Como dice doña María Lázaro de la comunidad de Vicos en Ancash:

Esta mi papita, no me deja, siempre está acompañándose conmigo, por eso yo también le cuido mucho de corazón, por eso no me deja mi semilla. En cambio esta papa yana waclli, casi dos años que me ha abandonado... a esta papa lo quiero mucho. Sin embargo, me ha abandonado a pesar que yo le converso; por algo se habrá resentido, tendré que suplicarle para que vuelva. (Urpichallay, 1999:24-25)

5. El lugar donde se expresa el saber del cuyay ayllu es la chacra. La chacra no es sólo el lugar de la crianza de



plantas, sino todo ambiente, diríamos tejido, donde se cría y se es criado, pues chacra no sólo la tienen los miembros de la comunidad humana sino la naturaleza y las deidades. Sin embargo la chacra no es el único ambiente en el que se regenera el saber sobre las semillas. Las fiestas aymaras a las mamatas o papas madres que se celebran en carnavales, son momentos rituales que albergan a numerosos ayllus, y en los que los festejados son los cultivos que en esa oportunidad son llamados ritualmente Ispallas si son tubérculos y muchus si son granos. Allí el cariño de los humanos y de todas las colectividades se expresa a plenitud al punto que los humanos, varones y mujeres, pasan la fiesta como deidades. Ellas son, en esa circunstancia también Ispallas, como los varones son muchus. De este modo, la conservación de la diversidad de los cultivos se halla íntimamente asociada a la fiesta, pues sin ella, los espíritus de las papas se marchitan y se alejan de las chacras campesinas.

Las situaciones de regeneración de los saberes se confunden con la vida misma, sin embargo a los momentos chacareros y festivos habría que agregar el de las reuniones familiares, comunales, la misma construcción de viviendas, las ferias comunales, las visitas a parientes, los matrimonios, las comidas y las ceremonias rituales, entre otras circunstancias.

En situaciones así, el monitoreo deviene ajeno y hostil, pues presupone una jerarquía de los humanos respecto de la naturaleza, y una relación de manejo en vez de la crianza ritual y recíproca. Para el campesino la abundancia de la diversidad es expresión del cariño recíproco entre cultivos, humanos y deidades, y no del adecuado manejo del germoplasma puesto a su disposición.

6. Este saber no pretende universalidad. Es local y está estrechamente ligado a un tiempo y a un lugar, y no está institucionalizado. Existe siempre para un propósito específico,

para una circunstancia. Es contextual. Como dice don Santos Cahuana de Cajamarca: “Para el campesino cada año se presenta diferente y cada año tenemos que ir aprendiendo”. (Vásquez, ob.cit:39). De este modo, lo que es válido para una comunidad no es extensivo a los demás sino como dato referencial, pero además hace difícil la predictibilidad que se halla en la base de la actividad planificadora. No es tanto por la impredecibilidad de las ocurrencias climáticas en una región de por sí heterogénea en grado sumo, sino porque lo que se hace no depende sólo de la voluntad humana. Un ritual asociado al permiso a la Pachamama para iniciar la siembra de los cultivares, depende de la conversación que se hace en ese momento con la deidad. Como don Julio Evaristo Pascual de Vicos nos manifiesta:

Para iniciar mi trabajo comienzo a chacchar mi coca, pero antes de masticar tengo que avisar a la coca diciendo: voy a estar bien hoy día o no? Avísame coca de la montaña, yerba del campo. Luego le doy unas cuantas sopladitas a la coca que tengo en mi mano y cuando abro ya sé como me anuncia mi día. (Urpichallay y terre des hommes, 2001)

La comunidad humana no está para sobreponerse a la naturaleza y las deidades sino para sintonizarse con ellas. Y siendo que, desde la vivencia andina, la cosecha y con ella la conservación de la diversidad no depende sólo de su voluntad sino de lo que diga la naturaleza y las deidades, la manera en que los campesinos presienten que la cosecha irá bien, se produce luego de que el paqo o sacerdote andino les manifiesta que la Pachamama ha recibido con agrado el recado ritual brindado. Pero aún así, lo dicho requiere de un cuidado minucioso de las chacras a lo largo del ciclo agrícola, papel que cumplen las familias apoyadas -en el caso de los aymaras- por los arariyas y maranis.

7. El saber andino-amazónico no se reproduce ni repite sino que se recrea. El campesino sabe muchas cosas porque

escucha, observa, palpa, piensa, sueña, pero lo escuchado, pensado, visto o soñado, para formar parte de su vivir, tiene que pasar por el tamiz de la vivencia, de su recreación en el contexto de su cotidianidad.

El saber se “hace carne” si es parte de la vida corriente. Lo escuchado tiene que ser vivido en circunstancias diversas. Si no es recreado, es fácilmente olvidable. En la agricultura andina, esto es aún más profundo, pues la diversidad espacial y temporal remite a la obsolescencia cualquier saber que no se recree de modo cotidiano. Y aún cuando ello sucede, del saber escuchado o visto, queda sólo el recuerdo de la vivencia sucedida. La memoria, como facultad psíquica, es sólo un referente, pues el saber no reposa sólo en la mente, sino que está fuertemente carnalizado, para usar una palabra de Alfredo Mires. (Mires, 1996:27) y en este caso la memoria no rescata el saber de la mente sino del corazón, de lo vivenciado.

Cuando se recrea un saber, sea la elaboración de una prenda o la siembra de una parcela, es al recuerdo que se apela, es decir al corazón, a los sentimientos que ha provocado su realización; se recuerda el cómo sucedió tal acontecimiento más que al hecho en sí de su ejecución. Como dice el niño Cesario Alania, de Yunguyo, Puno: *"Todas las costumbres vienen desde antes y eso está en nuestro corazón"* (Cutipa, 2000:23). Lo que se recuerda en un saber que no es repetitivo, es la emoción puesta en su recreación más que las operaciones que demandó su ejecución, pues como es obvio, ésta cambia de un ciclo climático a otro. Recordamos más al profesor y su modo de ser que los pasos que nos dictó para resolver un teorema. Aquí podría estar el origen de la irrelevancia de los manuales para hacer agricultura en los Andes, y es que todo es circunstancial y cambiante; en ausencia de objetos, lo que existe es un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas, como expresó Borges en “el Aleph”.

El saber está en constante recreación. Siempre en cambio, pero un cambio recreativo. La innovación pasa por un período de prueba. Se recrea en consonancia con los ciclos de la naturaleza y porque ésta también habla, interviene. El campesino dice: -así lo hacemos-, no -así se hace-. Por la variabilidad geográfica, climática y también cultural, cada quien tiene su modo de hacer las cosas, heterogeneidad que limita la emergencia de normas únicas para todo tiempo y lugar. La chacra para un campesino es una persona en movimiento con la que mantiene una relación amical, directa, sin mediaciones, al extremo de establecer con ella una relación de intimidad y de cariño animado por la música natural. En este modo de hacer chacra, te queda el recuerdo grato del baile chacarero, más que los pasos dados, que seguro serán otros la próxima fiesta.

D. Comentario final.

1. Existe una arena común de intereses entre el Proyecto “In Situ” y los campesinos. Ambos están interesados en conservar y ampliar la diversidad de cultivos. Este reconocimiento mutuo sin embargo, no quiere decir que el programa trabaje con similares criterios metodológicos que los campesinos –si es que éstos tienen una “metodología”- ni creemos que sea el objetivo. El programa está para apoyar lo que los campesinos hacen guardando sus propias formas de registrar y sistematizar la información recolectada de los campos de los agricultores. Los campesinos están interesados en conocer cómo el programa desarrolla sus actividades, les interesa intervenir en ellas y están preocupados por sus resultados. Cualquiera sea el medio que el Proyecto “In Situ” y sus instituciones socias tengan para comunicar esta información y hacer partícipes a los campesinos en la conducción



del programa debe ser relevado. No podemos decir a priori que tal o cual medio es irrelevante. Las instituciones socias estamos en la obligación de comunicar nuestros resultados a los campesinos, haciendo uso de los recursos pedagógicos que estén al alcance. Existe pues un “sistema de información” que el Proyecto debe comunicar y hacer partícipe a los campesinos en todos los niveles espaciales de ejecución: local, regional y nacional. La cosmovisión andino-amazónica no es una vivencia fundamentalista del mundo, cerrada a toda innovación y creatividad. La historia de los pueblos andinos muestra una conducta siempre abierta a la recreación renovada de la vida.

2. Es probable que muchos aspectos del “sistema de Información” del programa sean asumidos por los campesinos, y es probable además que se avengan a formar comités para el monitoreo del programa, allí donde las instituciones socias del programa lo estimulen. Existen experiencias a este respecto, de modo que no podemos decir de antemano que ello no sucederá. Los campesinos demuestran capacidades para el aprendizaje de innovaciones técnicas y de sistemas de información que les faculta para intervenir en la conducción de numerosos programas.

3. Pero como también muestra la experiencia, muchas innovaciones e ingerencias institucionales tienen el impacto temporal del programa. No son sostenibles en el tiempo, a pesar de que existen intentos de traducir al lenguaje local las innovaciones sugeridas por el afán de enraizarlos en la cosmovisión local. De estos intentos, a los campesinos les queda el recuerdo de la existencia de una programa que les apoyó, en este caso, en la crianza de sus semillas y de ello siempre estarán agradecidos, pero la tecnología social y física implícita en el sistema de información, es posible que prontamente se deje de lado al no existir el Proyecto que hacía posible tales arreglos sociales. Lo más probable, es que las comunidades andinas y amazónicas sigan con sus modos de criar semillas que vienen

desde sus abuelos y que confíen más en la mano, en sus sueños, el cariño y el rito para la preservación de sus simientes, que en lo que les digan los mapas a colores traídos desde el ciberespacio a través de una computadora. Esto es por lo menos lo que nos dice la experiencia de cinco décadas de desarrollo.

4. De allí que, a la par, y sin tratar de mezclar el sistema de información del Proyecto con las modalidades campesinas de regeneración de saberes y semillas, desde el PRATEC consideramos que debe haber, de modo paralelo un “sistema” de acompañamiento a aquellos aspectos de la vida campesina que son medulares en la conservación de la diversidad y hacerlos desde la propia cosmovisión campesina. Si, para las mujeres campesinas, lo central es el afecto y cariño para que las semillas sigan en sus chacras y siendo el ritual-cualquiera fuese la circunstancia- el momento que anuda de manera íntima esta relación entre humanos, naturaleza y deidades, es obvio que el acompañamiento y reforzamiento a la vida ceremonial enraizada en la chacra, juega un rol central en esta tarea de la conservación in situ de plantas cultivadas y de sus parientes silvestres. Como sabemos, al lado de un calendario de actividades agrícolas anuales, existe otro calendario ritual íntimamente unido a aquel. Se trata de que el acompañamiento en las comunidades no separe y divida aquello que en la vida se da unido. De este modo, la vida campesina andino-amazónica saldrá vigorizada y afirmada al tiempo que se cumplen las obligaciones que entraña todo programa de desarrollo.



Bibliografía consultada.

- ABA. Asociación Bartolomé Aripaylla. "Yachay, Yachakuy". En: **La regeneración de saberes en los Andes**. PRATEC. Lima, 1998.
- Abram, David. **La Magia de los Sentidos**. Editorial Kairós. Barcelona. 2000.
- Apffel-Marglin, Federica. "Feminismo, Individualismo y Planificación Familiar". En: **Informe del Taller de Género, Regeneración y Biodiversidad**. CAIPACHA, PRATEC, CAM. Man. Cochabamba, 1998.
- Arévalo, M. "La chacra te enseña a querer". En: **Los caminos andinos de las semillas**. PRATEC. Lima, 1997: 189-222.
- Arévalo, M. y Quinteros, A. "Ni yo sé cómo he aprendido". En: **Niños y Aprendizaje en los Andes**. Asociación Urpichallay. Huaraz, 2000.
- Bowers, Chet. **Detrás de la Apariencia. Hacia la descolonización de la educación**. PRATEC, Lima, 2001. En prensa.
- Castelnuovo, A. y Creamer, G. **La desarticulación del mundo andino. Dos estudios sobre educación y salud**. Quito. Ecuador, 1987.
- Carrillo, P. **Morada de Dioses**. PROVICAM. PRATEC. Lima, 1998.
- Carrillo, P. "De mi abuelo he aprendido". En: **La regeneración de saberes en los Andes**". PRATEC. Lima. 1998.
- Carrillo, P. "Niñez y Educación en Chaka y Chuquiuharcaya". En: **Niños y Aprendizaje en los Andes**. Asociación Urpichallay. Huaraz, 2000.
- Cutipa, S. "Antes lo que aprendíamos era grabado en nuestro corazón". En: **Niños y Aprendizaje en los Andes**. Asociación Urpichallay. Huaraz, 2000.
- Chambi, Walter. "Visión andina de siempre". Asociación Chuyma de Apoyo Rural. Chuyma Aru. Manuscrito 6pp. Abril 1999. Puno.
- Chambi, Néstor y otros. "Niño, Aprendizaje y Educación en Conima, Moho, Acora, Ilave. Puno". En: **Niños y Aprendizaje en los Andes**. Asociación Urpichallay. Huaraz, 2000.

- Del Castillo, Martha. y Rengifo, Grimaldo. **La mujer es para que guarde las semillas. Mujer y cambios en el sistema agrícola del bajo Mayo. Tarapoto. San Martín.** CEDISA. Tarapoto, 1995.
- Descartes, R. **Discurso del método.** Alianza Editorial. Madrid, 1986.
- Ferrater Mora, J. **Diccionario de Filosofía 4.** Alianza Editorial. Barcelona, 1981.
- Gonzales Holguin. **Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quechua o del Inca.** Editorial: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. 1989.
- Gonzales Moreyra, R. "El constructivismo en psicología". En: **Humanitas.** Revista de la Facultad de Psicología. No. 34-35. Enero-Diciembre 1996. Universidad de Lima. Lima.
- Ishizawa, J. "Notas sobre una epistemología para la afirmación cultural en los Andes Centrales". PRATEC. Lima, 2001.
- Lopez, J.; Flores, W.; Letourneux, C. **Laymi Salta.** Programa de Autodesarrollo Campesino PAC-Potosí & Ruralter Editoriales. La Paz, Bolivia, 1993.
- Machaca, Marcela. **El agua y los Quispillactinos.** Ensayo presentado al Curso de Formación en Agricultura Campesina Andina. Proyecto Andino de Tecnología Campesinas. Asociación Bartolomé Aripailla. Ayacucho, 1992.
- Machaca, M. "Planificación. Qipa hamuyapaq, ñawpapaq, patachay ?". En: **Diálogos. Enfoques participativos para el desarrollo rural.** Quito, 1997.
- Mires, A. **Lo que cuento no es mi cuento.** Cultura andina y tradición oral. Acku Kinde 6. 1996. Cajamarca.
- Mires, A. **El verbo se hizo Andares.** Reflexiones sobre el diálogo intercultural. Red de Bibliotecas Rurales. Cajamarca. 2000.
- Panduro, R. "La vida misma nos enseña". En: **Niños y Aprendizaje en los Andes.** Asociación Urpichallay. Huaraz, 2000.
- Peña Cabrera, A. "Ciencia, tecnología y sociedad en el mundo antiguo y medieval". En: **El factor ideológico en la ciencia y la tecnología.** Asociación Cultural Peruano Alemana. Lima, 1984.

- Peña Cabrera, A. "Notas características de la tecnología occidental". En: **Filosofía de la técnica**. Antonio Peña. Coordinador. UNI. 1986. Perú.
- Ramos, G. "Incorporación de los saberes andinos al Proyecto Educativo". En: **Debates de Ciencia y Tecnología**. Instituto de Ciencia y Tecnología. Universidad Ricardo Palma. Lima, 2000,
- Rengifo, Grimaldo. "Educación en Occidente Moderno y en la Cultura Andina". En: **Desarrollo o Descolonización en los Andes**. PRATEC. Lima, 1993.
- Shiva, V. "Recursos". En: **Diccionario del Desarrollo**. Sachs, W. Editor. Pratec, Lima, 1996:319-336.
- Urbano, J. y Macera, P. **Santero y caminante**. Ed. Apoyo. Lima, 1992.
- Urpichallay. **Así converso con mis semillas**. Marcará. 1999.
- Urpichllay y terre des hommes-Alemania. **Crianza de la Agrobiodiversidad en la Microcuenca de Marcará**. CD. Marcará. Ancash, Setiembre 2001.
- van den Berg, H. **La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos de los Andes**. Center for Latin American Research&Documentation. Ámsterdam. The Netherlands.
- van Kessel, J. "Tecnología y Ecología en los Andes. ¿Cómo funciona la tecnología simbólica?" En: **Desarrollo Andino y Cultura Aymara en el Norte de Chile**. Taller de Estudios Aymaras. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. CREAM. Iquique. Chile, 1990.
- Vásquez, José. "Mirando, mirando, aprendí". En: **Aprendizaje Campesino en los Andes**. PRATEC. Lima. 1998.
- Zevallos, Balbino; Ravelo, Javier; Marcañaupa, Emilio y Romero, Ana. "Cuidando la armonía de la Pachamama y la salud de las personas". Man. Noviembre 2001. Lircay.