

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/341678244>

# Visiones sobre el clima y gestión del riesgo climático. Estudios y propuestas de estrategias de adaptación al Cambio Climático

Chapter · November 2019

CITATIONS

0

READS

1,191

2 authors:



**Nelson Bernal Dávalos**  
University of Brasília

11 PUBLICATIONS 21 CITATIONS

SEE PROFILE



**Saulo Rodrigues-Filho**  
University of Brasília

73 PUBLICATIONS 1,156 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Consequências da exploração amazônica. Migração e perda cultural do povo indígena Mositén – Bolívia. [View project](#)



Network on Climate Change-Brazil [View project](#)

Este libro forma parte de la serie publicada por el Proyecto "Concepción Andina del Clima y Gestión Intercultural de Riesgos", que se ha ejecutado por el Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua en el marco del Programa de Investigación Aplicada y Adaptación al Cambio Climático (PIA.ACC), financiado por la Cooperación Suiza en Bolivia. Un Objetivo central de este proyecto era la recuperación y revalorización de los saberes y conocimientos locales sobre el clima, como primer paso para el desarrollo de estrategias de adaptación al Cambio Climático y para hacer frente a los riesgos que amenazan los medios de vida de las comunidades. En la serie se incluyen las siguientes publicaciones

*Pachamawawan Parlaspa, Saberes y Conocimientos locales sobre el clima* (2018); texto dirigidos a jóvenes de secundaria, organizaciones sociales y comunidad en general para iniciar el dialogo sobre la recuperación del conocimiento local sobre el clima.

*Concepciones sobre el clima en el mundo Andino, reflexiones y debate interdisciplinar* (2018); con una compilación de artículos presentados en el simposio organizado en el marco del Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos el año 2017.

*Wirkini Qata Qata, Cuando las aguas pelean*, video documental sobre el ritual de cambio de aguas que realiza anualmente la organización de usuarios de la laguna Wirkini Qata Qata, en Iluri (Tiraque).



Esta obra es resultado de un esfuerzo colectivo en el marco del Proyecto "Concepción andina del clima y gestión intercultural del riesgo" (PIA.ACC-UMSS.49); a partir del que nos animamos a recopilar estudios de casos concretos, de diversos lugares, que abordasen la temática sobre la visión del clima, la manera en la que se gestiona el riesgo climático y las propuestas que existen para adaptarse al llamado cambio climático. El propósito de esta obra es ampliar el conocimiento sobre las experiencias de distintos puntos geográficos, sobre un tema necesario de entender.

De esta manera, el volumen, ofrece una reflexión global sobre el clima, y la gestión del mismo haciendo énfasis en otro tipo de sabiduría en todas sus aristas, puestas en práctica por los actores y las comunidades locales. Esperamos que su lectura sea un aporte al entendimiento de un fenómeno tan actual.



Visiones sobre el clima y gestión del riesgo climático

## Visiones sobre el clima y gestión del riesgo climático

Estudios y propuestas de estrategias de adaptación al Cambio Climático



Rocio Bustamante Zenteno  
Gabriela Canedo Vásquez  
(Editoras)



### Rocio Bustamante Zenteno

Investigadora y docente en el Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua (Centro AGUA) de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) en Cochabamba, Bolivia. Su experiencia de trabajo ha sido principalmente sobre los temas de gobernanza del agua y los servicios básicos en Bolivia y la región Andina. Sus investigaciones más recientes tratan sobre los derechos de la Naturaleza y ontologías relacionales en los Andes de Bolivia.

### Gabriela Canedo Vásquez

Socióloga y Doctora e Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México). Docente de la Carrera de Antropología en la UMSS. Entre los temas de interés, está la relación Estado-pueblos indígenas, la cuestión territorial, cultural e identitaria. Es autora de *La Loma Santa. Una utopía cercada. Estado, territorio y cultura en la amazonia boliviana*.

**Visiones sobre el clima y gestión  
del riesgo climático.  
Estudios y propuestas de estrategias de  
adaptación al Cambio Climático.**

Rocio Bustamante Zenteno  
Gabriela Canedo Vásquez  
(Editoras)

Cochabamba - Bolivia



# Visiones sobre el clima y gestión del riesgo climático. Estudios y propuestas de estrategias de adaptación al Cambio Climático

Rocio Bustamante Zenteno y Gabriela Canedo Vásquez (editoras)

Centro Andino para la Gestión y Uso del Agua (Centro AGUA-UMSS)  
Facultad de Agronomía de la UMSS  
Avenida Petrolera Km. 4.5  
Teléfonos: (591 4) 4 76 23 82 – 4 76 23 80

## **Ilustración de portada**

“Ciclos climáticos desde la cosmovisión indígena”. Técnica: Óleo sobre lienzo.  
Paola Espósito Guevara (aimavid@yahoo.com)

## **Edición**

Nelson Antequera Durán

D.L. 2-1-255-19- PO  
I.S.B.N. 978-99974-988-3-0

Cochabamba – Bolivia  
2019

Este libro es publicado con el auspicio de la Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional (ASDI) y la UMSS a través de la DICyT, como apoyo a las investigaciones que se realizan en el Centro AGUA. Queda prohibida su venta.

# CONOCIMIENTO LOCAL Y GESTIÓN DEL RIESGO CLIMÁTICO EN LOS ANDES: SUBCENTRAL SIK'IMIRA Y AYLLU LAYMI

Wilfredo Camacho Rojas<sup>1</sup>

## Resumen

En este artículo se analiza los sentidos y la validez que tienen los rituales colectivos de las comunidades indígenas ante el riesgo climático, en especial los rituales de petición de agua. Es decir, se pone en cuestión la afectividad o no de los rituales colectivos en cuanto a la influencia en el clima. Se estudian dos casos geográficamente distantes, Subcentral Sik'imira (Cochabamba) y Ayllu Laymi (Potosí), pero que tienen similitudes en cuanto a conocimientos y estrategias locales de manejo del riesgo climático. Así también, se discute la importancia y las variadas funciones de los rituales colectivos para las comunidades, en el marco de la gestión territorial y su relación que tienen con el Estado. Finalmente planteamos la posibilidad de un diálogo de saberes entre las comunidades indígenas y el Estado sobre las formas de intervención ante los riesgos climáticos, para que se logren estrategias más adecuadas según los contextos.

**Palabras clave:** Riesgo climático, gestión colectiva, ritual andino, conocimiento local.

## Introducción

Los conocimientos locales de las comunidades indígenas<sup>2</sup> permiten desplegar acciones colectivas ante los actuales riesgos climáticos. Estas acciones colectivas pueden tomar formas rituales que pueden ser oportunas o no, o también pueden tomar formas de gestión según las capacidades de organización y su relación con el Estado. Aquí surgen interrogantes como: ¿Por qué las comunidades siguen realizando acciones rituales colectivas<sup>3</sup> que para las instancias del Estado y agentes externos son comúnmente calificadas de innecesarias y supersticiosas? ¿Los conocimientos y prácticas locales, en los casos estudiados, son válidas para disminuir el riesgo climático y sus consecuencias? ¿Es posible un diálogo de saberes sobre esta cuestión entre el Estado y las comunidades indígenas? No se pretende dar respuesta cerrada a estas interrogantes, sino indagar,

---

<sup>1</sup> Sociólogo. Magister en Políticas Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Argentina. Investigador sobre políticas de Estado y pueblos indígenas. E-mail: wilykamro@gmail.com

Agradezco a los comunarios y comunarias de la Subcentral Sik'imira (Cochabamba) y Ayllu Laymi (Potosí), estas dos regiones de Bolivia que compartieron sus conocimientos sobre estos temas de interés social y académico.

<sup>2</sup> En este artículo uso el término "indígena" de manera genérica, es decir es un denominativo para los dos casos estudiados que están asentados en algún piso ecológico de la cordillera andina, y que se constituyeron como comunidades antes de la colonia.

<sup>3</sup> Uso el término "colectivo" y no comunitario porque este último tiene connotaciones idealistas en la literatura. Evitare por ahora usar el término de comunitario, en su lugar usare el termino de colectivo porque denota una participación de integrantes de un grupo de personas y familias.

en base a los testimonios de los comunarios, los elementos relevantes para generar la reflexión y el debate.

Ahora bien, a pesar de que se discute desde hace tiempo la “colonialidad del saber”, son pocas las experiencias que valorizan los conocimientos locales y que enfatizan un dialogo de saberes de manera efectiva que implique la participación de sujetos sociales de las comunidades (Mignolo, 2006). El desencuentro permanente del saber de las comunidades indígenas y las políticas de Estado, en varios ámbitos de la vida social, tiene sus características particulares según el contexto de construcción histórica y regional. Por lo que superar este desencuentro y encaminar los objetivos de la descolonización, sigue siendo una de las agendas importantes para un país que transita por la plurinacionalidad política y discursiva, sin consolidar los reconocimientos y promociones de los conocimientos y practicas locales.

Consideramos que las personas y familias de las comunidades indígenas no son solo individuos y agricultores que viven en el área rural. Tampoco son solo trabajadores campesinos en el marco de la división del trabajo. Las personas y familias indígenas son sujetos sociales al pertenecer a una comunidad constituida, es decir son parte de una *totalidad social* que les permite desenvolver sus vidas según los recursos disponibles en su territorio y su comunidad. Y como sujetos sociales también son parte de un Estado con el que tienen una constante contradicción histórica que no fue resuelta. Pero han recreado a su manera conocimientos y prácticas que continúan teniendo *sentido social* y significación cultural que los caracteriza como diferentes y con un gran potencial cognoscitivo que aportaría a la sociedad. Uno de esos ámbitos de saber y práctica es la relación de las comunidades indígenas con el entorno biofísico y ecológico, o lo que en las comunidades andinas se denomina Pachamama (fuente de la vida o comúnmente traducido como madre tierra).

La relación de las comunidades con la Pachamama tiene varias implicancias en la vida de las familias indígenas, pues influye en el horizonte a seguir como comunidades en ámbitos como la producción, la alimentación, la organización, el territorio, la salud, entre otros. Por lo que los cambios notables en el clima y sus diferentes manifestaciones afectan no solamente a la agricultura, como se dice comúnmente, sino también en los diferentes ámbitos de la vida. Pues las comunidades indígenas son totalidades sociales, no solo agricultores.

Por lo que manejar los riesgos del clima o adaptarse a sus manifestaciones moviliza un conjunto de acciones según los saberes aprendidos y transmitidos por generaciones de manera oral y visual. Claro que estos saberes no están en “estado puro” por decirlo así, sino que fueron cambiando sus elementos según la memoria histórica y la interacción social con el entorno. Pero estos saberes y prácticas siguen siendo válidos y aceptados socialmente en varias regiones andinas (Rosing, 1996; Gil, 2012).

Los casos estudiados son geográficamente distantes: la subcentral Sik'imira del municipio de Vila Vila (Cochabamba) y el Ayllu Laymi del municipio de Uncía (Potosí). Estas dos realidades, ejemplifican acciones colectivas en relación al riesgo climático y sus implicancias en la comunidad y su relación con el Estado. A continuación, se describen acciones que pueden considerarse rituales colectivos a partir de entrevistas<sup>4</sup>, y luego se analiza la validez y las funciones que estos tienen para las comunidades.

## **El caso de la Subcentral Sik'imira**

La Subcentral Sik'imira tiene seis comunidades, pertenece al municipio de Vila Vila, y es parte de la provincia Mizque del departamento de Cochabamba. La altura promedio en esta Subcentral está en 2.100 msnm. La producción tradicional es el maíz, maní y el camote; aunque también el limón y recientemente se ha introducido la plantación de papaya. Es una zona que se caracteriza por la semi aridez de sus tierras, y también por la poca disponibilidad de agua, sobre todo en meses de agosto y noviembre, para el consumo humano, animal y vegetal (Vecinos Mundiales 2016). Las comunidades de la Subcentral Sik'imira están organizados en sindicatos campesinos afiliados a la CSUTCB<sup>5</sup>, por lo que su característica de sindicatos marca un tipo de horizonte social y político en las familias.

Al ser una zona semi-árida las familias de las comunidades son sensibles a los cambios bruscos del clima, sobre todo a la sequía. En la campaña agrícola 2015 - 2016 hubo una sequía que obligó a las familias a tomar medidas de acción colectiva para revertir y mitigar los daños en los cultivos. Básicamente realizaron dos acciones colectivas. En primer lugar, realizaron acciones rituales para intentar influir en el clima y posibilitar las lluvias en la zona. En segundo lugar, gestionaron ante las instancias del Estado el seguro agrario. Analicemos la primera acción colectiva ¿De qué se trata ese ritual colectivo?

Las familias al verse afectadas por la falta de lluvias tomaron la decisión de (re)establecer la relación con la Pachamama para pedirle que llueva. No fueron todas las comunidades que tomaron esta acción, sino solo dos comunidades: Sivingani sud y K'aspi Corral. Al tratarse de rituales similares, aunque en diferentes momentos, las entrevistas describen indistintamente dicha acción.

Según indican, primero hicieron una reunión. “Hemos hecho una reunión en la comunidad para ver que podíamos hacer, porque estábamos muy preocupados por

---

<sup>4</sup> Se hicieron entrevistas claves en la Subcentral Sik'imira en diciembre de 2017. Se conoció la zona con un proyecto alimentario implementado por Vecinos Mundiales. Pero las entrevistas se hicieron fuera de dicho proyecto, y son más de interés de una agenda de investigación independiente. En el caso del Ayllu Laymi las entrevistas se hicieron en agosto de 2013, en el marco del asesoramiento a la Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí (FAOI-NP). Algunos nombres de los entrevistados son reales, otros a solicitud de los comunarios son ficticios.

<sup>5</sup> Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), es la organización nacional de los sindicatos campesinos.

la lluvia”<sup>6</sup>. En la reunión se discutió las posibilidades de gestionar ante las instancias estatales como el hecho de pedir ayuda a la gobernación ante la sequía. Pero también decidieron realizar un ritual colectivo subiendo a una de sus montañas:

...en eso hemos pensado como comunidad que tal vez tenemos también la culpa por algo malo que hayamos hecho, talvez por eso no está lloviendo. Todos hemos decidido subir al cerro al día siguiente, para eso nos hemos organizado... (Miguel Soto. Sivingani Sud. 08 de diciembre de 2017).

Esto denota que la relación de la gente con su territorio no es un mero acto pragmático de agricultura, sino una relación de respeto y espiritualidad. Por lo que la ausencia de lluvia en la zona es interpretada como una afectación u ofensa a la Pachamama por actos negativos de algunas familias o personas de la comunidad: como ser peleas, no rendir pleitesías u ofrendas, entre otros. Esta ofensa a la madre tierra es la que estaría impidiendo las lluvias, y causando pérdidas en los cultivos.

Ya al día siguiente: “...toditos hemos subido al cerro, hemos caminado como tres horas (...) hemos llevado a la virgen de Concepción y también coca, teníamos que subir con fe, sino en vano podíamos haber ido...”<sup>7</sup>. Salieron a las tres de la tarde llegando al lugar como a las seis de la tarde. Llegados al cerro, indican, situaron a la virgen de Concepción y pusieron velas a su alrededor, luego se dispusieron a pasar coca para el respectivo *píjcheo*<sup>8</sup>. “Toditos nos hemos pasado coquita para *píjcheo*, mientras otros ponían velitas a la virgen...”<sup>9</sup> Después de ese preámbulo:

...las mamás han agarrado palos y han empezado a castigar a los niños para que lloren (...) no es que querían castigar siempre, sino que la Pachamama hace más caso a los niños que son libres de pecado. Por eso los niños castigados lloraron y las mamás les dijeron que pidan diciendo ‘parachimuy tatituy’ (haz que llueva Dios)<sup>10</sup> (Aide O. Lazarte, Sivingani Sud, 09 de diciembre de 2017).

Asimismo, relatan que los mayores se castigaron entre ellos con una rama de arbusto y se arrodillaron y empezaron a llorar pidiendo lluvia. “En un rato todos ya estábamos de rodillas pidiendo lluvia porque nuestras chacras se estaban secando...”<sup>11</sup>. Es un momento, indican, en la que todos entraron en unísono pidiendo a que la madre tierra pueda bendecirles con lluvia abundante. Después de esto y cuando la noche ya cubría

<sup>6</sup> Luis Meneses. Kaspi Corral, 08 de diciembre de 2017.

<sup>7</sup> Luis Meneses. Kaspi Corral, 08 de diciembre de 2017.

<sup>8</sup> El *píjcheo* es un término quechua para referirse al acto de masticación de la coca antes de una acción.

<sup>9</sup> Jorge Mendez. 09 de diciembre de 2017.

<sup>10</sup> Gil nos hace un relato similar en otras regiones: “... al mismo tiempo que los niños cumplen con su papel de peticionarios preferentes, también quedan registrados casos en los que son convertidos en objeto de un maltrato destinado a provocar la clemencia de aquellas entidades con poder para enviar la lluvia sobre los campos” (Gil, 2012: 152).

<sup>11</sup> Teófilo Meneses. Sivingani Sud. 09 de diciembre de 2017.

a los comunarios decidieron terminar este acto. “Después de eso toditos también nos hemos callado, hemos rezado y nos hemos levantado. Como ya era de noche nos hemos alistado para bajarnos...”<sup>12</sup>

Lo descrito sería un ritual de la comunidad en base a sus conocimientos y su forma relacional con la madre tierra, establecidos desde ya hace mucho tiempo para hacer frente las consecuencias de la sequía. Pero los comunarios no solo realizan estas prácticas cuando hay ausencia de lluvia, sino también realizan prácticas de agradecimiento cuando disponen de agua. La comunidad de Sotasi, otra comunidad de la Subcentral Sik'imira, celebra anualmente la tenencia de un tanque de agua que les provee agua para consumo humano y riego. La celebración consiste en realizar una reunión de los socios, para luego compartir con chicha y coca (en idioma quechua *ch'alla*) rememorando la forma en que lo consiguieron y dando gracias a la Pachamama por proveerles las fuentes de aguas subterráneas (localmente denominado *juturis*) del cual se abastecen.

Cabe mencionar que los rituales en relación al agua y la madre tierra no son los únicos conocimientos que poseen los comunarios de la Subcentral Sik'imira para enfrentar el cambio climático, sino también poseen estrategias y adaptaciones en el campo de la producción. Una de esas estrategias es sembrar el maíz a fines de diciembre y ya no en noviembre como lo hacían antes. Incluso la semilla que usan ya no es el que produce en seis meses, sino que la semilla es de la variedad que produce en tres a cuatro meses. Lo que indica que el conocimiento local no se reduce solo a prácticas rituales, sino que están presentes otros conocimientos que se van adquiriendo según el contexto y sus posibilidades de adaptación.

## **El caso del Ayllu Laymi**

El Ayllu Laymi, es parte del municipio de Uncía, provincia Bustillo, del departamento de Potosí. Tiene una altitud media de 3800 msnm. Lo que supone un clima más frío. La mayor producción anual en estas comunidades es papa, trigo, cebada, oca, haba y arveja. Al tener un clima frío, los meses de junio y julio se puede observar la deshidratación de la papa para transformarse en *chuño* (papa congelada, deshidratada y secada naturalmente).

El Ayllu Laymi es uno de los ayllus del norte de Potosí que tiene una larga historia de resistencia a las políticas coloniales y republicanas (Harris y Albó, 1984). Desde hace tres décadas, por ejemplo, se opone al adoctrinamiento del sindicalismo campesino que intenta convertir a los ayllus en sindicatos. También estuvo envuelto en conflictos violentos con otros ayllus por el control territorial, esto como consecuencia de las políticas de Estado (Rivera, 1993; Camacho, 2009).

---

<sup>12</sup> Aide O. Lazarte. Sivingani Sud. 09 de diciembre de 2017.

Están organizados territorialmente como ayllus, es decir existen autoridades político-culturales como ser el Mallku y el Segunda Mayor. Están afiliadas a la FAOI-NP<sup>13</sup> como organización regional y al CONAMAQ<sup>14</sup> a nivel nacional (Camacho, 2009). Es un Ayllu que se caracteriza por poseer conocimientos locales, a pesar de las presiones culturales de su entorno. Por lo que su contenido cultural sigue siendo muy significativo para las familias y de gran aprendizaje para muchos estudiosos de los pueblos indígenas.

El Ayllu Laymi tiene 41 comunidades, pero en este estudio se relata un ritual que fue realizado el año 2010 por la comunidad de Qasiri. Y se complementa con la descripción de otro ritual realizado en la comunidad de Morocomarca y Laruri en la campaña agrícola 2012 - 2013, por la sequía.

Ante la sequía que amenazaba los cultivos, los comunarios decidieron realizar un ritual colectivo que consistía en lo siguiente:

no podíamos seguir así, nuestras chacras se estaban muriendo poco a poco. Nuestros hijos también más se estaban yendo a las ciudades porque ya no había futuro. Por eso hemos decidido eso de tiempo (...) toda la comunidad nos hemos reunido y hemos determinado subir al cerro (Pedro Mamani, Q'asiri, 10 agosto de 2013).

El ritual, indican, no se realiza ante una leve ausencia de lluvias, sino cuando está en grave riesgo sus cultivos y sus ganados, y en consecuencia su sobrevivencia. En este caso por la sequía que amenazó a fines del año 2010, los comunarios efectuaron rituales de llamado de lluvia. La comunidad designó a seis personas varones para que subieran a una de las montañas más altas para realizar el ritual acordado: “esas personas han ido al cerro. Primero se han vestido de toros, así como lo hacemos en Concepción<sup>15</sup>, igualito se han vestido. Como eran seis había tres pares de toros”<sup>16</sup>. “...como a las dos de la tarde se han subido al cerro, ahí han gritado como toros y dando vueltas y vueltas”<sup>17</sup>. “Tenían que ir los dos juntitos sin que se quede nadie y correr juntos también gritando como llora el toro...”<sup>18</sup>. Solo que, a diferencia de la fiesta de Concepción, en este ritual prescindieron de la persona que surca la tierra. Cuando indagamos a que se debía su ausencia, nos mencionaron que al no haber lluvia los “toros” daban el mensaje a la

<sup>13</sup> Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí (FAOI-NP). Es una organización fundada en 1993, bajo el liderazgo de Alberto Camaqui Mendoza (Ayllu Laymi), quien también junto a Vicente Choquetijlla fundarían luego el CONAMAQ.

<sup>14</sup> Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), es una organización nacional que aglutina a todos los ayllus reconstituidos en Bolivia.

<sup>15</sup> La fiesta de Concepción en el Ayllu Laymi lo celebran diferentes comunidades. La fiesta consiste en representar la dualidad y el encuentro de los opuestos, como una muestra de respeto a la Pachamama. En ese sentido, dos personas imitan a los toros (ganado bovino) arando el suelo. Por lo que se amarran con yugos y corretean junto al que surca la tierra.

<sup>16</sup> Miguel Quispe, Q'asiri, 10 de agosto de 2013.

<sup>17</sup> Valerio Yucra, Q'asiri, 10 de agosto de 2013.

<sup>18</sup> Roberto Andía, Q'asiri, 10 de agosto de 2013.

Pachamama de que deambulaban perdidos por los cerros sin que puedan trabajar la tierra y que su vida ya no tenía sentido. Además, imitaron a sus ganados para que la Pachamama entienda el pedido de lluvia desde el “lenguaje” de los animales, ya que no haría caso el lenguaje humano por estar relativamente contaminado con actitudes de poca moral que desagradan a las deidades. Después de varias horas de estar dando vueltas por los cerros y estar agotados, los participantes se arrodillaron pidiendo perdón y rogando que les haya entendido el acto ritual y su mensaje. Terminado este acto se bajaron a su comunidad.

También realizan otros rituales, como parte de su concepción del clima, que están dirigidos a influir en el comportamiento del clima y en particular permitir las lluvias de temporada, como el que denominan: *wayra watana* (amarrar el viento). Este ritual, que hicieron conjuntamente los comunarios de Morocomarca y Laruri, supone “hablar” con el viento para que permita que las nubes se formen adecuadamente y no se dispersen por los fuertes ventarrones. Al no haber acuerdo se procede a amarrar al viento que estaría impidiendo que las lluvias lleguen a la zona. Básicamente esto consiste en identificar lugares (que pueden ser riscos, ríos y quebradas) en los que según los sabios de la comunidad (*yatiris*) son fuente de vientos que están obstaculizando o desviando las lluvias de temporada.

Es que cuando quiere llegar lluvia o está viniendo, es el viento quien se lo lleva o le empuja a otro lado. O sea, el viento pareciera se está atajando, pero nosotros nos vemos perjudicados (...) por eso hacemos el amarre del viento (Rafael Mamani, Morocomarca, 11 de agosto de 2013).

Y varios vamos a un lugar de donde vemos que sale el viento y pedimos primero perdón a la Pachamama por hacer eso, pero es necesario. Para eso hacemos una *ch'alla* en el lugar. Luego el encargado (*yatiri*) le agarra con un talego y lo amarramos” (Zenón Villca, Morocomarca, 11 de agosto de 2013)

Los comunarios también señalan que este acto ritual solamente puede hacerlo el sabio de la comunidad. Otros que aún no tienen el nivel de sabiduría no podrían hacerlo, ya que pondrían en riesgo incluso su vida. Como el sabio procedió a amarrar el viento en un saco o talego, se designa a dos voluntarios para que lleven el talego a la parte alta de un cerro. “...después hemos escogido a dos jóvenes activos para que lleven el talego donde está el viento y ahí le tienen que ir a soltar para que no vuelva por estos lados”<sup>19</sup>. Luego de realizar este acto volvieron a la comunidad y se predispusieron a esperar las lluvias, teniendo cuidado de que los integrantes de la comunidad no cometan ningún acto de agravio contra la Pachamama. “Cuando esos días esperamos la lluvia nadie debe hacer renegar a la Pachamama como matando sapos o cualquier cosa, o si

---

<sup>19</sup> Fermin Jalacori, Laruri, 11 de agosto de 2013.

no puede llegar *lluqlla para* (lluvia torrencial) que puede llevárselo nuestras chacras<sup>20</sup>. Son momentos en los que las familias cuidan de no causar ningún daño a su entorno biofísico y ecológico.

## **Validez de los rituales colectivos para influir en el clima**

Los rituales practicados por las comunidades cumplen funciones diferentes, entre ellas el manejo del riesgo climático y de manera más amplia coadyuva su forma de gestión territorial. ¿Pero qué validez pueden tener estos rituales colectivos en cuanto a la influencia en el clima?

Para entender la validez o no de estos rituales cabe mencionar el contexto histórico en la que está inserto. El conjunto de rituales colectivos fueron una práctica ancestral en las comunidades que data desde hace siglos. Por el siglo XVII Poma de Ayala, menciona que el mes de octubre era el mes del agua, en la que las comunidades sacrificaban llamas para que caigan las lluvias (Poma de Ayala, 1987 (1615)). Con los procesos de colonización, de sincretismo y de modernización; las nuevas generaciones fueron cambiando las prácticas, pero también recreando estos rituales según el contexto y sus necesidades. El contexto sociocultural dominante les impidió desarrollar o incluso hacerlas visible por miedo a que se les acusen de irracionales, supersticiones o costumbres sin sentido. De manera que la “construcción del conocimiento” académico y oficial relegó los conocimientos de las comunidades (Tuhiwai 2016). Esto impidió investigaciones sobre los conocimientos de las comunidades, entre ellos las formas de relación con la madre tierra, en especial su estrategia y forma de intervención en el clima.

Pero ahora cabe preguntarse ¿Si los actos rituales realizados por las comunidades son solo una forma de supersticiones? O ¿es una acción colectiva que genera resultados para las comunidades? Ante estas preguntas algunos autores mencionan que estos rituales tienen su validez por el hecho mismo de que se sigan practicando y que persistan en el tiempo.

Quando las sociedades se modernizan, tienden a rechazar y descartar las ceremonias y los rituales, por considerarlas rudas o incultas. Sin embargo, estos rituales han persistido por cientos de años en varias comunidades porque sí dieron resultados. No por pura casualidad. Debe haber razones que aún la ciencia moderna no logra explicar (Yapa, 2013: 51).

En este trabajo no se pretende contestar estas preguntas de manera definitiva. Pero sí hacer un análisis oportuno para que estas acciones dejen de ser vistas como simples costumbres vanas de las comunidades y, al contrario, situarlas en el campo de posibilidades que pueden aportar a las capacidades de resiliencia en relación al cambio climático.

---

<sup>20</sup> José Marka, Morocomarca, 11 de agosto de 2013.

No se tienen aún estudios concluyentes sobre la efectividad de los rituales de las comunidades, pues requeriría una investigación sistemática de varios años para ver si estos rituales tienen una influencia directa en el clima. Pero se cuenta con estudios sobre los saberes como el manejo de bioindicadores que puede dar algunas pautas sobre la validez de estos rituales de las comunidades.

Según el estudio de García et. al. (2014) mencionan que la efectividad de los conocimientos locales de predicción del clima alcanzaría al 59% de aciertos. Es decir 6 de cada 10 predicciones locales del clima coinciden con lo que ocurre en los siguientes días y semanas. Esto puede ser una coincidencia, pero el conocimiento local de predicción del clima se basa en manifestaciones del entorno, a pesar de que están cambiando de manera constante; además que su manejo requiere tiempo y dedicación en la observación de los indicadores naturales. Por lo que no existiría una conclusión definitiva sobre esto, ya que es un aprendizaje de los propios comunarios, y se advierte que dichos conocimientos del clima son de carácter probabilístico:

los pronósticos locales, sobre todo para los agricultores más experimentados, son siempre probabilísticos y no definitivos, que únicamente en la evaluación posterior a la campaña agrícola se corroborarán; en este sentido es un ejercicio experimental permanente, con limitados grados de certeza (Espejo 2010: 49).

El conocimiento de los bioindicadores climáticos sería un método parcialmente efectivo y probabilístico para la predicción del clima. Lo que significa que los conocimientos locales no son meras supersticiones o creencias vanas. Los rituales colectivos descritos son conocimientos locales, aunque un poco más complejos, que junto a los bioindicadores forman parte de la concepción del clima y del territorio de las comunidades. Por lo que su efectividad, aunque parcial, estaría sustentada por las estrategias recurrentes de las diferentes generaciones de familias de las comunidades, que buscaron interceder a las deidades para garantizar un clima favorable y con esto garantizar su existencia. Ya que para las comunidades:

Las prácticas y estrategias andinas como respuesta a los riesgos climáticos constituyen un potencial, por cuanto quedó demostrado, a lo largo del tiempo en que ha sido utilizado, que ha permitido garantizar la seguridad alimentaria de estas sociedades; sobre todo si se considera la producción en agroecosistemas caracterizados como altamente vulnerables (Espejo 2010: 55).

Si se descartaría cualquier efectividad de estas prácticas rituales y considerarlas irracionales. En ese caso ¿cómo explicaríamos que estas prácticas, con todos sus cambios y reacomodos, siguen realizándose en las comunidades por varias generaciones? Preguntado a los comunarios nos mencionan que:

...cuando hacíamos esos rituales, a veces esa misma noche llovía o después de unos días, aunque ahora no es tan así, porque parece

que la Pachamama estuviera enojado y no siempre hace caso (Zenon Villca, Morocomarca, 11 de agosto de 2013).

Otra entrevistada señala que:

hacemos eso porque para nosotros es necesario (...) Es lo que sabemos hacer desde hace mucho tiempo, desde nuestros abuelos, además si no funcionará para que haríamos ¿no vé? (...) Ahora pero el clima está cambiando grave y eso nos preocupa a todos (Aide O. Lazarte, Sivingani Sud, 09 de diciembre de 2017).

Los comunarios atribuyen la parcial efectividad de los rituales de invocación de lluvia al hecho de que: "...ya no somos tan respetuosos como antes con nuestra Pachamama, también es porque ya no estamos haciendo bien como nuestros ancestros"<sup>21</sup>. En cualquier caso, la relativa pérdida de efectividad y validez de los rituales no se explica por la supuesta irracionalidad de la práctica, sino por otros factores del entorno.

Algunos factores, que los comunarios identifican, que afectan en el desuso paulatino de estos actos rituales y la posible pérdida de efectividad son la migración y la introducción de insumos foráneos en la producción agrícola. En el caso de la migración es claro que las generaciones que radican más en las ciudades, difícilmente podrían valorar los conocimientos locales, al contrario, siguiendo los cánones del conocimiento en el marco de la modernidad, la negarán o la considerarán innecesarias e incluso perjudiciales (Jere et. al, 2013).

La introducción de insumos foráneos está relacionada con el Estado y los requerimientos del mercado. Pues el Estado con acciones de contingencia ante la sequía u otros fenómenos realiza operaciones paliativas con abonos químicos e insumos de uso efímero y que en el tiempo dañan la producción. En algunos casos ya son los mismos comunarios quienes compran insumos agroquímicos para aplicarlos a sus parcelas y evitar los daños del riesgo climático. Esto sucede habitualmente cuando se han perdido las estrategias y conocimientos locales usados ancestralmente para garantizar una producción agrícola exitosa.

En ese escenario, las potencialidades de los conocimientos locales sobre predicción y manejo de rituales climáticos estarían sufriendo un debilitamiento notorio y posiblemente destinado al olvido, sino se toman acciones pertinentes desde el Estado y la sociedad civil.

### **Acción Estatal sobre el riesgo climático en las comunidades**

¿Cómo es la presencia del Estado en estas comunidades? Antes de responder a esta pregunta es necesario precisar el concepto de *capacidades estatales*, que permite entender mejor las acciones de la institucionalidad estatal y su desempeño. Las capacidades

---

<sup>21</sup> Fermin Jalacori, Laruri, 11 de agosto de 2013

estatales pueden ser resumidas en dos dimensiones: por un lado, la *dimensión institucional* que se refiere a las dinámicas técnicas y administrativas de un Estado, por otro lado la *dimensión política* que se refiere a la capacidad relacional y política del Estado con la sociedad y sus organizaciones que la componen (Alonso 2007).

Los fines de esta capacidad estatal serían la legitimidad y la equidad en la sociedad. Por lo que un análisis de capacidades estatales tiene que tomar en cuenta los sectores o políticas de Estado en ejecución (Rodríguez Gustá 2007). Ahora bien, ¿cuáles son las características de las políticas del Estado Plurinacional, en cuanto a la gestión del riesgo climático, que tienen presencia en las comunidades?

Aquí no pretendemos repasar todas las normativas en cuanto a riesgo climático. Pero si hacer mención de las normas que están directamente relacionados en cuanto al impacto que tienen en las comunidades en estudio.

Según la Ley 602 de Gestión de Riesgos indica lo siguiente:

El nivel central del Estado y las entidades territoriales autónomas, deberán identificar, evaluar, sistematizar, revalorizar y aplicar los saberes y prácticas ancestrales en la gestión de riesgos, conjuntamente con los pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianos, en el marco de la cosmovisión de los mismos y respetando sus estructuras organizativas territoriales naturales (Artículo 23).

Formalmente es una puerta abierta para entender y revalorizar los rituales colectivos y los conocimientos de las comunidades indígenas. Pero esta enunciación no tuvo una correspondencia práctica en ninguno de los niveles del Estado. Por su parte, la reciente Ley 945 de 2017 revaloriza el ritual del agua y fue promocionado por el departamento de Oruro. Se hace un reconocimiento cultural, pero no un reconocimiento de la validez práctica del ritual. Y a pesar de que el Viceministerio de descolonización se esfuerza por mostrar un discurso de descolonización, la acción estatal, al menos en este asunto, no supo tener estrategias adecuadas para incorporar los conocimientos locales a los programas de Estado, según las regiones y contextos.

En cuanto a la Ley 144 dispone la creación del Instituto del Seguro Agrario (INSA) que tiene la misión de:

Contribuir en la protección de la producción agraria y los medios de subsistencia de los productores agropecuarios frente a eventos climáticos adversos, a través del desarrollo de mecanismos de transferencia del riesgo, en un ámbito democrático, de universalidad, equidad e inclusión, respetando usos y costumbres (Misión del INSA)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Disponible en: <http://www.insa.gob.bo/>

Esta ley tiene por ahora una presencia directa en las comunidades indígenas en cuanto al riesgo climático. El Instituto del Seguro Agrario por los riesgos y pérdidas de cultivos en la campaña agrícola 2014-2015 indemnizó a nivel nacional un poco más de 6 millones de bolivianos. En la siguiente campaña agrícola de 2015-2016 lo hizo con un monto superior a 32 millones de bolivianos. Recordemos que esta última campaña agrícola es la que sufrió de una sequía más fuerte en los últimos años. La diferencia de montos destinados a atender estos riesgos es notable. Lo cual una sequía prolongada en varias campañas agrícolas pondría al INSA en una situación financiera crítica.

Los comunarios, en los dos casos estudiados, recibieron ayuda del INSA. Mencionan que el Seguro Agrario es útil y de ayuda, pero no es suficiente. “Nos hemos anotado al INSA para que nos puedan ayudar, y así no sufrir mucho por la sequía”<sup>23</sup>. “...hemos hecho conocer la lista para que lleven al municipio y después lo lleven al INSA, primera vez nos hemos beneficiado nosotros”<sup>24</sup>. Otro comunario manifiesta que:

lo que nos ha dado el INSA no cubre lo que hemos perdido, pero algo es algo (...) con esta ayuda hemos comprado alimentos para nuestros hijos, pero no es suficiente, porque si cada vez habría sequía no creo que podamos aguantar (Jose Marka, Morocomarca, 11 de agosto 2017).

Además de esta transferencia monetaria en favor de los comunarios, se ayudó con algunos insumos y herramientas de agricultura provenientes de la gobernación y el municipio: urea, picotas, carretillas, azadones, entre otros.

La visión estatal sobre la gestión del riesgo climático en las comunidades es reduccionista porque se concentra en mitigar el daño causado por el fenómeno climatológico y no así en generar acciones de prevención antes de los desastres y riesgos. Es parcial porque supone arreglar las consecuencias mediante la transferencia monetaria que no incentiva a la producción y recuperación de cultivos, sino solo a solventar monetariamente algunos gastos de las familias por poco tiempo.

Como podrá notarse no existe una acción del Estado que esté dirigida a comprender las estrategias de gestión colectiva del riesgo en las comunidades. Las comunidades con su propia estrategia local a nivel ritual y organizativo, el Estado con sus acciones verticales de transferencia monetaria muy racionalizada y poco comunicativa. Son rutas de gestión diferentes que no se complementan por ahora. Este desencuentro retrasa las posibilidades de dialogo de saberes.

## **Funciones coadyuvantes de los rituales colectivos en la gestión de riesgos**

Los conocimientos locales son relativamente válidas y actuales porque tienen sentidos simbólicos y funciones prácticas para las comunidades. Se relaciona con otros ámbitos

---

<sup>23</sup> Teofilo Meneses, Sivingani sud, 10 de diciembre de 2017.

<sup>24</sup> Fermin Jalacori, Laruri, 11 de agosto de 2017

de vida en comunidad como su forma de organización. Es decir que, no solo están en el ámbito de la espiritualidad, sino que tienen funciones prácticas y relaciones según el contexto social de las comunidades indígenas.

Aquí destaquemos tres funciones de las acciones rituales colectivas, de los dos casos estudiados, para entender la relevancia de estas prácticas e intentar generar espacios de diálogo de saberes con el Estado. En primer lugar, el ritual puede ser interpretado como una forma de relación profunda y de carácter espiritual con su entorno biótico. En segundo lugar, el ritual puede ser entendido como una función social cohesionadora en la comunidad. En tercer lugar, como una forma de gestión territorial y uso de sus capacidades para la resiliencia a los riesgos climáticos. Veamos con más calma cada uno de estos elementos.

La primera función que cumple el ritual colectivo es la visibilización de una forma de relación con el entorno biótico y ecológico. Es una relación espiritual y religiosa con la Pachamama y otras deidades como las *kumpiras* (cumbres altas) y las *achachilas* (antepasados). Esta relación de respeto y reciprocidad con su entorno biofísico les permitió garantizar la sobrevivencia de las familias por muchas generaciones. Como indica Berg (1989), la producción agrícola en las comunidades andinas se caracteriza por la relación con deidades diferentes según el ciclo productivo, por lo que invocar y realizar ritos es una forma de interceder para que se tenga una buena cosecha y alimentación. Por lo que sus acciones rituales estarían para “Combatir y conjurar aquello que puede poner en serio peligro el normal desarrollo y crecimiento de las plantas y, por ende, la futura cosecha” (Berg 1989: 79).

Estos ritos sobre el clima en las comunidades están enmarcados en creencias más amplias como su cosmovisión. “En tanto que estos ritos ponen de manifiesto un modelo de relaciones de reciprocidad entre la sociedad humana, la sociedad no humana (entidades tutelares diversas) y la Naturaleza...” (Gil 2013: 164-165).

En los dos casos analizados, los comunarios realizan diversas actividades festivas y rituales según las temporadas del año y la necesidad de relación con las deidades: que puede ser de invocación o agradecimiento según la producción anual. Estos actos pueden ser liderados por algunas familias o por la misma comunidad.

Por ejemplo, en el caso de las familias de Sik'imira realizan la fiesta del *Khopuyu* en Pascua que se celebra en el mes de abril. En estos días las familias, según su disponibilidad y su producción, organizan fiestas que ofrecen a la comunidad. Es una fiesta que se caracteriza por rendirle homenaje al “Tatala” (una cruz de madera sacada directamente de un árbol) que lo exhiben adornados con diversos productos agrícolas, agradeciendo la buena cosecha, esto acompañado de música y baile de “pascualitas”. Si bien aquí existe un sincretismo religioso, expresa una forma de conexión con las deidades según su cosmovisión.

En el caso del Ayllu Laymi existen varias fechas festivas en las que se realizan diversos ritos que también refieren a la producción. Una de ellas es la fiesta de Santiago realizado en la comunidad de Morocomarca en el mes de julio. Esta celebración la efectúan por turno cada año por el derecho y acceso a la tierra que tienen las familias. Cada familia originaria pasante se organiza para invitar a la comunidad durante dos días. Se hace un ritual agradeciendo a las deidades por las prestaciones hechas a la comunidad y a la familia pasante en particular. Para eso juntan varios tipos de alimentos secos (haba, maíz, trigo), para molerlos y luego rememorar a las deidades bajo el liderazgo del sabio de la comunidad (*yatiri*). Se acompañan con bebidas como la chicha (*ch'allá*), para que luego la familia pasante pueda ofrendar a las deidades que se invocaron. En la celebración se hace mención a las deidades que se invocaron en diferentes momentos y rituales realizados anteriormente.

Como se podrá notar las festividades y ritualidades colectivas en las comunidades están enmarcados en sus cosmovisiones e influenciadas también por su contexto. Además de esa relación especial que los comunarios mantienen con sus deidades y su entorno, esta forma de relación favorece en gran medida al cuidado del medio ambiente y los recursos naturales que disponen. Es decir que esta forma de relación espiritual y de respeto a su entorno biótico tendría una utilidad más pragmática. Los comunarios, en los dos casos estudiados, no tienen aún una agricultura con presencia masiva de agro-tóxicos, precisamente por el respeto a las deidades que tienen. Lo que les impide dañar con facilidad la tierra que les da de comer. Por lo que este aspecto sería un factor preponderante para una agricultura que favorece a la producción de alimentos sanos.

En segundo lugar, el ritual que realizan las comunidades con el objetivo de que llueva es un acto social que compromete a los miembros de la comunidad. No es un mero acto de algunos individuos, sino una especie de idea movilizadora que genera espacios sociales de dialogo y de enseñanza para las nuevas generaciones, lo que tiene un efecto cohesionador entre los diferentes estratos de la comunidad. Como los conocimientos locales no están escritos de manera textual, son en estos espacios en los que los más jóvenes van aprendiendo de los mayores mediante la observación y la oralidad.

Es una forma de actualización de relaciones sociales que les empuja a realizar acciones conjuntas como comunidad. Pues lo que dispone la comunidad se va cumpliendo como una forma de mandato para sus integrantes según cargos y posibilidades. Por ejemplo, en el caso de Sik'imira, que es una organización sindical, es el dirigente quien lidera todo el proceso ritual, acompañado por sus seguidores. De manera que ser dirigente supone no solo una función política, sino también una función sociocultural de servicio a la comunidad. En el caso del Ayllu Laymi, al ser una organización de Ayllu, si bien las autoridades de la comunidad (*jilanqui*) organizan las acciones antes y después de los rituales, quien lidera el ritual mismo es el sabio mayor de la comunidad (*yatiri*), sumándose a esto los demás integrantes de la comunidad.

Cabe notar que no se podría comprender las acciones rituales sin hacer referencia a la organización sociopolítica de la comunidad. Por eso al inicio del artículo se denominó como totalidades a las comunidades indígenas, en las que los saberes y prácticas de diferentes ámbitos o “campos” se relacionan y dan sentido a sus vidas.

Ahora pasemos a abordar la tercera función que tiene los rituales en los casos estudiados. Estos rituales colectivos están en el marco de la “gestión territorial” que las comunidades manejan (Yampara 2001). Pues el ritual colectivo de la comunidad para atraer la lluvia es el último recurso al que se apela ante el riesgo inminente de sequía. Es decir, es la última instancia de saber y practica que tienen las comunidades para abordar el riesgo climático como parte de su gestión territorial. Es decir que, las comunidades no recurren a estos rituales a inicios de la temporada de lluvia<sup>25</sup>, sino ya en momentos críticos en la que la falta de agua genera el riesgo de perder los cultivos anuales. Por lo que la realización de actos rituales colectivos puede interpretarse como un indicador de que las estrategias y acciones previas que fueron implementando, en cuanto a recursos y control territorial, no son suficientes o no están funcionando como lo esperado. ¿Y qué acciones realizan estas comunidades antes de recurrir a los rituales?

Los comunarios tienen diferentes estrategias para intentar disminuir los riesgos climáticos por la escasez de lluvia. En la agricultura usan semillas que se cosechan en el menor tiempo posible, realizan surcos curvados en los cultivos para que el agua de lluvia pueda permanecer más tiempo, entre otros. A nivel territorial identifican los ríos que aún tienen agua, o en su caso cuidan las fuentes de agua (en idioma quechua *juturis*) para que no sean contaminados y garantizar el agua para el consumo humano. Por ejemplo, en el caso de Sik'imira las familias que tienen más recursos suelen comprar mangueras para canalizar el agua. Otras familias abren zanjas para realizar la cosecha de agua. Y recientemente construyeron pozos circulares apoyados por instituciones no gubernamentales<sup>26</sup>. En el caso del Ayllu Laymi realizaron parcialmente microrriegos para las parcelas y atajados de agua en ríos. Son acciones que permiten acceder al uso del agua desde sus propias estrategias, y algunas veces apoyados por instituciones. Estas acciones y estrategias de gestión de recursos naturales y el ritual mismo de invocación de lluvia son parte de la gestión territorial que realizan las comunidades ante el riesgo climático.

El Estado no tiene una presencia notable en ninguno de los dos momentos estratégicos de gestión territorial mencionados, ya que la presencia del Estado es muy específica con proyectos como los microrriegos en el caso del Ayllu Laymi. Sus instancias institucionales no reconocen los tiempos, ni las acciones en los que las familias y las comunidades realizan tareas estratégicas para combatir los riesgos climáticos; por lo que desconocen

---

<sup>25</sup> Aunque también hay otros rituales dirigidos a pedir a que sea un buen año para los cultivos, son rituales más genéricos en las comunidades o como parte de las fechas festivas que tienen.

<sup>26</sup> Vecinos Mundiales ayudó a implementar la construcción de pozos circulares para riego en comunidades de la Subcentral Sik'imira.

que los rituales colectivos son también un indicador de que las acciones previas a estos no dieron resultados o no fueron suficientes. El Estado interviene cuando todas estas prácticas de las comunidades ya fueron realizadas y cuando los cultivos ya sufrieron los daños por el clima, en este caso por la sequía.

La omisión o rechazo de estas prácticas va en detrimento de las mismas hasta ponerlas en riesgo de desaparecer de las comunidades, ya que a las generaciones jóvenes les cuesta entender estas prácticas en relación a su entorno biótico. Al desaparecer estos actos rituales colectivos la relación con la madre tierra y en especial la actividad agrícola se convertiría en un conjunto de acciones puramente pragmáticas. Es decir, una agricultura que buscaría a toda costa rendimiento y rentabilidad en relación al mercado, haciendo uso de semillas y agentes agro-tóxicos que les permita resistir a sus cultivos ante los embates climáticos; pero soslayando la posibilidad de producir alimentos saludables.

El Estado debiera empezar a reconocer como válidas el conjunto de conocimientos y estrategias que aún tienen las comunidades, incluido los rituales, en el marco de la resiliencia al cambio climático. La posibilidad de reconocimiento y entendimiento de estas prácticas podría plantearse desde el dialogo de saberes (Ishizawa 2012).

Un escenario de dialogo de saberes impulsado desde el Estado supondría no solo el reconocimiento cultural de estas prácticas como inicialmente lo hizo con la Ley N° 945 de 2017, sino la generación, desde los diferentes niveles del Estado, de políticas que valoren estas prácticas como parte del reconocimiento holístico de las estrategias de las comunidades frente al cambio climático. Si el dialogo de saberes pudiese implementarse se podría identificar las formas de intervención del Estado y de las comunidades antes los diferentes riesgos climáticos. Esto daría lugar tanto a la construcción de estrategias conjuntas y más oportunas para las comunidades indígenas, como también permitiría a las comunidades mejorar sus capacidades de gestión en base a la utilización adecuada de las disposiciones del Estado para enfrentar el riesgo climático.

## **Conclusiones**

En este trabajo se intentó aportar al debate sobre las prácticas que las comunidades andinas realizan como parte de su concepción del clima. Se planteó que los rituales colectivos son estrategias y conocimientos válidos para las comunidades y no meras creencias y supersticiones. Se argumentó que los rituales efectuados por las comunidades andinas responden a su forma de concebir el clima y el mundo. Su validez puede justificarse parcialmente por el hecho de que los comunarios la siguen realizando en busca de objetivos prácticos: hacer que llueva. Además, los comunarios son conscientes de que los rituales realizados no siempre son efectivos. Pero esta relativa efectividad no la atribuyen a lo vano de sus acciones, sino a factores externos que no necesariamente son controlados por las comunidades.

También mencionamos la importancia que tiene los rituales colectivos al desempeñar funciones y utilidades para las comunidades en el marco de su cosmovisión. Cumplen

la función de relación con las diferentes espiritualidades y deidades que son parte de su cosmovisión. También cumplen la función de aprendizaje y cohesión social en la comunidad, incorporando a los jóvenes a estas prácticas mediante la observación y la oralidad. Por último, los rituales colectivos y otras acciones de control de sus recursos naturales son parte de las estrategias de gestión territorial de las comunidades para hacer frente a los riesgos climáticos recientes.

Así mismo se observó que el Estado hizo un reconocimiento cultural de los rituales colectivos, pero no un reconocimiento práctico para enfrentar los riesgos climáticos, por lo que sus intervenciones se reducen a transferencias monetarias después de que la condición climática generó consecuencias en las comunidades. De manera que un dialogo de saberes permitiría no solo un mayor entendimiento entre Estado y comunidades indígenas, sino que se plantearían estrategias mas oportunas y previas a los desastres climáticos según las circunstancias.

## Bibliografía

- Alonso V. Guillermo (2007) *Elementos para el análisis de capacidades estatales*. En: Alonso V. Guillermo. *Capacidades estatales, instituciones y política social*. Prometeo libros. Buenos aires.
- Camacho R. Wilfredo (2009) *Derechos políticos y territoriales en ayllus del norte de Potosí*, Ministerio de la Presidencia y PIEB / Ed. Plural, La paz.
- Espejo Rigoberto (2010) “El potencial de los saberes andinos para enfrentar los efectos del cambio climático” en *Temas sociales* N. 30, Instituto de investigaciones sociológicas, La Paz.
- Gil García, Francisco M. (2012) Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos. Rituales para llamar la lluvia en el centro y sur andino, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, 145-168.
- Harris, Olivia y Albo Xavier (1984) *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí*, Editorial Alenkar Ltda, La Paz.
- Jere L. Gilles, Edwin Yucra, Magali García, Rogelio Quispe, Gladys Yana, Héctor Fernández (2013) “Factores de pérdida de los conocimientos sobre el uso de los indicadores locales en comunidades del Altiplano norte y central” en *Cambio climático y adaptación en el Altiplano boliviano*, CIDES-UMSA, La Paz.
- Ishizawa Jorge y Grimaldo Rengifo (2012) *Dialogo de saberes. Una aproximación epistemológica*, Proyecto andino de tecnologías campesinas, Lima.
- Magali García, Edwin Yucra, Cosme Huanca, Cristal Taboada, Clara Butrón, Jere Gilles, Katherine Rojas (2014) “Uso y validez de indicadores climáticos locales Como herramientas de pronósticos adaptados a la realidad andina” en *RILAR* vol.1 no.1 La Paz.
- Mignolo Walter (2006) “¿Es necesario ser modernos? Modernidad/colonialidad y pensamiento des-colonial” en Mario Yapu *Modernidad y pensamiento descolonizador*, Memoria Internacional. U-PIEB, IFEA. La Paz.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán (1987 [1615]) *Nueva crónica y buen gobierno*, Edición de J. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste. Crónicas de América, 29. Madrid: Historia 16.

Repetto Fabián (2007) “Capacidad estatal, institucionalidad social y políticas públicas” en Alonso V. Guillermo, *Capacidades estatales, instituciones y política social*, Prometeo libros, Buenos Aires.

Rivera Silvia y equipo THOA (1992) *Proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Ed. Aruwiyiri, La Paz.

Rösing, Ina (1996) *Rituales para llamar a la lluvia*, Segundo ciclo Ankara, Mundo Ankara 5, Estudios Kallawayas 6, Los Amigos del Libro, La Paz.