

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



La Siembra y Cosecha de agua: Fricciones entre el conocimiento local y la tecnocracia estatal frente al Cambio Climático. El caso de la comunidad campesina Quispillaccta, Ayacucho.

Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología

Julieta Lahud Vega

Octubre, 2016

AGRADECIMIENTOS

A mi madre y a mi padre, siempre. A mi hermana, Francine, nuestra luz. A todas las personas que estuvieron abiertas a compartir información sobre mi tema, a integrantes de ABA que siempre estuvieron dispuest@s a ayudarme y enseñarme. A las personas que, sin conocerme, me dieron un lugar dentro de sus casas en la comunidad Quispillaccta: el señor Santos, la señora Paula, Claudia, siempre con su sonrisa, y Arturo. A Ayacucho que me hizo ser quien soy.



INDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
1.1. Problema de investigación:.....	5
1.2. Justificación:.....	7
1.3. Metodología:.....	9
1.3.1. Técnicas de recolección de información:.....	9
1.3.2. Confidencialidad:.....	11
CAPÍTULO 1: APROXIMACIONES TEÓRICAS	12
2.1 Estado de la cuestión.....	12
2.1.1 Características del conocimiento local y del conocimiento científico:.....	12
2.1.2 El valor agregado del “nuevo indigenismo” sobre el conocimiento local:.....	21
2.1.3 Agentes de expertización y justificaciones:.....	29
2.2 Marco conceptual	38
2.2.1 La Siembra y Cosecha de Agua como un conocimiento glocal:.....	38
2.2.2 Proceso de expertización:.....	41
2.2.3 Agentes de expertización:.....	44
CAPÍTULO 2: DATOS ETNOGRÁFICOS.....	47
3.1 La revaloración de lo local: el caso de la Asociación Bartolomé Aripaylla y la práctica local Siembra y Cosecha de Agua.....	47
3.1.1 Discursos de revaloración:.....	47
3.1.2 Implementación de lo local:	60
3.2 La intervención del Estado.....	92
3.2.1 Elaboración del concurso:.....	92
3.2.2 Implementación del concurso:.....	97
3.2.3 Impactos del concurso en la práctica de Siembra y Cosecha de Agua:.....	103
CAPÍTULO 3: ANÁLISIS	111
4.1 Valoración y alcances del conocimiento local: una visión crítica:.....	111
4.1.1 La siembra y Cosecha de Agua como conocimiento local:	111
4.1.2 La revalorización ancestral como discurso estratégico y construcción de la glocalidad:	115

4.1.3	Límites del conocimiento local en el ámbito nacional:.....	122
4.2	Relación entre el Estado y las agencias privadas: en búsqueda del conocimiento experto:.....	127
4.2.1	Agentes de expertización:.....	127
4.2.2	Creación de un modelo local experto:.....	131
4.2.3	Expertización de lo local:.....	132
REFLEXIONES Y CONCLUSIONES FINALES		137
BIBLIOGRAFÍA.....		147
ANEXOS		153



INTRODUCCIÓN

1.1. Problema de investigación:

La Siembra y Cosecha de Agua es una práctica rural desarrollada en diferentes departamentos del Perú con la finalidad de almacenar agua para épocas de sequía. En la presente investigación, se tiene como caso de estudio la experiencia Siembra y Cosecha de Agua en la comunidad campesina de Quispillaccta dentro del distrito de Chuschi, en el departamento de Ayacucho.

Esta experiencia fue ganadora del primer lugar en la categoría de Buenas Prácticas frente al cambio climático, que conjugan e integran conocimiento local o tradicional y conocimiento moderno realizada por comunidades campesinas con apoyo de actores externos. Categoría dentro del Concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio climático en el Medio Rural, en el marco del primer Premio Nacional Ambiental en el 2014. Es así que la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA), como actor externo, presenta el caso al concurso.

En cuanto Concurso Buenas Prácticas, se sabe que fue diseñada por el Ministerio de Ambiente (MINAM) en coordinación con el Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC), de la organización *HelvetasSwissIntercooperation*. Su objetivo principal fue “valorar, recuperar y difundir los conocimientos, saberes y prácticas que nuestras poblaciones han ido experimentando para protegerse de los impactos que la agudización de la variabilidad climática y los cambios climáticos, [...] con miras a impulsar su

expansión y a fortalecer la política pública frente al cambio climático” (MINAM, 2014). Al ser el fin último insertarlas en el ámbito político, de acuerdo a los requerimientos que implica el Estado moderno, se propone que como requisito deberán ser validadas y fortalecidas con conocimiento técnico; todo esto como parte un proceso de expertización.

Es así que el objetivo principal de la investigación presente es conocer y analizar los efectos que genera el proceso de expertización de la práctica local Siembra y Cosecha de Agua y el rol que cumple el Estado como agente del proceso. Para ello se plantean los siguientes objetivos secundarios: primero, realizar una descripción del diseño del Concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el Medio Rural. Segundo, conocer la manera cómo se realiza la Siembra y Cosecha de Agua en la comunidad de Quispillaccta y los aspectos de valoración. Tercero, analizar los sustentos de intervención del Estado y los efectos sobre la Siembra y Cosecha de Agua.

A partir de dicha información los argumentos presentados en el texto proponen, en primer lugar, que durante el proceso de expertización se evidencia una valoración jerárquica entre el conocimiento local y tecnocientífico, cuando en realidad no existe oposición totalitaria entre ambos. Como consecuencia de ello, con el fin de proveer un carácter distintivo a la experiencia local y posicionarla en un nivel similar de valoración se genera un discurso “neo indigenista” que a la vez responde a un discurso global, es así que la experiencia pasa de ser un fenómeno local a ser uno glocal.

En segundo lugar, se identifica como agente de expertización no únicamente al Estado, sino a un agente privado, como es el Programa de

Adaptación al Cambio Climático. Esta institución parece ser la encargada de diseñar el concurso y el MINAM provee el carácter institucional. Se propone que esta relación público-privada como un tipo de gobernabilidad, en el que se da transferencia de funciones estatales a agentes privados.

Por último, se presentan las etapas de proceso de expertización, a través de las cuales el conocimiento originalmente local termina siendo modificado de acuerdo a criterios de agentes expertices. Como resultado se crea un modelo local experto que no corresponde a ninguna localidad específica, sino que es generado a partir de teorías y principios que terminan estandarizando la naturaleza local de dichas experiencias.

Por lo tanto, se evidencia que la intención del reconocimiento de los saberes y prácticas locales por parte del Estado se da únicamente de manera nominal; es decir, se hace en nombre de la localidad, pero al querer incorporarlos en el ámbito público, deben pasar por un filtro que los termina estandarizando. Como consecuencia, se evidencia la jerarquía existente entre el conocimiento local y el tecno-científico, así como en los sujetos que los producen, generando así una reproducción de relaciones de poder ya existentes.

1.2. Justificación:

El cambio climático, definido en el contexto institucional como el proceso que ha sido generado y acelerado por las actividades humanas que terminan afectando la composición de la atmósfera, hoy en día es una problemática que viene afectando a nivel global y en diferentes grados (Calvo, 2010: 2079). Ante esto se ha generado un marco internacional con diferentes alianzas y acuerdos sobre adaptación y mitigación.

Las regiones que serían más afectadas son el África, el Sur y Sur Este de Asia y América Latina. Sobre esta última región, el Perú estaría dentro de los diez países más vulnerables debido a que depende en gran medida de los sectores primarios directamente relacionados al clima, como la agricultura (Vargas, 2009). Además, sucede que gran porcentaje que se encuentra por debajo de la línea de pobreza se dedica a la agricultura de subsistencia, por ello el cambio de patrones de lluvia está generando efectos perjudiciales principalmente para la zona rural, posicionándola en una situación de mayor vulnerabilidad (Portal de Cambio Climático, MINAM).

Se sabe además que el Perú tiene un nivel institucional débil sobre el tema ambiental, lo cual implica que no se hayan ido la planificación y la ejecución de acciones concretas que generen o faciliten la adaptabilidad y ejecución de acciones de adaptación específicas (Vargas, 2009).

Es así que se plantea la importancia del manejo de riesgos a partir de la autogestión inventiva en el conocimiento experimental y en el uso de recursos locales disponibles (Nicholls y Altieri, 2009). Esto estaría direccionado a generar estrategias de adaptación de los sistemas productivos y en la capacidad de la recuperación del sistema social. Además, existe la necesidad de crear políticas de adaptación que tengan como reto identificar la manera cómo los casos de vulnerabilidad y adaptación locales y regionales exitosos puedan ser válidos a mayor escala (Conde-Ivarez y Saldaña- Zorilla, 2007).

Es así que el concurso de Buenas Practicas frente al Cambio Climático en el Medio Rural parece estar respondiendo a las necesidades mencionadas; sin embargo, a partir del caso presentado en la investigación, se trata de

mostrar cómo las intenciones de incorporar medidas de autogestión y de adaptación local terminan produciendo modelos bajo los mismos criterios esquemáticos y técnicos que justamente el Estado peruano buscan ampliar.

Si bien existe un intento de los países andinos en incorporar modos de gestión locales, como el del agua, como parte del enfoque multicultural que se intenta integrar, en el proceso el esquema estatal y sus criterios los termina homogenizando y eliminando las particularidades que justamente les provee de su carácter local (Boelens, R., Getches, D., & Guevara, A: 2006). Finalmente se termina generando un reconocimiento únicamente discursivo que no trasciende en los modelos y normativas estatales.

A partir de lo presentado, surge la importancia de conocer el proceso por el cual pasan las experiencias locales reconocidas por el MINAM y cuáles son los resultados finales del intento de incorporarlas o implementarlas a través de políticas públicas.

1.3. Metodología:

1.3.1. Técnicas de recolección de información:

La recolección de información se realizó en tres diferentes ámbitos: el ámbito local, a nivel de la misma comunidad de Quispillaccta; el ámbito institucional, siendo los principales informantes integrantes de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) y del Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC); por último, el ámbito estatal a nivel distrital, departamental y central.

El trabajo de campo fue realizado durante la primera semana de marzo hasta la tercera semana de mayo del 2016. La etnografía se realizó en dos localidades de comunidad campesina de Quispillaccta: Cuchoquesera y Unión Potrero; luego en la ciudad de Huamanga, Ayacucho y en la ciudad de Lima.

Para recolectar y triangular la información, empleé 3 tipos de instrumentos de recolección de data: revisión de fuentes secundarias, como revisión de documentos institucionales, fotografías, mapas, etc.; entrevistas semiestructuradas, individuales y grupales, y la observación participante. Además asistí a diferentes foros - talleres a nivel institucional y estatal.

Sobre la cantidad de informantes, en total realicé 39 entrevistas. A nivel local, 16 individuales y 6 grupales a comuneros que hayan participado alguna vez en la realización de la siembra y cosecha de agua. Entre ellos, figuran cargos de presidencia o ex vicepresidencia comunal, vocales comunales, jueces de paz, varayoccs, maestros o *Yachaqs*, vicepresidente de comisión de regantes.

A nivel institucional, apliqué 3 entrevistas a integrantes de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) con cargos en el área de dirección y como colaboradores; otras 3 entrevistas a integrantes del Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC) de las áreas de coordinación, asesoría y comunicación. Además, realicé otras 3 jurados y validadores del concurso.

Por último, entrevisté a 8 funcionarios estatales: a nivel municipal, en el área de Gerencia de Economía y Medio Ambiente y Gerencia de Desarrollo Social. A nivel departamental, en la institución de Administración Local de Agua, en la Superintendencia Nacional de Servicios y Saneamiento, en Servicio de Agua Potable y Alcantarillado, en el área de RRNN y Medio Ambiente del Gobierno Regional de Ayacucho y de la Junta de Regantes del departamento.

Así mismo, tuve una pequeña entrevista con una funcionaria del área de Gestión del Riesgo Climático de la Dirección General de Cambio Climático,

Desertificación y Recurso Hídricos del MINAM; sin embargo, debido a la falta de profundidad de esta por asuntos externos, se ha utilizado la información de manera referencial.

En general, las entrevistas estuvieron basadas en 3 ejes; en el primero de ellos se buscó reconstruir el proceso y actores involucrado en el diseño del concurso; en el segundo eje, se exploró el modo de realizar la práctica a nivel local y los aspectos que se valoran de esta de acuerdo a cada ámbito. En el último eje se indagó en el accionar del Estado y sus efectos en la práctica y en la población.

En cuanto a la observación participante, busqué insertarme principalmente en dos localidades mencionadas con la finalidad de formar parte de la rutina diaria de los pobladores y poder observar su relación y manejo del medio. Por último la revisión de fuentes secundarias como archivos, mapas, etc. me permitieron conocer el carácter institucional va tomando la siembra y cosecha de agua, como en manuales, mapas y gráficos sobre la práctica y sus efectos.

1.3.2. Confidencialidad:

De acuerdo al Reglamento del Comité de Ética para la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú, he respetado los principios éticos sobre la autonomía de las personas que hayan participado en esta investigación. He seguido los lineamientos de confidencialidad y privacidad sobre la información e informantes para evitar perjuicio alguno sobre ellos, para ello he omitido nombres de los informantes y cargos que evidencien su identidad.

CAPÍTULO 1: APROXIMACIONES TEÓRICAS

2.1 Estado de la cuestión

2.1.1 Características del conocimiento local y del conocimiento científico:

El conocimiento local, de acuerdo a lo que recoge la autora Negev Maya a partir de lo propuesto por el autor Dvora Yanow, es concebido como el producto de un entendimiento y raciocinio práctico que hace un sujeto a partir de la interacción con su medio. Generalmente existe un alto grado de familiaridad con la vida y el medio ambiente que lo rodea, y a partir de las experiencias en este contexto, el sujeto desarrolla de manera informal su bagaje de conocimientos (Negev Maya, 2013).

Cuando se habla del modo informal en la producción de conocimientos, se hace referencia a aquel tipo de práctica que se realiza de manera cotidiana, que forma parte de la rutina del sujeto y que no siempre responde a procesos conscientes y planificados. Según Paradise, la educación informal es aquella que se da fuera de aulas, implica la continuidad de prácticas cotidianas, haciendo que las personas se involucren y participen de ellas; esto supondría la adquisición de conocimientos y habilidades de manera “natural”. Este aprendizaje se da sobre todo a través de la observación y participación; entonces, lo aprendido está experimentado y se va conociendo al mismo tiempo que se practica (Paradise: 2011). Vemos entonces que el desarrollo y adquisición del conocimiento local, y las prácticas locales que se realizan a

partir de este, parten de observaciones informales cotidianas que se dan de manera continua sobre el medio en el que los sujetos están insertos.

De manera similar es lo que plantea el autor Arun Agrawal en el texto "*Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge*"; sostiene que el conocimiento local estaría relacionado principalmente al conocimiento que emerge día a día, sobre todo en actividades íntimamente conectadas con su medio de vivienda (Agrawal, 1995). En el caso del autor Tylor Brent, en el texto "Conceptualizations of local knowledge in collaborative environmental governance", cita a Ballardet para definir el conocimiento local como todo aquel conocimiento sostenido y ejercido por sujetos no-científicos que se basan en una visión local, de experiencia y prácticas que son adaptadas de acuerdo al medio o ecosistema local. Y de acuerdo al autor Rhoads, también citado por Tylor Brent en el mismo texto, estas interacciones con el medio se dan por medio de percepciones derivadas de la experiencia del día a día. A partir de lo planteado por Fischer, Petts y Brooks, deriva Tylor Brent en que son estas interacciones las que forman el conocimiento a través del sentido común, de un empirismo casual y a través de la especulación sobre el contexto local (Tylor, 2012:1208).

Entonces, si se parte del pragmatismo y contexto del conocimiento local, el conocimiento científico sería concebido como su opuesto. Se sostiene que el conocimiento científico va más allá de lo empírico, pues tiene un nivel de análisis y abstracción que le permite no estar enraizado en un contexto particular y, por lo mismo, puede aplicarse a medios distintos, a diferentes contextos y problemáticas (Agrawal, 1995). Además, el autor plantea que se ha ido desarrollado un tipo de equivalencia entre los términos "científico" y

“occidental”, pues lo tecnológico y lo científico han sido entendidos como aquello relativo a sociedades modernas o pertenecientes a occidente.

Por otro lado, de acuerdo a lo citado por Negev Maya sobre el argumento de la autora Dvora Yanow, en el ámbito político y formulación de políticas, el conocimiento técnico y el conocimiento científico son tomados como lo mismo. Estos son considerados como productos basados principalmente en evidencias explícitas, con sustento teórico y académico que requiere de profesionales técnicos para ser elaborado. Por lo tanto, este tipo de conocimiento será el mejor y el único válido en el ámbito de políticas y es generalmente manifestado por la tecnocracia (Neveg Maya, 51: 2013).

Sobre esta concepción del conocimiento técnico-científico, la autora Negev Maya, a partir de la literatura de Adcock, Robertson and Hull, Yanow y Schawrts, genera una crítica al modo positivista con el que se han ido entendiéndolo. Los autores atribuyen a este conocimiento una subjetividad, debido a que todos los “hechos” provienen también de un constructo social y por lo mismo pueden responder a un contexto determinado, por lo menos inicialmente.(Negev, 2013: 52). Es así que de cierto modo el conocimiento tecno-científico puede tener un carácter contextual y en cierta medida depende de los significados que se le atribuyan de acuerdo al contexto histórico, cultural, social, institucional, temporal, etc. Es partir de ello que la autora concluye que en realidad no existe dicotomía exacta entre el conocimiento local y el técnico-científico.

Este carácter contextual que atribuye Negev Maya al conocimiento científico estaría basado en 5 argumentos, de los cuales tres llegan ser los más

relevantes para la presente investigación. En primer lugar, el conocimiento técnico no es objetivo ni real, es más, en algunas ocasiones puede llegar a ser hasta incierto y contradictorio.

En segundo lugar, el conocimiento en el que está basado puede cambiar durante el tiempo, puesto que responde a nociones que han sido asumidas como verdaderas, pero que con el tiempo pueden variar a tal punto que lleguen a ser consideradas distintas, inválidas o más estrictas; por lo tanto, estas bases o nociones no son del todo confiables e impermutables.

En tercer lugar, no existe clara distinción entre los métodos y lugares en que los el conocimiento técnico-científico es elaborado; si bien este conocimiento es elaborado a partir de la academia, a comparación del conocimiento local que se desarrolla de manera informal, ambas construcciones responden a métodos similares. Por ejemplo, en ambos casos se necesita de la acumulación de experiencias que den lugar a conclusiones y para esto, ambos conocimientos hacen uso de métodos formales e informales que se sobreponen para ser corroborados (Negev, 2013:56).

A partir de los presentado, se concluye en que la forma cómo se crean ambos conocimientos es similar y relativa, el técnico también acude a prácticas, sucesos o fuentes que no necesariamente están elaboradas a partir de un conocimiento netamente científico, es luego que se formula como tal; igual el conocimiento local se basa en sucesos o hechos repetitivos que muestran una tendencia o un patrón, al igual que sucede con el conocimiento científico. Por lo tanto, se puede determinar que el conocimiento local y el científico no son construcciones meramente opuestas; por el contrario,

comparten dimensiones subjetivas y métodos. En conclusión, podría suceder que ambos conocimientos en realidad se encuentren intrínsecos.

Ese argumento está estrechamente relacionado a lo que se plantea en el texto *Ethnoclimatology in the Andes* de los autores Orlove, Chiang y Cane, basado en la relación entre avistamiento de las pléyades y el ciclo productivo de 12 comunidades ubicadas entre Cusco, Puno y La Paz. A partir de los datos presentados, se evidencia que dicha práctica, más allá de caracterizarla únicamente como un fenómeno tradicional basado en creencias y/o mitos, tiene también una base técnica o científica (Orlove, Chiang & Cane: 2002).

El sustento de la práctica si bien no está basada en metodologías o fórmulas académicas-científicas, responde a un seguimiento continuo del evento a partir del cual se genera un patrón que permite predecir la temporada de lluvia, el cual ha demostrado a través de los años tener un alto grado de certeza. Las evidencias estarían basadas en hechos observables, al igual que el conocimiento técnico, hechos como el nivel de brillo que presenten las estrellas o el número de estas.

Además, la predicción estaría basada en la consistencia y correspondencia, es decir, a mayor tamaño de pléyades, mayor abundancia de cosecha. Esto es muestra de lo planteado previamente por la autora Negev Maya, que tanto el conocimiento técnico y el conocimiento local tienen sustentos y metodologías similares, como en este caso se trata de la acumulación de hechos que generan patrones que permiten las predicciones (Negev: 2013).

Los autores del texto, con el fin de encontrar una respuesta científica al fenómeno, encontraron que la presencia y las características de la pléyade estarían relacionadas con el fenómeno del niño y con la claridad de la atmósfera. Por lo tanto, esto es muestra de que las formas de aproximarse a dicho evento varían entre grupos académicos y pobladores locales, pero en ambos casos se trata de grupos expertos en sus respectivas áreas, es así que los pobladores de dichas comunidades serían entonces técnicos expertos sobre su medio. Esto, tal como se plantea en el texto, puede permitir un trabajo en conjunto entre el conocimiento local y el técnico, pues ambos conocimientos se forman a partir de hechos y conocimientos no necesariamente científicos o técnicos, sino es a partir de ellos que se producen como tal.

Por otro lado, retomando las características atribuidas al conocimiento local, se puede identificar la experiencia a partir de la cual se formula, sobre todo aquella adquirida de manera informal y de acuerdo a su naturaleza contextual. Estas premisas son tomadas también por el autor James Scott en el concepto de *Metis* que desarrolla en el texto "*Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*". El autor plantea este concepto como un tipo de conocimiento que resulta más apropiado para materias complejas y deberes sociales en que la poca certeza es abrumadora, y ante esto, se debe confiar en la experiencia, en el sentir y la intuición (1998:327).

Si bien se plantea que el *Metis* se construye en diversos ámbitos y es requerido por todo comportamiento, algunas actividades lo requieren en mayor grado, por ejemplo aquellas que se desarrollan en contextos o ambientes donde se dan constantes cambios físicos y ambientales. Relacionando este

concepto al caso estudiado, se puede identificar que el contexto en el que se desarrolla la práctica de Siembra y Cosecha de agua es dinámico, pues se depende directamente del clima y la constante variabilidad que viene presentando. Como consecuencia de esta variabilidad, se genera una situación de escasez hídrica, ante la cual la población requiere y decide retomar y generar un tipo de mecanismo que le proporcione estabilidad a partir del manejo sobre su medio más próximo.

Adicionalmente, una de las características distintivas de este conocimiento *Metis* es su carácter implícito y experimental, no es repetible debido a su complejidad; es decir, no existe una fórmula para aplicarlo, y por lo tanto, no puede ser codificado, sino será aprendido en la medida en que se ejerza como práctica a través de la experiencia. Además, se sostiene que el *Metis* no tiene una doctrina o técnicas centralizadas, al contrario cada uno que lo practique tiene su propio ángulo de ver y hacerlo (Scott: 1998).

Así mismo, el *Metis* es un conocimiento generalmente local, por ello no se sabe cuán efectiva sería su aplicación en contextos distintos. El autor plantea que de ser aplicado en otros contextos, el conocimiento deberá ser modificado y adaptado a las particularidades del nuevo medio. Por lo tanto, su replicabilidad no puede darse a través de una fórmula genérica, si no el conocimiento deberá ser adaptado; en caso contrario, su replicabilidad estaría destinada al fracaso.

Sin embargo, este tipo de adaptación requerida, esta “socialización” del conocimiento, sostiene el autor Scott, debe ser un intercambio que favorezca a la conservación de las capacidades más que tratar de innovar; porque el

conocimiento local de por sí ya es dinámico, es local y por lo tanto divergente y muy lejos de ser estático (1998). Generalmente el conocimiento local ha sido vinculado al de sociedades “tradicionales”, en el sentido de que han estado insertas continuamente en un contexto determinado y que por lo mismo mantienen sus costumbres y prácticas; se les atribuye entonces una naturaleza ahistórica y estática. Sin embargo, justamente la naturaleza del concepto de *Metis*, y del conocimiento local, evidencia que las prácticas realizadas han sido y son producidas a partir de su variabilidad contextual, por lo tanto son dinámicas.

Entonces, a partir de lo presentado sobre el conocimiento local, se pueden identificar 3 ejes en los que estaría basado. En primer lugar, en casi todas las definiciones se le atribuye un entendimiento práctico de la realidad, son experiencias que se dan a partir del ejercicio de prácticas cotidianas que, en segundo lugar, están insertas en un contexto particular. Es decir, dichas prácticas o conocimientos responden a una interacción con el medio, ya sea el medio social, el medio de vivienda; en general se trata de una familiaridad con el medio eco-social y, por lo tanto, están basados dichos conocimientos en dimensiones locales. En tercer lugar, es reiterativo el carácter participativo o de experiencia; es decir, son prácticas basadas en el empirismo causal que responden al contexto en el que se desarrollan. Esto es lo que le proporciona un carácter informal, pues el conocimiento se va adquiriendo en la medida que el sujeto participa de la acción.

Por otra parte, resulta pertinente involucrar un concepto relativamente nuevo que involucra al conocimiento local; se trata del glocalismo. Este término se origina entre los años 70's y 80's del siglo XX; a partir del texto “*Mapping the*

glocal turn: Literature streams, Scholarship Clusters and Debates” del autor Roudometof, podemos conocer tres tipos de aproximaciones sobre este concepto. La primera estaría relacionada al estudio de la cultura del consumo y sus implicancias, para esto existen dos perspectivas: la socio-económica y la cultural.

En el primer caso, se plantea el glocalismo como un fenómeno que emerge a partir de los efectos de una organización de escala global que se inserta y se modifica en la particularidad de una localidad; un ejemplo común sería el conocido término de “McDonalización”, en el que la producción se adecúa a las demandas locales. En el segundo caso, se concibe al glocalismo como una apropiación cultural producto de la difusión de las barreras entre fenómenos globales y locales, a partir de la cual las distinciones y particularidades locales se mezclan o se adecúan a patrones globales.

En cuanto a las dos otras aproximaciones, la espacial y la de gestión, resulta relevante esta última ya que desarrolla el glocalismo como un fenómeno que surge a partir de tendencias globales sobre el tipo de *management* que optan distintas organizaciones. Un ejemplo de ello serían las nociones de sostenibilidad, responsabilidad social, responsabilidad ética, etc. Roudometof incorpora una definición planteada por Turner en su texto “*The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility*”; en este explica que la globalización no solo crea nuevas formas de conexiones y relaciones, sino que rompe con unidades y crea otras nuevas que se posicionan detrás de las nuevas barreras de comunicación y movimiento irrestricto. Esta sería una nueva realidad en que la

globalización no es creadora de una nueva singularidad, sino que produce fragmentaciones múltiples que genera la glocalización (Roudometof, 2015:11).

De manera similar lo plantea el autor Henri Favre en el texto “El movimiento indianista: en fenómeno ‘glocal’ ”; para él no se trata de un fenómeno local que tiene un efecto global, ni que un fenómeno global tenga un resultado local, sino:

[...]se habla de un fenómeno glocal cuando acontecimientos o series de acontecimientos ocurren en diferentes lugares del mundo de manera concomitante, entran en resonancia por medio de las tecnologías de comunicación hipermodernas e interactúan con regular intensidad entre sí, pero sin tener necesariamente la misma causa ni obedecer necesariamente a la misma lógica” (Favre, 2009: 30).

De esta manera, vemos entonces que a partir de esta intercomunicación, los fenómenos locales pueden también producir discusiones y fenómenos a niveles más amplios; esta interconexión correspondería a un fenómeno glocal. Vemos entonces que el glocalismo hace referencia a un fenómeno relativamente nuevo que evidentemente empieza a producirse a partir de la globalización. Es partir de las facilidades de comunicación y difusión en que los fenómenos locales llegan a trascender su espacio y a la vez empiezan a encontrar un diálogo con lo global, el cual muchas veces modifica o genera fenómenos emergentes de un contexto local que responde a características globales y viceversa.

2.1.2 El valor agregado del “nuevo indigenismo” sobre el conocimiento local:

Si se genera una discusión entre ambos conocimientos, el tecno-científico y el local es importante tener en cuenta que la noción de poder es transversal al

debate. De acuerdo al texto “*The Archaeology of Knowledge*” de Foucault, generalmente quienes están asociados al conocimiento técnico-científico son percibidos como si poseyeran la verdad (Foucault: 1972). Este carácter superior que se le atribuye a lo científico, como se desarrolló previamente, responde a su carácter abstracto basado en teorías y sustento académico; entonces, quienes lo crean y lo sostienen son sujetos científicos que crean conocimientos fuera de su localidad, o al menos no dependen de esta para producirlos; además, el carácter científico les atribuye una posición de poder respecto a lo no académico.

Por todo ello, resulta evidente la naturaleza jerárquica que se produce entre ambos tipos de conocimiento y, por lo tanto, entre quienes lo crean y sostienen. Tal como lo recoge la autora Negev Maya del *European Environmental Agency* (EEA), esta concepción implica que “el conocimiento local estaría destinado solo a complementar al científico pero nunca a reemplazarlo” (Negev, 2013: 52). Se deriva entonces que los generadores del conocimiento local evidentemente responderán y se adecuarán a las derivativas que realice el grupo poseedor de “la verdad”, de quienes poseen y ejercen el conocimiento científico.

Frente a esta situación de superioridad del conocimiento científico, relativo a occidente, Arun Agrawal plantea que el conocimiento indígena, en este caso lo tomaremos como un tipo conocimiento local de acuerdo al caso de estudio, necesita incorporar alguna característica que le permita llegar adquirir igual o mayor reconocimiento y poder. A partir de esta necesidad, se parte de

su distinción y valoración emergente de las nociones principales de sostenibilidad y armonía en relación con el medio ambiente, con la naturaleza (Agrawal: 1995).

De manera similar plantea la autora Murray en el texto *“Fixing Non-Market Subjects: Governing Land and Population in the Global South”*; en este caso sostiene que luego de una visión paternalista y marginadora que caracterizó la época colonialista, se formula o se refuerza una identidad étnico-espacial que provee seguridad sobre la tenencia de las tierras. Se construye un discurso que parte de la tradición propia, de narrativas culturales y raciales que buscan enfatizar estas diferencias o posicionarse como un modo de alteridad evocando el amor a la tierra, su compromiso con lo ancestral, comunidad y forma de vida sostenibles (Li, 2014: 40).

Sucede que en el afán de tal reconocimiento y revalorización de lo local y/o lo indígena, se desarrolla lo que el autor Arun Agrawal denomina como “neo indigenismo”, corriente en la que se sostiene que “el conocimiento local ha sido poco valorado y puede desaparecer rápidamente; posee mucho significado deontológico y valor utilitario, y puede ser una fuente crucial para buscar el desarrollo alrededor del mundo” (Agrawal: 1995).

De esta manera, empieza a darse un nuevo “populismo retórico”, utilizado generalmente por agencias de financiamiento, que junto a este “nuevo indigenismo”, busca enfatizar el conocimiento de los no privilegiados, de lo local, de lo no representado; se busca proporcionar un tipo de empoderamiento a los grupos excluidos, es así que se empieza a hablar desde los subalternos (Agrawal, 1995). A partir de esta corriente, se determina que los

proyectos de intervención social deberán partir del reconocimiento del conocimiento propio de la localidad.

En el caso de América Latina, el autor Andrew Canessa y las autoras Valérie Robin y Carmen Salazar, sostienen que durante las últimas décadas se ha ido dando el reconocimiento a las diferencias tanto étnicas como culturales a través de constituciones políticas. En las décadas de los 70's y 80's, empezaron a emerger grupos partidarios de este multiculturalismo; de este modo, el carácter indígena empieza a tomar cada vez más prominencia tanto en el ámbito político como en el privado (Canessa, 2012; Robin y Salazar, 2009).

Sucede entonces que grupos activistas, agencias internacionales, como el Banco Mundial, la Organización Internacional de Trabajo, y diversas organizaciones no gubernamentales tienen como objetivo reconocer y fomentar actividades en nombre a la indigeneidad; tal como lo plantea el autor Henri Favre, empieza a existir una “demanda del indio” por parte de Norteamérica y Europa (Favre: 2009).

Este fenómeno de proliferación de lo “multicultural” y de su reconocimiento, planteado en esa investigación como el nuevo indigenismo, corresponde a un fenómeno “glocal”. Este tipo de reconocimiento inicialmente dado en a partir de grupos activistas en ciertos países y regiones, empieza a formar una tendencia global. Es así que el nuevo indigenismo se consolida como como una condicionante para cualquier ayuda financiera. Por lo tanto, retomando lo planteado por Roudometof, se empieza a dar un tipo de *management* en las organizaciones públicas y privadas, financieras y ONG's, a

partir de una tendencia (2015), que en este caso sería el “nuevo indigenismo”. Esto respondería a una lógica de oferta y demanda por parte de las ONG's, pues como empresas privadas que son, deberán adecuar sus servicios de acuerdo a donde haya más demanda, en este caso, a nombre del nuevo indigenismo.

Esto a la vez ha servido para que poblaciones indígenas, generalmente relegadas históricamente del ámbito político, acudan a este tipo de agencias como medida para realizar demandas hacia el estado nacional (Canessa, 2012). En muchos casos, poblaciones han reafirmado su condición de indígenas, Canessa menciona que es innegable que hoy en día el identificarse con el término “indígena”, provee de un estatus que décadas anteriores hubiera sido referente a una condición de exclusión. Como ejemplo propone el caso de Evo Morales y el hecho de que haya llegado a la presidencia a partir de su discurso auto identificándose como indígena, el cual innegablemente generó un fortalecimiento y orgullo sobre los orígenes indígenas.

Cabe señalar que este discurso “neo indigenista” no es meramente instrumental o meramente pragmático por parte de los indígenas; Canessa plantea que es necesario tener en cuenta que proviene de grupos sociales que tanto política y socialmente han sido relegados, tanto ellos como sus prácticas. Entonces lo que representa dicho discurso en realidad también son preocupaciones articuladas en cuanto a cultura, religión, tradiciones, historia, que conjuntamente crean estas identidades indígenas. Además, plantea que se está generando la construcción de una nueva identidad indígena, ya no vinculada únicamente con la actividad agrícola, si no tendrán como demandas la educación y el comercio (Canessa: 2012).

Un efecto paradójico de este fenómeno es la invisibilidad que se genera sobre las inequidades existentes entre los diferentes grupos sociales indígenas; el hecho de que ahora todos quieran denominarse como tal, hace que dichas diferencias sean más complicadas de identificar. En palabras del autor, “si todos somos indígenas, luego se vuelve difícil ver claramente las injusticias históricas” (Canessa, 8: 2006b).

Este argumento coincide con lo que plantea el Agrawal con la idea de que el nuevo indigenismo está generando un “nuevo populismo” sin una base crítica sobre el juego de poder implícito y la inferencia política que pueda tener. Tal como lo sostiene Agrawal, dicha esta retórica de lo indígena o de lo local no va de la mano con una crítica al juego de poder implícito sobre quienes crean y ejercen el conocimiento, y sobre esto sostiene que se está desarrollando a la vez un “nuevo populismo” con el valor agregado de tener una herencia cultural (Agrawal, 1995).

Por ejemplo, las financieras y las organizaciones no gubernamentales internacionales empezaron a condicionar su subvención a la aplicación de la ideología culturalista, en apoyo al carácter indígena (Robin y Salazar: 2009). Sin embargo, esto en algunos casos se generaba de manera jerárquica, es decir, no existía un diálogo con los grupos que realmente demandaban el apoyo; se quedaba en un diálogo únicamente entre las dos partes, la financiera y la ONG, mas no se tomaba en cuenta la voz de los mismos indígenas.

María Elena García ejemplifica este fenómeno con el caso de la educación multicultural en Cusco, Perú. Mientras los grupos activistas buscaban impartir las clases en el idioma quechua, los padres buscaban

castellanizar a sus hijos, pues para ellos, dominar el español significaba un ascenso social y posibilidades de competencia (García: 2005). Vemos entonces que no siempre existe una articulación entre lo que buscan los grupos externos de apoyo y lo que realmente demandan las poblaciones beneficiadas.

Además, a nivel local sucede también que no se suelen tomar en cuenta las jerarquías de poder y la producción de conocimiento inherentes en toda sociedad, tanto interna y externamente. Sobre esto, James Scott señala que la tenencia o el ejercicio del conocimiento local dependen de la habilidad de quién lo desarrolla, y evidentemente no es común que todos lo posean; además, sucede que existe un control en el acceso a ejercer la práctica.

Entonces, es necesario considerar que este conocimiento no es homogéneo ni es posesión del común, en realidad suele existir un monopolio del conocimiento y la disponibilidad de estos responderán a la estructura social a la que pertenece (Scott: 1998). Por lo tanto, es importante tomar en cuenta que dichas diferenciaciones de poder y jerarquías existen dentro de un grupo social en una comunidad específico como también fuera de esta.

Retomando la naturaleza de este nuevo indigenismo, sucede que también responde a un temor o amenaza de que los saberes y conocimientos indígenas desaparezcan como consecuencia de su exclusión durante la historia. Ante esto, durante los últimos años han sido retomados y diseminados, generando así grandes efectos en diversos contextos y espacios. Es así que se propone que la principal estrategia de este bagaje rico y valioso sea su conservación. Sin embargo, esta estrategia puede resultar fatal y contraria a lo que se concibe como conocimiento local y su caracterización opuesta a lo

“occidental”, puesto que su conservación implicaría el uso de los mismos métodos científicos para su validación (Agrawal: 1995).

Por ejemplo, al buscar documentar y guardar dicho conocimiento, se requiere “congelarlo” en el tiempo y espacio. Sin embargo, esto justamente va en contra de las principales características del conocimiento local; es decir, del carácter dinámico que responde a variabilidades del medio. Por otro lado, no se toma en cuenta que la documentación de estas prácticas podría generar una centralización del conocimiento, privilegiando así al grupo responsable de dicho proceso, el cual muchas veces está compuesto por investigadores o por la comunidad científica (Agrawal, 1995: 428). Esto quiere decir que generalmente el producto no llega a ser posesión de la población que genera dicho conocimiento y si lo es, no necesariamente será elaborado a partir de los códigos locales.

Esto a la vez, genera podría generar dos ironías del conocimiento local: la estandarización y la confirmación de la superioridad científica. Sobre la primera ironía, sucede que en el afán de hacer de este conocimiento local igual de útil que el técnico, a partir de su capacidad de replicabilidad, se busca estandarizarlo para que sea aplicable en todos los niveles. Sin embargo, esto genera la pérdida de la particularidad contextual y finalmente termina siendo un producto estático, características que justamente se oponen a las del conocimiento local.

Además, al estandarizar el conocimiento, se crea un tipo de documento de sistematización que termina siendo un conocimiento cerrado que tiende a ser centralizado y, por lo tanto, se burocratiza. Estos procesos siempre implican

inequidad en el acceso, en la que los más desventajados terminan siendo los propios generadores del conocimiento local (Agrawal:1995). Todo esto termina siendo totalmente contradictorio a los que se espera en su valoración, pues una de las características que más se valora es que quienes lo poseen y lo ejercen son justamente quienes han sido parte de procesos en los que han sido relegados y excluidos. Entonces, la localidad, en el afán de generar o reconocer sus propios conocimientos, no se percata de que archivándolos solo provee de mayor poder a las élites científicas y expertas.

Sobre la segunda ironía, la confirmación de la superioridad científica, sucede en el proceso de la transformación de lo local a un conocimiento experto. Para proceder con la conservación del conocimiento, primero debe pasar por una verificación científica que valide su utilidad e incluso para que proporcione mejoras (Agrawal, 1995: 429). Entonces, se refuerza y confirma la necesidad de una verificación o validación científica como requisito para que el conocimiento indígena local sea concebido como un conocimiento usable.

A partir de lo presentado, se puede identificar entonces la importancia de tener en cuenta los actores y la relación de estos en cuanto a su poder y su agencia. De no ser así, se puede generar un discurso vacío que, en el afán de reconocer esta nueva indigeneidad y su conocimiento, llegue a generar una mera reproducción y fortalecimiento de las relaciones de poder ya existentes.

2.1.3 Agentes de expertización y justificaciones:

Cuando se trata sobre el alcance y el poder de la comunidad, puede fácilmente derivarse en el análisis del Estado moderno y de la tecnocracia. Al autor del texto *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition*

have failed, James Scott, propone una serie de discursos y mecanismos que proveen de poder y de legitimidad al aparato estatal.

Por un lado, sostiene que para el Estado moderno, el conocimiento tecnificado resulta esencial en su rol, pues tiende a la racionalización y estandarización de lo tradicional-social (en ese caso preferiremos denominarlo como lo local) en algo legible y administrable.

De esta manera, se genera un mejor formato de los fenómenos que refuerza así la capacidad del Estado, ya que le proporciona un mayor y eficaz manejo sobre su medio. Este fenómeno tiene como lógica una racionalidad maximizadora con la que se busca mejorar las condiciones de vida de los sujetos, a través de la elaboración de un tipo de “mapa abreviado”, en el que las particularidades locales significarían un obstáculo en el proceso (Scott, 1998). A partir de esto puede derivarse aquello que no vaya con la lógica maximizadora tendrá que ser eliminado o reformulado a través de los criterios técnicos estatales.

Entonces, siendo el fin del aparato estatal la creación de una nación asible y legible en cuanto a sus características y problemáticas, el mismo autor propone en el texto “*Cities, People, and Language*” que los mecanismos de intervención serían la simplificación y la sistematización de la realidad. Todo esto a través de mapeos, censos de la población, establecimiento de una lengua oficial, establecimiento y crecimiento de mercados, carreteras, de servicios públicos, etc. Todo aquello que le permita al Estado una conexión y entendimiento de la complejidad contextual para luego implementar un proceso de sistematización, teniendo como fin último que instituciones estatales y no

estatales estén aptas de comprender y manejar las realidades complejas (Scott: 2006). Esto finamente proveería al Estado un carácter casi omnipresente y omnipoderoso, ya que tendría acceso a observar y manejar a los diversos, si no completos, ámbitos territoriales y sociales de una nación.

Por otro lado, Scott propone que dicha sistematización de la realidad social por parte del Estado es posible en la medida en que su rol y el producto poseen legitimidad. Se trata de un accionar basado en la eficiencia y la eficacia, nociones que corresponden a la ideología de alta modernidad que implica el proceso de tecnificación, producción, crecimiento, etc. Se busca, entonces, crear un orden racional socialproporcional al entendimiento científico, ya que hace que sea más fácil de controlar, se habla en los términos de la ciencia, bajo términos formales y, por lo tanto, implica no reconocer la “informalidad” (Scott, 1998). Por lo tanto, a partir de esta perspectiva se genera un quiebre con lo local, pues este emerge y se sostiene principalmente a partir de prácticas informales, a partir de la experiencia y de la cotidianeidad.

Un ejemplo de este accionar estatal es el que desarrolla Paul Trawick en su texto “Comedy and Tragedy in the Andean Commons”; explica la tragedia de los bienes comunes a partir de la intervención del Estado sobre el control y manejo de los recursos comunes. A través del estudio de tres comunidades andinas (Huaynacotas, Pampamarca y Cotahuasi) ubicadas en Arequipa, el autor muestra cómo se desarrolla un nuevo ordenamiento de tierras a partir de su privatización por parte de los terratenientes productores. Sucede que para el año 1940, el Perú pasaba por un crecimiento económico debido al aumento de las exportaciones; es así que el Estado, con el fin de aumentar el comercio y maximizar las ganancias, respalda y legitima legalmente el derecho de los

terratenientes a la privatización de tierras y confiscación de grandes porciones de agua (Trawick, 2002).

Además, el Estado central empieza a intervenir elaborando inventarios sobre la cantidad de tierras con acceso al agua; impone nuevas autoridades administrativas del agua sin reconocer las autoridades locales; impone un pago por uso del agua, antes pagado a través del trabajo comunal, y establece un tipo de manejo del agua tecnificado que no era conocido por pobladores de la zona (Trawick: 2002). En general, el Estado busca reestablecer el orden local de manejo del recurso a través de decisiones y autoridades técnicas, pues de este modo el Estado tendría un control real sobre el medio; así mismo, este proceso fue justificado a partir de un discurso de costo-beneficio, con el que se maximizarían las ganancias y se construiría una nación más próspera.

Lo que sucede en los casos desarrollados por el autor Trawick es la imposición de nuevas reglas y criterios de manejo del agua, restituyendo el propio sistema comunal, el cual ya supone una serie de obligaciones y derechos establecidos a través de la trayectoria de cada comunidad. Esto es posible en la medida en que existe la convicción de que el nuevo sistema es mejor, ya que está basado en hechos técnicos y, por lo tanto, es más eficiente. Sin embargo, como es de suponer, el resultado termina siendo perjudicial principalmente para los comuneros, puesto que pierden gran parte de sus tierras y su derecho al uso del agua, además de sus tradiciones y autoridades. Todo esto finalmente termina en una tragedia de los bienes comunes.

Por lo tanto, vemos que el accionar estatal puede generar disputas de poder durante su proceso de legibilidad y legitimidad. Según autor Boelens en

relación a la gestión del recurso hídrico, presenta el manejo oficial del agua como una lógica basada en el conocimiento científico y en el poder del Estado. Sostiene que es a partir de esta combinación que se logra “naturalizar” los modelos y mecanismos oficiales del manejo del agua, lo cual genera a la vez la eliminación de toda forma alternativa de gestión. Del mismo modo como lo plantea Scott, Boelens sostiene que la legitimidad de dichos modelos proviene de la “racionalidad técnica” y de las definiciones legales que la acompañan; esto en conjunto con los discursos sobre el control del agua que posiciona al grupo socio-técnico en un nivel mayor de poder ya que son concebidos como portadores de la “verdad” o lo “correcto”. (Scott:1998; Boelens, 2006).

En el caso de las sociedades andinas y las diversas formas de gestión hídrica, Boelens sostiene que se han generado algunas iniciativas por incorporar las distintas normativas locales y las formas de manejo local del agua en las políticas y el derecho estatal. Sin embargo, debido al carácter homogeneizador del Estado, se termina absorbiendo y eliminando las particularidades, pues la multiplicidad de los contextos locales no pueden concebirse ni manejar en una sola escala normativa. Entonces, se terminan generando legislaciones y normativas hídricas que no responden a las realidades locales (Boelens, R., Getches, D., & Guevara, A: 2006).

Retomando lo planteado por Paul Trawick, un ejemplo de este intento de reconocimiento de las particularidades locales es el establecimiento de la Ley General de Agua en 1969 bajo el gobierno de Velasco Alvarado. El objetivo fue revertir la inequidades, a partir del restablecimiento del sistema de acuerdo a las costumbres locales y la ley estatal. Esto supondría un trabajo en conjunto entre técnicos estatales y las autoridades locales; además, una redistribución

del agua de manera equitativa y racional de acuerdo a las necesidades de cada tierra.

Sin embargo, pese a los intentos, no se logró mucho debido a la debilidad y administración limitada del Estado, la cual implicó que dichas reformas no sean aplicadas al interior el país. El autor además explica que uno de los motivos del fracaso de la Ley General se debe a que las leyes no corresponden ni a un contexto nacional, ni legal, ni económico ni político (Trawick, 2002). Generalmente lo que sucede en los países en desarrollo es la aplicación de leyes o normativas indistintamente del lugar, se asume que al ser exitosas en un uno de ellos, lo será también en otros. Lo que sucede con las derivativas estatales no corresponden ni dialogan con las particularidades y dinámicas regionales o locales; y esto tiene como resultado casi inevitable, su fracaso.

Actualmente lo que está sucediendo en los países andinos, señala el autor Boelens, es que se está reconociendo la “multiculturalidad” como parte de su constitución; sin embargo, suele pasar que esto se queda en meros discursos, pues dicha diversidad termina siendo parte de un bagaje cultural casi folclórico en la que las identidades son concebidas como homogéneas, estáticas.

Justamente es dicha concepción la que genera la deshistorización y despolitización de la diversidad; al no reconocerse las diferencias de poder, se proyecta una imagen en la que todos tienen intereses mutuos y armoniosos (Boelens: 2009). Esto estaría estrechamente vinculado a lo que se ha ido desarrollando sobre el “neo indigenismo”, pues puede terminar generándose un

discurso llamativo pero finalmente sin una base crítica sobre los juegos de poderes, tanto al interior de cada grupo social como en sus relaciones externas. Sin tomar esto en cuenta, se dificulta más la incidencia política que se pueda ejercer a partir de distintos grupos sociales.

Generalmente entonces sucede que aunque exista un reconocimiento legal de formas locales de gestión hídrica, en la práctica social no son reproducidas ni se toman en cuenta las demandas e intereses de la localidad (Boelens, Getches y Guevara :2006). Y esto sería consecuencia de la valoración jerárquica existente entre el conocimiento local y el técnico científico; tal como lo señala Boelens, para que una gestión hídrica represente las realidades locales, es necesaria no solo la adaptación de tecnología, sino la lucha contra la imagen discursiva de conocimiento y *expertocracia* como una “racionalidad universal” (Boelens: 2009).

Es importante señalar que si bien durante el texto se describe principalmente el accionar estatal, existe también la presencia de otros agentes externos que generan procesos similares. Sobre esto, en el texto *“Beyond the State and Failure Schemes”*, la autora Murray critica la concepción del Estado como único actor que busca o que impone este tipo de esquemas técnicos y expertos. Al contrario, la autora señala que estos pueden ser propuestos por diversos actores como agencias de financiamiento, organizaciones civiles no gubernamentales, grupos científicos, reformadores sociales, etc.

Además, plantea que la forma en cómo éstos definen el conocimiento no es a través de la imposición, sino que existe un consenso o convencimiento sobre su legitimidad, motivos por lo que se siguen y se aceptan (Li: 2005). De

acuerdo a lo que se ha ido desarrollando previamente, la fuente de dicha legitimidad sería el conocimiento experto basado en una racionalización maximizadora de toda intervención.

La autora ejemplifica este tipo de intervención a partir del proyecto del Banco Mundial en las villas de Indonesia, caso desarrollado por Ferguson en *“The Anti-Politics Machine: “Development,” Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho”*. En este caso se tiene como premisa el reconocimiento del capital social existente en el grupo, el cual se conocerá a través de la etnografía; sin embargo, es tanta y tan diversa la data, que se procede a organizarla y sistematizarla para que así pueda ser vinculada a las intervenciones propuestas y productos creados anticipadamente por la misma institución.

Esto quiere decir que existe un modelo preexistente sobre el tipo de intervención y solución que al ser vinculado con las distintas problemáticas sociales en su ejecución, generará a la vez nuevos problemas por dirigir, así como nuevos conocimientos y relaciones de poder (Li, 2005: 389). Entonces lo que podría suceder a partir de la implementación de criterios o modelos preexistentes, en lugar de partir de los del grupo social en el que se interviene, es un ciclo vicioso de problemáticas a las que buscará responder continuamente la misma organización u otra similar.

Un argumento que comparten tanto James Scott y Tania Murray es que cuando un conocimiento local es reconocido y adaptado, se da un tipo de relación entre su control y mejoramiento, pues los expertos lo reconocen y lo documentan, pero además proponen su mejoramiento a partir de técnicas

científicas (1998; 2005). Lo mismo plantea Agrawal en el texto "*Indigenous knowledge and the politics of classification*", señala que cuando se reconoce el valor de uso de un conocimiento, se vuelve científico y se busca su conservación (1995). A partir de este proceso de "mejoramiento" y de apropiación se empieza a producir las relaciones de poder entre la comunidad "experta" y la comunidad local.

Ante esto, surge una interrogante válida que plantea Murray sobre el conocimiento indígena local, señala que si la premisa es que estos provienen de centurias o décadas pasadas de observación y conocimiento del medio y sus particularidad, patrones; entonces, qué es lo que aportaría el conocimiento científico? si se trata de proyecto de réplicas de mecanismos, cómo es que esto puede funcionar si se está planteando que cada grupo social es expertise de su medio y, por lo tanto, tienen sus propios medios de adaptación? (2005, 390).

Transportando esta interrogante a la arena política, se puede identificar entonces que generalmente quien mantiene el poder es quien posee el conocimiento técnico-científico, lo cual implica la existencia de una diferenciación entre quienes lo poseen y quienes lo ejercen formalmente, y entre quienes responden a la puesta en práctica de estos conocimientos. Por lo tanto, generalmente quienes no tienen influencia en la elaboración de políticas por parte del Estado son quienes son impactados por ellas mismas (Negev Maya: 2013).

El problema de esto es que el agente experto no suele consultar a la población generadora del conocimiento sobre cuáles serán los objetivos y

alcances, así como tampoco cuáles serán sus modificaciones o “mejoras”, ya que estas responden al objetivo de la institución. Como se desarrolló previamente, esto sucede debido a que es el ámbito experto, en este caso al institución que interviene, quien determina la utilidad de los conocimientos y de su conservación.

Por lo tanto, es importante entonces reconocer y analizar cuál es la relación que se da entre el conocimiento científico y el local, así como cuáles son las intenciones que tienen los “grupos expertos” en reconocer el segundo, hasta qué punto hacerlo y qué impactos pueden tener en los grupos que responden a este poder y a sus actores, generalmente grupos locales.

2.2 Marco conceptual

2.2.1 La Siembra y Cosecha de Agua como un conocimiento glocal:

Luego de hacer una revisión bibliográfica sobre las definiciones y características del conocimiento local y científico, vemos que en realidad la dicotomía entre ambos es relativa. Ninguno de los dos es completamente objetivo y estable; además, responden a productos elaborados a partir de metodologías similares como la acumulación de experiencias y métodos tanto formales como informales. Tal como se mostró a partir del texto de Orlove, Chiang y Cane, el conocimiento local también posee metodologías que también lo hacen experto (2002).

El conocimiento local entonces será concebido como aquel proveniente de la experiencia y prácticas acumuladas en un medio socio-ambiental determinado; en otras palabras, es contextual, desarrollado y adquirido de manera experimental. Todo esto hace que sea implícito y difícil de determinar

en una metodología única; justamente su complejidad dificulta la posibilidad de que pueda ser repetible a partir de una fórmula determinada.

En cuanto al conocimiento científico, de acuerdo a la bibliografía revisada, se puede identificar que dentro del ámbito de elaboración de políticas públicas es tomado del mismo modo que el conocimiento técnico, ambos son tomados como lo mismo. Esto sucede en el sentido de que ambos provienen de fuentes expertas y académicas, en este caso la tecnocracia. Además, se asume que están basados en teorías científicamente construidas, generalizadas y basadas en hechos concretos. Por todo aquello, generalmente ambos son concebidos como los mejores y únicos válidos para el desarrollo de políticas.

La práctica local de Siembra y Cosecha de agua realizada en la comunidad Quispillaccta corresponde originalmente a un conocimiento local debido a que se produce dentro de un contexto determinado donde se experimentaba una variabilidad climática acelerada y, como efecto, se vivía en una situación de escasez hídrica. Esto implicó la recuperación de conocimientos y prácticas ancestrales locales que se fueron combinando con el manejo local del medio, como las prácticas agrícolas, el mantenimiento de los puquiales o la siembra de plantas que llaman el agua.

Se sabe además que esta práctica se produce a partir de un contexto de variabilidad, lo cual nos hace retomar el concepto de *Metis*¹ planteado por Scott, quien sostiene que si bien todos los espacios implican el desarrollo de un tipo conocimiento específico y experto en su medio, este se da sobre todo en

¹*Metis*: conocimiento desarrollado dentro de contextos de alto grado de variabilidad del medio, con carácter intuitivo y de adaptación (Scott: 1998).

contextos donde la variabilidad es mayor y, por lo tanto, la necesidad de adaptación también es mayor. Por otro lado, para poder realizar la siembra y cosecha de agua se debe de tener conocimiento y manejo sobre el medio, la puesta en práctica dependerá de las características hidrogeológicas de la zona; esto significa que la población tiene conocimiento sobre el ciclo climático y es partir de este en que se determinan las temporadas y etapas de la práctica. En otras palabras, existe una experticia por parte de los pobladores sobre su medio.

Por otro lado, a partir de la intervención de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) fomentadora de la práctica, se generó la noción de “crianza del agua”, con la cual se concibe al agua como un ente vivo con el que la población mantiene una relación de interdependencia. Esta concepción cosmológica del agua implica además la realización de tradiciones y rituales que permitirían fortalecer la cohesión social y desarrollar un Buen Vivir, concepto que ha empezado a internacionalizarse, el cual implica vivir de forma armónica con la naturaleza. Todo esto es presentado como una cosmovisión distinta a la que se tiene desde “occidente”, donde la comunidad científica concibe el agua únicamente como un recurso natural e instrumental. Además, dicha dimensión abstracta que va más allá del pragmatismo implica que no es aprehensible de manera física o concreta.

Lo mismo sucede con el carácter ancestral que se atribuye a la práctica, dicho bagaje cultural y de conocimientos no se encuentran plasmados en alguna fuente, al contrario, está basado en la transferencia oral o práctica. En otras palabras, se ha ido transmitiendo con la práctica del día a día, sin la

necesidad de una metodología de enseñanza o transmisión; por ello, son conocimientos adquiridos a través de un método informal.

Sin embargo, pese a que la siembra y cosecha de agua empieza a desarrollarse a partir de conocimientos locales, luego se transforma en un fenómeno “glocal”. A partir de lo presentado en el estado de la cuestión, este concepto hace referencia a aquello que se produce a partir de una relación entre lo local y lo global, pero no en el simple sentido de que uno influye sobre el otro, sino como una producción que emerge a partir de una relación que construye múltiples formas que van acoplándose a su medio pero que a la vez responden a fenómenos más amplios. Esto permite una conexión entre los diversos fenómenos creados, ya que contienen características que se pueden encontrar más allá del propio ámbito donde se originaron.

Entonces, la siembra y cosecha de agua, si bien se desarrolla a partir de conocimientos locales, al ser fomentada y reconocida por instituciones externas, responde a un discurso global. Esto sucede en el sentido de que dichas instituciones están insertas en una red nacional e internacional que trascienden del ámbito local. Entonces, la práctica de la siembra y cosecha de agua responde también a parámetros más allá del medio donde se desarrolla; así con el tiempo deja su naturaleza únicamente local para convertirse en una práctica “glocal”.

2.2.2 Proceso de expertización:

A partir de la bibliografía revisada, se asume que el conocimiento técnico o científico como aquel que esté basado en evidencias explícitas apoyado por teorías y con sustento académico, generalmente elaborados por profesionales

expertos, ya sea del estado o alguna otra institución privada. Además, es concebido como universal y, por lo tanto, aplicable a diferentes contextos y problemáticas. Antes de concebirse como un conocimiento experto, debe pasar por distintos mecanismos de validación o comprobación que demuestren su validez. Adicionalmente, es concebido como verdadero y en algunos casos puede ser complementado por lo local, pero nunca reemplazado por este.

Generalmente este conocimiento está documentado y sistematizado, siendo así posesión de los grupos académicos y tecnocráticos que generalmente poseen poder sobre el medio, puesto que el conocimiento es concebido como fuente de poder. No todos poseen y entienden este conocimiento, lo cual implica que una parte mantiene y ejerce el poder, y que la otra responde a este.

Pese a la diferenciación difusa entre el conocimiento científico y el local que se mostró previamente, se ha podido identificar que cuando se trata de generar un conocimiento válido en conjunto, es el método científico el que prevalece, generando así un proceso de *expertización* que valide, compruebe y hasta mejore el conocimiento local hasta volverlo experto.

Sucede que en este proceso de *expertización*, se termina invisibilizando (ignorando o suprimiendo) las particularidades locales, puesto que lo científico está basado en su característica universal y, por lo tanto, en su aplicabilidad en diversos contextos. Para ello, debe de existir un tipo de codificación o generación de un modelo que pueda ser replicable en diferentes casos. Para esto, de acuerdo a lo planteado por Agrawal y Scott, se siguen mecanismos de sistematización y estandarización que generalmente implican la pérdida de la

especificidad contextual. Esto termina haciendo del conocimiento local un documento estático en un formato que permita un mejor manejo del conocimiento/información (Agrawal, 1995 y Scott, 1998).

El proceso de esta *expertización* se explicará partir del modelo de *cientificación* que propone Arun Agrawal en el texto "*Indigenous knowledge and the politics of classification*". Para este fin, propone el autor, se debe en principio generar una base de datos que filtre el conocimiento de acuerdo a su valor de uso y su valor científico. Entonces, el primer paso es identificar qué parte del conocimiento será útil y qué parte no, aquello que no tenga "instrumentalidad" será dejado de lado, es decir no se buscará su protección o conservación (2002).

Un aspecto controversial en este proceso es que la identificación de conocimientos útiles y no útiles se hace de acuerdo a los criterios de los *expertises* y no necesariamente a partir de los que generan el conocimiento, en este caso la población local. Esto puede generar que aquello que resulte relevante para la localidad, no lo sea para los técnicos expertos; estos grupos no necesariamente tendrán los mismos criterios de utilidad o "instrumentalidad". Por lo tanto, si un conocimiento no resulta útil para el técnico, será objeto de valoración, no se buscará su protección ni su conservación.

En el segundo paso se da lugar a la validación de la información recogida; el objetivo es probar y validar el conocimiento local. Este procedimiento serán realizado a partir de criterios científicos, puesto que los agentes externos involucrados en este proceso, ya sea una institución pública o

privada que tenga fines de intervención para el desarrollo o mejoramiento del medio, necesitan *expertizar* dichos conocimientos, a través de técnicas científicas que aseguren la eficiencia y eficacia del conocimiento y de la intervención en sí. Entonces, para identificar la relevancia del conocimiento local, el método científico procede primero a su validación para luego aplicarlo en el procedimiento.

El tercer y último paso es el de la generalización, para la cual se ha debido abstraer únicamente aquellos conocimientos que sirvan para maximizar las intervenciones y las réplicas. Entonces, en la fase de generalización, se procederá a catalogar y a archivar todos los conocimientos relevantes identificados, para luego dar paso a su réplica. Se deriva de lo anterior que todo aquello que no sea generalizable y que no pueda ser instrumentalizado, no será útil y, por lo tanto, no será estudiado. Se concluye entonces que la generalización de la práctica dependerá de la utilidad que se atribuyan a los conocimientos ya validados.

Es a partir de estos tres pasos de la expertización que se genera un modelo científico que produce conocimientos verdaderos, útiles y poderosos que, debido a su naturaleza científica, serán parte de un modelo “universal” o replicable a distintas y mayores escalas con una racionalización maximizadora.

2.2.3 Agentes de expertización:

Los agentes de expertización serían aquellos grupos o instituciones que poseen conocimiento experto sobre un tema o conjunto de estos, siendo así posibles agentes públicos o privados. Se trata entonces de agentes que poseen un manejo *expertís* de información el cual les provee un carácter legítimo y de autoridad.

En el caso del Estado concebido como impulsor de procesos de *expertización*, basados en la sistematización y estandarización, se concibe su intervención como mecanismo que tiende a la racionalización y estandarización del medio social con la finalidad de tener un mejor manejo sobre este. De esta manera lo hace “administrable” y, por lo tanto, le proporciona mayor control, a través de su apropiación. Entonces, se tiende a una naturaleza tecnificada y racional en búsqueda de la eficacia y eficiencia del medio social; para ello, se procede a generar un modelo a partir de mecanismos oficiales que terminan generando un modelo único y “natural” de la realidad, lo cual implica la necesidad de la eliminación de todo aquel que sea distinto a dicho a este (Scott, 1998; Shore, 1997 y Boelens, Getches, & Guevara, 2006).

Entonces, se tiende a crear un sistema de códigos, estadísticas y regulaciones transparentes para el Estado, lo cual proporciona una posición ventajosa para quienes están en la élite *expertise*, que son quienes tendrán conocimiento y acceso a la información para luego fácilmente descifrar el nuevo formato creado (Scott: 2006). Para esto las técnicas de simplificación han ido variando, pero los motivos políticos que se han mantenido, los cuales son justamente la apropiación, el control y la manipulación de las realidades (Agrawal:2002).

A partir de lo señalado, la simplificación tendría dos sentidos para el aparato estatal. Primero sería proporcionar una visión sintetizada sobre la realidad para poder ejercer mayor control; segundo, este conjunto sistematizado conllevaría a ignorar o colapsar las distinciones de los diferentes modelos y a la eliminación de monopolios locales de información. Tercero, los

modelos creados serán legibles y accesibles para una élite tecnocrática, lo cual seguiría reproduciendo las relaciones diferenciadas de poder.

En el caso de los agentes privados, como organizaciones internacionales, financieras, organizaciones no gubernamentales, grupos sociales de intervención, etc. responden también a la lógica de eficiencia y eficacia, por lo que su intervención sobre fenómenos sociales será a partir de una racionalización maximizadora. Bajo esta lógica, contienen protocolos y agendas que buscan asegurar el éxito de su intervención; para ello deben “racionalizar” y estandarizar los fenómenos sociales para que puedan ser manejables. El problema es que las demandas de las poblaciones intervenidas no siempre van acorde a las prioridades de la institución y a partir de dicha estandarización, las problemáticas de distinta naturaleza son relegadas.

Por otro lado, en el caso de las organizaciones no gubernamentales siguen además una lógica de oferta y demanda, por lo que las temáticas de intervención irán de acuerdo a tendencias o temáticas recientes; de esta manera tendrán más posibilidades de acceder a financiamientos. Entonces, así como la empresa privada, a más demandas que puedan responder, y a más actuales sean estas, más se ampliará su mercado y oportunidad de financiamiento. Por lo tanto, se concluye en que las ONG's se posicionan como un puente entre la institución financiera y la población de intervención, de este modo, deben responder a las demandas de ambas partes (Favre: 2009).

CAPÍTULO 2

3.1 La revaloración de lo local: el caso de la Asociación Bartolomé Aripaylla y la práctica local Siembra y Cosecha de Agua

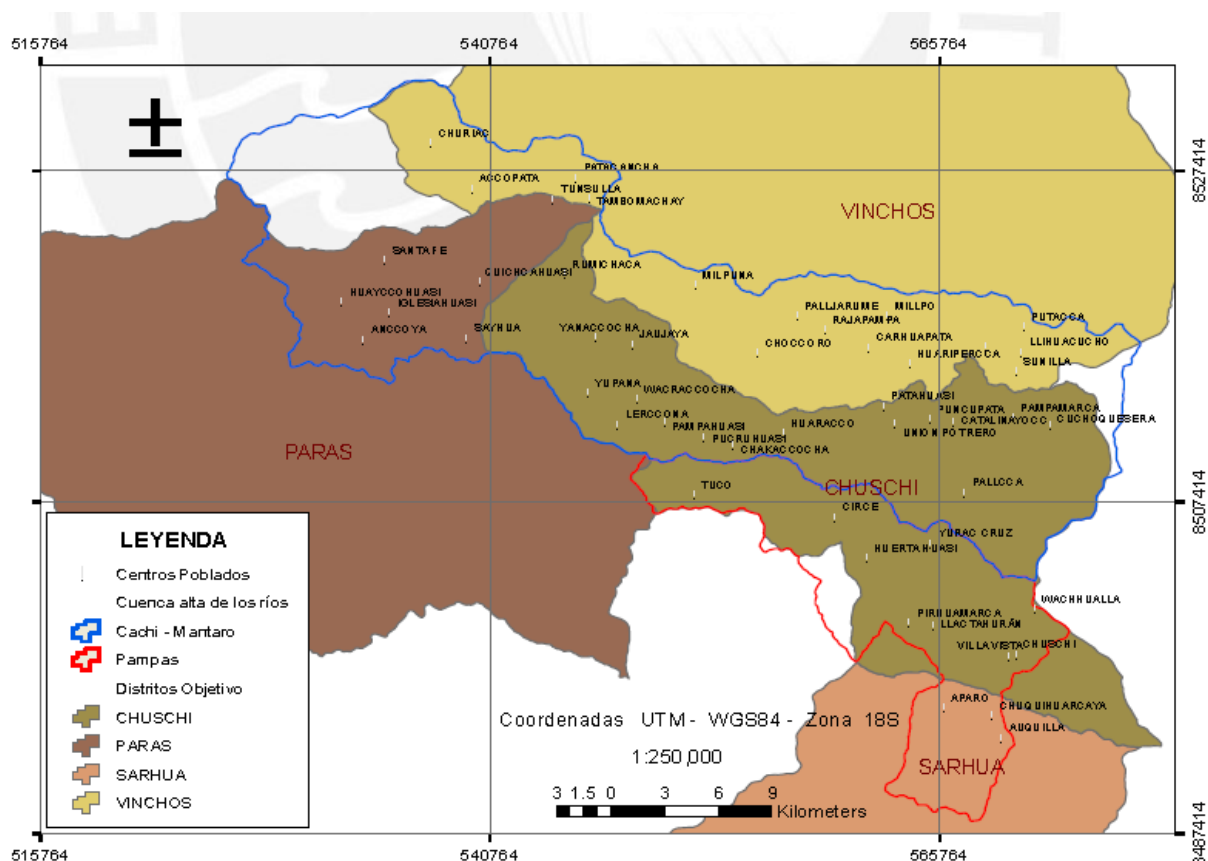
3.1.1 Discursos de revaloración:

3.1.1.1 La Asociación Bartolomé Aripaylla y la revaloración de lo local:

La Siembra y Cosecha de Agua es desarrollada por primera vez en 1994, en la localidad de Tuco, una de las 13 localidades de la comunidad campesina Quispillaccta. Esta tiene aproximadamente 22, 290 hectáreas de extensión y está ubicada entre los 2700 a 4600 msnm, dentro del distrito de Chuschi, provincia de Cangallo, en el departamento de Ayacucho.

Se sabe que la Siembra y Cosecha de Agua fue fomentada por la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA), originaria de la comunidad Quispillaccta. A continuación se presenta un mapa en el que se indica la ubicación de la comunidad Quispillaccta junto a sus localidades, además se señala con líneas rojas y azules el área de intervención de ABA a través del proyecto “Crianza de Agua”:

Mapa institucional de ABA sobre intervención del proyecto “Crianza de Agua”



Fuente: “Comunicación intercultural y rescate de saberes y prácticas ancestrales: estudio de caso del acompañamiento de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) en la comunidad campesina de Quispillaccta (Ayacucho) – Martínez (2015)

La Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA), surge en el año 1991 en la comunidad campesina de Quispillaccta, distrito de Chuschi, departamento de Ayacucho. Se sabe que la actividad principal es la agricultura y en menor medida, la ganadería. Para aquellos años, ambas se encontraban en estado crítico debido a la falta de agua y, por lo tanto, de pastizales, contexto que motivó la intervención de ABA.

Para la década de los noventa, según informantes de la organización ABA, la comunidad de Quispillaccta había sido víctima de diferentes procesos

que alteraron su cultura y cosmovisión andina. De acuerdo a lo señalado por una de las integrantes de ABA, parte de los procesos perjudiciales fue la ola de desarrollo y modernización agrícola de la década de los 60's. Luego, dos décadas después, el distrito fue víctima de la aparición de Sendero Luminoso, que entre todos los efectos que ocasionó, desestructuró la vida comunal y las tradiciones propias de la comunidad (integrante de ABA: 2016).

En la década siguiente, como consecuencia del conflicto armado interno, el distrito fue escenario de intervención de distintas ONG's e instituciones del propio Estado con la finalidad de implementar proyectos de desarrollo. Sucede que estos, según la organización ABA, se basaron la imposición de lo moderno sobre lo tradicional, partieron de un enfoque tecnocentífico que implicó la desvalorización, y casi pérdida, de la tradiciones, conocimientos y cosmovisión andina en la comunidad Quispillaccta (Yakumama, 20: 2014).

Ante los efectos que implicaron estos fenómenos, la asociación ABA, con el respaldo del Proyecto Andino de Tecnologías de Tecnologías Campesinas (PRATEC), emprende su proyecto con la finalidad de buscar la afirmación cultural andina que aún continua siendo parte de la vida comunal. Tal como se desarrolla en el documento de sistematización *Yakumama* de ABA, se busca recuperar y fortalecer “esa valiosa vigencia de la cosmovisión viva y vivificante de sus pobladores, sustento de profundas relaciones de crianza, entre hombres y con la naturaleza, cuyo valor podía apreciarse con la continuidad de la agricultura y la restitución de los ánimos del conjunto de la comunidad” (Yakumama, 182:2014).

D este modo, ABA se posiciona como una NACA, es decir como un Núcleo de Afirmación Cultural Andina, por lo cual todos sus proyectos y actividades tendrán como eje la recuperación y vigorización la cultura. Esto irá acompañado teniendo siempre como base la cosmovisión andina, la cual apunta a generar una vida armoniosa con la naturaleza, deidades y humanos. Tal como es planteado en el documento de sistematización de ABA sobre el quehacer de las NACAS:

En este sentido, los proyectos de afirmación cultural están para promover la recuperación y vigorización de la agricultura campesina andina situada en el centro a la cosmovisión andina, puesto que aquí se trata de fomentar la regeneración de los miembros del Pacha, con la participación de todos y conforme a las circunstancias que van diciendo para hacer la crianza de la chacra, el bienestar para todos, el Allin Kawsay en quechua (Yakumama, 182: 2014).

Para lograr dicha regeneración, el principal medio sería la valoración del conocimiento local, lo cual implica una de-construcción de la relación asimétrica o jerárquica entre el conocimiento moderno y el conocimiento local andino, perspectiva clásica con la que se suele intervenir desde instituciones convencionales tanto privadas como estatales.

La asociación ABA plantea que reconocer los conocimiento locales implica un proceso de “desaprendizaje”, término utilizado en el sentido de despojarse de la clásica sobre-valoración que se da sobre el conocimiento científico-moderno. Esto tendría como fin buscar atribuir validez y legitimidad al conocimiento local para luego poder generar un intercambio y diálogo entre

ambos tipos de conocimientos, y así evitar que el moderno se imponga sobre el local.

Revalorar lo local implica también un reconocimiento de la diversidad cultural, tanto como conocimiento mismo pero también como las diversas formas de ejercerlo, ya sea a través de tradiciones, costumbres, actividades productivas, etc. Sobre esto ABA desarrolla sostiene:

“...así comenzó nuestra labor pionera de acompañamiento en la recuperación y vigorización de formas propias de actuar, vivir y entender el mundo, enfocando la diversidad de la agricultura tradicional, en un contexto que ésta es considerada inviable y retrógrada, se extiende la asombrosa incapacidad intelectual e insensibilidad estatal con respecto a la diversidad cultural del Perú (Yakumama,27: 2015).

Entonces, el conocimiento local estaría imbuido de percepciones y acciones que en su conjunto conforman la cultura de población, la cual variaría de acuerdo a cada grupo social y su cosmovisión.

Otro medio que propone ABA es el de generar un diálogo con el Ayllu, las familias de la comunidad, para que de este modo estas planteen diversos modos de hacer o de intervenir, de acuerdo a sus propios conocimientos. De este modo, ABA no impondría un modelo de intervención. Esto estaría relacionado con el tercer medio para alcanzar el objetivo de ABA como NACA, que sería la importancia de hacer emerger la sabiduría de las personas que intervienen en las actividades de la organización.

A partir de las entrevistas realizadas a informantes de ABA, se sabe que sus primeros proyectos fueron financiados por la organización alemana *Terres de Hommes*; esto estuvieron enfocados en la recuperación de la biodiversidad, ya que como consecuencia de proyectos pasados de tipo “revolución verde”,

muchas de las semillas estaban desapareciendo. A partir de 1998, con el apoyo de Welthungerhilfe o Agro Acción Alemana, se empezó a dar un mayor énfasis al fortalecimiento de la agricultura y cultura tradicional andina (Yakumama, 28: 2016).

3.1.1.2 La ancestralidad como valor agregado de lo local: la Siembra y Cosecha de Agua:

Todas las actividades han tenido como fin último proveer seguridad alimentaria a partir de la recuperación de la biodiversidad y de las formas tradicionales de hacerlo. A partir del segundo proyecto de ABA, “Crianza de la Biodiversidad en Quispillaccta” (1992-1993), surge la noción de “crianza de agua” como medio para recuperar la biodiversidad; a partir de entonces, este concepto sería transversal en todas las actividades desarrolladas a futuro, además posicionará a ABA como precursora de dicha concepción.

La crianza de agua implica la “resurrección del agua como persona”, entonces la crianza será el “conjunto de cuidados que reciben las aguas y fuentes para que en reciprocidad seamos criados por ella. Es oficio del criados brindar atención, cuidar, producir, trabajar y desarrollar” (Yakumama,77: 2014). Para poder ejercer estas actividades, se acude además al registro de distintas sabidurías sobre la crianza, rituales, señas, crianza y rituales como la fiesta del agua, teniendo como producto más de tres mil “fichas ancestrales” a campesinos de la zona, en las que se presentan, según ABA, conocimientos ancestrales como consejos para predecir el clima, enfermedades de plantas y animales, técnicas de cultivos y más (Yakumama, 119:2014). En general, se sostiene que la crianza de agua implica acudir a los conocimientos ancestrales

que solían desarrollarse en la comunidad y que, por procesos mencionados anteriormente, estaban perdiéndose.

Entonces, dicha noción vívida del agua estaría imbuida en la cosmovisión andina ancestral que se trata de recuperar. Para ello, ABA plantea que es necesario entender que las actividades realizadas se dan sobre un medio no únicamente físico o geográfico, sino en un territorio que también es un ente vivo con el cual se mantiene un tipo de relación personal, que como ente que es, proporciona sabiduría a quienes lo habitan. Tal como se plantea sobre la cosmovisión andina:

En la cosmovisión andina, el mundo o Pacha en quechua es un mundo vivo poblado por seres vivos (humanos, deidades, naturaleza), que comparten los mismos atributos de un ser humano. Plantas, suelos, rocas, aguas, ríos, lagunas, puquios, lluvias, nubes, astros, y todo cuanto existe en el mundo; cada cual, es investido de persona con ojos, boca, oídos, manos, pies; y lo más importante es que todos conversan y se comunican. Así por ejemplo, es normal otorgar al agua cultura propia, plena de sabiduría, asequible a todos a través de la conversa y escucha mutua (Yakumama, 42:2014).

Sobre esto, el área de dirección ABA señala que dicha cosmovisión ancestral ha desaparecido en pobladores en el mundo actual, ya que hoy en día la naturaleza es concebida como simple recurso natural por explotar (integrante de ABA: 2016).

Por lo tanto, se propone recuperar la relación orgánica que mantenían los ancestros con el medio o con la Pacha (La Tierra), lo cual implica que el hombre es criado por el medio pero a la vez tiene también que criarlo. Esto

sucede debido a que “somos hijos del cosmo”, y por lo tanto, existe una relación de interdependencia entre el humano y la naturaleza, es un tipo de lazo de madre e hijo que también implica una relación de respeto (colaboradora de ABA: 2016). Según ABA es importante revalorar esta cosmovisión ancestral andina, ya que a partir de esta se logrará el Buen Vivir.

A partir de la noción de “crianza de agua”, ABA empezó a recuperar la Siembra y Cosecha de agua, práctica milenaria basada en la fundación de lagunas en vasos u hoyadas naturales de la tierra. Se comenta que en la localidad de Pírhuamarca aún existen aún restos de los muros que se construyeron alrededor de estas con el fin de almacenar el agua.

La recuperación de la práctica surge en la localidad de Tuco, dentro de la comunidad de Quispillaccta, como necesidad de encontrar alguna medida para que la población pueda tener agua para su consumo y para el riego. Es así que se empieza a recordar las formas cómo realizaban los ancestros, se trató de una búsqueda en la propia cultura (integrante de ABA: 2016). Parte de ello fue recuperar el cariño y respeto hacia las deidades y el agua misma; esto se daría a través de rituales, como fuerza colectiva para resolver conflictos comunales; para ello debe comprometerse tanto al hombre, a la naturaleza y a las deidades.

Entonces, la Siembra y Cosecha de Agua será posible a partir de la noción vívida de la naturaleza y del agua. Para ello se busca en los conocimientos ancestrales, se recupera la figura del *Yachaq* o maestro de rituales; se retoman conocimientos de los abuelos sobre las propiedades de distintas especies vegetales como la *Putacca* que tiene la propiedad de atraer o

“llamar” el agua y criar puquiales. Además, se recuperan las festividades y rituales hacia las deidades, y así distintas actividades que se solían realizar en el pasado.

Por otro lado, se sostiene que la manera de que la Siembra y Cosecha de Agua funcione es partiendo desde la cosmovisión andina en su totalidad y no concebirla únicamente como un proceso de afianzamiento hídrico. Para que suceda de esta manera es importante tener presente dicha noción vívida y, por lo tanto, de interdependencia con el agua, es decir, se la tiene que criar (colaboradora de ABA: 2016).

Sin embargo, sucede que a nivel local, muy pocas veces se menciona esta noción vívida de la naturaleza; esto puede deberse a que el 85% de la población actualmente es evangélica y por lo tanto el único Dios a quien se cree y quien se debe de pedir algo, es a Dios. Por ello, no es necesario hacer Paga Apu alguno ni invocar a la *Pachamama* o *Yakumama*.

A partir de las entrevistas desarrolladas durante el trabajo de campo, se ha podido recoger que la Siembra y Cosecha de Agua en general es concebida como una práctica que sirve principalmente para generar mayor cantidad de agua y que esta se mantenga en época de secano. Cuando se ha hecho referencia a la relación de interdependencia con el agua, se ha mencionado que sin ella no se puede vivir, ya que sirve para los humano y para el ganado; los católicos mencionan que se la debe tratar bien para que dé y los evangélicos señalan que al único que se le debe pedir que haya agua, es a Dios.

Por lo tanto, la cosmovisión andina que busca reforzar ABA parece aplicarse de distinta manera entre los evangélicos y católicos; si bien puede estar reforzando la creencia de los segundos, los primeros se mantienen en la suya. Cabe resaltar que pese esta distinción, personas de ambas religiones participan de tradiciones comunales, como la fiesta del agua, el *Paga Apu*, etc; los evangelistas mencionan que hay un respeto por las distintas creencias.

En conclusión, la labor de la Asociación Bartolomé Aripaylla estaría basada en la recuperación y revalorización de aquellos conocimientos locales que han ido desarrollándose a través del tiempo como medidas de entender y de adaptarse al medio. Así mismo, las actividades desarrolladas por ABA han tenido como eje la recuperación de la cosmovisión ancestral andina, la cual, plantean, ha permitido que en el pasado los humanos, la naturaleza y las deidades vivan en armonía, en un Buen Vivir o en *Sumak Kawsay* (Integrante de ABA: 2016). Los impactos que tenga sobre las concepciones y creencias de los comuneros variarían dependiendo de la religión que tenga cada uno, pues no se trata de un grupo social homogéneo.

3.1.1.3 Discursos globales y nacionales sobre la revaloración del conocimiento local y la ancestralidad:

Cuando se menciona el Buen Vivir se está haciendo referencia a un concepto que cada vez más importancia a nivel internacional. Este concepto parte de una crítica al modelo actual basado en una visión utilitarista en la que el único sujeto de derechos y de valor es el humano; por lo tanto, todo lo demás tendrá valor de mercancía (Gudynas, 2014). Se deriva entonces que la naturaleza tendrá valor a partir de lo que se pueda hacer de ella, lo cual la convierte en un recurso, y por lo tanto, es potencialmente explotable

Sin embargo, se plantea que el modelo de desarrollo consumista actual ha mostrado ser inviable y se encuentra en una situación de crisis. Ante esto, surge la corriente del Buen Vivir, en el que la tierra o la *Pachamama* adquieren valor por sí misma y por lo tanto es sujeta de derechos. Este concepto tiene un valor indígena y hace referencia a un modo de sentir y vivir en el ambiente que implica una interdependencia o relación de simbiosis (Gudynas y Acosta, 2011; Gudynas, 2014). Por lo tanto, el Buen Vivir será un modelo creado a partir de una valoración del entorno, tanto de los seres vivos, así como de la *Pachamama*.

Al parecer esta temática cada vez tiene más acogida, muestra de ello es la incorporación de este enfoque en el marco legal de Ecuador, en su constitución del 2008 se plantea una convivencia armoniosa con la naturaleza rechazando así su mercantilización depredadora. Tal como se plantea el Artículo 275, “el régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay* (...). (Organización Derecho Ambiental, Consorcio para el derecho Socio-Ambiental: s/n).

Por otro lado, en el mes de marzo del presente año, se llevó a cabo un Foro en la ciudad de Huamanga denominado “Derechos ecológicos de la niñez, Interculturalidad y Buen Vivir”; promovido por la institución alemana *Terres des Hommes*. Este fue organizado por el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) con la presencia de distintas NACAS de Ayacucho.

Uno de los fundadores de PRATEC, comenta que el tema de Buen Vivir es de interés de *Terres des Hommes*, institución alemana, desde hace 20 años

aproximadamente; añade que este concepto es visto como un eje para dialogar sobre alternativas al desarrollo. Comenta que ya se habla de este modelo en diferentes países como Bolivia, Ecuador, inclusive llegó a Europa, a Francia y Alemania, y los Estados Unidos. Además añade que Perú es el país de la región América Latina donde más se han desarrollado este modelo (Integrante de PRATEC en el foro “Derecho ecológico de la niñez, Interculturalidad y Buen Vivir: 2016).

Una representante de la NACA Wari, Ayacucho comenta que anteriormente no se había tomado en cuenta estos núcleos, recién se está poniendo en valor real la cosmovisión andina (integrante de NACA Wari en el foro “Derecho ecológico de la niñez, Interculturalidad y Buen Vivir: 2016).

Por otro lado, integrante de ABA expuso que para lograr el Buen Vivir, existía la necesidad de aprender de los antepasados, “de nuestros abuelos”. Enfatiza este aspecto ancestral sobre todo de acuerdo al contexto en el que nos encontramos hoy en día, en el que “existe la necesidad de elaborar políticas que vayan acorde a los Objetivos de Desarrollo Sostenible, establecidos por la ONU; los conocimientos de los antepasados deberían guiar el quehacer actual para que así las enseñanzas antepasadas estén en sintonía con las acciones de hoy” (integrante de ABA en el foro “Derecho ecológico de la niñez, Interculturalidad y Buen Vivir”: 2016).

En general, esta concepción de Buen Vivir y la recuperación de la sabiduría ancestral parecen estar siendo reconocidas, valoradas, debido a que distintos proyectos que han incorporado esta visión han resultado sostenibles.

En el caso peruano, una muestra del reconocimiento de las prácticas tanto locales y ancestrales es el Concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el Medio Rural, realizado en el contexto del Premio Nacional del 2014, en el que se tuvo dentro de sus objetivos el identificar prácticas basada en conocimiento locales y saberes ancestrales (MINAM, Premio Nacional Ambiental 2014, Gestión del Cambio Climático- Bases del Concurso: 2014).

Otro tipo de reconocimiento a nivel estatal se está dando por parte del Gobierno Regional de Ayacucho respecto a Siembra y Cosecha de Agua; informantes atribuyen como aspectos de la valoración la cultura y la eficiencia que ha ido mostrando. En el primer caso, se hace referencia a la importancia del modo de vida armónico de nuestros ancestros con la naturaleza. Sobre la eficiencia se sostiene que, en palabras de integrante de la institución Administración Local Ayacucho (ALA), “esto lo han demostrado las culturas antiguas, nuestros antepasados, las culturas prehispánicas, incas, que tuvieron una tecnología tradicional que permitió poder alimentar a las poblaciones asentadas en las partes altas y medias de la cuenca a través de la cosecha de agua” (Integrante de ALA: 2016).

Sobre la sabiduría ancestral, se sostiene que implica una relación de respeto hacia la naturaleza, por lo cual el modo de vida se daba de manera holística y armoniosa no solo con los elementos naturales, sino también con sus deidades. En relación a la Siembra y Cosecha de Agua, un informante del gobierno regional, sostuvo lo siguiente:

La práctica de siembra y cosecha de agua es una práctica ancestral importante de sostenibilidad que ya no se cumple; se quiere rescatar esta rica experiencia. Antes se respetaban mucho los recursos naturales, antes eran vistos como deidades, como la *Pachamama* y la *Yakumama*. La relación de conocimiento ancestral reforzaba la interacción del hombre con la naturaleza. El agua, la intervención del hombre, las experiencias ancestrales no son vacías, son más sostenibles, valoran a todos los involucrados. Se debe valorar experiencias sostenibles locales y no empezar desde cero. Todo esto, el respeto a la naturaleza, implica que tenemos que utilizar los recursos naturales sin alterar la interacción del hombre y la naturaleza. De esto se trata el Buen Vivir (Integrante del área de Recursos Naturales y Medio Ambiente del GR Ayacucho: 2016).

Se presenta entonces la Siembra y Cosecha de Agua como una práctica rica en conocimiento y en valoración del medio, con la cual podría desarrollarse un modelo sostenible, armonioso, un Buen Vivir.

3.1.2 Implementación de lo local:

3.1.2.1 Descripción de la práctica Siembra y Cosecha de Agua: La Siembra y Cosecha de Agua empezó a desarrollarse en la comunidad campesina Quispillaccta, en el distrito de Chuschi, en el departamento de Ayacucho. En el año 1994 se inició la construcción de lagunas en la localidad de Tuco a cargo de la Asociación Bartolomé Aripaylla.

En el año 2000 se empezó a construirlas en mayor cantidad; hoy en día, sostienen los comuneros quispillacctinos, ya hay más de 100 lagunas en toda la comunidad. De acuerdo al documento de sistematización *Yakumama*, elaborado por la asociación ABA, para el 2014 contaban con un total de 71

lagunas que almacenan en total 1,134,688 metros cúbicos de agua de lluvia (Yakumama,111:2014).

La comunidad Quispillaccta está compuesta por 13 localidades, Cuchoquesera, Pampamarca, Bellavista, Socobamba, Yuracc Cruz, Llacctahuran, Pirhuamarca, Huertahuasi, Cerce, Tuco, Unión Potrero, Puncupata y Catalinayocc. Se sabe que las lagunas realizadas se encuentran principalmente en las microcuencas de Tucumayo, Chikllarazu, Qunchallamayo y Chullcumayo, las cuales abarcan parte de las localidades. A continuación un mapa elaborado sobre la ubicación las lagunas en cada localidad de la comunidad:

Mapeo sobre situación del Agua en la comunidad Quispillaccta



Fuente: Organización ABA

A partir del trabajo de campo realizado en las localidades de Cuchoquesera, Unión Potrero y centro poblado Quispillaccta, se pudo visitar la laguna Uchuy Uyru, en Pampamarca, una en la localidad de Cuchoquesera, y 4 ubicadas en Unión Potrero, en el cerro Pucacunca, Según pobladores, la primera, Uchuy Uyru, fue realizada en el 2014 por ABA; la segunda, entre 2012 y 2013.

En la localidad Unión Potrero, la primera vez que se hizo la laguna más grande fue en el área de Tapaccocha, hace largo tiempo, y en la actualidad existen 4 lagunas ubicadas en el cerro *Pucacunca*. De estas, se sabe que la más grande tiene aproximadamente 4 años de antigüedad con 10 metros de profundidad y la mediana, 1 año; sobre la más pequeña no se tienen referencias exactas, pero en general pobladores sostienen que las tres fueron realizadas hace 4 años aproximadamente.

En la localidad o centro poblado de Quispillaccta no se han construido lagunas debido a que se encuentra rodeada de cerros inclinados, lo cual significa que cualquier intervención podría producir un deslizamiento de tierras. Además, debido a ubicarse en zona baja, cuenta con distintos canales provenientes de zonas altas que proveen de agua y está ubicada al lado del río Pampas.

La causa que motivó la realización de la Siembra y Cosecha de Agua, según comuneros, responde a la falta del agua; ellos sostienen que la disminución empezó a sentirse entre los años 1980-1985. Señalan que su principal preocupación es el agua; tal como lo sostiene el comunero Santos Galindo, “de ahí viven nuestros animales y nosotros mismos, sin agua no

habría vida. El agua es lo más principal” (Galindo: 2016). Por otro lado, comuneros de Unión Potrero comentan que “el agua es principal para la vida del animal, de las personas; ahora ha bajado el agua, porque hay demasiada gente, con las laguna está bajando el agua, pero sin lluvia disminuye” (Mejía y Ccallocunto:2016). Estas declaraciones evidencian la importancia que tiene el agua para los pobladores, puesto que de ella depende su consumo y su producción. Por lo mismo, se deriva que la falta de agua los afecta directamente sobre todo al tratarse de una población que tiene una producción de autoconsumo.

La forma de riego en la comunidad de Qusispillaccta se da en forma cíclica y por turnos, cada uno dura entre 6 horas y medio día. Sucede que en años anteriores, además de haber una disminución en la cantidad de agua, la población cada vez crecía más, por lo cual la espera para poder regar los sembríos era muy larga; en algunas ocasiones se tenía que esperar entre un mes, un mes y medio para que llegue el turno de cada persona. Todo esto en conjunto generaba la sensación de que el agua no alcanzaba, contexto que los motivó a participar en las actividades que realizaba ABA en búsqueda de soluciones para dicha problemática.

Por lo tanto, de acuerdo a las entrevistas realizadas a nivel comunal, el hacer lagunas tiene como finalidad recaudar agua para que los puquiales no se sequen; para que en época de secano, siga corriendo agua por las acequias y para que los humedales se mantengan y haya siempre pasto para el ganado. Hoy en día, aún en áreas donde no hay agua, hay presencia de pasto como producto del riego por aspersion que se implementó con ayuda de ABA.

Se sabe que la construcción de las lagunas se hace a nivel comunal, tiene un carácter de faena o mancomunado; es decir, toda persona que se beneficie del agua tiene el deber de participar en las actividades relacionadas, sea hombre o mujer. En caso una persona se ausente, tendrá que pagar una multa correspondiente de un jornal, o sea aproximadamente de 30 a 45 soles.

Las personas que trabajan o viven en la ciudad u otros lugares pueden ser eximidos de dicho pago o, en todo caso, su esposa deberá contribuir en la preparación de los alimentos para los hombres que trabajen haciendo el trabajo. Quienes también están exonerados del trabajo y pago son los ancianos y las viudas, en todo caso cuando, tengan tiempo podrían aportar ayudando en la cocina.

En general son los hombres quienes realizan la labor física, ya sea en la construcción de las lagunas, en la limpia de acequias y canales, etc; en cambio, las mujeres se dedican a cocinar para los participantes. Uno de los maestros o *yachaq* de la localidad de Unión Potrero sostiene que todos participan en hacer las lagunas; en caso de que alguien no participe, igualmente recibirá agua, pero no recibirá las herramientas que proporciona ABA antes de empezar la faena, y que se queda con la población; además, deberán pagar la multa (Yachaq de Unión Potrero: 2016).

Generalmente, los comuneros de las localidades en las que se realizó la etnografía mencionan que las lagunas empezaron a ser construidas por la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA), sostienen que nació con esta organización. Por ejemplo, de la laguna Uchuy Uyru en Pampamarca fue realizada con ayuda de ABA, esta apoyó gestionando la asignación de fondos de la Municipalidad de Chuschi para alquilar una maquinaria para que ayude a

levantar el dique del vaso natural con arcilla, esto complementó al trabajo que ya venía haciendo la comunidad de manera conjunta.

Lo mismo sucede con las lagunas de Unión Potrero, los pobladores mencionan que las tres fueron realizadas con ABA y con el apoyo de toda la comunidad. Un Varayocc de esta comunidad, sostuvo que antes de hacer las lagunas, ABA debe de realizar el estudio técnico para decidir si es o no es posible construirla en dicho lugar (Varayocc de Unión Potrero: 2016). En una conversación con el vice presidente y el vocal de Unión Potrero señalaron que “nuestra ingeniera Magdalena dijo que vino para tapan el cerro para que sea laguna porque antes era puquial”.

Entonces, la manera cómo se empezaron a realizar las lagunas empieza con la idea de aprovechar el agua almacenada en los vasos naturales en épocas de lluvia para evitar que en época de secano dicha agua desaparezca. En palabra de un comunero anciano de la localidad de Cuchoquesera:

(...) en época de lluvia, hay sitios bonitos, son tipo naturales, ahí se almacena en época de lluvia; en época seca desaparecen. Entonces siempre, en un sitio para que tenga más agua, se cierra una parte; entonces, de esa represita ya filtra agua para abajo. Entonces, en esa filtración aparecen los puquiales más abajo. Entonces eso nos ha dado la idea, de ahí nace. Por qué no hacemos ahí pozas, pero se necesita bastante trabajo también, trabajoso es (Comunero de Cuchoquesera: 2016).

Viendo la naturaleza de este proceso, indica más adelante, es que empezaron a buscar pampas o áreas planas donde estén ubicados los hoyos naturales, pero antes de empezar al construcción, ABA procede a hacer un estudio técnico de la tierra para ver si la construcción es viable o no en dicho terreno.

Entonces, el proceso de retener y almacenar el agua de lluvia vendría a ser la siembra de agua. Para ello, una vez identificado el hoyo, se procede a levantar muros alrededor con la finalidad de retener y acumular agua de lluvia, “al borde de la laguna se debe poner piedra, se debe planta hichu, pastos, ramas para que así el agua no tumbe el borde” (presidente de comunidad Cuchoquesera y comunero sin cargo en entrevista grupal: 2016). Se construye entonces el dique con materiales de la zona, no se utiliza el cemento, pues en palabras de dos comuneros, “el cemento es prohibido, es veneno para el puquial” (comunero de Cuchoquesera: 2016). El tiempo aproximado para que el agua de las lagunas empiecen a filtrar a zonas más bajas es de 3 años, a partir de este periodo el agua empieza a emerger a través de “ojos de agua” o puquiales.

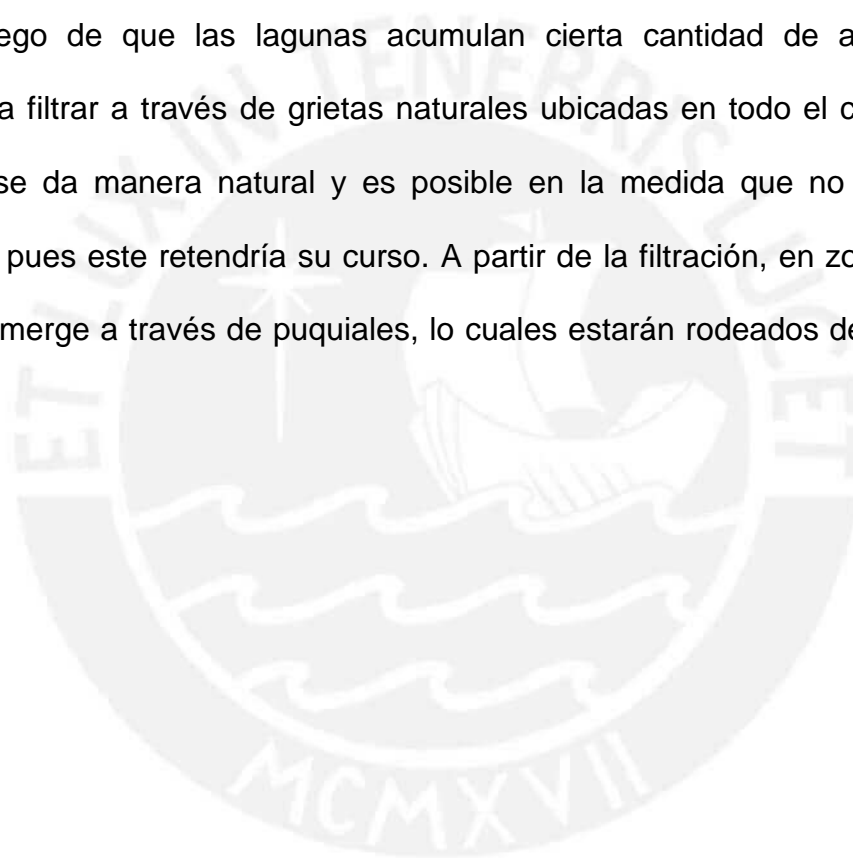
Laguna con 10 años de antigüedad - Localidad Unión Potrero



Fuente: fotografía propia

Señalan los comuneros que el tiempo que toma construir estas algunas es de aproximadamente un año, es decir, se hace una laguna una vez al año; para ello, la trabajan un día a la semana. Sobre esto, mencionan que el traslado es lo que cuesta, es trabajoso, requiere de esfuerzo y tiempo. Se comenta que todo este trabajo sería más fácil con una maquinaria, pero para ello necesitan de financiamientos, los cuales son difíciles de conseguir debido a que el gobierno regional no quiere dar.

Luego de que las lagunas acumulan cierta cantidad de agua, esta empieza a filtrar a través de grietas naturales ubicadas en todo el cerro. Este proceso se da manera natural y es posible en la medida que no se ponga cemento, pues este retendría su curso. A partir de la filtración, en zonas bajas el agua emerge a través de puquiales, lo cuales estarán rodeados de la planta *putacca*.



Grietas naturales del cerro Punkacunca

Localidad de Unión Potrero



Fuente: fotografía propia

Los puquiales u ojos de agua son orificios por donde emerge el agua que filtra de las lagunas, es un proceso natural que se da en diferentes ubicaciones de un cerro. Los pobladores de la comunidad Quispillaccta, con el fin de hacer que emerja más agua, plantan una especie vegetal denominada *putacca* al lado de los principales puquiales que originalmente se encontraban secos. Esta planta tiene la capacidad de atraer o de llamar el agua, “(...) es como atrayente, agua siente, jala el agua, entonces aparece el puquial” (comunero de Cuchoquesera: 2016).

Puquial rodeado de *putaccas*

Localidad Pampamarca



Fuente: fotografía propia

Comuneros mencionan que saben de estas propiedades que tiene la *putacca* a partir de las enseñanzas de sus abuelos, “la sabiduría para hacerlas viene desde los abuelos antepasados, ellos plantaban *putaccas* que llamaban al agua, estas plantas se ponen en los ojos de agua y desde estos, se hacen las acequias” (comunero de Unión Potrero: 2016). Otro comunero de Uión Potrero sostiene que pese a que fueron sus abuelos quienes le enseñaron que plantar *putacca* ayudaba a llamar al agua, no las había plantado sino hasta la llegada de ABA que les motivó a hacerlo (anónimo: 2016). Entonces, las *putaccas* son sembradas en los mismos ojos de agua y atraen el agua; de esta manera, los puquiales nunca se secan, acumulan más agua y cuando se

acumula, se construyen las acequias, un tipo de canal que sirve para transportar o direccionar el curso del agua hacia las chacras.

El proceso por el que el agua emerge en zonas más bajas y es llevada a través de los acequias o canales hacia las chacras para el uso de la población llega a ser la cosecha de agua; el agua cosechada puede ser destinada al riego o al consumo pasando antes por el proceso por el cual se vuelve potable. Todos los pobladores tienen acceso al agua proveniente de las lagunas; hay casos en que el agua sembrada no va necesariamente para la población que la construyó, es decir, puede una comunidad apoyar en su construcción pese a que el agua será cosechada en otra.



Acequias que parten de puquial- Localidad Unión Potero



Fuente: Fotografía propia

Entonces, la siembra de agua se da en tiempo de lluvia, el agua se queda en la laguna y filtra hacia las zonas bajas, donde las personas acceden a ella, cosechan el agua; cuando hay escasez o es época de secano, esa agua sigue filtrando para el riego, para el consumo animal y humano.

Sobre el origen o naturaleza del agua, mencionan los pobladores católicos que la *Pachamama* es la que genera el agua o la *Yakumama*, la hace salir, por ello se tiene que tener cuidado de ambas, tratarlas como personas, lo cual implica cuidarlas y atenderlas; en un comunero de Cuchoquesera “(...) como personas tenemos que tratar a la *Pachamama*, cuidarla, atenderla; la *Pachamama* nos da pues agua, produce” (comunero de Cuchoquesera: 2016).

Parte de los cuidados que se le debe dar a la *Pachamama* es la festividad del agua o *Yarqa Aspiy* cada 7 de setiembre de todos los años las trece localidades de la comunidad se juntan en el centro poblado de Quispillaccta para hacer la limpia de canales o acequias, trabajo en el que participan todos los comuneros, hombres y mujeres de todas las edades.

Relacionado a esto, comuneros católicos comentaron sobre la importancia que tiene el realizar un ritual antes de la construcción de las lagunas, se trata del *Paga Apu* o pago a la tierra que se hace con el objetivo de pedir permiso a la deidad *Pachamama* para la construcción de la laguna. Esta ceremonia se realiza a cargo de los *Yachaqs* o maestros, quienes tienen una especial sensibilidad para establecer contactos con las deidades.

Generalmente los maestros son adultos, pero se sabe que los jóvenes y los niños también tienen una especial sensibilidad, esto se debe a que son puros y no han compartido su energía con nadie; en cambio, las personas casadas ya comparten su energía con su pareja, cuando esto sucede pierden esa pureza. Sin embargo, sucede que los jóvenes ya no creen o están dejando de creer en dichas creencias, las están dejando de lado, señalan los comuneros. Ante esto ABA también trata de involucrarlos, les enseñan sobre las costumbres y finalidades, pero parece ser que no les interesa mucho, comentan los comuneros.

Se sabe que originalmente cada localidad tenía sus propios *Yachaqs*, al menos dos, quienes habían dejado de ejercer su rol hasta que ABA realizó las capacitaciones mencionadas anteriormente. Entonces, hoy en día, son los

yachaq quienes luego del estudio técnico realizado por ABA, determinan si la construcción de la laguna es viable o no.

Un *Yachaq* de Unión Potero señaló sobre la laguna más grande de Unión Potrero que “para hacer la laguna se hizo un ritual andino, el *Pagapu*, tres semanas antes de trabajar; antes se tiene que hacer un tipo de historia técnica, cuando esto se hace se ve si se va hacer la laguna o no, quien responde es el cerro. Si el cerro dice que sí, entonces se hace el dique” (*yachaq* de Unión Potrero: 2016). Otros comuneros comentaron que quienes llevan a los *yachaq*s para realizar los pagos es la misma organización ABA.

Ademas, el mismo *yachaq* sostiene que se puede hacer dos tipos de pago: a la *Pachamama* y a la *Yakumama* o madre agua. Cuando se trata del segundo, se debe ofrecer como ofrenda frutas ricas en líquido como la naranja, manzana y, sobre todo, la piña; estas deben ser en número pares, es decir, dos de cada una. Junto a estas se colocan dos botellas de vino oporto y un poco de coca; todo esto debe ser colocado en el mismo ojo de agua, pero no en cualquiera, sino en aquel de donde emerja la mayor cantidad de agua.

En caso una localidad no cuente con maestros, ABA se encarga de llevar *yachaq*s de otras localidades. Luego de dar las ofrendas, llaman al *Urqu* o el *Huamani*, rey de diablos, para que de agua; entonces, cuando el *yachaq* recibe la respuesta sobre la posibilidad de realizar la laguna; en caso diga que no, no saldrá agua. Un *yachaq* menciona que “el ritual es como un estudio técnico” (*yachaq* de Unión Potrero: 2016).

Al preguntar qué sucede si no se realiza dicho pago, los comuneros católicos entrevistados mencionan que siempre es necesario hacerlo, en caso

de que no se realice este pago, no sale el agua, en palabras del comunero Santos Galindo: “no da, siempre hay que agradecer a la *Pachamama* por el agua que nos da, siempre hay que darle su regalito, prácticamente es nuestra vida” (comunero de Cuchoquesera: 2016).

El *yachaq* de Unión Potrero cuenta que en una ocasión el programa FONCODES hizo una laguna en Cuchoquesera, pese a que se realizó un estudio técnico previo, hasta la actualidad no hay casi nada de agua; menciona que el problema es que no se realizó un ritual previo para ver si la *Pachamama* daría agua; además, se puso cemento en el mismo ojo de agua y esa no es la manera de criar al agua.

Generalmente este tipo de rituales se realizan antes de construir una laguna y al menos dos veces al año, en el día del agua, 7 de setiembre, o al iniciar la época de siembra en el mes de noviembre. Además, si se hace en otras obras o construcciones, se logran terminar en 3 meses; en caso no las realicen, pueden demorar mucho tiempo y no alcanza el material.

La continuidad de estos rituales se ha mantenido a pesar de que casi el 85% de la población de la comunidad Quispillaccta es actualmente evangelista. Debido a esto “se están perdiendo muchas festividades, muchas costumbres, las tradiciones se están perdiendo; por ejemplo ya no hay casi nada de carnavales, hay solo un poquito de semana santa, lo único que no se está perdiendo es la virgen del Carmen que se realiza en Julio” (*vayarocc* de Unión Potrero: 2016).

Pese a estas pérdidas, de acuerdo a lo mencionado por los comuneros, el evangelismo es mejor porque ha acabado con los vicios, ya no se toma alcohol

y por lo tanto ya no hay violencia doméstica, la cual era muy frecuente cuando la población era católica, llegaron a existir casos de muertes de mujeres como consecuencia de recibir golpes de sus esposos.

Por otro lado, el evangelismo implica también creer en un solo dios y no en las diversas deidades que implica el catolicismo. Por ello, algunos comuneros sostienen que esos pagos a la tierra no son necesarios, porque no se le debe pedir al cerro, sino a Dios que es uno solo. Una comunera evangelista de aproximadamente 50 años sostiene lo siguiente: “Para qué pedir a la puna?, se tiene que pedir a Dios, a Él salud, agua, todo, para qué a la puna?” (Anónima: 2016).

Pese a estos cambios en las creencias, algunas costumbres o tradiciones aún se mantienen, un grupo de 13 *Varayoccs* de las diferentes comunidades mencionaron mientras almorzábamos que “antes se hacía *Paga Apu*, ahora ya algunos no porque son evangelistas, solo hay un Dios, dicen. Si no se hace *Paga Apu*, igual nomás, hasta mejor, pero algunos sí siguen haciendo *Paga Apu*” (Reunión de Varayoccs, 2016).

Además parece existir un respeto por las creencias de los demás, pues al realizarse los *Paga Apus* también participan los evangelistas, incluso algunos evangelistas toman el cargo de mayordomía en eventos como la limpia de acequias que implica hacer un pago al puquial principal.

También parece que hasta cierto punto los evangelistas siguen creyendo en algunas costumbres provenientes del catolicismo; ejemplo de eso es lo que sostiene el Varayocc de Unión Potrero, que es evangelista y que por lo tanto dice ya no creer en cosas como el *Paga Apu*. Sucede que cuando estuvo en un

cerro, se enfermó dos veces, los síntomas eran náuseas, dolor de cabeza; comenta que rápidamente sabía de qué se trataba y para curarse tuvo que comer un poquito de tierra para así vencerle al cerro, y fue así que se sanó (2016).

A partir de lo presentado, se puede identificar que la principal valoración que realiza la comunidad de la práctica de siembra y cosecha de agua es principalmente la disponibilidad del agua. En las 3 localidades en las que se hizo el trabajo, al preguntar a los comuneros sobre los beneficios, casi en la totalidad mencionan que, a comparación de antes ahora hay agua hasta en época de secano, tanto para su propio consumo como para los animales.

Como lo mencionaron distintos informantes, el agua es vida ya que tanto las personas como los animales dependen de ella, sin el agua no habría vida. Los beneficios logrados, a partir de lo sostenido por los informantes entrevistados, son la disponibilidad permanente de agua para riego y, por lo tanto, mayor producción. Los puquiales permanecen húmedos, generando mayor caudal en las acequias para las chacras y para el agua potable; además los animales pueden disponer de agua para beber.

3.1.2.2 Recuperación de la ancestralidad a nivel institucional:

La valoración de la práctica a nivel comunal se basa en el aumento del caudal de agua y pastizales; este fue uno de los principales objetivos de la Asociación Bartolomé Aripaylla, se buscaba la regeneración de los pastizales en un contexto de sequía en el que se encontraba la comunidad.

Sin embargo, para que la población pueda tener mayor producción, el accionar de la asociación iba aún más allá; a través de esta práctica se

buscaba recuperar y fortalecer aspectos culturales de la población, aspectos como tradiciones, rituales, costumbres y cosmovisiones. Todo esto en conjunto, tanto el mejoramiento de la producción y fortalecimiento de la cultura andina, buscaba posicionar la Siembra y Cosecha de Agua como una experiencia sostenible.

Bajo esa perspectiva es que la asociación se posiciona como contraparte a las organizaciones que han ido implementando proyectos convencionales de desarrollo a lo largo de los años, sobre todo tratándose de un distrito como Chuschi que fue uno de los más afectados por el terrorismo. Entonces la sostenibilidad es un aspecto clave que direcciona todos los proyectos de ABA, para ello se debía asegurar la participación de la población, el uso de materiales locales y el fomento de una visión armoniosa y del Buen Vivir.

Siendo así, ABA cuenta que todo trabajo se hace a nivel comunal; en la siembra y cosecha de agua, todos deben participar en las faenas que implique la construcción de alguna laguna o mantenimiento de esta. Con esto también se busca fortalecer el trabajo comunitario referente al ayllu, parte también de sus objetivos. Una colaboradora de ABA explica que la comunidad de Quispillaccta y sus localidades está integrada por familias extensas y por lo mismo debe de existir un trabajo de cooperación entre todas. Este carácter conmutativo es lo que ABA trata de restablecer y fortalecer, se hace referencia a los trabajos milenarios, a los antepasados que vivían en ayllu, como familia, en reciprocidad. Entonces, las lagunas, añade, son una forma de recordar que han compartido, que han trabajado juntos como sus ancestros (colaboradora de ABA: 2016).

Este aspecto es también mencionado en la comunidad, cuentan que en el caso de la Laguna Uchuy Uyru, quienes participaron en la construcción eran de dos localidades: Cuchoquesera y Pampamarca; sin embargo, el agua de esta laguna beneficia únicamente a la segunda localidad. Ante esto, se le pregunto al comunero Santos Galindo de Cuchoquesera cuál había sido el motivo de su apoyo si ellos no iban a beneficiarse del agua acumulada, él respondió que lo hicieron para apoyarlos, que los trabajos se hacen en conjunto, todos participan.

Esto parece evidenciar que, si bien los comuneros no necesariamente describen este trabajo como parte del ayllu, sí existe una noción de trabajo comunal; cabe señalar que este tipo de participación no se da únicamente en la siembra y cosecha de agua, sino en casi la totalidad de actividades que se realiza a nivel comunal.

Por otro lado, parte del bagaje ancestral que ABA busca recuperar y fortalecer es la figura del *Yachaq* o maestro, ya que estas personas cumplen un rol muy importante en la comunidad. El *Yachaq* es concebido como un tipo de sabio debido que tiene una especial sensibilidad con lo humano y con la naturaleza. En palabras de una informante parte de ABA, “tienen la capacidad para armonizar la comunidad, el que armoniza entre humanos, entre comunidad” (colaboradora de ABA: 2016).

Por lo mismo, debido a su sabiduría y conocimiento ancestral que se traspa de generación en generación, tiene una gran capacidad para ejercer el rol de sanador y para establecer contacto o conversar con las deidades a través de los sueños, así pueden identificar cuando una deidad está molesta o

está en armonía. Si bien todos los *yachaqs* tienen una especial sensibilidad, no significa que uno pueda cumplir todas las funciones; es decir, hay algunos que tienen “mano”, que hace referencia a la capacidad o habilidad, para curar de enfermedades específicas y otros que tienen “mano” para realizar rituales a deidades o específicamente rituales relacionados al agua.

La importancia del rol del *Yachaq* en la Siembra y Cosecha de Agua se debe a que son los responsables, luego de que ABA hace el estudio técnico del territorio, de hacer el *Paga Apu* y de establecer contacto con el *Apu* para saber si es o no posible realizar la laguna en dicho lugar. De esto dependerá la formación de la laguna. Entonces, una vez realizado el estudio técnico, se procede a llevar una mesa con todos los elementos como un tipo de ofrenda al *Apu* para poder aperturar el vaso natural que almacenará agua y se convertirá en laguna. Sobre este proceso, integrante de ABA cuenta lo siguiente:

Aparte de nosotros, nos tienen que acompañar los jóvenes o los niños y un maestro mínimo, máximo depende de ellos, 2 ó 3; si es intercomunal, de todos, 3 ó 4 pueden ser. Entonces lo que se hace es apertura una mesa y se pide al *Apu* más cercano se pide que "necesitamos su agüita, por favor si va a ser posible", como una pregunta. Lo que el maestro puede identificar y conferir es ese deseo, ellos son muy sensibles, en sueños o por muchas cosas que tienen por lo que les pueda revelar su sensibilidad, dicen "sí es posible, pero falta una mesa, una más tenemos que llevar"; otra vez se hace. Si no quieren repetir con esa mesa suficiente, ahí pastamos, y si nos acepta, ahí convocamos a las familias, a los jefes de familia, mujeres, varones, ahí ya trabajan todos (integrante de ABA: 2016).

Se puede ver la importancia que cumplen los *Yachaqs* ejerciendo sus diferentes roles; sin embargo, pese la relevancia que tienen dentro de la comunidad Quispillaccta, Lydia Machaca, colaboradora de ABA, cuenta que en las últimas décadas estos maestros ya no querían ejercer sus roles, debido a que en la época de violencia política habían sufrido persecuciones por parte del Estado, a través de las fuerzas militares. Muchas veces las prácticas se realizaban de manera clandestina incluso dentro de la misma comunidad y sobre todo con los militares. Existen casos en los que fueron hasta acusados de hechicería y de ejercer labor ilegal de medicina; cuentan que existieron casos en que los *Yachaqs* fueron encerrados en calabozos del estancamiento policial de Chuschi.

Adicional a esto, el evangelismo empezó a ser la nueva religión, como se mencionó en el punto previo, para este año 2016, según las entrevistas realizadas, casi el 85% de la población total de Quispillaccta es evangelista. Esto implica dejar de lado la creencia en sabios, en pagos a la tierra, a la cura del susto conocida como el “jayapo”, entre otras creencias más. Por todo esto, los *yachaqs* dejaron de autor reconocerse como tal y, por lo mismo, de ejercer sus prácticas.

Ante el peligro de que la tradición y sabiduría de estos maestros se pierdan, ABA realizó diversos concursos y capacitaciones con el fin de fortalecer estos cargos. En palabras de la dirección de la organización:

(...) lo que hemos hecho con numerosos proyectos es despertar eso (tradición de los *yachaqs*) y cómo hemos hecho para despertar eso? Los hemos llevado (a los *yachaqs*) por ejemplo a la selva profunda porque hay dietas especiales

que tienen los amazónicos para levantar esos saberes a través de la toma de una infinidad de plantas, entre ellas la ayahuasca, hay infinidad según el saber que tienes, no? para curandero, para ver los astros...Entonces, hemos hecho esa labor de ... nosotros hablamos de "recomunalizar" el saber en el yachaq y también el yachaq en la comunidad. O sea que se vuelva a reconocer como tal y que se empiece no solo a valorar sino también hacer servicio, uso de su servicio (integran de ABA: 2016).

Sobre esto, un *yachaq* cuenta que la Asociación Bartolomé Aripaylla en años pasados organizó diversas capacitaciones en distintas ciudades a cargo de maestros o especialistas en el tema; sobre su experiencia comenta:

Aprendí (a ser *Yachaq*) a los 45 años, hemos participado en eventos de ABA mediante capacitaciones; desde Huánuco, Santiago nos capacitó, se enseñó cómo se hacía el ritual. Otra capacitación a la que fuimos fue en Huancayo con ABA en el 2011, nos capacitó Julio Valladolid, hombre o ritualismo, él es más capacitado, se hizo en Waytapayana, el cerro más alto de Huancayo. Enseñó el ritual de Pachamama para agua (*Yachaq* de Unión Potrero: 2016).

Previamente a dichas capacitaciones, ABA realizó distintos concursos en las trece localidades de Quispillaccta para elegir aquellos comuneros que tenían cualidades o potencial para convertirse en maestros; el mismo *yachaq* comenta que originalmente era huesero y que todo su conocimiento se lo había enseñado su papa, fue a partir de todo ello que ganó los concurso y participó en las diversas capacitaciones, en sus propias palabras:

Antes de participar en las capacitaciones, se hizo concursos; uno fue más o menos en 1993, todos los aprendizajes, yo quería ser *yachaq*. Yo gané para el viaje a Tarapoto con el huesero con ABA (ABA hacen pago para todo). También hubo concurso con plantas medicinales, conocía poco y gané. En Tarapoto estuvimos con Miguel Sandoval, estuvimos una semana, nos enseñó para la salud. Hay ritual para todo, *Pachamama* agua. Regresamos, probamos lo aprendido y funcionó (Yachaq de Unión Potrero: 2016).

A partir de estos procesos fue que se convirtió en el *Yachaq* de la localidad de Unión Potrero, siendo así el responsable de realizar los *Paga Apus*; comenta también que en Tarapoto, el ingeniero Mario les habló sobre el calentamiento global, que el tiempo estaba cambiando y que tenían que vivir con todos los rituales, la gente, los animales así como con la siembra y cosecha de agua, “con ritual vamos a defender del calentamiento global” (yachaq de Unión Potrero: 2016).

Por otro lado, la directora cuenta también del proceso por el cual 13 *Yachaqs* lograron ser certificados por parte del Ministerio de Salud de Ayacucho. Este reconocimiento se dio a partir de dos lamentables acontecimientos en que dos mujeres fallecieron en los centros de salud. Ambos casos presentaron problemáticas que pudieron ser resueltas fácilmente por el conocimiento local; sin embargo, no fueron tomados en cuenta por el centro de salud y tampoco pudieron ser ejercidos a nivel local, ya que muchas veces son tomadas como maneras ilegales de curar y en caso de muerte, quien intervino en la cura puede ser acusado del fallecimiento.

A partir de los dos casos en los que se atribuyó responsabilidad al centro de salud, ABA solicitó al Ministerio de Salud que realizara las capacitaciones necesarias a los sanadores locales para poder reconocerlos y acreditarlos. El tema en que se basaron las siguientes capacitaciones fue principalmente el de higiene, sobre todo con las gestantes, y la importancia de usar guantes.

Después de este proceso se logró acreditar a 13 *yachaq*s en el tema de salud, se les entregó su certificado y carnés; cada *yachaq* elegía qué especialidad quería que figure. Ya que el problema principal era su reconocimiento por el destacamento policial, por el Estado, se pidió que figure en el carné que todas las instituciones públicas y gobernadores faciliten la labor de estos *yachaq*s. Cabe resaltar que esta acreditación se da únicamente en temas de salud, para rituales y pagos a la tierra no existe este tipo de procedimiento, se trata de un reconociendo local - tradicional.

Entonces, una vez realizados el estudio técnico y la ceremonia de pago a la tierra, finalmente se procede a la construcción de la alguna. Como se desarrolló previamente, esta labor es realizada a través de faenas comunales, con mano de obra y herramientas locales. Cuando ABA tienen proyectos que financian, se alquila una maquinaria para hacer el dique; sin embargo, cuando no tienen fuente de ingreso, se debe buscar el modo de acceder a otro financiamiento.

3.1.2.3 Limitaciones del conocimiento local-ancestral:

En caso se quiera acceder a un financiamiento a través de alguna institución pública, como el Gobierno Regional de Ayacucho, se debe de presentar un

proyecto técnico con ciertos criterios difíciles de cumplir, menciona integrante de ABA, directora de la asociación.

Sucede que el expediente técnico que realiza esta asociación es distinto al que elaboran los ingenieros, quienes son justamente los que revisan las fichas de solicitud. Pasa que para los estudios técnicos que realizan estos profesionales se estos necesita identificar una fuente o un manante de agua para determinar o proyectar cuánto será el volumen de agua recaudada. Sin embargo, en la siembra y cosecha de agua, el agua almacenada proviene de la lluvia, lo cual implica que no existe una fuente de agua específica y por lo tanto no se puede hacer una proyección sobre el volumen que se recaudará, eso se sabe al final del proyecto. Lo que sí realiza ABA es una medición de la extensión del área y volumen del vaso, ya que son aspectos concretos que sí se pueden medir.

Con el paso del tiempo, y sobre todo a partir de la experiencia, la institución puede hacer ciertas proyecciones, pero que pueden variar mucho de acuerdo a la cantidad de lluvia que haya. Esto es indeterminado, sobre todo en los últimos años en que la variabilidad climática ha incrementado; cuenta como ejemplo que el año pasado, 2015, en lugar de que las lluvias empiecen en diciembre, empezaron recién en febrero. Por estos motivos, no puede haber certeza sobre el volumen que se recaudará al finalizar el proyecto.

Entonces, integrante de ABA del área de dirección comenta que el saber cómo construir diques de arcilla para almacenar agua y la relación que se debe establecer con esta son aspectos posibles de realizar a partir del saber que han ido rescatando y potenciando, y que no se encuentra en lo técnico. Sobre esto,

además sostiene: “nosotros hacemos al revés: primero hacemos expediente cultural de las familias. Este consiste en los *Paga Apus* y esos trabajos que hacemos; luego cuando está lleno el vaso, ya tenemos el volumen, ya lo medimos” (integrante de ABA: 2016). Comenta que este modo de hacer no es entendido por los ingenieros, lo cual corresponde al principal obstáculo para pedir financiamientos.

En general se sostiene que no hay apoyo del gobierno regional en la construcción de las lagunas; comuneros señalan que en general las autoridades municipales y regionales no comprenden, no conocen ni toman importancia sobre la utilidad de estas *ccochas* o lagunas. En palabras del comunero Santos Galindo sobre las autoridades estatales dice “prácticamente no entienden cómo es esa agua, pero les explicas, pero no entiende; dicen para qué vamos hacer esto, por gusto, vamos a malgastar el fondo; no entienden, no entienden, ese es el problema” (comunero de Cuchoquesera. 2016). El gobierno está más acostumbrado a hacer canales, otro tipo de obras que ellos vean, en cambio cree que la siembra y cosecha de agua no es algo productivo.

Si bien los comuneros tienen el conocimiento y la mano de fuerza para hacer más lagunas, definitivamente sería más fácil realizarlas con el apoyo de maquinarias, pero realmente es difícil acceder a financiamientos. Cabe señalar que recibieron un presupuesto por el gobierno regional Ayacucho de aproximadamente 300 mil soles con el fin de realizar la laguna de Uchuy Uyru para el alquiler de una maquinaria; esto fue posible a partir de la presentación de estudios técnicos, de movilizaciones, como marchas y paros, por parte de la comunidad de Cuchoquesera. En el caso de la autoridad de la Junta de

Usuarios de Riego, se menciona que no existe apoyo por el Estado ya que los funcionarios no conocen el campo, no ven en realidad de dónde viene la fuente de agua, y por lo mismo, no se le atribuye la importancia debida.

Integrante del área de dirección de ABA explica que para solicitar financiamientos, la propuesta debe pasar por el Sistema Nacional de Inversión Pública (SNIP) del Ministerio de Economía y Finanzas, proceso que se presenta como el mayor cuello de botella u obstáculo para la realización de la práctica. En sus propias palabras:

Hemos peleado tanto para que pase este cuello de botella para los proyectos públicos, el SNIP, es la peor traba que hay en las instituciones públicas. Teníamos que decir cuánta área vamos a regar, cuántas familias van a beneficiarse, cuánto de agua se va a captar.. Estas cosas no se saben, se sabe ya en el proceso, pero el SNIP pide hacer una evaluación de costo-beneficio de la obra para hacer otras alternativas y se aprueba la mejor. Se presentan alternativas con sus presupuestos, entonces ellos escogen cuál es menos costosa, bajo la lógica de costo-beneficio. Para eso no hay datos, porque no se sabe (Integrante de ABA: 2016).

Sin embargo, a partir de las entrevistas a funcionarios públicos, se puede identificar que existe una valoración referente a la valoración cultural y a la sabiduría ancestral. Se hace referencia a la importancia del modo de vida nuestros ancestros lo hacían en armonía con la naturaleza; además, siendo culturas tan antiguas, como la prehispánica, poseen conocimientos y tecnologías que han sabido responder a problemáticas de medio natural y de la población. En palabras de la autoridad de ALA Ayacucho, “esto lo han

demostrado las culturas antiguas, nuestros antepasados, las culturas prehispánicas, incas, que tuvieron una tecnología tradicional que permitió poder alimentar a las poblaciones asentadas en las partes altas y medias de la cuenca a través de la cosecha de agua” (integrante de ALA: 2016)

Sobre la sabiduría ancestral se sostiene que implica una relación de respeto hacia la naturaleza, por lo cual el modo de vida se daba de manera holística y armoniosa no solo con los elementos naturales, sino también con sus deidades. En relación a esto y la siembra y cosecha de agua, el informante del área de Recursos Naturales y Medio Ambiente del gobierno regional, sostuvo que lo siguiente:

La práctica de siembra y cosecha de agua es una práctica ancestral importante de sostenibilidad que ya no se cumple; se quiere rescatar esta rica experiencia. Antes se respetaban mucho los recursos naturales, antes eran vistos como deidades, como la Pachamama y la Yakumama. La relación de conocimiento ancestral reforzaba la interacción del hombre con la naturaleza. El agua, la intervención del hombre, las experiencias ancestrales no son vacías, son más sostenibles, valoran a todos los involucrados. Se debe valorar experiencias sostenibles locales y no empezar desde cero. Todo esto, el respeto a la naturaleza, implica que tenemos que utilizar los recursos naturales sin alterar la interacción del hombre y la naturaleza. De esto se trata el buen vivir (funcionario de Gobierno Regional: 2016).

Se presenta entonces la siembra y cosecha de agua como una práctica rica en conocimiento y en la valoración del medio; motivos por lo que debería incentivarse y valorarse.

Pese a dicha valoración, aun se presentan dificultades para poder acceder a financiamientos. Ante estas, la asociación ha tratado de ir sensibilizando a diversas instituciones, tratando de hacerlas comprender que el proceso por el cual realizan dichos proyectos, comentan que “las oficinas que nos apoyan, ya nos entienden cuál va a ser el proceso, todavía es más eficiente, ya tienes un volumen llenado y de la nada” (colaboradora de ABA: 2016).

Este poco entendimiento sobre el modo de accionar de ABA sucede también respecto a los materiales usados para la construcción de los diques. Como fue desarrollado anteriormente, parte de la sostenibilidad de esta práctica se debe al uso de material original de la zona. En lugar de usar cemento para la construcción de los diques, se usa arcilla y materiales disponibles de la misma zona como tierra, piedras, plantas secas, hichu, y demás. Integrantes de ABA señalan que el cemento no es sostenible, ya que las familias no tienen dinero necesario para costearlo; además, con el tiempo las construcciones terminan resquebrajándose hasta finalmente no servir. Por otro lado, señalan que el poner este cemento impide que el agua de la laguna filtre a zonas más bajas para poder emerger por los puquiales, es un material incompatible con el agua.

En general el uso de cemento y de materiales externos va justamente en contra de lo que busca la institución al realizar con la práctica de siembra y cosecha de agua, que es recuperar y revalorizar los conocimientos originarios de la zona, ya que proviene de prácticas de los antepasados, quienes tenían un rico conocimiento sobre cómo convivir con el medio. En el documento de

sistematización *Yakumama*, caracterizan esta forma de hacer como parte de un sueño que tiene la asociación:

Un sueño que nos compromete, ya que como organización local debíamos gestionar proyectos para derivar las aguas existentes. Un sueño que nos condujo a una conversación profunda sobre la cultura ancestral respecto al agua y su situación actual, lo que nos permitirá buscar respuestas en la propia cultura y no así en soluciones técnicas (...). (Yakumama, 2014)

De acuerdo a lo señalado en el documento de sistematización *Yakumama*, el quehacer de ABA busca contraponerse a los proyectos de desarrollo o de intervención convencionales, bajo criterios en los que el Estado también funciona. Sucede que dentro de sus objetivos no se incluye el reconocer y recuperar el conocimiento local, además la perspectiva con la que trabajan concibe el agua como un recurso natural y no como un ser vivo con el que se debe convivir en armonía, a través de su crianza.

Existen casos en que instituciones externas han intervenido en la comunidad con la construcción de canales para facilitar el uso del agua, pero en la mayoría de los casos, estas han sido un fracaso. Cuentan del caso de un proyecto que se dio en la localidad de Tuco, en el puquial Quniyacu, con el objetivo de hacer llegar el agua. Para ello, intervino una institución, de la cual no recuerdan el nombre, que invirtió dinero para la construcción de 30 km de canal, para ello captaron un manante donde se construyó la obra de arte o obras de captación. Cuentan que por ese canal el agua no transcurrió ni un día, por el contrario, el agua se retiró, y finalmente el canal se quebró.

Ante esto, los integrantes de ABA cuentan que la familia trataron de recuperar el manante con la ayuda de la asociación, porque antes sí existía la presencia de agua. Para la recuperación, tuvieron que acudir a las deidades, se pidió a través de un *Pagapu* que el agua vuelva a salir. Efectivamente esto se logró, pero no por el canal construido si no por otra vía.

Durante una entrevista con integrante de ABA, atribuyó este fenómeno a la incompatibilidad que existe entre el agua y el cemento, argumenta que posiblemente este material tiene minerales que repele el agua. Es por ello que evitan su uso y en su lugar, usan tierra ya que es compatible y tiene la capacidad de adaptar sus poros de acuerdo al volumen de agua que se tenga, motivo por el cual la laguna nunca colapsa, a comparación de represas convencionales.

Estos son desencuentros que también suceden con el Estado. Trabajadora de ABA comenta que existe el temor de que en el afán de querer difundir esta práctica, termine haciéndose cosas contradictorias u opuestas al objetivo de ABA. Por ejemplo con el Programa Nacional de Siembra y Cosecha de Agua lanzado por Ministerio de Agricultura (MINAGRI), se teme que se parte desde el la convencional visión sobre el agua como un recurso natural con el cual hay que tener un uso y manejo eficiente, ya que estas premisas están ligadas al uso de materiales como el cemento, la geomembrana, en general materiales de uso convencional. En caso la práctica se realice de esta manera, no funcionará, ya que estarpia alterando la sabiduría o práctica tradicional.

Por este motivo también se buscó generar incidencia en el MINAGRI cuando llevó a cabo el primer seminario de Siembra y Cosecha de Agua en

Cusco en el 2015. Para ello asistieron todas las autoridades de la directiva de la organización junto a otros trabajadores de la misma. Señalaron que “antes de todo, hay que tomar en cuenta la cosmovisión local sobre el agua, porque la riqueza o el valor de estas prácticas está en el detalle, no está en las generalidades, estas homogenizan y hacen daño” (Integrante de área de dirección ABA: 2016).

Esta visión es la que se quiere también motivar a través de las políticas públicas a formular, se debe de buscar despertar la cultura que ha en cada comunidad, ya que la siembra y cosecha de agua no se trata de una receta. Magdalena cuenta sobre una experiencia en la cabecera de cuenca de Proyecto Río Cachi, comenta que al saberse de las cualidades de la *putaqa* en atraer el agua, el gobierno regional se empezó a imponer su plantación en las partes altas como Paras; sin embargo estas nunca crecieron ya que son muy susceptibles a las heladas.

Al contrario, lo que se debe hacer en lugar de replicar las experiencias en otras zonas, lo que se debe hacer es buscar, hacer emerger la sabiduría de cada comunidad. Antes de imponer la plantación de *putacca*, se debe buscar qué elementos tiene cada zona, ya que “la idea es que el agua como persona viva y como madre nunca está sola, tiene plantas acompañantes entonces eso hay que despertar en casa sitio. Por ejemplo para los amacónchos hay, para los aymaras hay, sus plantas son otras. Ese cuidado vamos a estar vigilantes en su programa nacional, no?” (integrante de ABA: 2016).

3.2 La intervención del Estado

3.2.1 Elaboración del concurso:

El Premio nacional Ambiental 2014, específicamente la sub categoría de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el Medio Rural, fue ideado por el Ministerio de Ambiente con apoyo de la cooperación Suiza, específicamente la institución Helvetas *Swiss Intercoperation*, a través del Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC).

El PACC ha ido trabajando en coordinación con el MINAM y con los fondos de la cooperación suiza; además, tiene un consorcio tripartido encargado de implementarlo en Cusco y Apurímac. La metodología usada es la de “Pachamama Raymi”, la cual tiene como objetivo motivar a los campesinos a implementar medidas de adaptación al cambio climático, a través de la realización de concursos y entrega de premios como modo de incentivo y reconocimiento.

El Programa de Adaptación al Cambio Climático está compuesto por dos fases; la primera, iniciada en el 2009, tiene como objetivo hacer el reconocimiento de prácticas locales andinas, en Cusco y Apurímac, que han ido respondiendo a variabilidad climática en la que se encuentran insertas, para así luego implementarlas como medidas de adaptación al cambio climático. La segunda etapa, iniciada en el 2013 hasta el 2016, busca difundir estos aprendizajes con el fin de que puedan ser replicadas en otros territorios. Para ello, se busca fortalecer dichas experiencias, desarrollar nuevas capacidades para el cambio climático y mejorar su capacidad de respuestas e influenciar en decisiones políticas. Sobre la valoración de estas prácticas, integrante del área de coordinación PACC sostiene lo siguiente:

(...) hay un capital ahí de base que tiene que ser potenciado para ser enriquecido con nuevos conocimientos y potenciar la capacidad de estas poblaciones. (Conocimientos) para potenciar las capacidades de esas poblaciones para enfrentar estos retos nuevos. Entonces ese era nuestro punto de partida y con eso nosotros trabajamos con comunidades apoyando en explorar respuestas adaptativas basadas en ese conocimiento ancestral pero potenciando con nuevos elementos del conocimiento moderno (integrante de PACC: 2016).

Se puede identificar el reconocimiento del valor que tienen las prácticas locales o ancestrales desarrolladas a través de tiempo; se puede ver también la necesidad que existe de enriquecer o potenciar dichos conocimientos, a través de otros nuevos, específicamente con elementos del conocimiento moderno, o podría decirse, científico. Esta conjunción tendría como fin potenciar la capacidad de las poblaciones en adaptarse y hacer frente a los problemas que conlleva el cambio climático.

Según lo comentado en el área de coordinación del PACC, la importancia atribuida al reconocimiento de dichas prácticas locales se debe a la trayectoria y experiencia a partir de las que se forman, puesto que están basadas en conocimientos acumulados durante mucho tiempo y a partir de la cotidianidad de las personas que vienen enfrentando variabilidades y problemáticas de su medio natural.

La idea es que este conocimiento, proveniente de fuentes distintas de la academia, sean reconocidas, visibilizadas para que así puedan servir como base para el desarrollo de nuevos mecanismos para la adaptación al cambio climático y generar oportunidades de desarrollo a partir del manejo de riesgos que implica esta problemática.

Estas prácticas pueden estar basadas, de acuerdo lo señalado en la descripción institucional del concurso, en conocimientos locales y ancestrales o en conocimientos locales y modernos. Sobre la diferencia entre lo local y ancestral, integrante del área de coordinación del PACC comenta que se basa principalmente en la trayectoria en las que han sido desarrollados.

En otras palabras, un conocimiento local puede ser información reciente que tiene como protagonista a los individuos que interactúan dentro de su territorio y que por lo mismo son gestores de sus propios conocimientos. En cambio, el conocimiento ancestral es la acumulación de experiencias acumuladas desde el pasado pero que se vienen recreando constantemente, enfatiza en su carácter dinámico y no estático. Por otro lado, el conocimiento moderno estaría referido al científico o técnico proveniente de academia (integrante del PACC: 2016).

Entonces, a partir de la valoración que se hace tanto sobre los conocimientos locales como ancestrales, se debe proceder a generar una difusión de estas, la cual sería promovida justamente por el PACC. Sucede que este programa es planteado como un agente facilitador o articulador que busca apoyar al conocimiento existente y a la sistematización de este. Estos procesos tienen como fin comunicar o visibilizar dichas experiencia a instituciones o actores públicos para poder plasmarlas o ejecutarlas a través de orden público; entonces, ambos fines corresponden a las dos fases del PACC y son motivos por los cuales el programa interviene en el diseño del Premio Nacional Ambiental 2014.

El reconocimiento y sistematización de las prácticas locales corresponden, según la coordinadora del PACC, a una metodología de gestión del conocimiento basada en la sistematización de aprendizajes formados a través de experiencias. Menciona que para ello, la sistematización o la capitalización del conocimiento, debido a la complejidad de las experiencias, implica necesariamente identificar ejes de interés que permitan el enfoque únicamente en dichos aspectos. Además, los ejes en los que se basará la sistematización dependerán del interés del actor que esté la está promoviendo. En el caso del Premio Nacional, se supone que se trata de un trabajo en conjunto del MINAM y el PACC, por lo que se asume que los ejes de sistematización serían determinados a partir de ambas instituciones.

En este contexto, de acuerdo a lo señalado por el área de coordinación y asesoría del PACC de la cooperación Helvetas, el programa busca aliarse al concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el Medio Rural con el objetivo justamente de desarrollar un tipo de catálogo con las diferentes practicas rurales nacionales con el fin de difundirlas, inspirar y generar información para el futuro desarrollo de medidas de adaptación, asegurando que las familias rurales tengan acceso a estos conocimientos y nuevas tecnologías. Además de esto, poder promover el financiamiento, a través de instituciones estatales, ya sean centrales o regionales, para implementar dichas experiencias a mayor escala, para que se reproduzcan, amplíen, repliquen y masifiquen de acuerdo a los contextos particulares (Integrantes del PACC: 2016).

Por otro lado, un integrante del área de coordinación menciona que para que estas prácticas puedan ser incorporadas en el ámbito político, deben de

presentar evidencias fácticas, pues “al menos la política pública moderna se basa en todo este enfoque de gestión por resultados, busca construirse, al menos desde sus bases teóricas, busca construirse desde las evidencias científicas”. Para obtener dichas evidencias, señala, se requiere trabajar en sistemas que permitan monitorear sus cambios en un tiempo consistente de al menos 10 años, para así poder hacer un procesamiento, interpretación, análisis y producir resultados (Integrante del PACC: 2016).

Sin embargo, lo que sucede es que casi la totalidad de las estas prácticas locales reconocidas se encuentran basadas principalmente, si no únicamente, en evidencias testimoniales, ante lo cual el área de coordinación comenta lo siguiente:

“el Estado también debería de abrirse en la medida en que no siempre es posible ofrecer esos datos duros ¿no?. Más aún en actuaciones donde las instituciones públicas no han participado, apoyando o promoviéndolo, mucho más difícil que estas puedan haber articulado ya sistemas de monitoreo más técnico. Entonces quizás el Estado más bien debería apoyar esos esfuerzos (...)” (integrante del PACC: 2016).

Se puede derivar que esto podría resultar un obstáculo para poder cumplir uno de los objetivos del PACC y posiblemente también del MINAM, que se trata de poder incorporar dichas prácticas en el ámbito político. En todo caso, la opción que plantea la coordinación del PACC podría ser considerada o en todo caso, podría ser el Estado un agente facilitador para las localidades en promover y facilitar la obtención de muestras fácticas, a través del apoyo de los gobiernos regionales y locales. Todo esto siempre y cuando la incorporación de estas en el ámbito público sea parte de los objetivos del mismo Estado.

Además, esto podría evidenciar que el reconocimiento se da únicamente de manera nominal, en el sentido de que al no presentar este tipo de evidencias técnicas, no es posible incorporarlas en el marco político. Esto sería posible únicamente a partir de la “expertización” del conocimiento local a través de medidas técnicas.

3.2.2 Implementación del concurso:

Se sabe que el concurso fue implementado a partir de 4 etapas: la primera fue la convocatoria, difusión y recepción de las experiencias; de estas se preseleccionaron 20 buenas prácticas a partir de la calificación de los 6 jurados, de acuerdo a los criterios de la bases de convocatoria. La segunda etapa fue la validación en campo, luego los jurados eligieron de las 20 prácticas, 6 ganadoras. La tercera etapa fue la producción de materiales, es decir, un catálogo con las prácticas ganadoras, mini documentales e historias de vidas de los protagonistas de las experiencias. Por último, la etapa 4 fue la difusión y premiación de las 6 prácticas ganadoras, todo esto como parte de las actividades realizadas en el marco de la COP 20. A continuación un cuadro que ilustra el proceso del concurso:

Etapas del Concurso de Buenas prácticas frente al Cambio Climático en el Medio Rural. Premio Nacional Ambiental 2014

Etapas del Concurso Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el medio rural



Fuente: Ministerio de Ambiente, 2014

Sobre el desarrollo de las fases, la etapa de postulación se debía de hacer a través de unas fichas diseñadas por el PACC y el MINAM, las cuales corresponderían a la fase básica de sistematización. Por otro lado, se sabe por la coordinadora del programa que para que las experiencias o prácticas presentadas puedan pasar por el proceso de selección, primero debían de cumplir con dos premisas.

En primer lugar, debían de aportar evidencias sobre su efectividad para atender al problema identificado; en segundo lugar, los problemas debían de evidenciar claramente la problemática de cambio climático como principal factor como factor que exacerbaba la situación. Por lo tanto, la experiencia o práctica debía de ser un tipo de respuesta a un problema territorial, ya sea en el tema

productivo, en el manejo de recurso naturales, etc. Esta etapa correspondería a la de pre selección de acuerdo a los 7 criterios señalados en las bases.

Cabe resaltar que las dos premisas o condiciones establecidas son parte de la propuesta que realiza el Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC) al Premio de Buenas Prácticas ante el Cambio Climático de MINAM. En palabras del área de coordinación del programa:

(esa fue la propuesta) que enviamos al MINAM; entonces, eran esas dos condiciones que se tenían que satisfacer. Satisfaciendo esas dos condiciones, las experiencias que podían postular a este concurso, tenían que ofrecer evidencias, evidencias de que estas prácticas en respuesta a esos problemas, han sido efectivas, que han tenido impactos positivos (integrante del PACC: 2016).

Una vez que pre-seleccionadas las prácticas que cumplían con las dos premisas, el PACC y el MINAM las separaron en dos categorías: prácticas promovidas por ONG's y prácticas desarrolladas por las mismas comunidades con o sin intervención de ONG. Un informante que colaboró con el programa, señala que podían identificarse ciertas diferencias entre las que provenían de ONGs y las que provenían de la propia comunidad; las primeras, comenta, tenían más sustento, estaban bien escritas; las otras por el contrario, si bien completaban todos los datos, en algunos casos eran completadas a manos (integrante que participó en elaboración de concursos: 2016).

Una vez separadas las experiencias, fueron entregadas a los jurados junto a una ficha compuesta por los criterios de selección y puntaje respectivos, los cuales fueron elaborados en conjunto por el PACC y el MINAM. La ficha y

criterios se encuentran en el anexo como figura 6. Los criterios fueron los siguientes: el primero era la claridad, concreción y precisión del contenido respecto a los diversos puntos del formato; la puntuación máxima de este criterio era de 10 puntos.

El segundo fue pertinencia de la práctica frente al problema principal en contexto de cambio climático, con un puntaje máximo de 30 puntos. El tercero, grado de beneficio (resultados positivos) obtenidos con la aplicación de la práctica, con un puntaje máximo de 30 puntos. Por último, facilidad de ser replicada por otros campesinos/comunidades vecinas o en otras regiones, también con 30 puntos como puntaje máximo.

La sumatoria en total sería de 100 puntos. Dentro de la misma ficha de calificación, existían dos recuadros dentro de la sección de comentarios y recomendaciones, uno solicitada señalar las 10 prácticas que sean consideradas especialmente interesantes, y el otro, señalar 10 prácticas que debían ser especialmente observados y chequeados para la comprobación en campo.

Los 6 jurados encargados de la selección de las prácticas ganadoras fueron elegidos por el PACC y el MINAM, entre ellos figuran el Msc. Juan Torres – UNALM, el Dr. Mario Tapia – ANPE, el Ing. Julio Valladolid – PRATEC, el PhD. Gerardo Damonte – GRADE, la Ing. Bernita Doornbos – HELVETAS y la Ing. Giovanna Egas – MINAM.

Sobre la elección y la suma de puntajes, uno de los jurados comenta que se seleccionaba el que más puntaje tenía pero en algunos casos el puntaje podía ser arbitrario dependiendo de cada persona. De esta manera, señala que

“lo que valía más que el puntaje, era quién pasaba la valla; entonces, escogías un grupo de los 20 y ese grupo más que el puntaje que tenía era más el tema que uno escogía”.

Una vez elegidas 20 prácticas que cumplieran con los criterios presentados, debían de ser validadas para que su existencia se compruebe. El rol de los validadores era registrar la experiencia técnicamente, a través de fichas diseñadas por Patricio Crespo, ecuatoriano especialista en temas de sistematización convocado por el PACC y el MINAM. Más que validar técnicamente, menciona integrante del área de coordinación del PACC, se buscaba confirmar la existencia de las prácticas, dialogar con los protagonistas y hacer observaciones de campo, a través de la guía que se les entregaba (integrante del PACC: 2016).

En realidad la principal evidencia en casi la totalidad de experiencias se daba a través de testimonios o relatos que hagan mención a la efectividad o beneficios que haya generado la experiencia para con la población. Uno de los validadores a los que se entrevistó, sostuvo que existían varios criterios de validación dependiendo de cada experiencia; comenta que por ejemplo en algunos lugares el tema de ancestralidad era un aspecto fundamental, pero no aplicaba de la misma manera en otras experiencias.

Luego de realizar la validación de las experiencias, o la comprobación de su existencia, las 20 fichas fueron retornadas a los jurados para que las califiquen por última vez y determinen 6 prácticas ganadoras, 3 dentro de la categoría de prácticas promovidas por ONGs y 3 dentro de prácticas desarrolladas por las mismas comunidades con o sin intervención de ONG. Los

criterios en esta última etapa fueron los siguientes: pertinencia con la necesidad o problema que busca atender, impactos positivos evidenciables, elementos de innovación, apropiación y sostenibilidad, potencial de replicabilidad, y por último criterios de género y/o interculturalidad, derechos, inclusión social (Bases CPB-CC-Rural, MINAM: 2016).

A través de un informante que cumplió el rol de jurado en este proceso, se sabe que los temas o criterios más controversiales fueron saber si los resultados fueron la replicabilidad, la innovación, y la sostenibilidad y apropiación de las experiencias. Señala que si bien las experiencias habían implicado un cambio o un impacto evidente sobre el medio, en algunos casos se trataban de temas muy específicos o muy contextuales, lo cual dificultaría su aplicación o réplica en otros contextos. Este era un aspecto muy importante ya que podía limitar uno de los objetivos que tenía importancia tanto el concurso nacional y como el programa mismo, que era difundirlos o replicarlos a mayor escala.

Por otro lado, el mismo informante menciona que se proporcionaba más valor a aquellas prácticas que implicaban alguna coordinación o innovación, ya sea tecnológica o institucionalmente. Sobre esto, integrante del área de asesoría de Helvetas señala que se trataba de la combinación de conocimientos locales o ancestrales con conocimientos técnicos científicos, con el fin de enfrentar un problemática no de la manera en que siempre se hacía, sino en un modo nuevo diseñado por los mismos pobladores que viven dichas problemática (jurado del concurso: 2016)

Sobre la sostenibilidad, el jurado comenta que si se trataban de experiencias efectivas pero subvencionadas por agentes externos, significaba que las localidades no podrían tener la posibilidad de aplicarlas y mantenerla por sí mismas, ya que para funcionar dependería de alguna fuente externa que las financien. Era necesario que fueran posibles de ser desarrolladas por las propias localidades, ya que esto permitiría la apropiación que se busca, que la población, dentro de sus posibilidades, las inserte dentro de su accionar y las apliquen en su propio medio. Siendo así, para la decisión final, los jurados se separaban en parejas para discutir los temas por los que habían escogido las prácticas, en muchos casos coincidían, y era a partir de este diálogo que se elegían las experiencias ganadoras.

Una vez elegidos los ganadoras, se procedía con la tercera y cuarta etapa, la producción de materiales con la información sistematizada e historia de vidas, se elaboró un libro bajo el título “Lecciones de la tierra: una travesía de aprendizaje por las comunidades rurales del Perú que se enfrentan con éxito al cambio climático”. Como se mencionó previamente, un aspecto relevante que buscaba asegurar el concurso era hacer que estas prácticas o el catálogo de ellas sea accesible a las poblaciones, para ello el MINAM entregó a los responsables de cada experiencia el documento de sistematización de su caso.

3.2.3 Impactos del concurso en la práctica de Siembra y Cosecha de Agua:

A partir del reconocimiento del Ministerio de Ambiente, la práctica empieza a hacerse más visible y empieza a formar parte de los temas que tratados sobre el agua, tanto en el ámbito de gobierno regional como en instituciones privadas,

como sería la Junta de Usuarios de Riego. Además, representantes de la Asociación Bartolomé Aripaylla empiezan a ser convocados a distintas charlas y foros; son responsables también de realizar pasantías a organizaciones y estudiantes de distintas instituciones y regiones.

Parte de la importancia atribuida a la siembra y cosecha de agua por parte del Estado, específicamente el gobierno regional de Ayacucho, se debe a su carácter sostenible y su uso racional del agua; se me menciona que es una buena práctica debido que su realización respeta al medio ambiente, el modo de intervención que implica se ha ido dando de manera armoniosa hacia esta, de la manera que debe ser la relación entre el hombre y la naturaleza; es por ello justamente que permite tener un manejo y uso sostenible de las cuencas.

Parece existir un contexto en el que la disponibilidad de agua en Ayacucho ha disminuido y parte de los motivos que se mencionan son el calentamiento global y el deterioración del canal del Río Cachi, problemáticas a las que la siembra y cosecha de agua parece responder de manera positiva.

Un informante de la Municipalidad del distrito de Chuschi del área de economía y medio ambiente, comenta que es no es solo originario de dicho distrito, sino que ha siempre ha vivido ahí, motivo por el cual puede decir que los caudales de los manantiales se han reducido en un 40%; a comparación de hace unos años, el agua que brota de lo puquiales ahora es mínima, lo cual genera una disminución de disponibilidad de agua sobre todo en las zonas bajas. Todo esto lo atribuye al calentamiento global y al efecto invernadero (funcionario municipal: 2016)

Ante esta situación, la Junta de Usuarios de Riego y la Autoridad local del agua comentan que la siembra y cosecha de agua podría generar mayor disponibilidad de agua sobre todo en las zonas bajas del sistema Cachi, ya que la cosecha de agua implicaría la aparición de manantiales y puquiales que alimenten el sistema hídrico y a la presa de Cuchoquesera, lugar donde se almacena toda el agua destinada a Huamanga.

La contribución que implicaría esta práctica sería significativa, motivo por el cual, menciona una autoridad de la Junta de Usuarios de Riego, tendría que hacerse una masificación de esta no solo en cabeceras de cuenca, sino en todas las partes, se espera que sirva como un piloto para replicar en diferentes regiones. El valor de la práctica para el informante sería la capacidad de captar mayor agua y poder dotar los usuarios de riego (funcionario de Junta de Usuarios de Riego Ayacucho: 2016)

Además, a partir del reconocimiento de la práctica por el MINAM y la efectividad que ha ido mostrando, la población quispillacquina, junto a la Asociación ABA, solicitaron un tipo de pago o compensación por sus servicios, ya que la realización de la siembra y cosecha de agua aporta este recurso a comunidades y a la ciudad misma de Huamanga, además la realización de la practica implica también el cuidado del ecosistema.

Es así que surge la idea de implementar la ley de Mecanismos de retribución por Servicios Ecosistémicos. Esta trata de asignar recursos destinados a poblaciones que realicen actividades o prácticas que cuiden y mantengan los ecosistemas. Sobre el proceso, la especialista en Educación

Sanitaria de la empresa de Servicios de Agua potable y Saneamiento de Ayacucho (Seda), cuenta sobre el objetivo y proceso de formulación:

(la ley de Mecanismos de Retribución por Servicios Ecosistémicos) consiste en que todos aquellos que se beneficien con el agua, tienen que retribuir a los que la están cuidando. Entonces, de alguna manera EPSASA, y un poco motivados por la superintendencia de servicios de saneamiento SUNAS, con participación del gobierno regional y PRODER (una ONG), el año pasado (2015) tuvieron reuniones continuas para implementar o incorporar en el Plan Maestro optimizado de SEDA Ayacucho el pago o mecanismo de retribución por estos servicios ecosistémicos (Integrante de SEDA 2016).

El origen de esta ley se remonta al año 2010, integrante del área de Recursos Naturales y Medio Ambiente, cuenta que la implementación de esta ley empezó en ese año como consecuencia de la formación de un comité civil que empieza a dar sus demandas al Gobierno Regional para que invirtiese más dinero para la gestión de los recursos hídricos a nivel de las cabeceras del proyecto Río Cachi, los pobladores de zonas altas empezaron a demandar algún tipo de compensación por las actividades que realizaban en esa áreas (funcionario de gobierno regional: 2016).

Esto tiene como antecedente las negociaciones o acuerdos a los que llegó la población de Cuchoquesera y el gobierno regional; según un funcionario del área de recursos naturales del gobierno regional y a un comunero de Cuchoquesera, sucede que para poder construir la presa de Río Cachi, parte de la población tenía que donar 400 hectáreas y reubicarse en una zona más alta. A cambio de ello, la población solicitó la construcción de centros educativos, murallas, canales, etc; por parte del gobierno se prometió implementar un sistema de bombeo de agua para la parte alta con el fin de ampliar su frontera agrícola.

Sin embargo, mencionan los informantes, poco o nada de esto fue posible; justamente esta situación de incumplimiento e inconformidad generó un malestar en la localidad de Cuchoquesera, por lo cual empezaron a demandar algún tipo de compensación por los servicios de conservación que hacen en las partes altas como es la siembra y cosecha de agua y la reforestación (funcionario de gobierno regional, 2016; comunero de Cuchoquesera: 2016).

Por otro lado, en dos entrevistas se mencionó que el objetivo de implementar estos mecanismos de retribución era proteger las zonas altas de la presencia minera. Una de los informantes perteneciente a la asociación ABA, comentó que con el fin de proteger las áreas donde se da la presencia de lagunas y población, buscaron que se esos territorio se conviertan en área de conservación (Integrante de ABA: 2016). Sin embargo, les explicaron que esto no resultaría sostenible ya que no existe presupuesto para su mantenimiento, como sucede en el caso del área de Titankayocc.

Ante esto, como ya se sabía que con la siembra y cosecha de agua se había logrado generar 16 millones de metros cúbicos extras para la presa de Cuchoquesera, la asociación ABA solicitó a EPSASA o SEDA en el 2010 que les compensen por este monto; fue así que se empezó la sensibilización para el futuro acuerdo con SEDA. Entonces, ABA y las localidades de las partes altas de Quispillaccta empezaron a solicitar dichos servicios.

A partir de dichas demandas se procedió a la formación de un comité que tenía como objetivo buscar experiencias similares para conocer más sobre

este tipo de proyectos y el área de Recursos Naturales y Medio Ambiente del gobierno regional, solicitó apoyo técnico al MINAM.

Ya en el 2015 se promulgó la ley de “Mecanismos de Retribución por Servicios Ecosistémicos”, y se forma con el asesoramiento del MINAM un grupo impulsor para la implementación de esta ley en Ayacucho, siendo los participantes tanto instituciones públicas como privadas; en el primer caso, participaron el gobierno regional, la Dirección Regional de Producción, la Dirección Regional de Construcción, Vivienda y Saneamiento; en el segundo caso, la Junta de Usuarios de Riego, las comunidades campesinas, y las ONG's que tienen intervención en las partes altas como la Asociación Aripaylla Bartolomé (ABA) y la Centro de Desarrollo Agropecuario de Ayacucho (CEDAP).

Luego, la comisión se reunió con la Empresa Prestadora de Agua y Saneamiento de Ayacucho, para entonces EPSASA, ahora SEDA, y se firmó un acta en la que señala por disposición de la Superintendencia Nacional de Servicios de Saneamiento (SUNASS), que la empresa deberá destinar el 1% o 0.50 centavos del monto total recaudado del pago a los usuarios hacia las zonas altas que vienen realizando servicios de conservación de ecosistema. El objetivo es invertir dicho monto en proyectos que promuevan la continuidad de estos servicios, para ello lo recaudado irá a un fondo intangible.

Sobre el destino del dinero parece no estar estipulado claramente en la Ley, pues, debido a tratarse de un dinero público, no debería ir directamente a la población, sin embargo, no se señala si será el gobierno regional o distrital el que se haga cargo del fondo. Un integrante de la empresa prestadora de

Servicios de Agua Potable y Saneamiento de Ayacucho coincide en señalar que si bien la Ley de Mecanismos de Retribución por Servicios Ecosistémicos ya salió, aún no existe un reglamento con todas las disposiciones; sobre el destino del dinero, señala que podría ser como se está dando en otras Empresas Prestadoras de Servicio (EPS) a nivel nacional, que trata de un manejo mancomunado tripartido entre la EPS, la municipalidad de la jurisdicción y la comunidad.

Por otro lado, una integrante del área de dirección de la Asociación ABA menciona que la comunidad exige ser operadora de esos fondos a través de un comité de cuenca conformado por un comunero de cada distrito, siendo este el que determinaría el objetivo y la manera de implementar el dinero. Sin embargo, señala, esto este tema representa un cuello de botella, ya que, si bien el fondo procede de una empresa privada, el fondo es estatal por lo que no puede ser manejado por la comunidad ni por una organización, necesariamente debe ser manejado por una institución estatal (integrante de ABA: 2016). Ante esto, la misma informante menciona:

“...pero las comunidades no quieren porque ya sabemos a qué manos va a caer; si es que cae por ejemplo a alcaldes... porque el tema ambiental es la última rueda del coche. Entonces por esa cuestión, crees que esos fondos verdaderamente irá a allá? y si van, los alcaldes, van a hacer uso político; por eso vamos a pelear por quién manejará (el fondo)” (integrante de ABA:2016).

Otro cuello de botella se le atribuye al MINAM al no determinar que SEDA no es la única institución que hace uso del agua, sino también por ejemplo Electrocentro, empresa encargada de a la administración de la energía eléctrica.

Por otro lado, la práctica de siembra y cosecha de agua ha sido valorada por el Ministerio de agricultura. Integrante del área de coordinación del PACC comenta que esta experiencia ya se está tomando como un modelo, se han ido desarrollando seminarios nacionales sobre esta práctica en las ciudades de Cusco y Tacna, en los participaron integrantes de la Asociación Bartolomé Aripaylla para contar sobre la experiencia. Por otro lado, menciona que también está en proceso de estructurar un programa nacional de Siembra y Cosecha de Agua, esto también en coordinación con el Ministerio de Ambiente.

En el portal de la Agencia Peruana de Noticias Andina y de AGRO RURAL, se narra que existe una relación estrecha del MINAGRI con el gobierno regional de Cusco y de Tacna con el fin de establecer los lineamientos estratégicos para adaptar un Programa Nacional de Siembra y Cosecha de Agua para cada ciudad. Para ello, se formó un equipo en cada caso conformado por el mismo ministerio, autoridades de los gobiernos respectivos, la cooperación internacional Helvetas Swiss y la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la agricultura (FAO) con el objetivo para promover dicho programa así como para poder elaborar en el futuro un diseño de inversión pública relacionada a esta práctica (Andina, 2015 y AGRO RURAL, 2015).

CAPÍTULO 3: ANÁLISIS

4.1 Valoración y alcances del conocimiento local: una visión crítica:

4.1.1 La siembra y Cosecha de Agua como conocimiento local:

De acuerdo a lo presentado en el marco teórico, se plantea que el conocimiento local se forma a partir de la experiencia acumulada en un medio socio-ambiental determinado, de manera que será contextual. Además, el hecho de que el conocimiento se genere a partir de la experiencia, le proporciona un carácter informal de aprendizaje; es decir, que se aprende mientras se hace, es implícito y experimental. Justamente debido a este carácter informal es difícil poder determinarlo a través de una metodología; por lo tanto, no existe una única fórmula para su réplica.

Adicionalmente, partir del texto de “Ethnoclimatology in the Andes”, se sostiene que el conocimiento local puede llegar a ser compatible al técnico, pues comparten metodologías y sustentos similares además de racionalidades de consistencia y equivalencia (Orlove, Chiang & Cane: 2002). Por otro lado, tal como se planteó en el marco teórico, en el ámbito político el conocimiento técnico y científico son concebidos como si fueran iguales (Neveg Maya, 51: 2013).

En el caso de la siembra y cosecha de agua (SYCA) se trata de una práctica desarrollada a partir del conocimiento local con intervención de una ONG local, a partir de la cual, como se desarrollará más adelante, con el tiempo adquiere un carácter glocal. Se trata entonces de la organización no

gubernamental “Asociación Bartolomé Aripaylla” (ABA) que surge en la misma comunidad de Quispillaccta, ideada originalmente por pobladoras originarias de la misma comunidad, con financiamiento externo de la institución privada alemana *Welthungerhielf* y la ONG *Terre de Hommes*.

A partir de la información recogida durante el trabajo de campo y a través de la revisión de documentos institucionales, se sabe que la SYCA es concebida como una práctica milenaria, pero que fue rescatada y adecuada a partir de ABA con ayuda de algunos comuneros quispillacctinos. Integrantes de la asociación cuentan que la manera de realizar esta práctica se hizo en conjunto con los comuneros, fue así que se pudo recordar e identificar cómo solía hacerse antes y qué elementos eran necesarios para desarrollarla. Por el lado de los comuneros entrevistados, se sabe que empezó a practicarse a partir de la intervención de ABA, pero que antes ya tenían o recordaban ciertos conocimientos transmitidos por sus abuelos, como por ejemplo la propiedad de la planta *putacca* en llamar el agua.

Por otro lado, la SYCA implica un conocimiento y manejo sobre el medio natural, lo cual implica que su efectividad dependerá en gran medida del contexto físico. Esto está relacionado a la potencialidad de réplica que pueda tener, pues se sabe que mientras una experiencia dependa directamente de su entorno físico, la posibilidad de replicarla en medios distintos será difícil. Esto lo señala Scott en su concepto de *Metis*, el cual señala que un conocimiento local tiene carácter implícito y experimental que no es repetible debido a su complejidad. En otras palabras, no existe una fórmula para aplicarlo, y por lo tanto, no puede ser codificado, sino será aprendido en la

medida en que se ejerza como práctica, a través de la experiencia (Scott: 1998).

Ejemplo de ello es la experiencia sobre el accionar del gobierno regional de Ayacucho, caso comentado durante el trabajo de campo. Sucede que a partir de la efectividad que mostró el uso de la planta *putaqa* en “llamar” o atraer el agua en la experiencia de Quispillaccta, el gobierno regional decidió realizar una plantación masiva de esta especie en altas cabeceras de las cuencas del Río Cachi. El resultado fue un fracaso, pues, debido al clima de dichas zonas altas, la plantación se quemó por la helada; esto evidencia que las propiedades de la planta pueden ser aprovechadas siempre y cuando se encuentren en su propio medio.

Sobre el procedimiento para realizar la SYCA, de acuerdo a informantes de ABA, originalmente se dio a partir de intentos y pruebas entre integrantes de la organización y pobladores de la localidad de Tuco, dentro de la comunidad Quispillaccta, hace aproximadamente 20 años. Para el año 2014, se elaboró ya un documento de sistematización institucional de la organización en el que se describen las etapas y procedimientos necesarios para realizar la práctica.

Además se presentan gráficos e índices sobre los efectos que viene generando la SYCA, estos permitirían entablar un diálogo bajo los mismos códigos de los ámbitos expertos o técnico; ejemplo de ellos son presentados en las figuras 4 y 5 en la sección de anexo. Entonces, se deriva que el conocimiento local con el tiempo ha sido codificado; sin embargo, ABA insiste en la importancia de despertar los conocimientos de cada comunidad para que

la práctica funcione, pues la generalización de sus procedimientos y elementos podrían generar resultados negativos.

En general, de acuerdo a las entrevistas realizadas, parece ser que ABA originalmente buscó medidas para asegurar la disponibilidad de agua en conjunto con comuneros de ciertas localidades, y ya con el paso del tiempo, la metodología se estableció y empezó a impartirse por ABA en las localidades aledañas y unos cuantos distritos vecinos. En el centro poblado de Quispillaccta y la localidad Unión Potrero, al preguntar a los comuneros cómo empezaron a realizar la práctica, mencionaron que fueron las ingenieras de ABA quienes les enseñaron.

Entonces, la SYCA evidencia un conocimiento sobre el medio, debido a que todo el proceso de construcción y adecuación del entorno para realizarla se hace únicamente con materiales y especies vegetales de la zona; para ello, es necesario conocer las propiedades de cada elemento, lo cual se adquiere a través de la experiencia. Requiere además poseer conocimiento sobre las temporadas climáticas y ciclos productivos, ya que el almacenamiento depende únicamente del agua de lluvia. Esto es posible a partir de una observación constante de los pobladores sobre los fenómenos climáticos, para así construir características que ayuden a predecirlos.

Se deriva entonces que esta práctica es producto de un entendimiento y raciocinio práctico que realizan los individuos a partir de la interacción con su medio. No obstante, posee además un carácter técnico, pues sus sustentos se basan en hechos observables, en la generación de patrones a partir de la repetición de los hechos, los cuales además generan predicciones certeras;

estas entre otras más equivalen a metodologías que dan paso a la construcción de conocimientos técnicos.

4.1.2 La revalorización ancestral como discurso estratégico y construcción de la glocalidad:

Cabe mencionar que durante la realización de la siembra y cosecha de agua existen aspectos no concretos o físicos sin los cuales, según comuneros católicos e integrantes de la Asociación Bartolomé Aripaylla, no podría ser posible que la práctica funcione. Se trata de ceremonias y rituales, recuperados principalmente a partir de la intervención de ABA, que tienen como objetivo demostrar respeto y cariño a diferentes deidades como la *Pachamama*, y *Yakumama*.

Esta recuperación está relacionada al rol de ABA como Núcleo de Afirmación Cultural Andina (NACA), pues a partir de su intervención busca es recuperar y fortalecer la cultura y cosmovisión andina, esfuerzos que vienen realizando en conjunto con el Proyecto Andino de Tecnologías Andinas (PRATEC). Por ello, la organización señala que uno de sus objetivos es la “recomunalización” de la población de Quispillaccta (Yakumama, 186: 2014).

Esto implicaría recuperar tradiciones andinas ancestrales como el principio organizativo del *Ayllu*, la figura del maestro o del *Yachaq*, el *Paga Apu*, la creencia en las deidades, etc. Todo esto estaría inscrito en la cosmovisión andina y tendría como fin lograr y difundir el Buen Vivir, en el que los humanos, la naturaleza y las deidades, como seres vivos que son, viven en armonía.

Un aspecto interesante en este punto es que actualmente, según comuneros entrevistados, el 85% de la población quispillacctina es evangélica;

esto implica creer en un solo Dios, y por lo tanto, no creer en las diferentes deidades como la *Pachamama*, *Yakumama*. Por lo mismo, la figura del *yachaq*, no resulta necesaria al menor en el aspecto ritual, ya que no se necesita ningún tipo de ofrenda o pago a la tierra para que produzca o para que provea de agua. Estos son aspectos parecen ser contradictorios en el objetivo de ABA como NACA y la realidad que se encuentra en el campo.

Cabe señalar que el paso al evangelismo no significa un despojo de la tradición o cultura andina católica, sino se da una combinación entre ambas. Muestra de ello es el testimonio de un varayocc de la localidad de Unión Potrero, quien menciona que es evangelista pero que mantiene aún algunas costumbres, como el hecho de comer tierra cuando se siente mal, ya que de esta manera le gana a la *Pachamama*. Otro caso es la participación de la población evangélica en los *Paga Apus*; mencionan que respetan las costumbres de los demás y por eso participan solo como asistentes, inclusive pueden llegar a asumir cargos de mayordomía.

Entonces, lo que parece estar sucediendo por parte de ABA es que se está haciendo uso de un discurso que proporciona un valor agregado al conocimiento local y podría resultar estratégico para acceder a financiamientos externos. Sucede que en el hoy en día existe una tendencia en recuperar el Buen Vivir como modelo de vida sostenible que parte de una nostalgia hacia el modo de vida armónica de los antepasados, relativa a la cosmovisión indígena.

Tal como lo plantea la autora Murray, se construye un discurso que parte de la tradición propia, de la narrativa cultural, ancestral y racial, que justamente buscan enfatizar en sus diferencias o posicionarse como un modo de alteridad

evocando el amor a la tierra, su compromiso con lo ancestral, comunidad y forma de vida sostenible (2014,40). En realidad este es un discurso internacional que cobra cada vez más importancia, llegando a ser incorporado en marcos políticos como el caso de Ecuador en el 2008.

En América Latina se realizan diversos encuentros y foros sobre la naturaleza de este concepto de Buen Vivir y sobre cómo aplicarlo; se sabe además que países de Europa, como Francia y Alemania, están en diálogo con países de Sudamérica sobre cómo aplicar los principios en los que está basado. En general actualmente existe una tendencia mundial en la que se busca encontrar un modelo de desarrollo sostenible, pasando del antropocentrismo a una convivencia armónica entre la naturaleza y el ser humano.

Adicionalmente, el concepto de Buen Vivir parece responder a un concepto relativamente nuevo, el “glocalismo”. Tal como se desarrolló en el marco teórico, lo glocal implica la creación de fenómenos a partir de la interrelación entre lo local y lo global. El Buen Vivir emerge como un principio a nivel de comunidades indígenas, pero a partir de su difusión, se transforma en una tendencia internacional que evidentemente no siempre es equivalente a las nociones originales.

Lo mismo sucede en el caso de la siembra y cosecha de agua, esta emerge como un conocimiento local, pero a partir de la intervención de la asociación ABA, la cual sigue este discurso sobre el Buen Vivir, genera que la práctica se adecúe a estándares y parámetros internacionales, para así poder generar diálogos a nivel global. De esta manera se le provee un valor agregado

a la práctica y la posiciona dentro de las tendencias internacionales; por lo tanto esto le provee a la organización ABA mayores posibilidades de acceder a financiamientos internacionales. Entonces la SYCA, originalmente concebida como una práctica local, al responder a discursos y parámetros internacionales, se convierte en una práctica glocal.

Esto está estrechamente vinculado al “neo indigenismo”, que implica un retorno y revalorización de lo indígena puesto que ha sido poco valorado y por lo mismo es susceptible a desaparecer como consecuencia de su histórica marginalización (Agrawal: 1995). Así, desde los años 70's existe una tendencia mundial al reconocimiento de la multiculturalidad y de la identidad indígena, justamente relativas al Buen Vivir. Sucede entonces que grupos activistas, agencias internacionales, como el Banco Mundial, la Organización Internacional de Trabajo, y diversas organizaciones no gubernamentales tienen como objetivo reconocer y fomentar actividades en nombre a la indigeneidad; tal como lo plantea el autor Henri Favre, empieza a existir una “demanda del indio” por parte de Norteamérica y Europa (Favre: 2009).

Además, tal como se presentó en el estado de la cuestión, esta tendencia empodera a las poblaciones indígenas históricamente relegadas el ámbito político y social; utilizan su condición de indígenas para generar demandas al Estado y parece estar siendo efectiva. Sin embargo cabe señalar que no se trata de un discurso meramente instrumental, pues tal como lo planea el autor Canessa, se trata de diferentes grupos sociales que comparten preocupaciones similares en cuanto a la relegación de su identidad, historia y cultura (Canessa 2012). Todo esto parece haber estado generando una nueva

identidad indígena que les provee de oportunidades para manifestar sus demandas.

Sin embargo, lo que resulta preocupante es que se está generando un nuevo tipo de populismo o discurso vacío, en el que todos se autodefinen como indígenas y así las diferencias sociales se invisibilizan. En palabras del autor Canessa, “si todos somos indígenas, luego se vuelve difícil ver claramente las injusticias históricas” (Canessa, 8: 2006b). Sucede entonces que la retórica de lo indígena o de lo local no va de la mano con una crítica al juego de poder implícito sobre quienes crean y ejercen el conocimiento (Agrawal, 1995). Esto daría como resultado al largo plazo una simple reproducción de las relaciones de poder ya existentes.

Por otro lado, el rol de ABA como NACA parece estar relacionado también a lo que plantea la autora García en su texto *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*, basado en la educación multicultural en comunidades del Cusco. Sucede que existen grupos activistas que tratan implementar este tipo de enseñanza, a través de dos idiomas, el español y la lengua materna de la población. }

Sin embargo, existe una contradicción entre lo que se trata de impartir y lo que demanda la población local. Sucede que esta modalidad es concebida por los indígenas cusqueños como un obstáculo para su desarrollo e inserción en la sociedad más allá del ámbito local; para ellos la educación no significa solo aprender, sino cómo aprender en español, puesto esto les proporciona capital para su competencia en la en el medio (García: 2005). De alguna manera esto evidenciaría la divergencia entre los puntos de agenda de la

organización y de la población; situación parecida a lo que sucede con ABA al tratar de recomunalizar a la población a través de tradiciones católicas que justamente comuneros quieren dejar de practicar o en las que simplemente ya no creen.

Por otro lado, al preguntar a los informantes de la comunidad sobre los efectos y beneficios que se habían logrado con la siembra y cosecha de agua, la totalidad de respuestas hicieron referencia a la productividad, pues sostienen gracias a esta práctica existe mayor disponibilidad de agua y ya no se secaba en épocas de secano; por lo tanto, se puede regar más extensiones de terrenos, los animales tienen agua para beber siempre, los puquiales se mantienen húmedos, alrededor de las lagunas se conserva el agua, etc.

Cuando se preguntó específicamente sobre la *Yakumama* o crianza de agua, comuneros sostuvieron que el agua efectivamente era vida, todos dependían de ella, y que sin agua no hay vida. Sin embargo, muy pocas veces se mencionaba la noción vívida de esta, solo dos comuneros de los 25 entrevistados comentaron que había que tratarla bonito para que les de su agua. Entonces, puede derivarse en este caso que el agua está siendo concebida principalmente como un recurso, pues se sigue hablando en términos de producción y seguridad alimentaria, parecen no estar hablando bajo todos los términos en los que lo hace ABA y los que tal vez estén tratando de incorporar en la población.

Ejemplo de ello es la capacitación sobre crianza de agua organizada por ABA en Huamanga en la que participaron comuneros de Quispillaccta, entre ellos, uno de los varayoc de la localidad de Unión Potrero, quien comentó en

una entrevista que había aprendido sobre la noción la crianza de agua por las capacitaciones que realizada ABA en la ciudad. El subgerente de economía y medio ambiente de la municipalidad de Chuschi comentó que el término de dicho término de crianza era un tipo de marca de la organización ABA. Efectivamente parece ser así, ya que esta misma organización se autoposiciona como precursora de dicho término.

Otro caso que muestra el rol “andinizador” de ABA es el caso de la recuperación de la figura del *yachaq*, a partir de la realización de capacitaciones lideradas por personas externas a la comunidad, como integrantes de PRATEC, en las que se impartió también un discurso sobre la ritualidad como medida para hacer frente al cambio climático. Además, una muestra más evidente es la entrega de las “fichas de saberes” a campesinos de la zona, en las que se presentan, según ABA, conocimientos ancestrales como consejos para predecir el clima, enfermedades de plantas y animales, técnicas de cultivos y más (Yakumama, 119:2014). Esto demuestra el rol de ABA como NACA, de recuperar e impartir, según ella, conocimientos ancestrales.

A partir de lo presentado, se concluye que la cosmovisión andina, el Buen Vivir y la recuperación del conocimiento indígena son nociones que proveen de un valor agregado sobre la práctica local de siembra y cosecha de agua. A partir de estas, se posiciona en un discurso de alcance internacional y se transforman en una práctica glocal; de esta manera tendrá mayor alcance y a la vez será más accesible para ABA conseguir financiamientos para seguir desarrollando este tipo de proyectos. Sin embargo, no se trata de discursos meramente instrumentales, responden también a una trayectoria en la que las

tradiciones y conocimientos indígenas han sido relegados, por lo que el reconocimiento del carácter indígena de la siembra y cosecha de agua empodera a la población y a su conocimiento.

4.1.3 Límites del conocimiento local en el ámbito nacional:

Por otro lado, así como el discurso de Buen Vivir y el rescato de conocimientos ancestrales se da a nivel internacional, también ocurre a nivel nacional. Muestra de ello es justamente el Concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el medio rural, realizado por el MINAM, pues busca valorar, recuperar y difundir los conocimientos, saberes y prácticas que hayan ido mostrando efectividad en adaptarse al cambio climático (MINAM: 2014). Otro ejemplo de reconocimiento estatal es aquel que se está haciendo a la práctica de SYCA por parte del gobierno regional de Ayacucho, a través de Mecanismos de Retribución por Servicios Ecosistémicos, proceso que se inició aproximadamente hace dos años y que pronto empezará a ser implementado.

Sobre el concurso realizado por el MINAM, se señala en las bases que uno de los objetivos específicos es difundir las buenas prácticas “con el propósito de inspirar réplicas y escalamiento, y fortalecer la política pública frente al cambio climático desde el conocimiento social que aportan” (MINAM, 2: 2014). Por lo tanto, el último fin sería incorporarlas en el ámbito político; sin embargo, para que esto suceda hay ciertos criterios que seguir y obstáculos que superar por parte de los promotores de dichas prácticas.

En primer lugar, la organización ABA comenta sobre las limitaciones existentes para conseguir financiamientos por parte del Estado; posiciona al Sistema Nacional de Inversión Pública como el mayor obstáculo, debido a que requiere de datos técnicos que no pueden identificarse en la realización de la

siembra y cosecha de agua. Esto estaría basado en la principal noción de costo-beneficio, pues mientras no se presenten datos concretos que demuestren y aseguren la eficacia de la práctica con el menor costo posible, no se podrá destinar dinero para la ejecución del proyecto.

En segundo lugar, sucede que el Estado debe basarse en evidencias fácticas para poder implementar una experiencia reconocida través del concurso; no obstante, casi la totalidad de ellas, como la misma SYCA, presentan principalmente evidencias testimoniales.

Esto mismo fue comentado por la directora del Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC), quien diseñó el concurso en coordinación con la Especialista en Gestión del Riesgo Climático del MINAM. Sostuvo que “al menos la política pública moderna se basa en todo este enfoque de gestión por resultados, busca construirse, al menos desde sus bases teóricas, busca construirse desde las evidencias científicas” (directora del programa PACC: 2016). Para poder presentar este tipo de evidencias científicas, se requiere realizar un monitoreo de los resultados al menos durante diez años, para luego poder analizar y producir resultados científicos o fácticos.

Así mismo, antes de la elección de las prácticas ganadoras del concurso, se enviaron personas especialistas a cada localidad para que validar cada práctica. Sin embargo, a partir de la entrevista con uno de los validadores, justamente quien fue a la comunidad de Quispillaccta, se supo que en realidad solo se pudo constatar la existencia de la práctica de SYCA. En cuanto al tipo de evidencias, se supo que se encontraron únicamente de tipo testimonial. Por lo tanto, en qué medida podrían ser dichas prácticas locales reconocidas e

incorporadas en el ámbito público si es que no cuentan con un seguimiento que demuestre su efectividad a través de los resultados.

Esto estaría relacionado con uno de los objetivos de la segunda etapa del programa PACC, la cual está vinculada también a uno de los objetivos del concurso nacional del MINAM, pues lo que se busca en ambos casos es fortalecer dichas prácticas locales y ancestrales para poder replicarlas e incorporarlas en políticas públicas. Sin embargo, se plantea para que esto sea posible, es necesario potenciarlas con conocimientos nuevos y modernos, con el fin de mejorar su capacidad de respuesta.

Por otro lado, se sabe que actualmente existe un Programa Nacional sobre la siembra y cosecha de agua a cargo del Ministerio de Agricultura. Sobre el modo de implementarlo, se sabe por la directora de la organización ABA que se está tratando de incluir materiales que aseguren la efectividad de la práctica como sería por ejemplo geomembrana. Sin embargo, esta incorporación de materiales externos a la zona es justamente lo que busca evitar la organización, pues puede no ser compatible con el agua y no permitir el flujo de esta. Además, lo que busca ABA es reconocer el valor que tiene el modo de hacer de la comunidad que durante este tiempo ha demostrado ser efectivo, y en teoría también es lo que buscan el MINAN y EL PACC.

Esto evidencia que el reconocimiento de lo local y ancestral en ámbitos políticos nacionales se da únicamente de manera nominal, pues cuando se busca incorporarlos a un marco normativo, primero deben pasar por un proceso de “mejoramiento”, a partir de métodos técnicos-científicos. De la misma manera lo señala Boelens, sostiene que aunque exista un

reconocimiento legal de las formas locales, no siempre se toman en cuenta los intereses de las localidades; para poder incorporarlas, es necesaria no solo la adaptación de la tecnología, sino la lucha discursiva de conocimiento y expertocracia como una “racionalidad universal” (Boelens, Getches y Guevara, 2006: Boelens, R. & Parra, R.: 2009).

De este modo, en el ámbito político nacional, lo local o ancestral estaría destinado solo a complementar al conocimiento científico, pero nunca reemplazarlo. Pues, como se señaló previamente, en el ámbito político se conciben los conocimientos técnicos y científicos como superiores a cualquier otro, debido a su carácter universal, basado en teorías y evidencias explícitas, y generado generalmente por una comunidad académica y profesional. De manera que se caracteriza al conocimiento local como empírico, contextual y sin sustentos exactos; por ello, antes de ser integrado al ámbito político, se considera necesario validarlo, mejorarlo y estandarizarlo a partir de criterios técnicos-científicos.

Sin embargo, sucede que la superioridad atribuida al carácter técnico o científico, genera muchas veces la obiedad del capital social local, lo cual puede implicar que las intervenciones estatales fracasen. Ejemplo de ello es el caso estudiado por el autor Trawick sobre la intervención del Estado en el manejo de los bienes comunes en la región de Arequipa. El autor atribuye a la tragedia de los bienes comunes al hecho de que el Estado, a través de decisiones técnicas, genera un modo de control que no reconoce ni incorpora, el sistema administrativo local, sus autoridades y mecanismos de control y manejo de los recursos, y si lo hace, como en el caso de la Ley General de

aguas con Juan Velasco Alvarado, lo hace únicamente de manera nominal. (Trawick, 2002).

Entonces, ante esto es necesario retomar del estado de la cuestión una interrogante propuesta por la autora Tania Murray, la cual se comparte en la presente investigación. Esta cuestiona el hecho de que si la premisa de dichos conocimientos locales, sobre todo los conocimientos ancestrales, provienen de centurias o décadas pasadas de observación y conocimiento del medio y su particularidad; entonces, qué es lo que aportaría el conocimiento científico.

Además, si se trata de un proyecto de réplicas de mecanismos, ¿cómo es que esto puede funcionar si se está planteando que cada grupo social es *expertise* de su medio y, por lo tanto, tienen sus propios medios de adaptación? (Murray: 2005). Esto es posible en la medida en que un agente o una institución se posicionan como experto y tiene la legitimidad de ser concebido como tal; lo cual es posible a partir de la histórica valoración jerárquica entre local y lo técnico-científico.

Esto sucede sobre todo en el Estado moderno pues está compuesto por una comunidad científica y tecnócrata basada en el conocimiento tecnificado (James Scott: 1998). Esto evidencia que al menos que en el ámbito político existe una jerarquía de poder y valor que no solo se restringe al conocimiento científico y local, sino que trasciende entre los grupos sociales que lo ejercen; es decir, se crea también una valoración jerárquica entre la tecnocracia del estado y el grupo que detenta el conocimiento local.

Ante esta valoración jerárquica, el conocimiento local necesita incorporar una dimensión distinta que le pueda proporcionar igual o mayor valor que el

conocimiento científico. De esta manera se le provee a la siembra y cosecha de agua una valoración y distinción que parte de las nociones de sostenibilidad y Buen Vivir relacionado a lo ancestral, puesto que estas actualmente tienen un reconocimiento a nivel internacional. Pero esto finalmente le provee por parte del Estado un reconocimiento únicamente nominal que necesita de datos expertos, ante esto nuevamente se buscan aspectos que revaloricen lo local y así se empieza a generar de círculo vicioso.

4.2 Relación entre el Estado y las agencias privadas: en búsqueda del conocimiento experto:

4.2.1 Agentes de expertización:

En el marco teórico de la investigación, se propone como agentes de expertización al Estado y a ciertas instituciones privadas expertas en determinados temas, legítimas y con autoridad. En el caso del estudio presente se ha identificado una relación público-privada en el proceso de expertización del cual serían responsables el Ministerio de Ambiente y el Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC) de la organización Helvetas Swiss Intercooperation.

Así como fue presentado en el capítulo 3, se sabe que el diseño del concurso de Buenas Prácticas fue llevado a cabo a partir del Ministerio de Ambiente (MINAM) en coordinación con el PACC. Este programa es iniciativa de la cooperación bilateral del gobierno peruano, a través del Ministerio de Ambiente, y del gobierno suizo, a través de la organización Helvetas Swiss Intercooperation, que tiene como socios 30 países de distintos continentes. Es así que el PACC ha ido presentando al MINAM datos sobre impactos del cambio climático, metodologías, tecnologías, entre otros; todo esto con la

finalidad de aportar en el proceso que viene desarrollando el país sobre impactos y medidas en el contexto del cambio climático.

Así, el PACC propone al MINAM realizar un concurso para identificar experiencias o buenas prácticas en el medio rural, de manera que puedan ser fortalecidas para luego poder replicarlas en otros medios a través de políticas públicas. Esta propuesta coincide con las dos fases de trabajo del programa en las que se busca identificar prácticas rurales andinas efectivas para luego potenciarlas e influenciar en políticas públicas. De esta manera, el PACC resulta un tipo de facilitador del Estado, a través de sus propuestas y metodologías, y al mismo tiempo cumple con los objetivos de sus fases.

La relación entre el Estado peruano, a través del Ministerio de Ambiente, con la organización Helvetas *Swiss Intercooperation*, podría corresponder a un tipo de “governabilidad transnacional”, propuesta por Ferguson y Gupta en el texto *Spatializing the State*, que emerge en el contexto del neoliberalismo. Este tipo de gobernabilidad surge a partir de la relación del Estado con organizaciones transnacionales, las cuales empiezan a ejercer funciones estatales con la finalidad de que con el tiempo se vuelvan autónomas y eficientes (Ferguson y Gupta: 2002).

Como ejemplo de ello se plantea el caso de algunos países africanos con una gobernabilidad débil, sobretodo en el tema financiero y fiscal, de modo que las organizaciones transnacionales, a través de ajustes estructurales, se posicionan dentro del ámbito público como reemplazo o facilitador del Estado (Ferguson y Gupta: 2002). En el caso peruano, se trataría de una debilidad de gobernabilidad ambiental, pues al ser una temática reciente en el Estado

peruano, muestra de ello sería la creación del Ministerio de Ambiente hace sólo 8 años, requiere de aportes que fortalezcan su accionar y legitimidad. Entonces, como institución pública busca aliarse o subcontratar a organizaciones externas expertas en el tema con el fin de facilitar roles del Estado.

Por otro lado, Ferguson y Gupta proponen que ante el poder de las organizaciones transnacionales en el ámbito político, emergen organizaciones “locales” o *grassroots*, como grupos voluntarios, ONG’s, organizaciones civiles, etc. creadas en contraposición las regulaciones de los dichos organismos transnacionales. No obstante, esto resulta en una paradoja, primero porque estas organizaciones locales tienen y reclaman mayor llegada que el ámbito nacional, y segundo, porque muchas de las ONG’s existentes son subvencionadas justamente por dichos organismos internacionales (2002). Es así que las *grassroots* terminan integrando la red global y respondiendo a los parámetros internacionales y nacionales.

Tal sería el caso de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA), creada originalmente como organización local, característica que suelen resaltar sus fundadoras. Sucede que a través de los financiamientos de sus proyectos por instituciones transnacionales como *Welthungerhielf* y *Terre des Hommes*, ABA se inserta en una red internacional poseedora parámetros que deberá seguir. Es así que se convierte en una organización “local” transnacional que fusiona la “localidad” y la “globalidad” (Ferguson y Gupta, 2002:995).

Este modelo de gobernabilidad transnacional, sin embargo, no implica una “menor gobernabilidad”, sino la generación de nuevos tipos de gobierno en

los que intervienen nuevos actores, como los organismos transnacionales y organizaciones locales. Estos actores coexisten en el mismo nivel con el Estado y generan nuevas estrategias y regulaciones en la sociedad (Ferguson y Gupta: 2002). De esta manera el poder y las funciones adjudicadas anteriormente únicamente del Estado, se redefinen y se empiezan a ejercer de manera conjunta; generando así que la verticalidad entre el Estado sociedad se siga reproduciendo pero de distinta manera.

El concurso de Buenas Prácticas por lo tanto es un producto de un tipo de gobernabilidad transnacional y por lo mismo sigue principios internacionales que empiezan a integrarse al ámbito estatal, a través del MINAM. Así, las derivativas que esta institución realice responderán a un diálogo global previo. Este argumento se fortalece a partir de lo comentado por un informante independiente del PACC y del MINAM que formó parte del diseño del concurso, mencionó que “dentro el concurso en realidad fue el PACC el que hizo toda la propuesta; de alguna manera el MINAM solo da el reconocimiento” (trabajador independiente: 2016).

Siendo así, originalmente se propone como agentes de expertización al MINAM y a PACC; sin embargo, se ha podido identificar que el rol del Estado en el proceso del concurso ha sido principalmente proveer de un reconocimiento institucional a la metodología propuesta por un agente externo, el PACC. Esto demuestra el rol predominante que ha tenido el programa pese a no ser parte del ámbito estatal, sino al contrario, siendo parte de una red global que cada vez tiene más agencia en las derivativas nacionales; lo cual es posible únicamente en un tipo de gobernabilidad transnacional y la noción de

eficiencia que implicaría transferir o tercerizar las funciones del Estado a instituciones privadas expertas y autónomas.

4.2.2 Creación de un modelo local experto:

Lo que sucede en este proceso de reconocer y documentar conocimientos locales es que estos terminan siendo estandarizando a través de criterios ideados por agentes externos que se basan en una definición teórica homogénea sobre lo local. En otras palabras, dichos criterios corresponderían a concepciones sobre lo local pero no basados en la particularidad de cada localidad en específico, sino en lo que expertos sostienen sobre la naturaleza de un conocimiento local, generalmente relacionado a lo andino como si se tratase de un concepto homogéneo.

Entonces, ocurre que el PACC no es que seleccione una experiencia o un conocimiento local de un lugar específico y lo “expertice”, sino realiza primero un tipo de *summary* sobre lo que se concibe como local o regional andino, y de acuerdo a estos criterios se generará un nuevo “conocimiento local”. Lo que se tendrá como producto final será un “conocimiento local” válido y estandarizado, por lo tanto replicable, de acuerdo a criterios determinados por el agente externo que interviene, que en este caso podría ser la misma Asociación Bartolomé Aripaylla, el PACC o el MINAM.

Esto sería muestra de lo planteado por la autora Murray en el texto “*Beyond “the State” and Failed Schemes*”, desarrollado previamente en el estado de la cuestión, sostiene que pese a que la agencia de intervención tiene como premisa el reconocimiento del capital social de la población, la data llega a ser tan extensa y diversa que se procede a organizarla y sistematizarla de

acuerdo a los modelos preexistentes de intervención, pues de esta manera se podría asegurar el éxito de la intervención (Li: 2005).

Entonces dicho modelo estandarizado, al momento de ser implementado sobre alguna localidad, evidenciará que no es específico del lugar o que no se desarrolla como se plantea teóricamente. Por lo tanto, al no corresponder al lugar se evidenciará que en realidad no es local; sin embargo, como el modelo fue expertizado como “local”, será concebido como tal. Esta sería una contradicción que evidencia que el conocimiento local experto en realidad no es algo que provenga de abajo, de una zona o población local, sino se trata de una combinación entre características específicas que se pierden o acoplan a un modelo teórico experto estandarizado sobre lo que se concibe como local.

4.2.3 Expertización de lo local:

Por otro lado, a partir de los objetivos del PACC y del concurso nacional del MINAM, es evidente que existe la intención del reconocer el capital social local que permite la realización de cada práctica, justamente es lo que se busca reconocer y valorar. Sin embargo, sucede que las instituciones requieren organizar y sistematizar la data de tal modo que vayan acorde a sus objetivos y sus productos (Li: 2005). Esto mismo es señalado por el área de coordinación del PACC, se sostiene que debido a la complejidad y diversidad que presenta cada práctica, se necesita definir ejes de sistematización que permitan generar focos específicos en los temas relacionados (integrante del PACC:2016). Dichos ejes son determinados por PACC y el MINAM.

Lo controversial de este proceso es que dichos enfoques son determinados únicamente por la institución y no a partir de un diálogo previo con la población que genera el conocimiento. Entonces, los aspectos que no

correspondan a dichos enfoques serán relegados sin antes determinar su valor para las personas que realizan la práctica. Así mismo, puede suceder que los criterios de dichos ejes determinen ciertos aspectos sociales como soluciones o problemáticas, siendo así la institución la responsable de su mejoramiento o de su resolución.

De esta manera, se estaría generando un juego de poder en el que la institución define qué es positivo y qué es negativo, o qué necesita ser mejorado; en caso se trate de una problemática, generalmente es la misma institución la que formula un tipo de solución. Entonces, se generaría una relación de constante dependencia en que la institución se posiciona como agente experto y por lo tanto poseedora de modelos óptimos de intervención y de mejoramiento. Como fue propuesto en el marco teórico, James Scott y Tania Murray coinciden en que cuando un conocimiento local es reconocido y adaptado se da un tipo de relación entre su control y su mejoramiento (Scott, 1998; Li: 2005).

Esta relación podría implicar un intercambio de conocimientos, proceso en el que los expertos, en este caso el PACC y el MINAM, reconocen, valoran y aprehenden el conocimiento local, lo estudian y lo documentan; sin embargo, también supone intervenciones de “mejoramiento” por parte de la comunidad experta o científica. Justamente este es el proceso que sigue el PACC, pues busca identificar y valorar experiencias locales con el fin de potenciarlas con conocimiento técnico.

Entonces, se deriva que para que dichos conocimientos locales puedan ser concebidos como conocimiento experto, e incorporados en el marco

político, deberán pasar por un proceso de *expertización* ideado a por expertises, ya sea el Estado mismo o el PACC. En el marco teórico, se propuso el modelo del autor Arun Agrawal que desarrolla en el texto *Indigenous Knowledge and the politics of classification*; este es un modelo de “cientificación” que podría ser relacionado al propuesto en el concurso nacional (Agrawal: 2002).

El autor plantea que en la primera etapa se busca generar una base de datos que filtre el conocimiento de acuerdo a su valor de uso y su valor científico (Agrawal: 2002). El PACC determinó que el filtro para las experiencias presentadas serían dos premisas: aportar evidencias sobre su efectividad para atender al problema identificado y evidenciar claramente la problemática de cambio climático como principal factor que exacerba la problemática. Estas premisas, según la misma coordinadora del programa, fueron determinadas únicamente por el PACC y luego presentado al MINAM. Entonces, en esta etapa se estaría definiendo el valor del conocimiento a partir de su carácter instrumental en el contexto de cambio climático, es así que los que no pasen el filtro serán relegados y no sujetos de valoración. Un aspecto controversial en este proceso es que la definición de qué conocimiento es o no es útil se hace de acuerdo a los criterios de los *expertises* y no necesariamente a partir de los que generan el propio conocimiento.

En la segunda etapa, se da lugar a la validación de la información recogida; el objetivo es buscar probar y validar el conocimiento local a partir de criterios científicos (Agrawal: 2002). Esta etapa correspondería a la etapa de validación del Concurso Nacional en la que se envió a tres validadores que, en teoría, debían buscar evidencias fácticas, pero encontraron únicamente

evidencias de tipo testimonial. La necesidad de generar evidencias científicas o fácticas se debe a que el Estado o agente experto necesita conocimientos o experiencias que puedan asegurar la eficiencia y eficacia del conocimiento y de su futura réplica.

La tercera y última etapa es la de generalización, para la cual se ha debido abstraer en los dos pasos previos únicamente conocimientos que sirvan para maximizar las intervenciones y las réplicas. Entonces, se procederá a catalogar y archivar todos los conocimientos identificados relevantes para luego proceder con la réplica (Arawal: 2002). Esta fase en el Concurso Nacional correspondería al proceso de sistematización y documentación de las experiencias útiles, para luego potenciarlas y adaptarlas de acuerdo a los criterios que se requieren para la elaboración de un programa nacional o una política pública, fin último de concurso y del mismo PACC.

Arun Agrawal plantea que es a partir de estos tres etapas que las experiencias locales podrían ser concebidas como modelos verdaderos y útiles “certificados” por procesos científicos que producirán finalmente un modelo “universal” y replicable en distintos y mayores escalas (2002). El asunto de este proceso es que quienes determinan la utilidad y el valor de la experiencia local no son sus mismos productores, sino actores externos posicionados dentro de un ámbito concebido como experto, tanto el Estado como el PACC.

Esto es evidencia de la jerarquía existente entre lo tecno-científico y lo local, en la que la legitimidad del primero lo hace capaz de certificar un conocimiento. Sin embargo, si la justificación del reconocimiento de dichas prácticas locales a través del concurso se debe a la efectividad que han

demostrado, lo óptimo sería que fuesen los propios productores del conocimiento quienes determinen, o al menos en conjunto con los agentes externos, la utilidad y la conservación de aspectos necesarios para la realización de la experiencia. Sin esto, el resultado termina posicionando al ámbito local en un nivel inferior al tecno-científico, lo cual puede limitar el objetivo del concurso de valorar lo local.



REFLEXIONES Y CONCLUSIONES FINALES

La presente investigación tiene como objetivo conocer y analizar los efectos que genera el proceso de expertización de la práctica local Siembra y Cosecha de Agua y el rol que cumple el Estado como agente de este proceso. Todo esto en el marco del Premio Nacional Ambiental 2014, específicamente en el Concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático.

La intervención del Estado señala dentro de sus objetivos el fortalecimiento de la política pública en el contexto del cambio climático a partir de las experiencias que hayan mostrado ser efectivas en su adaptación al fenómeno. Su efectividad estaría justificada en el valor del conocimiento ancestral relativo a comunidades andinas y nativas. Es así que la Siembra y Cosecha de Agua gana el primer puesto en la categoría de Buenas prácticas frente al cambio climático que conjugan e integran conocimiento local o tradicional y conocimiento moderno.

Para responder al objetivo se parte de dos aspectos. Por un lado se analiza la condición de localidad de la Siembra y Cosecha de agua y se explica cómo va transformándose a partir de la agencia de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA). Por otro lado, se estudia el rol del Estado, a través del Ministerio de Ambiente (MINAM), y se analiza su relación con el Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC). Finalmente, a partir de ambos aspectos, se concluye en que la condición local de la Siembra y Cosecha Agua

termina diluyéndose, evidenciando así que el Estado reconoce esta localidad únicamente de manera nominal.

Entonces, sobre la naturaleza de la siembra y cosecha de agua, originalmente es concebida como una práctica local debido a es producto de la acumulación de conocimientos aprendidos de forma empírica (Negev, 2013; Paradise: 2011). Además, se reconoce su carácter contextual y, por lo tanto, la dificultad de ser formulada bajo una metodología única que permita su réplica en otros contextos (Agrawal: 1995; Scott, 1998).

Así, es debido a la localidad de la siembra y cosecha de agua que responde a un problema específico de su medio y que requiere de materiales de la zona; además, significa que implica un conocimiento de su entorno social ya que deberá ir acorde a los ciclos climáticos y productivos. Sobre su metodología, si bien se propone la dificultad de determinarla a través de una fórmula única, hoy en día existe un documento de sistematización institucional, *Yakumama* 2014, elaborado por la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) en el que se determinan las etapas y aspectos relevantes para su realización. Se plantea que este tipo de información permite a la asociación generar diálogos bajo códigos que tienen ámbitos distintos al local.

Adicionalmente, se determina que la siembra y cosecha de agua como conocimiento local también es equivalente el técnico, debido a que se basa en metodologías compatibles; por ejemplo, su sustento en hechos observables, la generación de patrones, la predicción, etc. (Orlove, Chiang & Cane: 2002). Por lo tanto, esta experiencia como conocimiento local posee semejante nivel de experticia que uno técnico; sin embargo, en el ámbito estatal nacional, su

carácter local implica la necesidad de su mejoramiento a partir de la tecnificación.

Si bien la siembra y cosecha de agua corresponde a un conocimiento local, a partir de la información recogida durante el trabajo de campo se identifica que su carácter local ha ido transformándose en uno glocal. Este término hace referencia a nuevos fenómenos que emergen a partir de la relación entre la localidad y globalidad, esto implicaría la adaptación del uno al otro, un intercambio de características entre ambos o la creación de otras nuevas (Favre 2009; Roudometof, 2015).

Así, la Siembra y Cosecha de Agua como una experiencia glocal estaría basada en dos argumentos. El primer argumento está relacionado a la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) en su rol de Núcleo de Afirmación Cultural Andina (NACA). Como NACA, ha ido fomentando la recuperación y fortalecimiento de tradiciones y prácticas andinas, ha enfatizado en la ancestralidad, la cosmovisión andina y el Buen Vivir. Además, se posiciona como precursora en la noción de “crianza de agua”, con la que justamente atribuye una noción vívida a agua y por lo cual se genera una relación de interferencia entre esta y el hombre.

Lo contradictorio de este proyecto andinizador es que parte de su proceso proviene de afuera de la comunidad, como los concursos y preparación a los *yachaqs* por integrantes de organizaciones externas a la comunidad Quisillaccta, como las capacitaciones a comuneros sobre la crianza de agua o como la entrega de fichas ancestrales. Además, resulta contradictorio el hecho de que gran parte de la población se autoidentifique

como evangelista y por lo mismo no consideran necesario ciertos rituales como el pago a la tierra ni creen en las diferentes deidades que no sea Dios.

Entonces, lo que parece estar sucediendo con el proyecto que viene realizando ABA, en este caso con la Siembra y Cosecha de Agua, parece estar respondiendo a un fenómeno internacional como el del “nuevo indigenismo”. Este es concebido como una corriente que busca reivindicar a los grupos sociales marginados históricamente y recuperar sus conocimientos que han sido relegados durante mucho tiempo (Agrawal: 1995). Esta corriente se genera aproximadamente a partir de la década del 70 cuando emergen movimientos y grupos activistas de diferentes países partidarios del multiculturalismo (Canessa, 2012; Robin y Salazar, 2009).

Es así que se genera una tendencia internacional en la que la condición indígena empieza a poseer carácter político y reivindicador que sirve de herramienta a los movimientos indígenas para manifestar sus demandas y tener mayor injerencia la política. Además, llega a tener prominencia en ámbitos políticos y privados, como organizaciones internacionales y financieras que condicionan su apoyo económico a intervenciones en nombre de la indigeneidad. A partir de la importancia que adquiere, se busca atribuir dicho carácter a experiencias o conocimientos locales generalmente relegados, para que a partir de su condición indígena, empiecen a ser valorados.

Por lo tanto, el objetivo de ABA en la recuperación y fortalecimiento de la ancestralidad y cosmovisión andina, así como el Buen Vivir, en cierta medida responde a un movimiento internacional en que el carácter indígena toma prevalencia y que además se inserta en el ámbito nacional. Es así que la

incorporación de dichas nociones a la siembra y cosecha de agua pueden proveerle un valor agregado y posicionarla dentro de un discurso global.

Siendo así, el proceso andinizador de ABA parece estar siendo respondiendo a este discurso global, lo cual le resulta estratégico para que se posicione como difusora de dicho concepto y así tener mayores posibilidades de recibir financiamientos. Cabe señalar que no se trata de una perspectiva únicamente instrumental, sino que también responde a un contexto histórico en que lo andino ha sido marginado, entonces esta corriente es una alternativa para reivindicarlo.

El segundo argumento que provee el carácter glocal a la Siembra y Cosecha de Agua está relacionado a la posición de ABA dentro de una red transnacional de instituciones de cooperación y financiamiento. Si bien esta asociación se posiciona como una organización local que parte de sus propios criterios, el hecho de depender de financiamientos externos, como las agencias transnacionales *Welthungerhilfe* y *Terre de Hommes*, implica en cierta medida la adaptación y el cumplimiento de estándares y parámetros determinados por dichas organizaciones.

Entonces, relacionando esto al primer argumento, el enfoque del “nuevo indigenismo” podría ser una condicionante o un criterio que deberá cumplir ABA para poder acceder a ciertos financiamientos. Esto está basado en la manera cómo funcionan los organismos no gubernamentales, pues como empresas privadas que son, tal como lo plantea siguen una lógica de oferta-demanda. Esto significa que la naturaleza o la cantidad de proyectos dependerán y responderán a las demandas sociales, las cuales, además,

poseen un ciclo vital en el que en algunas adquieren mayor relevancia que otras (Favre: 2009). En otras palabras, en un momento determinado existen demandas más relevantes o más “llamativas” que otras; entonces, una ONG que responda estas tendrá mayores posibilidades de acceder a financiamientos.

Por lo tanto, la caracterización andina ancestral atribuida a la Siembra y Cosecha de Agua puede estar respondiendo a la demanda que implica el nuevo indigenismo; entonces, la manera cómo se caracteriza e se implementa la práctica no responde únicamente a un conocimiento local, si no que se hace a partir de estándares nacionales e internacionales. Así, la siembra y cosecha de agua como práctica local se inserta en un discurso global y se convierte en una práctica glocal.

Por otro lado, sobre el rol del Estado y su relación con el Programa de adaptación al Cambio Climático (PACC), se propone que la lógica de intervención del Estado moderno está basada una racionalidad maximizadora y en un conocimiento tecnificado que permite simplificar y estandarizar la realidad social en un modelo administrable. Estos le permiten al aparato estatal reforzar su capacidad de poder y manejo de la sociedad en toda su complejidad con el ideal de asegurar el bien común de la población (Scott: 1990).

Justamente este beneficio común es lo que le atribuye legitimidad al Estado y a su rol, para ello la lógica de su accionar debe estar basada en la eficiencia y eficacia junto a una racionalidad técnica. Además, generalmente se concibe su relación con la sociedad civil a partir de un orden vertical en el que

las derivativas se generan de manera unilineal, es decir, a partir del aparato estatal (Ferguson y Gupta: 2002).

A partir del texto *"Beyond the State and Failure Schemes"*, se identifica que el Estado no es el único agente que interviene en la sociedad con dichos criterios. Si no, existen instituciones no estatales como organizaciones no gubernamentales, agencias internacionales y de financiamiento, organizaciones civiles, etc. que operan bajo esquemas similares pero que difieren en la implementación de estos (Murray: 2005). La manera de establecer sus objetivos y funcionamiento sería a través del consenso o convencimiento a partir de su legitimidad como agente experto.

Entonces, se plantea que el Estado peruano en búsqueda de replantear esta relación vertical con la sociedad civil y sobre todo con la intención de reformular su esquema rígido de intervención caracterizado por un enfoque desarrollista y técnico, desarrolla el Concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el Medio Rural con el fin de reconocer y valorar saberes ancestrales y prácticas locales relativas al medio andino y nativo.

Este objetivo parece responder a un proceso que se está dando sobre todo en países andinos, en el que se busca el reconocimiento e incorporación de la multiculturalidad como parte del marco estatal (Boelens, R., Getches, D., & Guevara, A: 2006). Sin embargo, como se presentó inicialmente, el aparato estatal peruano posee un esquema rígido caracterizado por su conocimiento tecnificado. Ante ello necesita incorporar o vincularse a una agente no estatal que cumpla el rol de facilitador en el proceso de reconocimiento de lo local.

Es así que el Programa de Adaptación al Cambio Climático (PACC) cumple un rol de facilitador en la función del Ministerio de Ambiente en su afán de reconocer e incorporar experiencias provenientes de fuentes alternativas al tecno-científico. Es así que busca incorporar la caracterización de “localidad” a su esquema de desarrollo rígido.

A partir de ello, se origina una relación público-privada que corresponde a un tipo de gobernabilidad transnacional, en el que parte de las funciones del Estado es transferida a instituciones privadas transnacionales y se genera una co-gobernabilidad (Ferguson y Gupta: 2002). Esta correspondería a la relación establecida entre el Estado y el PACC, ya que este programa integra una red internacional que tiene como punto de origen la cooperación suiza para el desarrollo (COSUDE) y que es parte la organización *Helvetas Swiss Intercooperation*.

Por lo tanto, debido al rol predominante del PACC en la elaboración del concurso a través de sus objetivos, metodologías, criterios de selección y validación, entre otros, se deriva en que el Concurso de Buenas Prácticas del MIMAN es una muestra de un tipo de gobernabilidad transnacional en el que el PACC, como agente privado, gobierna en el mismo nivel que el Estado. Además, el hecho que dicho programa este inserto en una red global, implica que las derivativas y objetivos realizados desde el Ministerio de Ambiente respondan también a agendas internacionales.

Por otro lado, se plantea que la incorporación de las experiencias ganadoras para el fortalecimiento de las políticas podrá ser posible únicamente a partir de un proceso previo de expertización; sin embargo, a través de sus

criterios y etapas, se terminan relegando o eliminando las características que justamente atribuyen el carácter local a dichas prácticas

El proceso de expertización tiene la finalidad generar conocimientos que vayan acorde a criterios planteados por sus promotores, los cuales están posicionados en un nivel expertís. En este caso serían el Ministerio de Ambiente y el Programa de Adaptación al Cambio Climático dos agentes expertos y legítimos responsables de expertizar las experiencias locales (Ferguson y Gupta: 2002; Murray: 2005).

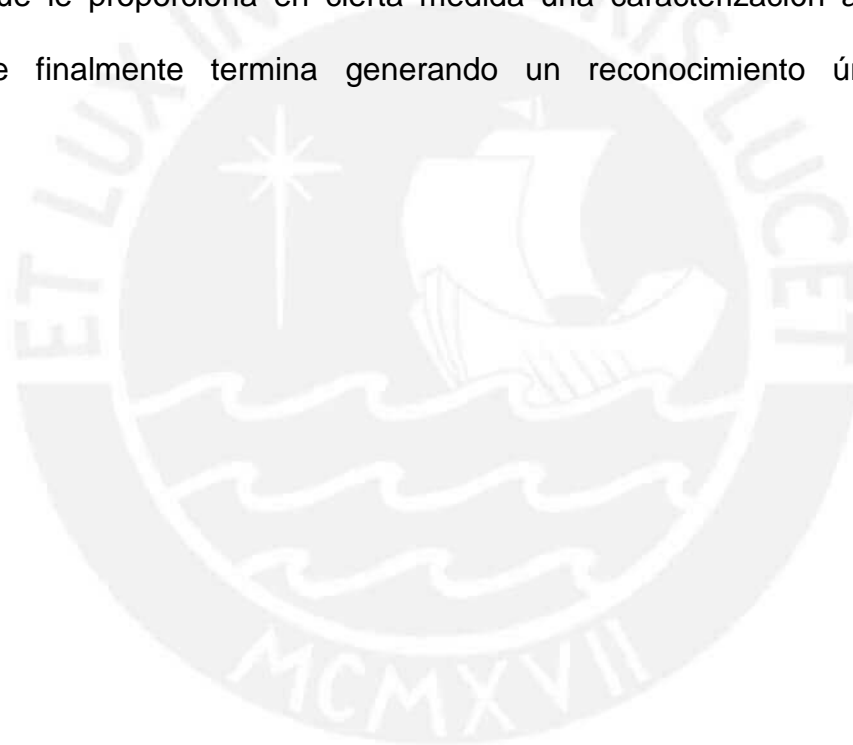
Se plantea que las etapas del proceso tendrán como finalidad identificar, conservar y replicar el conocimiento de acuerdo a su valor utilitario, el cual deberá ser validado a partir de métodos científicos que aseguren su eficiencia y eficacia. En cuanto a la réplica, será posible en la medida en que el conocimiento sea útil y estandarizado (Agrawal, 2002; Scott, 1998; Li Murray, 2005).

Como resultado, se estaría generando un modelo local experto construido a partir de distintas teorías provenientes de la academia y no desde las mismas localidades, lo cual generalmente tiende a estandarizar la naturaleza de los conocimientos locales.

De esta manera se responde el objetivo principal de la investigación que busca conocer y analizar los efectos del proceso de expertización sobre la siembra y cosecha de agua. Como se muestra, el resultado será la generación de un modelo experto sobre lo que es concebido como local, al cual la práctica local estudiada deberá adecuarse. Esto evidencia que el conocimiento no proviene de la localidad, sino que es la conjunción de

características y modificaciones de acuerdo a una definición experta sobre lo local.

Como resultado final, el proceso de expertización conlleva a que el Estado, en su afán de incorporar el conocimiento local como medio para aperturar su esquema desarrollista, en realidad termina diluyendo la localidad de la siembra y cosecha de agua en una institucionalidad desarrollista común con estándares y criterios que la tecnifican y estandarizan. En conclusión, el Estado no incorpora dicha localidad, sino que la engancha a un agente privado, el PACC, que le proporciona en cierta medida una caracterización alternativa, pero que finalmente termina generando un reconocimiento únicamente nominal.



BIBLIOGRAFÍA

Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA)

2014 *Yakumama-Madre agua. Lagunas de lluvia y Comunidades Criadoras de agua*. Ayacucho: Asociación Bartolomé Aripaylla.

Agencia peruana de Noticias

2015 “Minagri elabora programa de siembra y cosecha de agua para enfrentar cambio climático”. Andina, Lima. Consulta: 22 de mayo de 2016.
<<http://www.andina.com.pe/agencia/noticia-minagri-elabora-programa-siembra-y-cosecha-agua-para-enfrentar-cambio-climatico-562838.aspx>>

AGRAWAL, Arun

1995 “Dismantling the Divide between Indigenous and Scientific Knowledge”. *Development and Change*. Vol. 26 número3, pp. 413-439.

2002a “Indigenous knowledge and the politics of classification”. *International Social Science Journal*. Vol. 54 número173, pp. 287-298.

ALTIERI, Miguel y Clara, NICHOLLS

2009 “Cambio climático y agricultura campesina: impactos y respuestas adaptativas”. LEISA Revista de Agroecología. 2009. Lima. pp. 5-8. Consulta: 12 de setiembre de 2015.
<[file:///T:/C.C y agricultura campesina Impactos y respuestas adaptativas \(Miguel Altieri y Clara Nicholls\).pdf](file:///T:/C.C%20y%20agricultura%20campesina%20Impactos%20y%20respuestas%20adaptativas%20(Miguel%20Altieri%20y%20Clara%20Nicholls).pdf)>

AZEVEDO Valerie y Carmen, SALAZAR-SOLER

2009 "Introducción". *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, 2009. pp. 11-26.

BOELENS, Rutgerd

2011 "Luchas y defensas escondidas: pluralismo legal y cultural como una práctica de resistencia creativa en la gestión local del agua en los Andes = Hidden struggles and defences : legal and cultural pluralism as a creative resistance practice in local Andean water management. *Anuario de Estudios Americanos*, Vol, 68, número 2. pp. 673-703.

BOELENS, Rutgerd, David, GETCHES y Armando, GUEVARA

2006 *Agua y derecho: políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales*. Lima: IEP.

BOELENS, Rutgerd y Rosario, Parra

2009 *Aguas rebeldes: imágenes de la lucha por el agua y la justicia en los Andes : un tributo a Julio García*: Quito : IMPREFEPP : IEP.

CALVO, Eduardo

2010 "Cambio climático y sistema productivos rurales con énfasis en la gestión del agua y el manejo de los recursos naturales". En Ames P. y Caballero V. (Editores). *Perú: el problema Agrario en Debate SEPIA XIII*. Lima, SEPIA, 2010.

CANESSA, Andrew

2012 *Intimate indigeneities: race, sex, and history in the small spaces of Andean life*. Duke University Press: Durham NC.

CONDE, Cecilia y SALDAÑA, Sergio

2007 "Cambio Climático en América Latina y el Caribe: Impactos, vulnerabilidad y adaptación". *Revista Ambiente y Desarrollo de*

CIP, Chile. pp. 23-30.

GARCÍA, María Elena

2005 *Making indigenous citizens: identities, education, and multicultural development in Peru*. Stanford University Press: Stanford, CA.

GOETZ, Judith y Margaret LECOMPTE

1988 *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. "Evaluación del diseño etnográfico". Madrid: Ediciones Morata.

GUDYNAS, Eduardo

2014 *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: CooperAcción.

GUDYNAS, Eduardo y Alberto, ACOSTA

2011 La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y praxis latinoamericana*. Vol.16 número 53, pp. 71-83.

FAVRE, Henri

2009 "El movimiento indianista: un fenómeno «glocal»". *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 29-38

FERGUSON, James.

2006 "The Anti-Politics Machine". En: "Sharma, A., & Gupta, A. (Editor). *The anthropology of the state: a reader*. Malden, MA: Blackwell, pp. 270-286.

FERGUSON, James y Akhil, GUPTA

2002 Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American ethnologist*. Vol. 29 número 4, pp. 981-1002.

FOUCAULT, Michael

2002 *Archaeology of Knowledge*. United Kingdom: Tavistock Publications Limited.

MURRAY, Tania

2005 "Beyond 'The State' and Failed Schemes". *American Anthropologist*. Vol. 107 número 3, pp. 383-394.

2014a "Fixing Non-market Subjects: Governing Land and Population in the Global South". *Foucault Studies*. número18, pp. 34-48.

MARTÍNEZ, María Fernanda

2015 *Comunicación intercultural y rescate de saberes y prácticas ancestrales: estudio de caso del acompañamiento de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) en la comunidad campesina de Quispillaccta (Ayacucho)*. Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MALVARES, Mirta

2013 "Gestión del agua en el contexto de la globalización. Una aproximación de análisis desde la perspectiva de la sociedad del riesgo". En Postigo J. (editor). *Cambio Climático, movimientos sociales y políticas públicas. Una vinculación necesaria*. Chile, Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz (ICAL).

Ministerio de Ambiente

2014 *Premio Nacional Ambiental 2014. Gestión del Cambio climático. Concurso de Buenas Prácticas frente al Cambio Climático en el Medio Rural Ruwaskanchista amachaspa pachamamanchis rayku*. Lima, MINAM, 2014.

(s/n) Portal de Cambio Climático. Consulta: 10 octubre de 2016.
<<http://cambioclimatico.minam.gob.pe/cambio-climatico/sobre-cambio-climatico/que-impactos-tiene/en-el-peru/>>

NEGEV, Maya y Naama, TESCHNER

2013 Rethinking the relationship between technical and local knowledge: Toward a multi-type approach. *Environmental Science and Policy*, Vol. 30, 50-59.

Organización Derecho Ambiental

(s/n) Consorcio para el Derecho Socio-Ambiental. “Legislación Constitucional Relevante”, Quito.
<http://www.derecho-ambiental.org/Derecho/Legislacion/Constitucion_Asamblea_Ecuador_4.html>

ORLOVE. Benjamin y otros

2002 “Ethnoclimatology in the Andes. A cross-disciplinary study uncovers a scientific basis for the scheme Andean potato farmers traditionally use to predict the coming rains”. *American Scientist*. Vol. 90, pp. 428-435.

PARADISE, Ruth

2011 “¿Cómo educan los indígenas a sus hijos? El cómo y el porqué del aprendizaje en familia y en la comunidad”. *Aprendizaje, cultura y desarrollo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.41-58.

ROUDOMETOF, Victor

2015 “Mapping the global turn: Literature streams, scholarship clusters and debates”. *GLOCALISM, Journal of culture, politics and innovation*. Número 3, pp. 1-21

SCOTT, James

1998 *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University.

2006a "Cities, People and Language". En Sharma, A., & Gupta, A. (Editor). *The anthropology of the state: a reader*. Malden, MA: Blackwell, pp. 247-269.

SHORE, Cris y Susan, WRIGHT

1997 *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*. London: Routledge.

SOTOMAYOR, Marco y Walter, CHOQUEVILCA

2010 "Experiencias campesinas en la protección y gestión de manantiales El caso de la Mancomunidad de Municipalidades Rurales Hermanos Áyar de Paruro, Cusco". Ames P. y Caballero V. (Edit). *Perú: el problema Agrario en Debate SEPIA XIII*. Lima, SEPIA.

TAYLOR, Brent y Rob LOË

2012 Conceptualizations of local knowledge in collaborative environmental governance. *Geoforum*, Vol.43, número 6, pp. 1207-1217.

TRAWICK, Paul

2002 "Comedy and Tragedy in the Andean Commons". *Journal of Political Ecology*. Vol. 9, pp. 35-68.

YANOW, Dvora

2003 "Accessing local knowledge". Hajer M. Wagenaar H. (edit) *Deliverative Policy Analysis. Understanding Governane in the NetWork Society*. Cambridge University Press, pp. 228-246.

ZAFFARONI, Raúl

2012 *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

ANEXOS

Figura 1: Acta de asistentes en foro “Derechos ecológicos de la niñez, Interculturalidad y Buen Vivir”

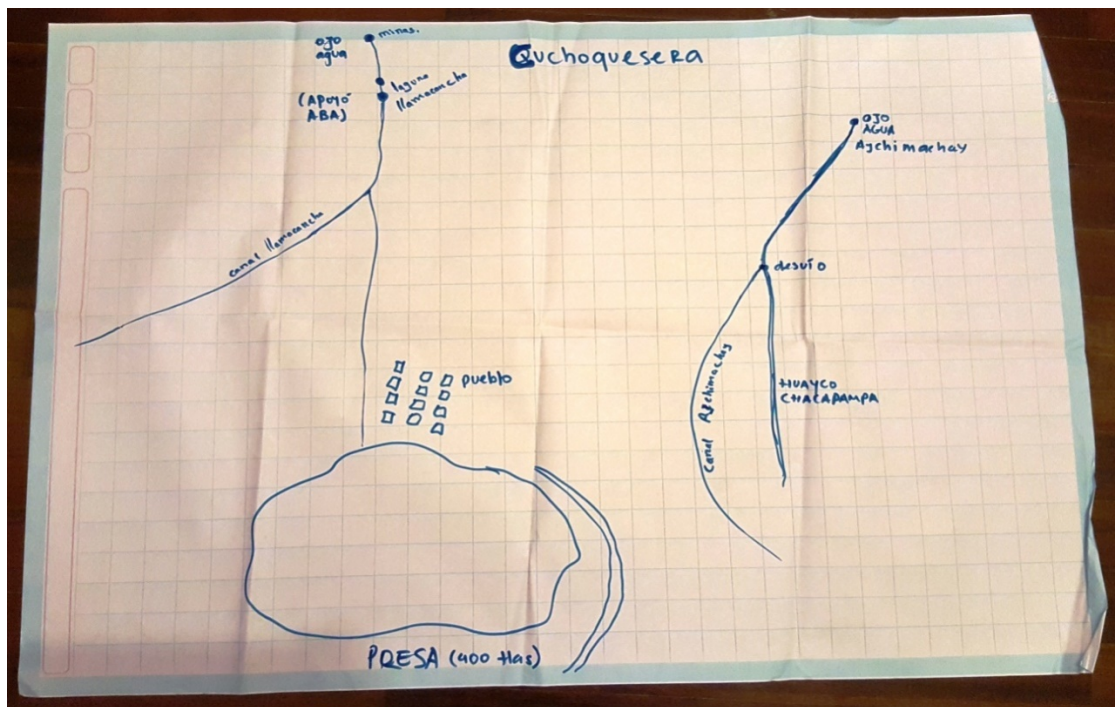
REUNION-TALLER : 11 MARZO 2016

DERECHOS ECOLÓGICOS DE LA NIÑEZ, INTERCULTURALIDAD y BUEN VIVIR

NO	NOMBRE	INSTITUCIÓN	FIRMA
1	JURETA LANUD VEGA	COTÓNICA Universidad	<i>Jureta</i>
2	Vipe Ishizawa Oba	PRATEC	<i>Vipe</i>
3	Julio Valladolid Rivera	PRATEC	<i>Julio</i>
4	Parcela Mañana Mendota	ABA	<i>Parcela</i>
5	GRIMARDO REDGIFO	PRATEC	<i>Grimar</i>
6	DIONISIA ORE NAVARRO	AWAY	<i>Dionisia</i>
7	Lidia Machaca Mendota	ABA- Ayacucho	<i>Lidia</i>
8	Pedro Conilla Medina	ABU- Ayacucho	<i>Pedro</i>
9	JURE COMISLLA VENTURA	AWAY- Ayacucho	<i>Jure</i>
10	OSMA MORA ESPINOZA	KANA- Ayacucho	<i>Osma</i>
11	MARCELA MACHACA M.	ABA- Ayacucho	<i>Marcela</i>
12	LORENZO NUÑEZ HUAMANI	ABA	<i>Lorenzo</i>
13	Victoria Machaca Mendota	ABA- Ayacucho	<i>Victoria</i>
14	OSALBERTO MACHACA MENDOTA	ABA- Ayacucho	<i>Osalberto</i>
15	Roselinda Machaca Mendota	ABA- Ayacucho	<i>Roselinda</i>
16	Marlene Nuñez Espinoza	KANA- Ayacucho	<i>Marlene</i>

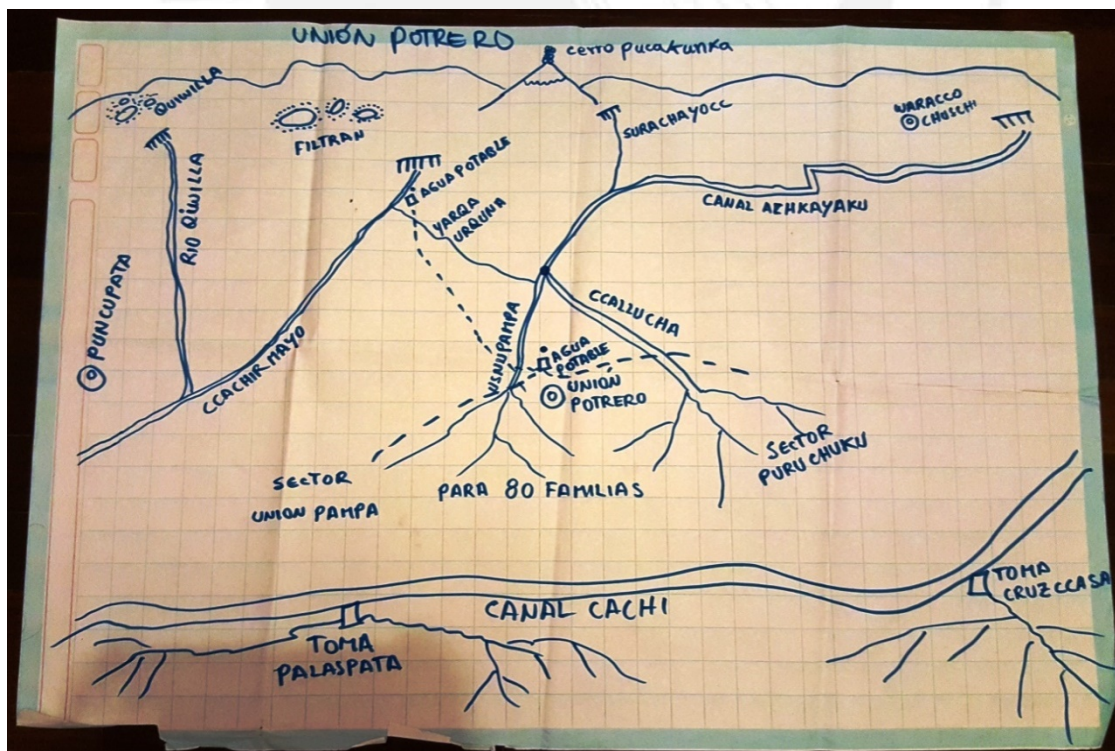
Fuente: Elaboración propia

Figura 2: Mapa de localidad Cuchoquesera elaborado por comunero



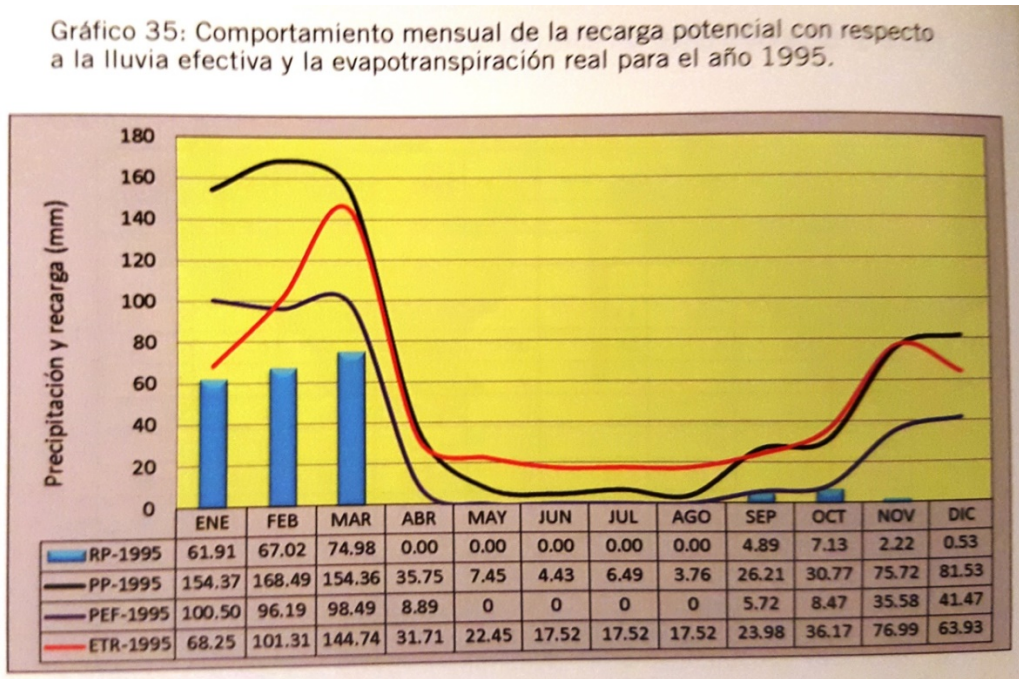
Fuente: Elaboración propia

Figura 3: Mapa de localidad de Unión Potrero elaborado por comunero



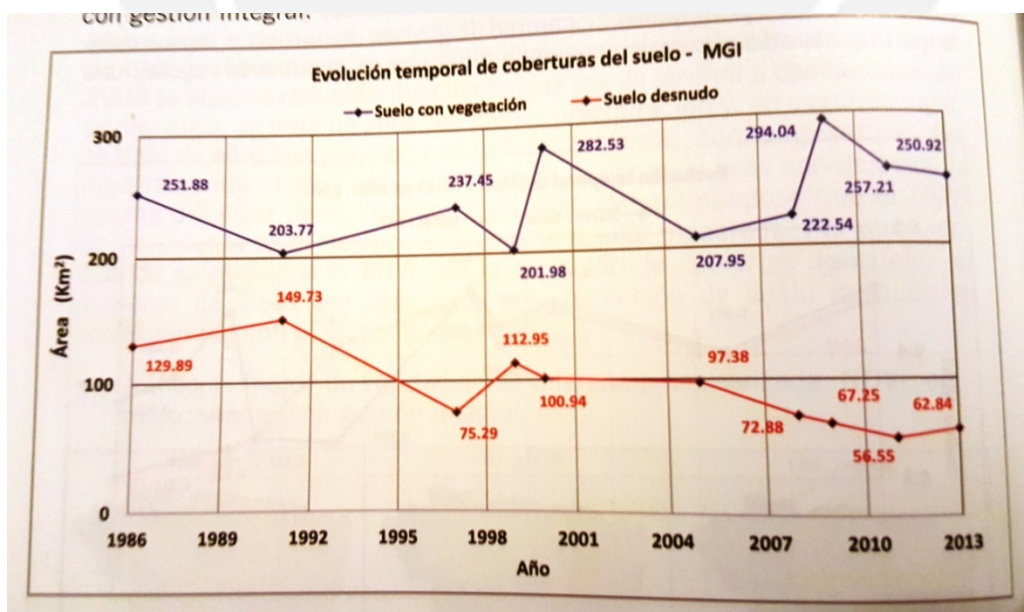
Fuente: Elaboración propia

Figura 4: Gráfico institucional de ABA sobre comportamiento mensual de recarga potencial con respecto a lluvia efectiva y la evapotranspiración real para el año 1995



Fuente: Yakumama, ABA (2014)

Figura 5: Gráfico institucional de ABA sobre evolución temporal de cobertura del suelo



Fuente: Yakumama, ABA (2014)

Figura 6: Ficha de Evaluación de criterios de calidad de cada experiencia presentada en Concurso BuenasPrácticas frente a cambio climático

Nombre de Jurado Evaluador																
FICHA DE EVALUACION DE CRITERIOS DE CALIDAD																
N°	Código	Nombre de la Práctica	Claridad, concreción y precisión del contenido respecto a los diversos puntos del formato: máximo 10 puntos			Pertinencia de la práctica frente al problema principal en contexto de cambio climático: máximo 30 puntos			Grado de beneficio (resultados positivos) obtenido con la aplicación de la práctica: máximo 30 puntos			Facilidad de ser replicada por otros campesinos/ comunidades vecinas o en otras regiones: máximo 30 puntos			Puntaje Total	Comentarios y Recomendaciones
			Deficiente 0	Satisfactorio 5	Muy satisfactorio 10	No es pertinente 0	Mediana mente pertinente 15	Muy pertinente 30	Bajo 0	Medio 15	Alto 30	Muy difícil adopción y/o réplica 0	Adopción y réplica sujeta a condiciones que deben habilitarse 20	Fácil adopción y réplica 30		
1	C1T1-11												0	<p>Luego de concluir con las calificaciones y obtenidos los puntajes totales, destaque en esta columna las 10 prácticas que le parezca especialmente interesantes, entre las de mayor puntaje argumentando 3 razones</p> <p>Indicar los aspectos que deben ser especialmente observados, chequeados y preguntados para comprobación en campo, solo para las 10 prácticas que le parezca más interesantes</p>		

Fuente: PACC y MINAM

