

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA**



TESIS DE GRADO

**CICLO RITUAL DEL LARQALLI:
GESTIÓN DEL AGUA EN LA COMUNIDAD
TIWANAKU COHONI**

Tesis para obtener el Título Académico de
Licenciatura en Antropología

**POSTULANTE: LENARD GERY LOPEZ SILVA
TUTOR: LIC. RENÉ GUERY CHUQUIMIA ESCOBAR
LA PAZ - BOLIVIA
2018**

A mi hijo Mateo

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es el resultado del *rito de pasaje* al haber compartido la larga travesía del agua, frío, sueños y el calor del fuego ritual acompañando a los Yatiris – Achachilas, Jilaqatas, Autoridades y pobladores de la Comunidad Tiwanaku Cohoni, para llegar al Achila Jillimani, a ellos quienes han compartido sus tradiciones para el logro de este documento, a nuestra querida UMSA y la Carrera de Antropología, a las y los Docentes y compañeros, al amigo y Tutor de esta investigación Guery Chuquimia Escobar, de manera particular al Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina CRESPIAL y de manera primordial a mi familia por todo su apoyo.

RESUMEN EJECUTIVO

La presente investigación de grado: “*Ciclo ritual del Larqalli: Gestión del agua en la Comunidad de Tiwanaku Cohoni*” responde a la iniciativa de comprender la trascendencia de la práctica ritual de usos y costumbres para la gestión local del agua de origen glacial proveniente del nevado Jillimani Achachila y sus vertientes custodiadas por las Wak’a Achachilas: Wila Qullu, Chuvilaya y Wari Kunka, llegando a establecer la continuidad local entre cultura y naturaleza, marcada por el horizonte de territorialidad sagrada.

El derecho de acceso al agua se constituye a partir del trabajo en la limpieza de acequia y en el ámbito de la práctica de su legado cultural, expresada en el compartimiento festivo, que fortalece su cohesión social y coherencia política frente a las otras comunidades.

Este documento etnográfico se contextualiza en los procesos de cambio climático y retracción glacial, el dato etnohistórico, ritualidad y cosmovisión aymara de esta manera contribuir a la Gestión Integral de los Recursos Hídricos.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO I	
EL AGUA EN LAS MANOS ABIERTAS.....	3
1.1. Problemática.....	3
1.2. Preguntas de Investigación.....	7
1.3. Objetivos.....	8
1.3.1. Objetivo General.....	8
1.3.2. Objetivos Específicos.....	8
1.4. Justificación.....	9
CAPÍTULO II	
DENSIDAD SUTIL DEL AGUA.....	12
2.1. Criterios Metodológicos.....	12
2.2. Tipo de Investigación.....	12
2.3. Técnicas e Instrumentos de Investigación.....	14
2.4. Delimitación.....	15
2.4.1. Delimitación Espacial.....	15
2.4.2. Delimitación Temporal.....	15

CAPÍTULO III

EN EL MAR DE LA TEORÍA.....	16
3.1. Marco Teórico.....	16
3.1.1. Antropología.....	16
3.1.2. Vertientes en Antropología Ecológica.....	17
3.1.2.1. Modelo Ecosistémico.....	17
3.1.2.2. Etnoecología.....	18
3.1.2.3. Tendencia en Antropología Ecológica.....	20
3.1.2.4. Formas de Relacionamiento con el Entorno.....	23
3.1.3. Ecología y Medio Ambiente.....	26
3.1.3.1. Medio Ambiente.....	26
3.1.3.2. Ecosistema.....	26
3.1.3.3. Recursos Naturales.....	27
3.1.3.4. El Recurso Agua.....	28
3.1.3.5. El Ciclo del Agua.....	29
3.2. Marco Temático.....	30
3.2.1. Ecorregiones de Bolivia.....	30
3.2.2. Datos del Agua en Bolivia.....	32
3.2.2.1. Cuencas Hidrográficas de Bolivia.....	32

3.2.3.	Cambio climático.....	36
3.2.3.1.	Cambio Climático en los Andes.....	39
3.2.3.2.	Los Glaciares.....	41
3.2.3.3.	Cambio Climático en Área de Montaña.....	41
3.2.4.	Gestión del Agua.....	43
3.2.4.1.	La antropología en la Gestión del Agua.....	45
3.2.4.2.	Gestión Comunitaria del Agua.....	45
3.2.4.3.	Gestión Integral de los Recursos Hídricos.....	46
3.2.5.	Marco Normativo.....	48
3.2.6.	Los Andes.....	53
3.2.6.1.	Qhantir Qullu Qullu.....	53
3.2.6.2.	Cosmovisión Andina.....	54
3.2.6.3.	Religión Aymara.....	55

CAPÍTULO IV

TERRITORIO DE VERTIENTES.....	58
4.1. Datos Generales.....	58
4.1.1. Ubicación Geográfica.....	58
4.1.2. Población.....	61
4.1.3. Servicios Básicos.....	61

4.1.3.1.	Agua.....	61
4.1.3.2.	Luz.....	63
4.1.3.3.	Sistema Sanitario.....	63
4.1.4.	Educación.....	64
4.1.5.	Salud.....	64
4.1.6.	Economía.....	65
4.1.7.	Geología.....	67
4.1.8.	Fisiografía.....	67
4.1.9.	Ecorregión.....	67
4.1.10.	Zonas de Vida.....	68
4.1.11.	Vegetación.....	68
4.1.12.	Hidrología.....	69
4.1.13.	Clima.....	72
4.1.14.	Precipitación.....	72
4.1.15.	Temperatura.....	72
4.1.16.	Viento.....	73
4.1.17.	Humedad.....	73
4.2.	Illimani	75
4.2.1.	Retracción Glacial.....	75

4.2.2.	Historia y Territorio.....	77
4.2.3.	Jillimani Achila.....	83
4.2.4.	Mito de Origen.....	85
4.2.5.	Rito en las Alturas.....	91
4.2.6.	El Agua en los Andes.....	94
4.2.7.	Crónicas del agua.....	95
4.3.	Etnografía: Ritual del Larqalli.....	106
4.3.1.	Autoridades.....	106
4.3.2.	Santa Rosa.....	108
4.3.3.	Larqalli.....	112
4.3.3.1.	Larqalli Jillimani Achila.....	112
4.3.3.2.	Preparado de la Dulce Mesa.....	118
4.3.3.3.	El ascenso.....	130
4.3.3.4.	La luqta.....	132
4.3.3.5.	Limpieza de acequia.....	136
4.3.3.6.	La Wayk'a.....	143
4.3.3.7.	El ingreso.....	153
4.3.4.	Larqalli en Siqui.....	156
4.3.4.1.	El preparado de la ofrenda.....	156

4.3.4.2.	Recorrido a Siqui.....	158
4.3.4.3.	Wak’a Wila Qullu.....	158
4.3.4.4.	Wak’a Chuvilaya.....	159
4.3.4.5.	Limpieza acequia Siqui.....	160
4.3.4.6.	Wak’a Wari Kunka.....	162
4.3.4.7.	El compartimiento.....	163
4.3.4.8.	Siqui.....	167
4.3.4.9.	El Encuentro.....	168
4.4.	Fiestas del Jallupacha.....	172
4.4.1.	Todos Santos.....	172
4.4.2.	Anata.....	174
CAPÍTULO V		
ANÁLISIS Y CONCLUSIONES.....		177
5.1.	El Ciclo Ritual del Larqalli.....	177
5.2.	La Organización de la Comunidad Tiwanaku Cohoni en relación al Larqalli.....	183
5.3.	Modelo de Acceso al agua a partir del Larqalli.....	187
5.4.	Modelo General de Gestión del Agua.....	191
BIBLIOGRAFÍA.....		195
ANEXOS.....		206

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1	Ecorregiones de Bolivia.....	31
Mapa 2	Cuencas Hidrográficas de Bolivia.....	33
Mapa 3	Zonas Hidrogeológicas de Bolivia.....	35
Mapa 4	Glaciares Cordillera Real.....	43
Mapa 5	Municipio de Palca.....	58
Mapa 6	Cuenca y Zonas de Vida – Cohoni.....	71
Mapa 7	Retracción Glacial.....	75

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1	Descripción de cuencas Hidrográficas de Bolivia.....	32
Cuadro 2	Zonas Hidrogeológicas de Bolivia.....	34
Cuadro 3	Principales fuentes de agua y disponibilidad Cantón Cohoni.....	70
Cuadro 4	Indicadores climáticos.....	74
Cuadro 5	Autoridades de Tiwanaku Cohoni.....	107

ÍNDICE DE ESQUEMAS

Esquema 1	Gestión del agua.....	44
Esquema 2	Distribución de la casa en la realización de la mesa dulce.....	180
Esquema 3	Modelo de organización de Tiwanaku Cohoni en relación al	186

	Larqalli.....	
Esquema 4	Modelo de Acceso al agua a partir del Larqalli.....	<i>190</i>
Esquema 5	Modelo General del Gestión del Agua – Tiwanaku Cohoni,,,,,.....	<i>193</i>

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1	Principales cultivos en Cantón Cohoni.....	<i>65</i>
Tabla 2	Insumos de uso en los cultivos Cantón Cohoni.....	<i>66</i>
Tabla 3	Precipitación.....	<i>72</i>
Tabla 4	Temperatura.....	<i>73</i>
Tabla 5	Viento.....	<i>73</i>
Tabla 6	Humedad.....	<i>74</i>

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1	Poblado de Cohoni.....	<i>60</i>
Figura 2	Preparando de la dulce mesa.....	<i>109</i>
Figura 3	Presentación de las Autoridades en Santa Rosa.....	<i>111</i>
Figura 4	El K’usillo en el Illimani.....	<i>117</i>

Figura 5	Dulce mesa al Jillimani Achachila.....	127
Figura 6	Luqta de mesa dulce al Jillimani Achachila 2006.....	135
Figura 7	Luqta de mesa dulce al Jillimani Achachila 2017.....	135
Figura 8	Larqalli.....	138
Figura 9	Larqalli cerca a Leqe Leqeni.....	140
Figura 10	Las Autoridades de Tiwanaku Cohoni, Caripo y el Cantonal en Qulli Jikhani.....	146
Figura 11	Señoras en la Wayk'a.....	146
Figura 12	Jilaqata y señora con Wawas.....	150
Figura 13	Autoridades de las Cuatro Zonas.....	152
Figura 14	La Negra y su Soldado.....	153
Figura 15	Ingreso al Pueblo.....	154
Figura 16	Pinkillada.....	154
Figura 17	Autoridades en la Puerta de la Iglesia.....	155
Figura 18	Dulce Mesa para la Wak'a Wila Qullu.....	157
Figura 19	Ch'alla de la Dulce Mesa para Wak'a Ch'uvilaya.....	157
Figura 20	Ofrenda de la Dulce Mesa en la Wak'a Wila Qullu.....	159
Figura 21	Ofrenda de Dulce Mesa en la Wak'a Chuvilaya.....	160
Figura 22	Limpieza de acequia en Siqi.....	161

Figura 23	Q'uachada en Wari Kunka.....	162
Figura 24	Posesión del Jisk'a Campo.....	165
Figura 25	Pupusa en el sombrero.....	169
Figura 26	Comunidad Tiwanaku Cohoni.....	170
Figura 27	Comunidad Arasaya.....	171
Figura 28	Comunidad Pukarani.....	171
Figura 29	Mesa de Todos Santos.....	174
Figura 30	Ch'utas.....	176
Figura 31	Recorrido del Ciclo Ritual del Larqalli.....	178

ÍNDICE DE DIBUJOS

Dibujo 1	<i>Kochamama.....</i>	94
Dibujo 2	<i>Mes de Octubre Uma Raymi.....</i>	105

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Reconstitución Paleográfica del nivel del Lago Titikaka.....	39
------------------	--	----

INTRODUCCIÓN

Las culturas, al igual que todos los seres vivos, poseen un vínculo ineludible con el entorno del cual dependen para su continuidad como especie y sociedad, el nexo con la naturaleza se distingue por las diferentes maneras de interrelación que establecen las culturas con el entorno. La presente investigación ha buscado introducirse en la manera que los Yatiris, Autoridades y la Comunidad de Tiwanaku Cohoni del Municipio de Palca se interrelacionan con el nevado Illimani, llegando a comprender que no existe ruptura con su protector, su dador de agua, su abuelo antepasado. La forma de interrelación se especifica en el Larqalli o limpieza de acequia que comprende el ritual, trabajo, fiesta y el compartimiento dentro de una territorialidad sagrada que permite el acceso al agua.

De eso se trata esta investigación, de comprender la trascendencia del ciclo ritual del Larqalli y su importancia para la organización en la gestión local del agua, estudio que busca ser un aporte a la gestión integral de cuencas, en el contexto de los efectos del cambio climático que aceleran los procesos de desglaciación.

En el Capítulo I se aborda la problemática de la impronta ecológica humana relacionada con el estrés hídrico en el área de montañas.

En el Capítulo II se abordan los criterios metodológicos de investigación, los instrumentos de investigación y la delimitación.

El Capítulo III realiza una aproximación a la teoría antropológica ecológica, ecorregiones de Bolivia, datos del agua en Bolivia, Cambio Climático, la gestión del agua, el marco normativo del agua en Bolivia, asimismo se introduce en el espacio de los Andes, cosmovisión y religión.

El Capítulo IV se introduce en el área de investigación con datos generales del Municipio de Palca y la comunidad de Tiwanaku Cohoni, se incluyen datos de retracción glacial, la historia y su territorio, el Illimani, el mito de origen, el rito y el agua en los Andes; abordando las Crónicas del Agua y se realiza principalmente la exposición de la etnografía en el ritual del Larqalli en el Illimani y en los sitios sagrados Wak'a del área de Siqui.

En el capítulo V se realiza el análisis de la etnografía en base a los objetivos trazados derivando en conclusiones.

Parte de esta investigación ha sido posible gracias a la ejecución del proyecto “Jallupacha: La música del Agua en el Illimani” auspiciada por el CRESPIAL – Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina, el indicado proyecto de investigación se ha realizado en el ámbito de la etnomusicología, en relación a la música que acompaña al Larqalli y la época de lluvias, este estudio se ha ejecutado y entregado a la Comunidad de Tiwanaku Cohoni por el mismo autor de la presente tesis y cuya base etnográfica ha contribuido a la presente investigación.

CAPÍTULO I

EL AGUA EN LAS MANOS ABIERTAS

1.1. PROBLEMÁTICA

El ser humano depende del acceso a los recursos naturales que se encuentran en los diferentes ecosistemas para asegurar su subsistencia, entre ellos, uno de los recursos más substanciales es el agua; los ecosistemas naturales son afectados por la intensidad de la acción antrópica que transforman el medio ambiente para acceder a este recurso; empero, esta intervención no es un soliloquio, le acompaña un paradigma civilizatorio que le corresponde (Escobar 2014 Martínez 2007).

Desde el conocimiento teórico formal (Escobar 2000; 73), las bases de la relación hombre/cultura y ecosistema/recurso natural agua están determinadas por amplios y complejos procesos cíclicos que los ecosistemas desarrollan regulando los ciclos bioquímicos del agua y prestando servicios ambientales dependientes de la transferencia de materia y energía:

“El mundo vivo depende del flujo de energía y de la circulación de los materiales a través del ecosistema” (Zapata 2008; 18, en materia y energía véase Pañuelas 1993; 13-48); el ciclo ambiental junto a los servicios ambientales que otorgan los ecosistemas han sido modificados por la acción humana: *“Los cambios han sido más rápidos en la segunda mitad del siglo XX que en ningún [otro] momento de la historia de la humanidad”* (Ibíd. Zapata 2008; 28).

En consecuencia la transformación del ciclo ambiental ha sido precipitada por la acción conjunta entre el hombre/cultura/civilización/desarrollo de complicidad univoca al momento de establecer su incidencia sobre la naturaleza; los efectos del crecimiento económico y demográfico han acelerado y polarizado los procesos de los factores climáticos, alterando la estabilidad de la composición global en distintos niveles de los sistemas naturales: Biodiversidad, atmósfera, suelo y agua (IPCC 2015; 41-57).

El impacto ambiental más sensible se lo ha identificado en la concentración excesiva de los Gases de Efecto Invernadero, GEIs, que provocan el calentamiento global y en consecuencia el cambio climático (IPCC 2015; 6). En la medida en que las emisiones actuales de dióxido de carbono CO₂ mantengan su concentración en la atmósfera se extremará el efecto invernadero elevando la temperatura y en consecuencia cambiando el clima (Hoffmann 2013; 13-17) a nivel mundial y con efectos adversos sobre el agua.

Se prevé que para el presente milenio la humanidad afrontará las condiciones de estrés hídrico (Villiers 2001; 21- 42), la crisis ante la escasez de agua (PNUD 2006; V) afectará de manera directa en las condiciones económicas, sociales y culturales determinando mayor pobreza y posibles migraciones climáticas: “[...] *los déficits de agua y saneamiento afectan a la productividad y el crecimiento económico, reforzando las desigualdades características de los actuales modelos de globalización y confinando en ciclos de pobreza a los hogares vulnerables.*” (Ibíd.)

De acuerdo al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD las causas de la crisis del agua radican en la “*pobreza, la desigualdad y las relaciones desiguales*

de poder, así como en las políticas erradas de la gestión del agua que agravan la escasez”¹(Ibíd.) y no precisamente tienen que ver con la escasez absoluta en cuanto al abastecimiento físico del agua; sino, en la equivocada gestión del agua.

“[...] todo indica que frente a la crisis hídrica que estamos viviendo y que tiende a empeorar, los discursos coinciden en postular el cambio de actitudes y de valores, la necesidad de nuevas pautas de conducta y de nueva educación como actuaciones inmediatas. Es decir, todos reconocen que el cambio debe ser de índole cultural” (Vargas 2006, 31).

El acceso al agua es un derecho fundamental para la vida, la Carta Magna boliviana admite la vulnerabilidad del recurso hídrico y reconoce las formas locales de gestión sustentable del agua; empero, la normativa existente proviene de 1906 no específica y delimita los derechos y deberes sobre el agua de manera actual, este vacío legal es sustituido superficialmente y de manera dispersa por la perspectiva del “Vivir bien”, los Derechos de la Madre Tierra, lo sustentable y la planificación territorial delineada en normativas sectoriales; asimismo, no se profundiza en las formas locales de gestión que periódicamente ejercen sus derechos, deberes y prácticas de organización y ritualidad para el acceso al agua.

En la región de la cordillera andina la dinámica de los deshielos del ecosistema de montaña sustentan la biodiversidad existente en el área y todos los ecosistemas

¹ Ibíd. PNUD 2006 “[...] en nuestro mundo de prosperidad creciente, más de mil millones de personas se ven privadas del derecho a un agua limpia y 2600 millones no tiene acceso a un saneamiento adecuado [...] Cada año mueren cerca de 1.8 millones de niños como consecuencia directa de la diarrea y otras enfermedades causadas por el agua sucia y por el saneamiento insuficiente”.

interrelacionados; con las aguas de origen glacial se mantienen el balance y ciclo hídrico que posibilita la producción agropecuaria y sirve para el consumo doméstico en los poblados cercanos (OXFAM 2009; 35); los ecosistemas de agua dulce enfrentan hoy una profunda crisis por su uso intensivo (OXFAM 2009; 38, Ceballos, 2006; 23); los glaciares de los Andes tropicales evidencian los impactos del cambio climático mundial; el calentamiento global es identificado como la causa principal del incremento en la desglaciación y retracción glacial (Comunidad Andina – PNUMA – IRD – AECI 2007; 19).

Los impactos de la retracción glacial inciden en la respuesta del ecosistema y la sensibilidad de las comunidades dependientes, lo que hace prever transformaciones en los procesos productivos, adaptación, migración y cambio cultural; frente a estos impactos negativos se han venido proponiendo acciones de adaptación, en cuanto a medidas que buscan por una parte reducir la vulnerabilidad de los sistemas naturales y humanos (OMM – PNUMA 2007; 76), y por otra, promover la mitigación y la aplicación de políticas destinadas a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero potenciando los sumideros² (Ibíd. 84, 88); pero, es necesaria la combinación de ambas para reducir los riesgos.

Desde este contexto y perspectiva, el estudio de la gestión del agua en el área de montañas se hace estratégica dada la necesidad de integralidad en la gestión hídrica aunada a la necesidad de explorar los ciclos de vida, recorriendo la diversidad de

² Sumidero entendida como “actividad o mecanismo que detrae de la atmósfera un gas de efecto invernadero, un aerosol, alguno de sus precursores” Ibíd. Pág. 84, 88.

sentidos y contenidos que hacen a la interrelación de los grupos humanos con el entorno, importantes en la gestión local del agua.

Cercano al nevado Illimani, en la Comunidad de Tiwanaku Cohoni anualmente se realiza el Larqalli que es la limpieza de la acequia, en torno al cual se cumplen ritos propiciatorios y celebraciones festivas que favorecen el acceso local al agua proveniente de la desglaciación del nevado, beneficiando a las familias de la comunidad.

En este sentido la presente investigación se realiza en el ámbito de exploración de las prácticas rituales y las costumbres que hacen al relacionamiento de la comunidad con el glaciar Illimani, indagando en el legado de organización que practican las autoridades para el acceso al agua de los deshielos en la gestión local del agua; asimismo esta investigación pretende contribuir en el conocimiento de las formas de relacionamiento con el entorno de montaña dado el contexto global del cambio climático de impronta antrópica, retracción glacial y tendencia al estrés hídrico.

1.2. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Dentro del estudio de la gestión local del agua planteo una serie de preguntas de las cuales la interrogante central es:

¿Cuál es la importancia ritual del Larqalli para la gestión local del agua en la comunidad Tiwanaku Cohoni?

Preguntas complementarias:

- *¿Cómo se desarrolla el ritual del Larqalli en la Comunidad de Tiwanaku Cohoni?*
- *¿Cómo se organiza la Comunidad Tiwanaku Cohoni en relación al Larqalli?*
- *¿Cómo se realiza el acceso al agua a partir del Larqalli?*

1.3. OBJETIVOS

1.3.1. OBJETIVO GENERAL

Determinar la trascendencia del ciclo ritual del Larqalli en la gestión local del agua en la comunidad Tiwanaku del Cantón Cohoni, primera sección, municipio de Palca, Provincia Murillo del Departamento de La Paz.

1.3.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Describir el ciclo ritual del Larqalli que la comunidad Tiwanaku Cohoni realiza al Achachila Illimani.
- Establecer la forma de organización de la comunidad Tiwanaku Cohoni en relación al Larqalli.
- Determinar el modelo de acceso al agua a partir del Larqalli en la Comunidad de Tiwanaku Cohoni.

1.4. JUSTIFICACIÓN

La imposición de un modelo civilizatorio se presenta como modelo económico y social al cual le corresponde una forma de conocimiento y de “buena vida” (Lander 2000; 11), en este sentido el actual paradigma global ha generado profundos efectos e impactos negativos en la naturaleza, la actividad antrópica proveniente de la cultura hegemónica ejerce su poder sobre la naturaleza, explota los recursos naturales deteriorando los factores ambientales (suelo, agua, atmosfera y biodiversidad), con lo cual modifica y degrada los ecosistemas, generando ciclos de desequilibrio en la naturaleza; pero, también vulnera, somete y despoja a las culturas indígenas - originarias y a los pueblos³.

Entonces los grupos humanos subalternos o subdesarrollados o de buenos salvajes, a fuerza de la expoliación colonial, han caracterizado las contradicciones, los costos sociales y económicos que hacen al modelo de desarrollo actual; las culturas indígenas han tenido que adaptarse y replantearse en torno a estas relaciones de poder.

El ejercicio del poder civilizatorio, sobre la diversidad cultural y la naturaleza, ha provocado un impacto global; la explotación de los recursos naturales para el consumo afectan los ciclos climáticos y principalmente el acceso al agua.

De los impactos ambientales negativos sobre el entorno y los grupos humanos surge la perspectiva de comprender las formas de relacionamiento con el entorno y específicamente el modo de gestión local del agua; esta investigación se convierte en

³ Parte del texto de la ponencia personal realizada el 2010 en el taller acerca del “Anteproyecto de Ley de la Madre Tierra” 15 de octubre de 2010.

un medio que busca describir, comprender y reflexionar sus representaciones, significados e importancia.

Existen profundas contradicciones entre la racionalidad occidental positiva (Esterman 1998; 124, 125) y el pensamiento de las culturas andinas acerca de las formas de relación con el entorno entre cultura y naturaleza, el conocimiento del hombre andino se construye de manera integral y colectiva por su consonancia con la Pachamama, en el cual el hombre andino se desvanece en el tejido de la vida (Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2003, 165) estas formas gnoseológicas son diametralmente opuestas en cuanto a la comprensión del entorno y los recursos que ella otorga.

Actualmente en los Andes se reproducen prácticas y conocimientos desde su propia lógica, es decir desde su propia racionalidad, pensamiento y cosmovisión, específicamente dentro la vivencia aymara de las comunidades rurales; en este sentido, la aprehensión⁴ del agua en los Andes es distinta, me refiero a los significados, representaciones del agua y la gestión de este elemento, a la cual le corresponden formas de conocimiento propias que contemplan; también, formas de organización genuinas que hacen al acceso, las formas de distribución y uso del agua.

Un aspecto trascendental es estudiar la ritualidad como forma de conocimiento e interrelación con el entorno, en su tiempo y espacio sagrado donde la realidad ambiental cambia de dimensión y se expresa dentro del rito, desplegando la memoria y

⁴ Entendida desde el acto de tomarla en las manos y comprenderla.

las prácticas, condiciones y necesidades de vida, el agua y territorio, buscando renovar la relación con el antepasado y el equilibrio entre naturaleza y cultura.

Determinar cuál es la relación que la comunidad Tiwanaku Cohoni establece con el Nevado Illimani a través del estudio del ciclo ritual del Larqalli ayuda a conocer las prácticas, usos y organización en cuanto a la gestión para el acceso al elemento agua, dentro de un contexto ambiental más amplio referente a la gestión integral de cuencas; asimismo; desde la premisa de comprender si en la relación con el entorno, los conocimientos y prácticas rituales locales en la gestión del agua no solamente pueden ser validos en su medio; sino, que también podrían llegar a ser sistematizados para contribuir a las políticas de sostenibilidad y sustentabilidad de los recursos naturales, adaptación y resiliencia climática.

La visión del agua en la naturaleza se abre como un capítulo en un libro vivo que nos muestra todos sus sentidos; empero, hay que aprender a conocer, leer e interpretar; sobre todo a percibir dentro de su propia lógica y que ahora tiene que aprehenderse, forzosamente, de acuerdo a los profundos impactos del cambio climático producto de la acción del hombre sobre la naturaleza, efectos que ahora retornan a él.

CAPÍTULO II

DENSIDAD SUTIL DEL AGUA

2.1. CRITERIOS METODOLÓGICOS

El presente estudio etnográfico fue iniciado⁵ el año 2006 y 2008 en referencia al rito de permiso al Achila Illimani y la limpieza de acequia, por otra parte del año 2014 al 2015, a propósito de haber logrado un proyecto de investigación financiado por el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina CRESPIAL – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO, denominado: “Jallupacha: La Música del agua en el Illimani” investigación etnomusicológica en relación al aspecto musical en la época de lluvias, que ha contribuido a ampliar el contexto de la etnografía, y finalmente el Larqalli del 2017 concentrando un período de trabajo de campo de más de tres meses subdivididas en momentos políticos – festivos y rituales importantes.

2.2. TIPO DE INVESTIGACIÓN

El presente estudio se enmarca en la investigación explorativa, que se encuentra en los estudios de campo y dentro de los tipos de investigación cualitativa (Barragán et. al.

⁵ La primera incursión al espacio de Cohoni se realizó en mayo de 1996, acompañando a Juan Laura, quien a la postre se convertiría en el Achachila Yatiri de la Comunidad Tiwanaku Cohoni.

2008; 93, 97, 105, 106): *“Los estudios exploratorios sirven para preparar el terreno, y generalmente anteceden a los otros tipos. Los estudios exploratorios se efectúan, normalmente, cuando el objetivo es examinar un tema o problema de investigación poco estudiado o que no ha sido abordado antes.”* (Batthyány, et. al. 2011; 33).

“En los trabajos exploratorios se describen ciertos temas y su potencial reside en descubrir variables significativas y relaciones básicas... [Se distinguen] dos niveles de estudios exploratorios. En el primer nivel se busca variables significativas de la situación; en el segundo descubrir las relaciones entre las variables.” (Barragán 2001:105)

La exploración investigativa es flexible metodológicamente (Batthyány et. al op. cit.) lo que ha permitido integrar la densidad descriptiva que plantea Clifford Geertz, a manera de guía en la práctica etnográfica y en el análisis posterior: *“Lo que realmente encara el etnógrafo [...] es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. [...]*

[En este sentido la descripción etnográfica en sus rasgos]... es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. [...] el antropólogo de manera característica aborda esas interpretaciones más amplias y hace esos análisis más abstractos partiendo de los

conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extremadamente pequeñas.” (Geertz 2003; 24, 32,33).

2.3. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN

La observación participante en la comunidad de Tiwanaku Cohoni ha significado interactuar con la población para recuperar el dato etnográfico, en este procedimiento ha tomado un carácter complementario y posteriormente central el uso instrumental de la herramienta audiovisual como “*cámara participante*”⁶(Guarini 2005).

De esta manera se ha realizado el registro etnográfico audiovisual que ha comprometido principalmente el ciclo ritual del Larqalli desde el preparado de la mesa ritual, el acenso al Achachila Illimani, la luqta (ofrenda), la limpieza de la acequia, la wayk’a en Qulli Jikhani, el cambio de autoridad, el ingreso a la comunidad y la fiesta, realizada en cuatro años: 2006, 2008, 2014 y 2017, complementada en esta última gestión con el registro audiovisual del ritual y limpieza de acequia en el área de Siqui lo que ha permitido acceder a mayor información y fortalecer la densidad descriptiva.

“El objetivo más general de la etnografía audiovisual no tiene por qué ser diferente al objetivo más general del escrito etnográfico: el de contribuir a un discurso antropológico sobre la cultura. [...] Más allá del problema de la representación de la realidad, proponemos la etnografía audiovisual como herramienta metodológica de la investigación.” (Cárdenas & Duarte 2010; 17)

⁶ Denominada así por Luc de Heush al trabajo de Robert Flaherty en 1920 al filmar la vida de una familia esquimal (Guarini 2005; 165).

El trabajo de campo ha implicado el uso de instrumentos de investigación como entrevistas informales y semiestructuradas a pobladores, autoridades, funcionarios del Unidad Educativa y Centro de Salud, y a uno de los yatiris de la comunidad.

Asimismo he realizado el registro de puntos en el sistema de Coordenadas Universal Transversal de Mercator - UTM con lo que se ha georeferenciado el recorrido de la vertiente, los sitios rituales y festivos, con un equipo manual Getrex Sistema de Posicionamiento Global - GPS y posteriormente el tratamiento con el programa ArcMap versión 10.4.1., ubicación de sitios con el programa Google Earth Pro en línea, e imágenes de acceso libre del Satélite Sentinel.

2.4. DELIMITACIÓN

2.4.1. DELIMITACIÓN ESPACIAL

El estudio se sitúa en la comunidad de Tiwanaku Cohoni, Cantón Cohoni, Primera Sección, Municipio de Palca, Provincia Murillo, del Departamento de La Paz.

2.4.2. DELIMITACIÓN TEMPORAL

El itinerario temporal para la realización de esta investigación fue realizado en el siguiente orden:

- Etnografía y registro audiovisual del Larqalli agosto y septiembre de 2006
- Etnografía septiembre de 2007.
- Etnografía y registro audiovisual del Larqalli septiembre de 2008.

- Etnografía y registro audiovisual en junio, agosto, septiembre y noviembre de 2014, con el cambio de autoridad, Santa Rosa, Larqalli, y Todos Santos, respectivamente.
- Registro Anata – Carnaval febrero de 2015.
- Etnografía y registro audiovisual del Larqalli septiembre y octubre de 2017.

CAPÍTULO III

EN EL MAR DE LA TEORÍA

3.1. MARCO TEÓRICO

3.1.1. ANTROPOLOGÍA

La antropología como ciencia del hombre nos muestra diferentes perspectivas y miradas sobre un mismo cause: La humanidad; comprenderla desde las diferentes escuelas o concepciones nos lleva a entender al hombre como un todo; en este sentido, esta investigación asimila la definición de Hardesty (1979; 2):

“Los antropólogos han dedicado tales esfuerzos al estudio de lo humano, que poco debe quedar ya por investigar. Se llega a una ‘explicación’ tan revestida de todo tipo de consideraciones que acabase formando un todo que trasciende la simple yuxtaposición de factores biológicos, ecológicos, históricos, evolutivos, de comunicación o de innovación, etc. En este sentido la ciencia de la antropología es pues ‘holista’ en su afán por estructurar un poco el caos de la diversidad humana nos ha conducido bastante lejos.”

Similar al enfoque de Kottak (1994; 2) que indica:

“[...] la antropología es una ciencia holista en grado único. Estudia la totalidad de la condición humana: pasado, presente y futuro; biología, sociedad, lenguaje y cultura”

Desde esta perspectiva la antropología la entiendo y la asumo como la ciencia del hombre en la complejidad del todo expresada de manera específica en la relación que establece con el entorno.

3.1.2. VERTIENTES EN ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

La antropología ecológica, desde los años 60's y 70's, se constituye en dos vertientes:

La que se basa en el enfoque de ecosistema, anteriormente citada, y la otra en la etnoecología.

3.1.2.1. MODELO ECOSISTÉMICO

Los antropólogos ecológicos se concentraron en el estudio de poblaciones humanas que ejercen influencia en las condiciones ambientales a la vez que se hallan materialmente influidas por ellas, lo que llevaba a una inclinación a desplazar la cultura fuera del contexto de estudio de la ecología humana, centrándose en los efectos de la acción humana, disminuyendo la relevancia de la comprensión cultural que la propia gente tenía del mundo; sin embargo, Rappaport:

“rescataba la antropología ecológica del reino de la ciencia social para introducirla en el ámbito de la ecología científica [...] los humanos no son tratados como seres

sociales y culturales sino como organismos involucrados en el intercambio de materiales con otros componentes de sus ecosistemas...[con ello] los antropólogos, conocedores de la teoría ecológica y de sistemas, salieron al campo a medir el flujo de energía que circulaba a través de los niveles tróficos de los ecosistemas de los cuales los humanos formaban parte.

[...] es la comprensión combinada de los efectos materiales que las poblaciones humanas ejercen sobre su entorno (y viceversa) y del modo en que la gente piensa y actúa lo que se considera el objetivo esencial de la antropología ecológica. Se supone que esta combinación de conceptos aplicados al ámbito material y cultural nos ofrece una mejor comprensión de la ecología humana y una base adecuada para planificar un futuro sostenible” (Ibíd. Milton 1997 citando a Rappaport; 8)

Como un aporte central a la antropología ecológica Roy Rappaport, en 1971, identificaba al ecosistema como: *“el total de las entidades vivientes y no vivientes íntimamente relacionadas en intercambios de materiales dentro de una porción definida de biosfera”* (Ibíd. 6); comprender el funcionamiento de un ecosistema significaba descubrir el equilibrio de los intercambios materiales llegando a la homeostasis⁷.

3.1.2.2. ETNOECOLOGÍA

Esta tendencia antropológica buscaba comprender las percepciones e interpretación que las diversas culturas tenían del mundo. *“los antropólogos que seguían esta*

⁷ Entendida como el conjunto de fenómenos de autorregulación que intentan mantener equilibradas las composiciones y las propiedades de los organismos.

tendencia estaban más interesados en todo aquello que genera la actividad humana (objetivos, motivaciones, suposiciones, creencias) y en las consecuencias sociales y culturales de las acciones que en su impacto ecológico” (Ibíd. 8). La tendencia al estudio de los modelos conceptuales que la gente de los pueblos tenía sobre su mundo concibió la antropología cognitiva, que incluye a la etnobiología, etnomedicina, etnobotánica, y etnoecología (“etno” como ámbito del conocimiento de los pueblos estudiados), este último correspondiente al conocimiento ambiental perteneciente a las tradiciones culturales específicas y validas únicamente en el contexto de esas tradiciones (Ibíd.).

Para ello elaboraron diferentes técnicas de recolección de sentido deductivo, clasificación y categorización de datos con lo cual recoger la mayor cantidad de información, así *“la descripción de los mundos conceptuales de la gente se convirtió en un objetivo mismo.” (Ibíd. 9),* la dificultad central de esas técnicas es que los datos obtenidos eran aislados de los contextos cotidianos en que las culturas aplicaban el conocimiento, como resultado las deducciones eran erradas; para los años 80’s la antropología retorna a los métodos de la observación participante y entrevistas desestructuradas.

La antropología incrementó el interés sobre la comprensión que los grupos humanos tenían sobre el mundo esto *“contribuyó a establecer una nueva ortodoxia en la teoría antropológica [...] Se puso de manifiesto la gran diversidad de formas en que la gente percibe e interpreta el mundo y ello llegó a ser en sí mismo uno de los objetivos teóricos esenciales de la antropología” (Ibíd.).*

La diversidad de formas de entender el mundo, que tienen las culturas, fue identificada, por los antropólogos, como “‘modelos’ *construidos por la interacción social*” (Ibíd.), con ello se negaba cualquier forma de superioridad ontológica entre el conocimiento occidental y otras cosmovisiones: “*Una vez que el conocimiento en sí mismo se ve como construcción social la ecología, tal como la entiende la ciencia occidental, pasa a ser una forma de ‘etnoecología’, equiparable a cualquier otra perspectiva que se pueda tener del entorno*” (Ibíd.).

3.1.2.3. TENDENCIAS EN ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

El relativismo cultural extremo y por otra parte las dicotomías de “*pensamiento occidental en general*” (Ibíd. 8, 9), de los años 90’s, han generado reacciones contradictorias. Para Milton es importante rebasar los límites de estas tendencias y plantear la antropología ecológica como un todo lo que significa que los avances teóricos en este ámbito están determinando el “*papel de la antropología en el discursos medioambiental contemporáneo*” (Ibíd. 10).

La primera tendencia; por varios años la ciencia del hombre ha sido marcada por el principio teórico del relativismo cultural argumentando que las culturas únicamente pueden entenderse desde su interior y que todas las culturas poseen interpretaciones validas de la realidad; el relativismo cultural concluyente, plantea que todas las culturas son veraces al conceptualizar que todas las formas diferentes de ver el mundo son construcciones sociales, estas resultan de la experiencia vivida por cada sociedad concreta en consecuencia los individuos forman su mundo con su entorno social

disociado de los otros grupos humanos, además se insiste en que la comunicación en la globalización erosiona los límites culturales (Ibíd. 10). Esta posición implica la improbabilidad de comunicación y la incertidumbre de realizar comparaciones entre culturas.

Ante el categórico relativismo cultural se reconocen formas divergentes: Por una parte la antropología busca comparar culturas para generalizar, la tendencia relativista es un óbice para la disciplina, los procesos globales implican una antropología que busque estudiar temas globales, las culturas no se encuentran estancadas (Ibíd. 10,11).

Por otro lado, el paso posterior a la percepción es la interpretación que se socializa con el grupo, pudiendo ser construcciones de la realidad; pero, estas interpretaciones “*no constituyen la visión total del mundo de nadie en concreto, ya que parte de ellas se deriva de sus propias percepciones*” (Ibíd. 11) estas pueden ser verdaderas o falsas; asimismo, no existe una cultura independiente de referencia para estimar su veracidad.

La segunda tendencia antropológica reciente cuestiona las dicotomías entre “*cuerpo y mente y naturaleza y cultura*” (Ibíd.) las semejanzas de la corriente del universo científico occidental no se encuentran necesariamente en todas las culturas; si los antropólogos interpretan diferentes culturas desde el modelo occidental pueden llegar a tergiversar esas culturas (Ibíd.).

En los años noventa la antropología busca responder a una cuestionante central: “*son las categorías naturaleza y cultural universales dentro del pensamiento humano o sólo se hallan presentes en algunas sociedades*” (Ibíd. 13)

En las cosmovisiones de diferentes grupos humanos el término naturaleza y cultura no existen ya que se sienten parte integral de ella y no necesitan ser separados de ella; en la sociedad occidental, citando a Ellen, Ingold y Dwyer (Ibíd.), se pueden identificar tres sentidos diferentes y polifacéticos para entender la naturaleza:

- Naturaleza como ámbito no humano opuesto y excluyente de la cultura (Escobar 2014).
- Naturaleza como categoría de objetos excluyente de los productos humanos; pero, también puede incluirlos.
- Naturaleza como esencia interior de continuidad e incluyente aplicada a los seres humanos y no humanos.

Ellen propone que *“un concepto de naturaleza que incorpore los tres significados puede constituir una base útil para la comparación intercultural”* (Ibíd. Milton; 14), por lo que si se identifican estos conceptos en otras culturas pueden ser equiparados y contrapuestos a los que utiliza la cultura occidental.

La forma en como las culturas comprenden la naturaleza ha dado paso a hallazgos de trascendencia, más allá de la descripción, la antropología busca explicar el ¿por qué las culturas son así? y las diferencias entre ellas.

Los modos de comprender la naturaleza se dividen en dos categorías: de continuidad y disección; en consecuencia el modo de comprender la naturaleza determina la manera en como la gente vive y usa el entorno.

La continuidad humana en la naturaleza permite el uso extensivo de los recursos conociendo todos los aspectos del entorno y generando modelo integrado, por otro lado en la manera diseccionada le corresponde un modelo intensivo de uso de los recursos naturales de concentración intensiva de la actividad humana en un espacio provocando áreas no utilizadas, desconocidas y fragmentadas; empero, las formas de interacción con la naturaleza plantean diferentes formas de comprensión y relacionamiento con el entorno “[las] teorías sobre el modo como surgen en el pensamiento humano las distintas formas de comprensión del entorno pueden ayudarnos a dar sentido a la diversidad tanto intercultural como intracultural.” (Ibíd. 14, 15)

Pareciera que al considerar trascendente las visiones particulares de culturas en cuanto a su entorno llevan nuevamente a un determinismo unidireccional así:

“En vez de las viejas fórmulas como 'los entornos moldean las culturas' y 'los aspectos ambientales concretos moldean rasgos culturales específicos' tenemos ahora una de nuevo cuño: 'los modos de interactuar con el entorno moldean los modos de comprenderlo'. [Asimismo...] los modos en que la gente comprende su entorno también moldean su modo de relacionarse con él. [...] Las perspectivas culturales proporcionan, pues, los conocimientos, las suposiciones, los valores, los objetivos y la base ideológica que guía la actividad humana. Esta actividad, a su vez, proporciona experiencias y percepciones que moldean la comprensión que del mundo tiene la gente. El proceso no es unidireccional sino dialéctico.” (Ibíd. 15)

3.1.2.4. FORMAS DE RELACIONAMIENTO CON EL ENTORNO

Si bien la teoría antropológica, ha sentado la discusión de continuidad y discontinuidad entre cultura y naturaleza, queda por introducirse en las formas de comprensión y relacionamiento que las culturas han desarrollado con el medio ambiente.

Descola se inclina por descubrir los patrones generales que hacen a la objetivación social de la naturaleza, buscando determinar los procesos por los que la sociedad otorga importancia a ciertos rasgos y determinadas formas de relacionamiento con el entorno en este sentido abrir *“el camino a una comprensión verdaderamente ecológica de la constitución de entidades individuales y colectivas”* de orden adscrito o de clasificación externa:

“conformada por humanos o sólo percibidas por humanos, ya sean materiales o inmateriales, las entidades que forman parte de nuestro universo sólo tienen significado e identidad a través de las relaciones que las constituyen en cuanto tales. Las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, pero ellas mismas se actualizan en el proceso por el cual producen sus términos. Una antropología no dualista sería entonces una especie de fenomenología estructural en la que se describen y comparan sistemas locales de relaciones [...] como variaciones dentro de un grupo de transformaciones estructuradas por compatibilidades e incompatibilidades en un número infinito de elementos. Entre esos elementos figurarían relaciones de objetivación de humanos y no humanos, modos de categorización, sistemas de mediación y tipos de ‘concesiones’ relacionados con ambientes específicos” (Descola 1990: 120-121).

Descola propugna por un nuevo paisaje antropológico multidimensional en el que sean inteligibles los conocimientos tecnológicos - prácticas productivas tradicionales y la modernidad en “*un sólo conjunto de relaciones que abarque a humanos y no humanos*” (Ibíd. 122).

“*Ciertamente el foco actual de atención de la ecología cultural ya no es la comprensión de la forma en que el ambiente modela las conductas o estas a aquel, sino la forma en que las culturas o los individuos, piensan y expresan su interrelación con el entorno*⁸. Es decir, la ecología nos conduce a un paisaje multidimensional en el que ‘*azuelas y quarks, plantas cultivadas y mapa del genoma, rituales de caza y producción petrolera pueden llegar a ser inteligibles como múltiples variaciones de un único conjunto de relaciones que incluye a seres humanos como no humanos*’ (Descola 1996, 99) [...] *La principal diferencia entre los planteamientos de los principales ecólogos culturales y los enfoques más recientes tienen que ver con el hecho de que, además, en estos la diversidad cultural se relaciona con la sostenibilidad en la ‘búsqueda de un futuro viable’ (Milton 1993)*” (Tomé 2005, 53).

De acuerdo a Tomé, la antropología cultural no debe renunciar a la comparación intercultural, base de la antropología social, la ecología cultural debería ser considerada como un contexto metateórico que permita el acercamiento de posiciones no necesariamente coincidentes; propone considerar a la ecología cultural contemporánea como una orientación teórica que incluye en su seno múltiples teorías particulares que presentan coincidencias en un modo de acercamiento que abarca problemas, teóricos y

⁸ Entonces luego de la teoría lo que importa es la descripción de las prácticas locales sostenibles.

técnicas semejantes para abordarlos, pasando por conceptos que se aproximan y explicaciones empíricas producidas desde postulados teóricos compatibles. En consecuencia la ecología cultural demanda la tarea de definir los criterios que permiten identificar una teoría particular como ecólogo cultural con independencia de su finalidad.

3.1.3. ECOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE

3.1.3.1. MEDIO AMBIENTE

Medio ambiente puede ser definida como todos los factores que comprenden el entorno como el suelo, agua, atmosfera y/o energéticos como la energía solar, viento, ruido, etc. (B. de Morales Cécile 1990; 7) que rodean al ser humano, comprendidos entre los elementos abióticos, y bióticos que determinan la existencia de los organismos, conformando un todo integrado e indisoluble; pero, capaz de ser transformado.

3.1.3.2. ECOSISTEMA

Se identifica ecosistema como la totalidad de entidades existentes que se relacionan en intercambios de materiales al interior de una porción delimitada de biosfera, (Milton, citando a Rapaport 2006: 7), en este ecosistema, los seres sociales y culturales influyen y son influidos por el entorno.

Esta concepción no es absoluta, desde la concepción de la etnoecología ligada a conocimientos ambientales de las tradiciones culturales concretas, identificando al

mundo como modelos construidos por la interacción social (Ibíd. 31-32.) y más bien esta definición se hace funcional a la planificación y manejo:

*“... no existen en la naturaleza límites y características de los ecosistemas que puedan ser definidas en forma única y objetiva, y su clasificación y diferenciación siempre es arbitraria (Bisby et al., 1995). La definición de los ecosistemas es entonces el resultado de un proceso de construcción social que varía en una dimensión intercultural. En otras palabras, un ecosistema no es nada más que una división arbitraria del medio ambiente, definida por un grupo de personas para poder comprender y gestionar a la naturaleza”*⁹¹⁰.(Boillat 2004; 362)

3.1.3.3. RECURSOS NATURALES

Dentro de la definición de los recursos naturales se hace referencia a las distintas formas de materia o energía que existen en la naturaleza las que pueden ser utilizadas por el ser humano. Los recursos naturales se dividen en renovables y no renovables, clasificados por su durabilidad, los primeros pueden ser explotados de manera

⁹ Boillat, Sebastián, Medio Ambiente y Biodiversidad desde una Perspectiva Transdisciplinaria, pautas para un nuevo enfoque para el Parque Nacional Tunari, 2004.

¹⁰ El diccionario Akal de Términos biológico de Eleanor Lawrence indica que el “ecosistema *sust.* comunidad de especies diferentes interdependientes entre sí junto con su entorno físico, que es relativamente independiente en términos de flujo, y que es distinta de las comunidades vecinas. Los diferentes tipos de ecosistemas se definen por el conjunto de organismos encontrados en ellos, por ej. bosque, suelo, pradera. Los ecosistemas continuos que cubren grandes áreas, como el bosque de coníferas septentrional [...]”

indefinida, en tanto que los segundos son limitados en su aprovechamiento¹¹ y con tendencia inexorable al colapso.

Los recursos renovables como la flora, fauna y agua dependen del grado de su explotación lo que determina la viabilidad para la recuperación; en esta clasificación se encuentran los recursos hídricos destinados al consumo directo como a su uso para la producción de energía hidroeléctrica, con tendencia a la escasez y agotamiento de las frágiles fuentes de agua (CGIAB – CONIAG 2002, 7).

3.1.3.4. EL RECURSO AGUA

La existencia humana está ligada al agua de manera notable y extraordinaria, esta correlación de origen y destino conjunto posee distintas connotaciones vitales que enlazan la estructura y composición¹² física del agua¹³ (definida como materia incolora, inodora, insípida, líquida a temperatura normal, formada por 2 moléculas de Hidrogeno y 1 de Oxígeno¹⁴), su función principal en la fisiología humana¹⁵; hasta la

¹¹ De acuerdo Anda Cárdenas la disponibilidad depende del grado de utilización como es el caso de los recursos hídricos (Anda 2006; 258); asimismo, el acceso al recurso agua y las condiciones bioquímicas de inocuidad humana y ambiental se encuentran determinadas por los niveles de contaminación y la variabilidad climática generadas por el cambio climático.

¹² El sabor salado de la sangre indica el origen de la vida en los océanos, los cuales contienen 4 gramos de sales por litro y 84 elementos en las mismas proporciones (Margulis – Sagan, 2006:25).

¹³ La composición química del agua es de 2 átomos de Hidrógeno unidos a 1 de Oxígeno separados entre sí 105° empero, lo que genera dos regiones una electropositiva y otra electronegativa que hace que se unan a otras moléculas de H₂O, lo que le confiere su densidad y capacidad de adecuarse a toda envase.

¹⁴ Sotomayor Del Castillo Harold Ghery, Gestión del Agua en la Comunidad Pacajes del Municipio de Achocalla, Tesis de Grado – UTB, 2000.

¹⁵ De Robertis – Hib – Ponzio, Biología Celular y Molecular de Eduardo D.P. Robertis, Ed. El Ateneo, Duodécima Edición, Buenos Aires, 2003, pág. 21. “Del total de los componentes de las células un 75 a 85% es agua, entre el 2 y el 3% son sales inorgánicas, y el resto son compuestos orgánicos derivados de átomos de carbono los cuales representan las moléculas de la vida”. Los músculos del cuerpo humano tienen un 74% de agua, y el cerebro está constituido por un 85% de agua, el agua amortigua los cambios de temperatura impidiendo que la materia viva se enfríe o se caliente rápidamente. Haro, (1976:10).

correspondencia fecunda que surge de la relación humanidad - naturaleza¹⁶ expresadas por medio de las culturas^{17 18}.

3.1.3.5. EL CICLO DEL AGUA

En la interrelación y dependencia de los grupos humanos sobre los recursos del entorno, el agua fluye de manera constante entre la tierra y la atmosfera, la humanidad depende del ciclo hídrico para acceder al agua, este es uno de los procesos principales a partir del cual se establece toda forma de vida; del total del agua dulce existente en el planeta sólo el 2.5 %, es agua dulce (FAO 2002)¹⁹ apta para el consumo humano, de esta los glaciares del mundo representan el 0.76% (Ibíd).

El agua es contenida en los glaciares, mar, lagos, ríos, el suelo, el aire y la vegetación, al responder al calor del sol y otras influencias térmicas se evapora y se transporta a la atmósfera, baja su temperatura y se condensa convirtiéndose en agua líquida o hielo, a su retorno, se deposita en la superficie, se infiltra alimentando las capas freáticas conformando depósitos de aguas subterráneas y las aguas superficiales desde el parte aguas, alimenta las vertientes y macro cuencas hasta llegar al mar para nuevamente

¹⁶ En la naturaleza el agua, por su larga permanencia líquida en diferentes temperaturas, estabiliza el clima, de esta manera se explica las temperaturas moderadas frente a grandes masas de agua (Kimball, 1982:30 – 31).

¹⁷ Los grupos humanos se adaptan a las condiciones del medio ambiente, para Steward el entorno físico es un factor de creatividad que selecciona elementos culturales para adecuarse al entorno, tomando con atención sobre los *“aspectos aparentemente no materiales de la cultura tales como ciclos rituales, pero que juegan un papel importante en la adaptación cultural”* (Ricscheti Mirta 1987:93 – 94).

¹⁸ El efecto de la relación entre ambos, hombre y naturaleza, se modelan *“por el tejido de la vida”* (Bohannan – Glazer, 1992:334-335).

¹⁹ FAO, Agua y Cultivos, Roma , 2002 del total de agua en el planeta el 2.53%, este dato tomado como el 100%, los glaciares concentran el 69.7 %, las aguas subterráneas 0.76% y lagos, ríos y atmósfera llegan al 0.01%, ftp://ftp.fao.org/agl/aglw/docs/cropsdrops_s.pdf [19/10/2015 10:40]

evaporase²⁰. “La pérdida total del agua de la superficie del planeta al año equivale al total de la precipitación anual de la tierra. Si se cambia cualquier parte del sistema como cantidad de vegetación de una región o los usos del suelo, esto afectará al resto del sistema”(Ibíd). Si el agua es explotada de tal manera que perjudica el acceso de otros seres vivientes esto puede llegar a perjudicar la capacidad de regeneración de la biodiversidad.

3.2. MARCO TEMÁTICO

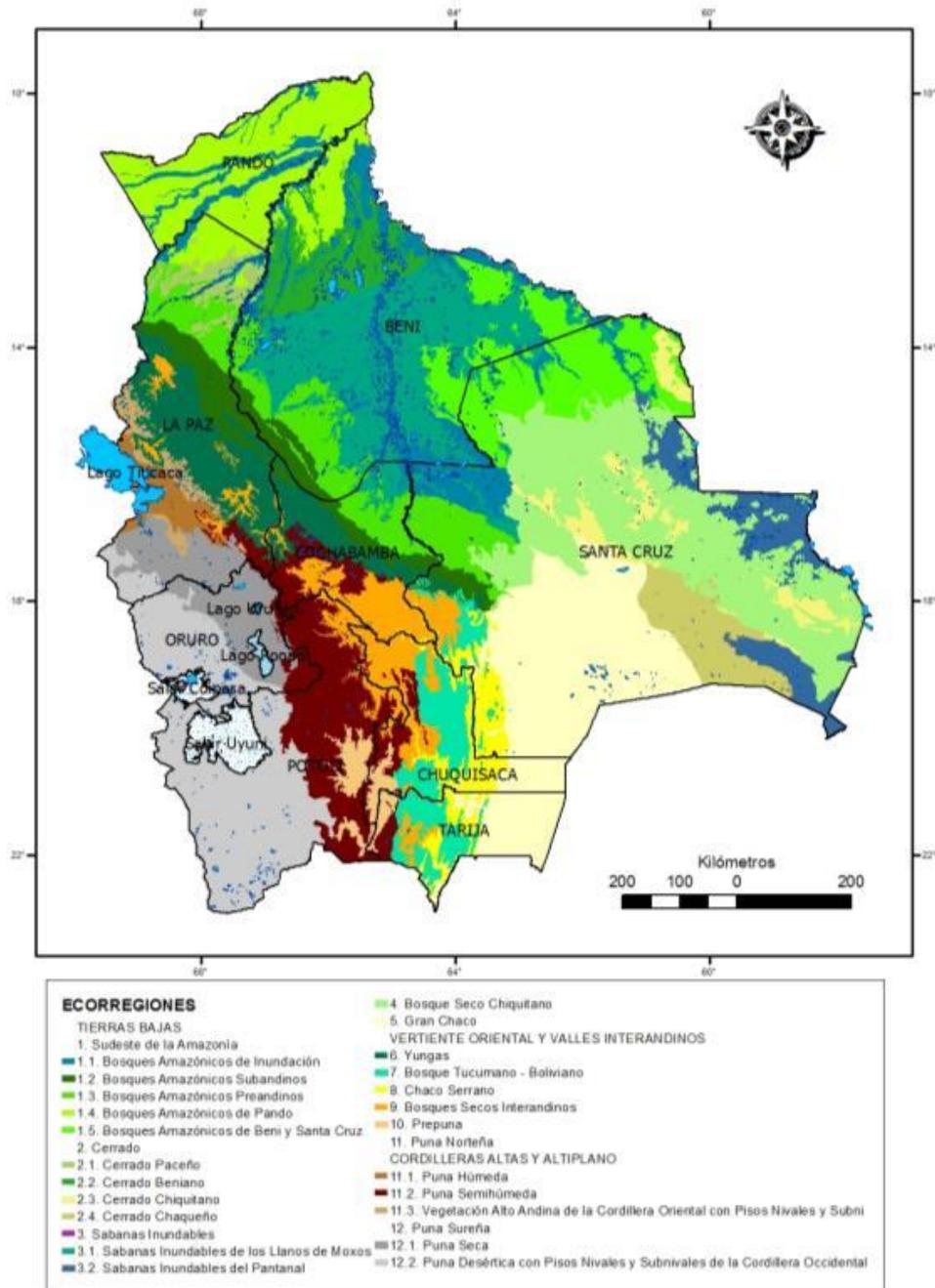
3.2.1. ECORREGIONES DE BOLIVIA

Bolivia se encuentra en la Región Biogeográfica Neotropical, albergando una gran cantidad de ecosistemas (MMAYA 2016; 29) es considerada como *Hotspot*, (punto caliente) zona de alto porcentaje de biodiversidad y endemismo de especies silvestres (Ministerio de Planificación del Desarrollo 2007; 31).

Desde el extremo Este de los Andes hasta los márgenes de la Amazonía, esta porción de tierra representa el 0,2% de la superficie de la tierra; sin embargo, representa del 30 al 40% de la biodiversidad del planeta, debido a la variabilidad altitudinal, lo que ha permitido la conformación de diversidad de microclimas y hábitats de distintas especies de fauna y flora, esta diversidad y endemismo determina también la alta vulnerabilidad y un delicado equilibrio de los ecosistemas (Ibíd. Ministerio de Planificación del Desarrollo 2007, MMAYA, 2016).

²⁰ Doc. PDF. Investigación de Hidrología, Una investigación de Hidrología de Globe – TM (1997; 13)

MAPA 1: ECORREGIONES DE BOLIVIA



Fuente: Mapa de Ecorregiones de Bolivia con datos de Fundación Amigos de la Naturaleza – FAN 2003 – GEOBOLIVIA

3.2.2. DATOS DEL AGUA EN BOLIVIA

En el territorio boliviano se reconoce la carencia de agua; pero, contradictoriamente, es un país que cuenta con alta disponibilidad de recursos hídricos superficiales como subterráneos poco aprovechados (PROCISUR – IICA, 2010; 31, Urquidi 2012; 75).

3.2.2.1. CUENCAS HIDROGRÁFICAS DE BOLIVIA

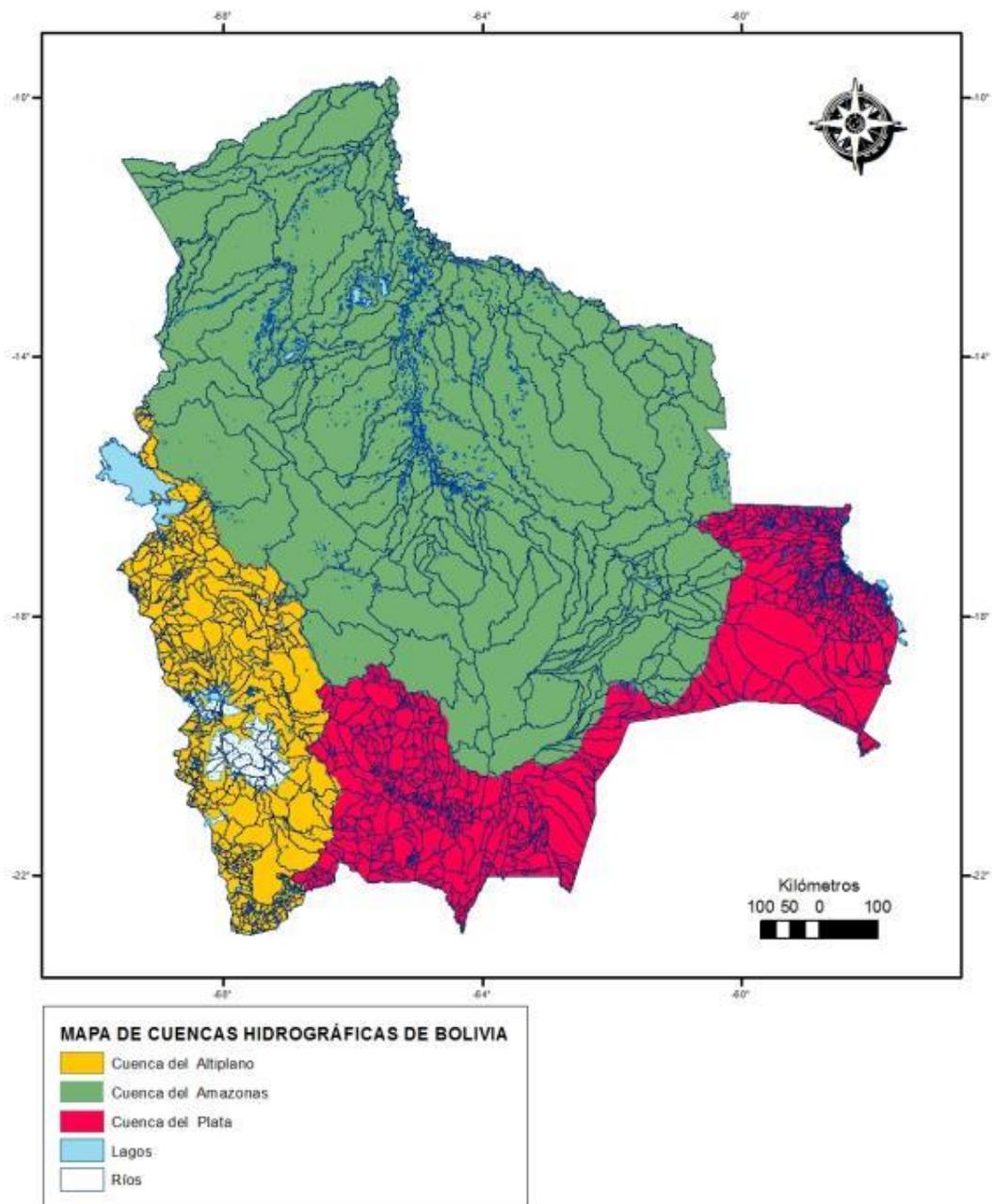
De acuerdo a la metodología Pfafstetter las cuencas se dividen por la presencia de ríos grandes y unidades de drenaje, a partir de esta clasificación macroscópica de nivel 1 se reconocen 3 regiones hidrográficas (MMAYA, 2016; 33):

CUADRO 1: DESCRIPCIÓN DE CUENCAS HIDROGRÁFICAS DE BOLIVIA

Región Hidrográfica	Ubicación de Cuencas en Bolivia	Subcuencas	Extensión de cobertura km²	Precipitación Pluviométrica Promedio en mm/año	Caudal de Agua en Millones de m³/año
Amazónica	Noroeste	Acre, Abuná, Beni, Mamore, Iténez y Madera	720.792 (65,61%)	1814	280.000
Altiplánica ó Endorreica	Sudoeste	Lagos Titicaca, Poopó, y Coipasa, ríos Desaguadero, Turco, Lauca y Lípez	152.297 (13,86%)	421	1.600
Del Plata	Sudeste	Paraguay, Pilcomayo y Bermejo	225.492 (20,63%)	854	36.000

Fuente: Cuencas Hidrográficas de Bolivia con datos PROCISUR 2010 y MMAYa 2016.

MAPA 2: CUENCAS HIDROGRÁFICAS DE BOLIVIA



~

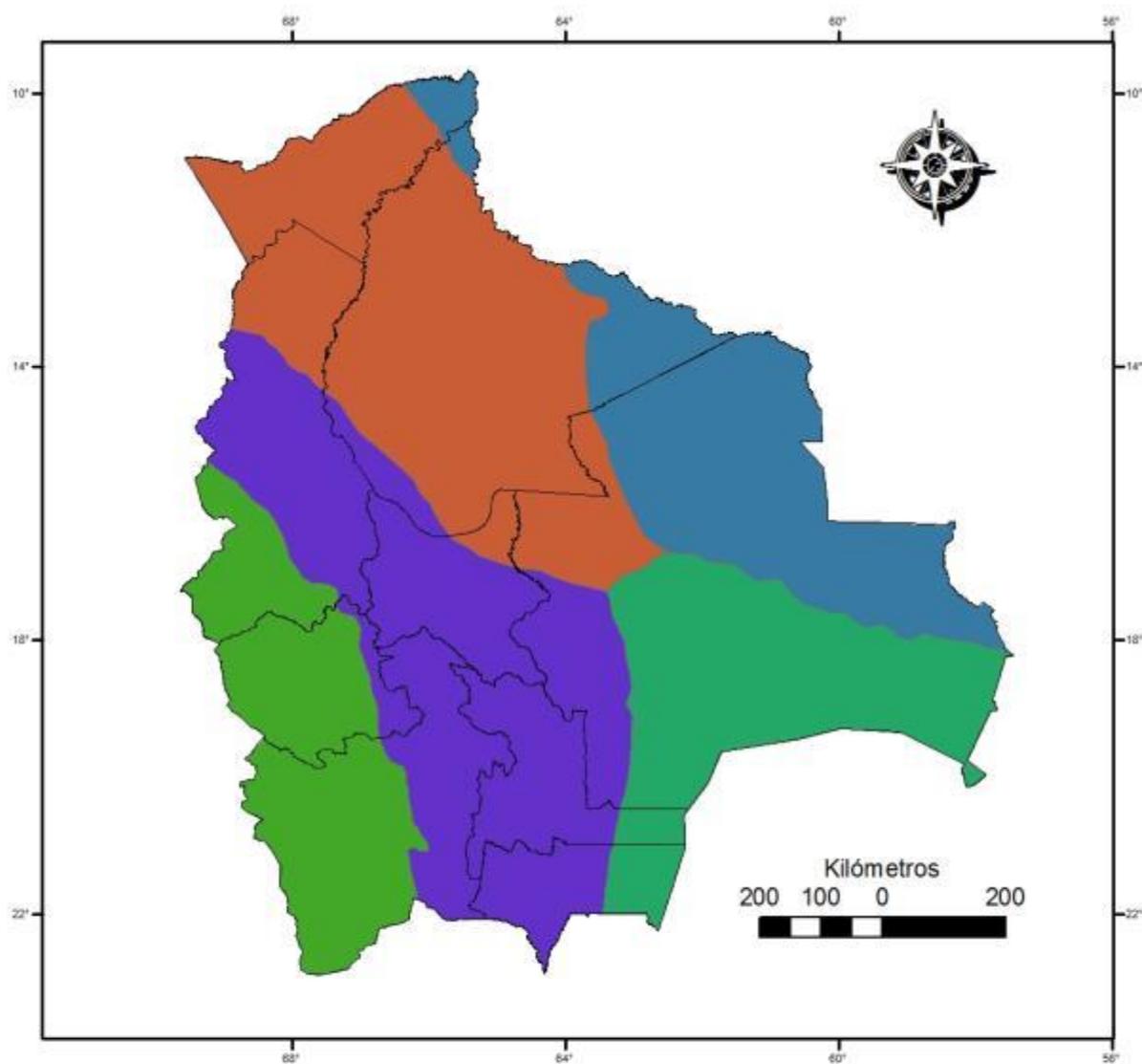
Fuente: Cuencas Hidrográficas de Bolivia, con datos de la Dirección Nacional de Cuencas – Plan Nacional de Manejo de Cuencas de Bolivia 2013, Lagos de Bolivia 2016 – GEOBOLIVIA

CUADRO 2: ZONAS HIDROGEOLÓGICAS DE BOLIVIA

Zona	Ubicación	Características Geológicas	Subcuencas	Producción estimada en Millones de m³/año
Altiplano	Oeste Sur	Planicie altiplánica de origen sedimentario glacial a fluvio-glacial	Al Norte: Calamarca – Viacha – Pucarani Altiplano Central: Oruro – Caracollo	Altiplano Norte aledaño al Lago Titicaca: 45 Subcuenca Oruro: 1.500
Andina Vertiente Atlántica	De Norte oeste a sur	Cadena montañosa de sedimentos paleozoicos con intrusiones ígneas en núcleos orogénicos	Cochabamba , Sucre y Tarija	-
Vertiente amazonas	Noreste de la Cordillera oriental, oeste del Escudo Central	Cubeta con gruesos estrato continentales horizontales a subhorizontales	-	-
Pantanal Chaco pampeano	Sudeste del país	Cubetas con gruesos estrato continentales horizontales a subhorizontales, con características propias	-	Se ha detectado potencial de agua subterránea
Escudo Central	Noreste del país	Afloramiento de rocas precámbricas, rocas graníticas y metamórficas intensamente plegados	-	No presenta acuíferos continuos

Fuente: PROCISUR 2010

MAPA 3: ZONAS HIDROGEOLÓGICAS DE BOLIVIA



Fuente: Zonas Hidrogeológicas de Bolivia Datos con datos PROCISUR 2010 y GEOBOLIVIA

3.2.3. CAMBIO CLIMÁTICO

La transformación económica y la revolución industrial iniciada durante las últimas décadas del siglo XVIII en Gran Bretaña y posteriormente seguida por Francia, Bélgica y Alemania (Escudero 2010; 155), marcan también el inicio en el aumento de las concentraciones de gases de efecto invernadero alterando el balance del flujo de energía en el sistema climático, estas concentraciones son las más elevadas de la historia humana (IPCC 2014; 2,4).

Los gases que componen la atmósfera, son de origen natural y humano que absorben y emanan radiación en longitudes de ondas de radiación infrarroja provenientes del sol, la tierra, nubes y la atmósfera, entre los gases de efecto invernadero más importantes se encuentran Dióxido de Carbono CO₂, Metano NH₄ y Óxido Nitroso N₂O (IPCC 2001; 185).

“El aumento global de la concentración de dióxido de carbono se debe fundamentalmente al uso de combustibles fósiles y a los cambios del uso del suelo, mientras que el del metano y óxido nitroso se deben principalmente a la agricultura [...] el efecto neto medio mundial de las actividades humanas desde 1750 ha resultado en un calentamiento, con un forzamiento radiativo”²¹ (IPCC 2007; 2,3).

Al incrementarse las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera, también se eleva la temperatura provocando el calentamiento global;

²¹ El forzamiento radiativo se define como “la influencia que un factor ejerce en el cambio del balance de la energía entrante y saliente en el sistema atmosférico terrestre y es un índice de la importancia del factor como mecanismo potencial del cambio climático. El forzamiento positivo tiende a calentar la superficie, mientras que el negativo tiende a enfriarla” (IPCC, 2007; 2).

“el incremento total de la temperatura promedio del planeta entre los períodos 1850-1900 y 2003-2012 fue de 0,78 °C. [...] relacionado con el incremento en el nivel de CO₂ en la atmósfera²² [...] casi la totalidad del planeta ha experimentado un aumento de la temperatura de superficie” (IPCC, 2014; 42).

Las consecuencias del actual modelo económico de desarrollo y del impacto antropogénico se expresan en este aumento de temperatura con cambios del clima a escala regional y sistemas y sectores afectados; este último con incidencia en los ecosistemas, recursos hídricos, sistemas costeros, agropecuarios y productivos, salud humana y energía; entre los aspectos de especial preocupación que inciden en el recurso hídrico se encuentran (OMM – PNUM 2007; 9,19)²³:

- **Riesgos que amenazan a sistemas únicos:** Comunidades y ecosistemas polares y de alta montaña, con la tendencia a un mayor riesgo de extinción de especies de animales y vegetales las cuales se hacen más intensas de acuerdo al aumento de temperatura.

- **Riesgos de fenómenos meteorológicos extremos:** Con el aumento de las lluvias, sequías, las olas de calor y bajas de temperatura.

²² Para 1750, antes de la revolución industrial, la concentración de CO₂ era de 280 ppm. (OMM – PNUM 2007; 37-38), para los meses de enero a marzo de 2015, de acuerdo a la National Oceanographic and Atmospheric Administration (NOAA) las concentraciones de CO₂ llegaron a 400 ppm. (Rodríguez et. al., 2015; 16)

²³ Los otros aspectos, no menos importantes, e interrelacionados son los Impactos Totalizados el cual considera que los impactos negativos son mayores que los beneficios y el otro aspecto son los Riesgos de Singularidades de Gran Escala con el aumento del nivel de agua marina producto del deshielo glacial con efectos en las costas marinas y otros efectos.

- ***Distribución de impactos y de vulnerabilidades.*** Las diferencias económicas entre los países desarrollados y subdesarrollados indica también una mayor vulnerabilidad, aunque se menciona que el impacto es menor en latitudes sur.

La investigación sobre cambio climático en Bolivia posee un ámbito amplio para ser desarrollado, actualmente corresponde a estudios de carácter puntual, localizado y de acuerdo a modelos climáticos con alta incertidumbre (PNUD 2011; 27).

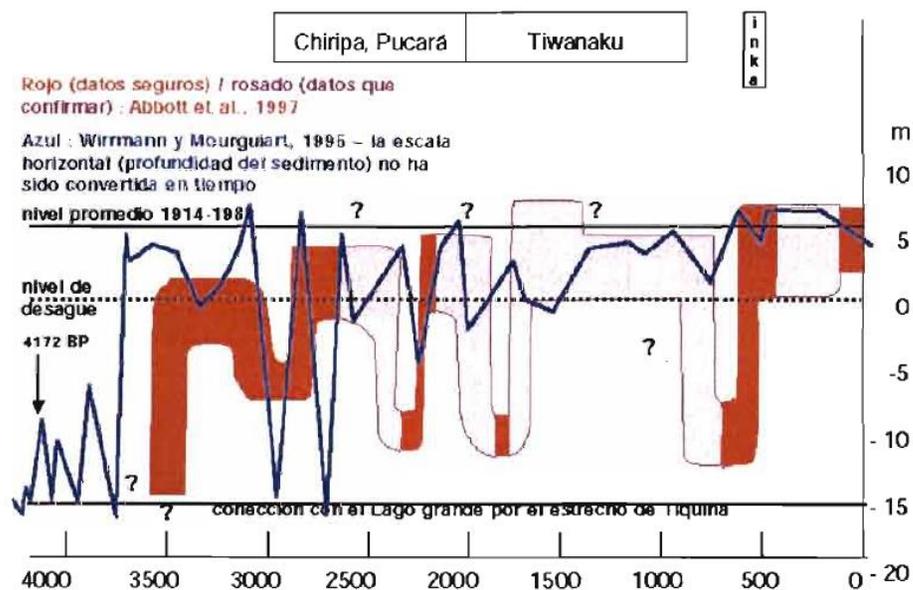
La temperatura en la Cordillera Tropical se ha incrementado de manera pronunciada en el margen de los últimos 25 años, antes del presente milenio, de 0,32° a 0,34° C por década identificando una relación intrínseca entre el derretimiento glacial y los eventos del El Niño (ENSO El Niño Oscilación Austral); además de efectos en el agua disponible y el funcionamiento de las hidroeléctricas, el incremento de la temperatura reduce el tiempo de retención de la humedad en el suelo, “[el IPCC 2007 indica que] *los sectores más afectados serán los que se encuentran en el hemisferio sur, en altitudes mayores a los 5.000 msnm*” (Ibíd. 27, 28), la precipitación en la altiplanicie es de menor regularidad, las lluvias llegan más tarde acortándose la época de lluvias y a veces extendiéndose desde diciembre hasta abril siendo que las precipitaciones son más fuertes y más cortas con lapsos de tiempo extendidos entre las lluvias; se hace impredecible e intensa la granizada y las heladas más frecuentes y fuera de época deterioran los cultivos; asimismo el viento posee una variabilidad extrema (Ibíd. 30).

Por otra parte estos eventos climáticos generan alta vulnerabilidad; las variables abarcan problemas sociales, la situación política, los ecosistemas frágiles y los conflictos socio ambientales; *“el desarrollo es inverso a la vulnerabilidad”* (PNCC 2007); Bolivia al poseer una diversidad de climas; también cuenta con una gran fragilidad y alta vulnerabilidad en sus ecosistemas, esta debilidad es producto del *“uso, acceso y degradación de los recursos naturales, u otros factores particulares a cada región”* (Nordgren 2010; 2).

3.2.3.1. CAMBIO CLIMÁTICO EN LOS ANDES

Las culturas en los Andes han tenido que adecuarse a las condiciones propias de la ecología andina, debido a la variante altitudinal fisiográfica y a la frecuencia de los ciclos del clima, a los cambios producidos por la huella ecológica colonial y actualmente al cambio climático de tendencia global.

**GRÁFICO: RECONSTITUCIÓN PALEOHIDROLÓGICA
DEL NIVEL DEL LAGO TITIKAKA**



Fuente: Wirrmann, et al., 1991; Wirrmann y Mourguiart, 1995 y Abbott, et al., 1997

Citada por Pierre Morlon 2006.

Las variaciones en el clima han afectado los niveles de agua en el lago Titikaka con incidencia directa en la constitución sociocultural de los grupos humanos en los Andes, de acuerdo este gráfico el último descenso del nivel de agua del lago sucedió entre los años 1000 a 1500 años de nuestra era, época de dispersión de la cultura Tiwanaku; entre las funciones principales del Lago Titikaka está la de posibilitar el ciclo del agua gracias a los procesos de evaporación, evapotranspiración y temperatura, logra mantener la estabilidad del clima en la cuenca endorreica y con ello los ciclos de vida, con influencia directa en la agricultura.

En este espacio y tiempo andino, diverso, complejo y heterogéneo se desarrollaron tecnologías de larga data para el manejo de los recursos naturales, suelo, agua, plantas y animales permitiendo contrarrestar los rigores de las tierras altas y el riesgo climático, de esta manera se desarrollaron tecnologías dentro de una civilización hidráulica para contrarrestar la escasez de agua como las cosechas de aguas Q'otañas (reservorios), sistemas complejos de terrazas agrícolas, taqanas, sukaqollus o camellones, campos hundidos, q'ochas y q'otas, sistemas de riego ancestral, control de microcuencas, indicadores y pronósticos climáticos, manejo de suelos, *“articulados a la programación de los ciclos agrícolas y a la estructura de un sistema astronómico, lo que les permitió contar con mayores opciones para enfrentar el riesgo”* (Chilon 2008; 27, Chilon 2009, 139 -142). Eduardo Chilon realiza un amplio estudio en el Cantón Cohoni realizando un inventario de terrazas precolombinas, de un total aproximado de

27.867 has de superficie, 9.126 has son identificadas como takanas y únicamente 1.923 has se encuentran en uso (Chilon 2010; 212-215).

3.2.3.2. LOS GLACIARES

Un glaciar puede ser definido como *“una masa de hielo que transforma agua sólida (nieve, granizo o escarcha) en hielo y la restituye en forma de vapor (por evaporación o sublimación) o en forma líquida (agua escurrida por el torrente emisario)”* (Secretaría General Comunidad Andina et. al. 2007; 31)²⁴, la relación existente entre la ganancia y pérdida de esta masa es el balance de masa glaciar.

Generalmente la acumulación es positiva en la parte superior de un glaciar la cual por el exceso de carga produce flujos de hielo deformándose bajo el efecto de su propio peso; *“el hielo que es acumulado en las partes bajas es sometido a una intensa ablación debido a la fusión producida en la superficie”* (Ibíd.).

La transferencia de hielo de la zona de acumulación a la zona de ablación es controlado por el balance de masas este es el componente climático de evolución de un glaciar, y la topografía del área constituye el componente dinámico: *“De este segundo componente depende el tiempo de respuesta del glaciar a un cambio climático, el cual puede variar entre algunos años y más de un decenio”* (Ibíd.).

3.2.3.3. CAMBIO CLIMÁTICO EN ÁREA DE MONTAÑAS

²⁴ Secretaría General Comunidad Andina – PNUMA – IRD – AECL. ¿El fin de las Cumbres Nevadas? Glaciares y Cambio Climático en la Comunidad Andina, Lima – Perú (2007; 31).

La retracción glacial es la respuesta al incremento de la temperatura, considerándose a los glaciares como indicadores del cambio climático; los glaciares tropicales de los andes bolivianos cuentan con alta sensibilidad al fenómeno de El Niño (El Niño Oscilación Austral - ENSO conducente a la pérdida de masa) y constituyen el 20% del total en el mundo; son fuente de recursos hídricos y energía eléctrica para las ciudades de La Paz, El Alto y comunidades de montaña de la región; sólo el 56% de la población rural tienen acceso al agua por lo que la sostenibilidad de los glaciares es una preocupación constante en el ámbito de la pobreza, vulnerabilidad y el cambio climático (Cook, Koukoulos, et. al. 2016; 2400)

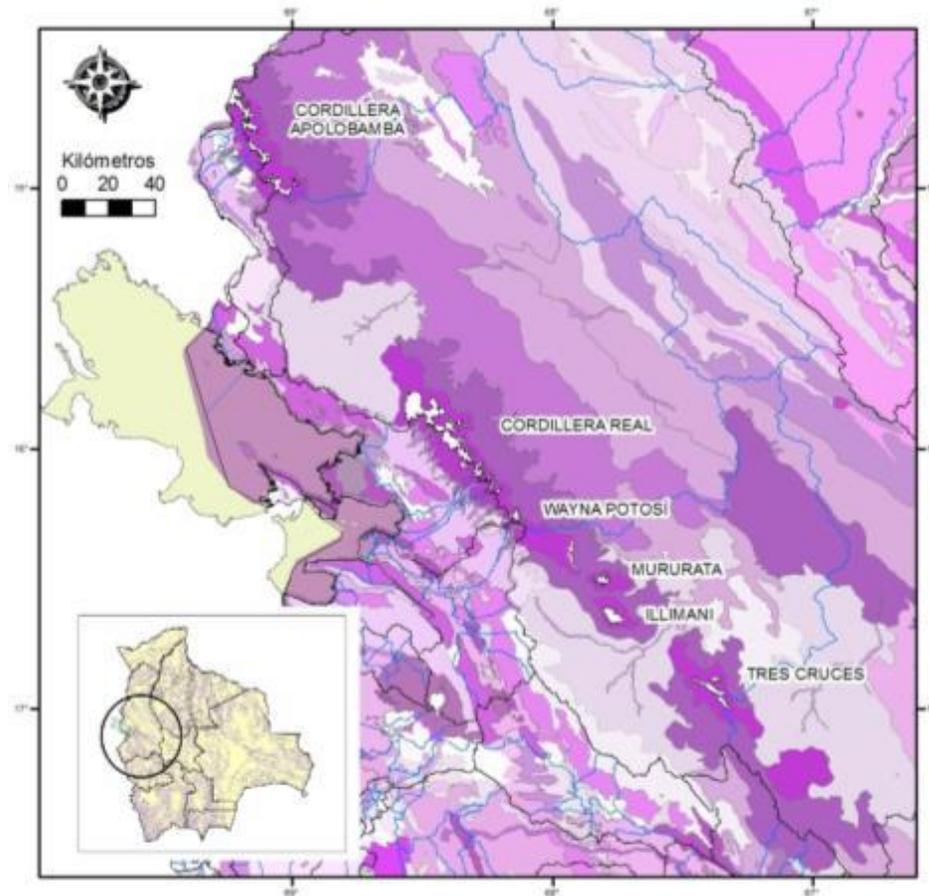
El aumento de la temperatura no sólo afecta el deshielo glacial; sino, genera avalanchas, derrumbes y elevando el nivel de los espejos de agua provocando inundaciones por los lagos glaciales; estos movimientos de masa podrían ser mayores a medida que el permafrost (tierra congelada) disminuya en sus temperaturas, se sugiere que el permafrost desaparecería por completo para el 2080 (Ibíd.)

La cobertura total del área glacial de la Cordillera Oriental, con referencia a la variación tomando como base el año de 1986 llegaba a $529.3 \pm 52.9 \text{ km}^2$ y para el 2014 a $301.2 \pm 30.1 \text{ km}^2$, lo que representa una reducción del 43.1%, en un período de estudio de 28 años; de manera correlativa la Cordillera Real, en la que se encuentra el Nevado Illimani, el área inicial a cambiado de $315.2 \pm 31.5 \text{ km}^2$ a $183.1 \pm 18.3 \text{ km}^2$ con una retracción glacial del 41.9%. (Íbid. Cook, Koukoulos, et. al. 2016; 2405)

“De hecho, la Cordillera Real boliviana ha perdido casi la mitad de sus glaciares en los últimos 35 años; un proceso que sigue su curso, previéndose la desaparición de la

mayoría de los glaciares más pequeños en los próximos 20 o 30 años” (Hoffman et al. 2015; 20).

MAPA 4: GLACIARES CORDILLERA REAL



Fuente: Glaciares Cordillera Real con datos de Cook, Kougkoulos, et. al. y GEOBOLIVIA

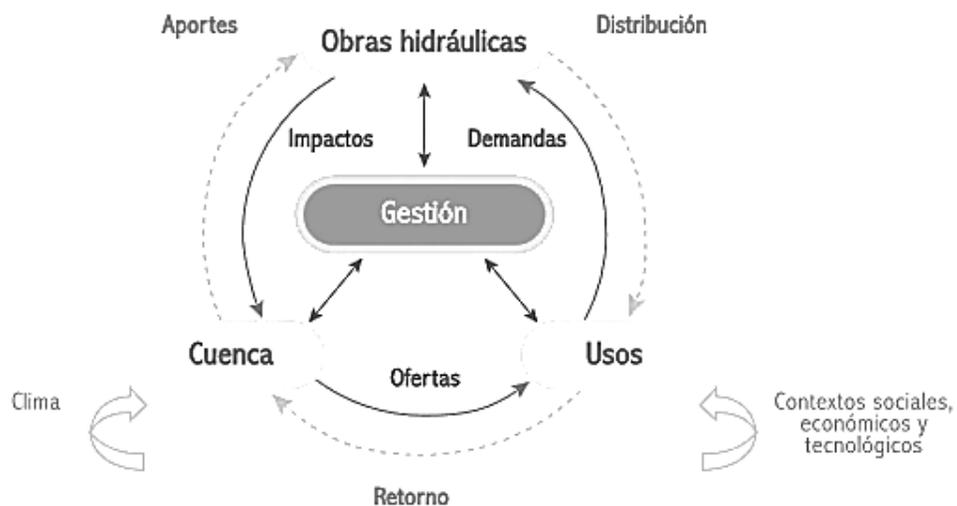
3.2.4. GESTIÓN DEL AGUA

Gerbrandy y Hoogendam refieren que la gestión es un término global o globalizador que contiene dos componentes (Gerbrandy y Hoogendam 1998, 237,239):

- Actividades necesarias: Organización, planificación, ejecución y las formas en que se hacen.
- Medios necesarios: Gente con capacidad de coordinación de acciones, vista general del proceso, toma de decisiones apropiadas y planificación para el logro de un objetivo señalado.

Bajo estos parámetros desarrollan su concepto de gestión del agua como el “conjunto de actividades y los medios necesarios para lograr los objetivos formulados para la distribución y uso del agua” (Ibíd. 239). Le Goulven, 2011, desarrolla un esquema de gestión del agua que contempla tres componentes centrales: La cuenca hidrográfica, las obras hidráulicas y los usos: “la institución a cargo de la gestión del agua tiene que definir mecanismos para llegar a una planificación concertada y participativa e implementar acciones que movilizan aspectos tanto técnicos, como económicos, institucionales o sociales” (Foro de los Recursos Hídricos 2012; 14,15).

ESQUEMA 1. GESTIÓN DEL AGUA



Fuente: Le Goluvén citado en el VII Encuentro Nacional del Foro de Recursos Hídricos Ecuador, 2012; 14

3.2.4.1. LA ANTROPOLOGÍA EN LA GESTIÓN DEL AGUA

La antropología se encarga de discernir la cultura en las relaciones entre las personas y el entorno, así como el estudio de los impactos antrópicos sobre los ecosistemas buscando identificar las actividades menos negativas o beneficiosas sobre el entorno, a la vez que la antropología puede descubrir la forma en como las poblaciones locales solucionan sus problemas como la escasez de agua; en este sentido la ciencia del hombre ayuda a comprender la posible sostenibilidad no únicamente *“desde el punto de vista del trato físico que recibe el ambiente sino desde el punto de vista de qué tipos de valores, creencias, estructuras de parentesco, ideologías políticas y tradiciones rituales podrían contribuir a estas prácticas sostenibles”* (Milton 2006; 16,17), por lo que *“el análisis antropológico es fundamental a la hora de realizar trabajos que quieran conocer formas eficaces de gestión del agua”* (Chuquimia – Pachaguaya 2012; 40).

3.2.4.2. GESTIÓN COMUNITARIA DEL AGUA

La visión andina del agua es heterogénea (Greslou 1990; 12), por lo que la forma de gestión y uso del agua es propia de cada grupo humano, dependiente del nivel de individualización, concentrándose en el uso de agua para riego; a nivel comunitario implica su autonomía, distribución, infraestructura, derechos, organización y uso (Gerbrandy y Hoogendam 1998; 84, 88, 258).

“A nivel de comunidad, la gestión del agua incluye [...] la distribución del agua. El mantenimiento de la infraestructura, la definición de los derechos, la organización de los usuarios, etc. Queda claro que cuando se trata de un sistema comunitario, de una sola comunidad, ella cuenta con una autonomía total en su forma de cumplir con todas esas exigencias. En sistemas compuestos por varias comunidades, a nivel de cada comunidad, se necesita ajustar sus arreglos internos a las reglas y normas fijadas para el sistema total” (Gerbrandy y Hoogendam 1998; 258)

3.2.4.3. GESTIÓN INTEGRAL DE LOS RECURSOS HÍDRICOS

Para 1992, en Dublín - Irlanda y Rio de Janeiro – Brasil, se analiza el estado de situación de los recursos hídricos *“a nivel global, su manejo, distribución y consecuencias sobre la salud pública, la producción y el desarrollo de los países.”* (GWP 2013; 19) identificando los problemas de degradación del agua, el incremento en el consumo de acuerdo al crecimiento poblacional y las exigencias de vida en inequidad (Ibíd.).

En esta perspectiva se establecen los principios de Dublín, aún vigentes:

- El agua dulce es un recurso vulnerable y finito, esencial para mantener la vida, el desarrollo y el medioambiente.
- El desarrollo y manejo del agua debe estar basado en un enfoque participativo, involucrando a usuarios, planificadores y realizadores de políticas a todo nivel.

- La mujer juega un papel central en la provisión, el manejo y la protección del agua.
- El agua posee un valor económico en todos sus usos competitivos y debiera ser reconocido como un bien económico.

El concepto de la Gestión Integrada de Recursos Hídricos – GIRH, es concertado en la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible realizado el año 2002, con este evento se dispuso la discusión hacia la eficiencia en el uso del agua o eficiencia hídrica (Mondaca 2011, 63).

La GIRH se define como un *“proceso que promueve la gestión y el desarrollo coordinados del agua, la tierra y los recursos relacionados, con el fin de maximizar el bienestar social y económico resultante de manera equitativa, sin comprometer la sostenibilidad de los ecosistemas vitales”* (Mondaca 2011, 63, 64, Global Water Partnership 2000; 15).

De acuerdo al Plan Nacional de Cuencas del Ministerio de Medio Ambiente y Agua articula a la GIRH el Manejo Integral de Cuencas – MIC como *“[...] el conjunto de acciones conducentes al uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales de una cuenca.”* (MMAyA 2014; 7), de tal manera que *“El concepto del MIC abarca principalmente las tareas técnicas del uso y manejo de los recursos naturales de una cuenca, mientras que la GIRH prioriza y da énfasis a los aspectos sociales e institucionales de gestión y administración para posibilitar un uso integrado y sostenible de los recursos hídricos, como factor que articula los diferentes actores y*

usuarios, los diferentes usos y el MIC de una cuenca, en consecuencia la articulación del GIRH y el MIC es la combinación e integración de la gestión social con el manejo técnico, logrando un enfoque socio-técnico” (Ibíd. 8).

3.2.5. MARCO NORMATIVO

El Reglamento de Dominio y Aprovechamiento de Aguas de 1879 es elevada a rango de Ley el 28 de Noviembre de 1906 constituyéndose en una norma vigente y reconocida generalmente como la Ley de Aguas; empero, con aplicabilidad restringida y “[...] *casi derogada en varias partes por normas posteriores; de forma que actualmente si bien algunas de sus disposiciones todavía tienen vigencia estas no son aplicadas debido principalmente al desconocimiento y a que se fueron elaborando Leyes y Reglamentaciones sectoriales que establecían normas distintas sobre el tema*” (Bustamante 2002: 19); existiendo normas generales y sectoriales divergentes generando un vacío legal en la gestión de los recursos hídricos.

La Constitución Política del Estado establece en el Artículo 373. Parágrafo I. *“El agua constituye un derecho fundamentalísimo para la vida, en el marco de la soberanía del pueblo. El Estado promoverá el uso y acceso al agua sobre la base de principios de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad.*

II. Los recursos hídricos en todos sus estados, superficiales y subterráneos, constituyen recursos finitos, vulnerables, estratégicos y cumplen una función social, cultural y ambiental. [...]”

Es importante resaltar las consideraciones que realiza el Estado frente al recurso agua como derecho fundamental reconociendo su finitud y vulnerabilidad; asimismo en el Artículo 374 y 375, se amplía la gestión estatal otorgando prioridad de las fuentes de los recursos hídricos, su conservación y uso sustentable, además que reconoce principalmente su función sociocultural y ambiental: *“El Estado reconocerá, respetará y protegerá los usos y costumbres de las comunidades, de sus autoridades locales y de las organizaciones indígena originario campesinas sobre el derecho, el manejo y la gestión sustentable del agua.”*

La Ley 1333 de Medio Ambiente reconoce el dominio originario del Estado los recursos hídricos considerando al agua como un *“recurso natural básico para todos los procesos vitales”* ligado al desarrollo, se plantea la protección, conservación y manejo integral, buscando la disposición del agua para toda la población.

El Reglamento General de Gestión Ambiental - RGGGA, establece el marco institucional de las acciones y decisiones del Estado en relación al desarrollo sostenible y de las diferentes instancias territoriales para la planificación, gestión, regulación ambiental; en cuanto a la participación de la ciudadanía, de la sociedad, se hace desde las Organizaciones Territoriales de Base - OTB's por medio de petición o iniciativa escrita en cuanto a los recursos naturales o efectos negativos ligados a una actividad, obra o proyecto – AOP y esta audiencia es netamente de carácter consultivo.

El Reglamento en Materia de Contaminación Hídrica - RMCH reconoce las atribuciones del ente rector central, departamental y municipal, se concentra en el

origen, monitoreo, control y permisibilidad de calidad, cantidad, uso sostenible, conservación y protección de los Recursos Hídricos.

La Ley 031 de Autonomías y Descentralización Andrés Báñez, en el Artículo 83, especifica las competencias exclusivas del nivel central del Estado establecidas en cuanto a las políticas de servicios básicos y proyectos de agua potable, asumiendo la autoridad sobre las políticas, planes y programas de servicios básicos junto al sistema de inversión y asistencia técnica, planteándose de manera concurrente, coordinada y autónoma cuando corresponda con los otros niveles autonómicos en la elaboración, financiamiento y ejecución subsidiaria de proyectos de agua potable y alcantarillado; indicando que los gobiernos indígena originario campesinos podrán ejecutar las competencias municipales en su jurisdicción.

La Ley 071 de los Derechos de la Madre Tierra, reconoce a la Tierra como un sistema viviente dinámico integro entre los sistemas de vida y los seres vivos que comparten con un destino común, en el Artículo 7 indica que el agua: *“Es el derecho a la preservación de la funcionalidad de los ciclos del agua, de su existencia en la cantidad y calidad necesarias para el sostenimiento de los sistemas de vida, y su protección frente a la contaminación para la reproducción de la vida de la Madre Tierra y todos sus componentes.”* Para hacer efectiva esta normativa, de acuerdo al Artículo 10, se crea la Defensoría de la Madre Tierra.

La Ley 300, Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, en referencia al Artículo 1, establece la visión y fundamentos del desarrollo con la Madre

Tierra de manera integral, armónica y equilibrada para el Vivir Bien; en Artículo 4, numeral 10, *“Agua para la Vida”* establece que el Estado y la sociedad boliviana *“asumen que el uso y acceso indispensable y prioritario al agua, debe satisfacer de forma integral e indistinta la conservación de los componentes, zonas y sistemas de vida de la Madre Tierra, la satisfacción de las necesidades de agua para consumo humano y los procesos productivos que garanticen la soberanía con seguridad alimentaria”*.

De acuerdo al Artículo 27, del Vivir Bien a través del desarrollo integral del Agua se busca:

“Garantizar el derecho al agua para la vida, priorizando su uso, acceso y aprovechamiento como recurso estratégico en cantidad y calidad suficiente para satisfacer de forma integral e indistinta la conservación de los sistemas de vida, la satisfacción de las necesidades domésticas de las personas y los procesos productivos para garantizar la soberanía y seguridad alimentaria.” Aunada al tratamiento de aguas residuales industriales, prohibición de apropiación y comercio, con la gestión participativa sustentable para uso del agua, control de la calidad, aprovechamiento sustentable para producción de alimentos, *“Garantizar la conservación, protección, preservación, restauración uso sustentable y gestión integral”* de las fuentes de agua para la vida; planificación interinstitucional de conservación y uso sostenible en el marco de los sistemas jurídicos de los pueblos indígena originario campesinos, desarrollo de planes de gestión de integral de aguas para el pueblo y el resguardo en áreas de frontera, promover el uso de tecnologías para el uso eficiente y disposición de

aguas, cuidado de las cabeceras de agua afectados por acción antrópica y cambio climático, con norma específica para el uso y el beneficio del uso de aguas por la industria.

La Ley 482, Ley de Gobiernos autónomos Municipales delimita la estructura organizativa y funcionamiento de las entidades territoriales municipales autónomas, reconoce en el Artículo 31 a los *“Bienes municipales de dominio público [...] son aquellos destinados al uso irrestricto de la comunidad.*

[...] *d) Ríos hasta veinticinco (25) metros a cada lado del borde de máxima crecida, riachuelos, torrenteras y quebradas con sus lechos, aires y taludes hasta su coronamiento.”*, en cuanto a los bienes ecológicos, Artículo 35, se indica que están bajo tuición del Estado y son de disfrute colectivo.

En la disposición transitoria tercera, en cuanto al Plan de Ordenamiento Territorial, se indica que los municipios se harán cargo de esta obligación, hasta que se apruebe el Plan Nacional correspondiente.

La Ley 777, Ley del Sistema de Planificación Integral del Estado – SPIE, delimita la planificación del Estado en el marco del *“Vivir Bien a través del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra”* (Artículo 2), además que este horizonte se construye *“integrando las dimensiones sociales, culturales, políticas, económicas, ecológicas y afectivas, en el encuentro armonioso y metabólico entre el conjunto de seres, componentes y recursos de la Madre Tierra para Vivir Bien con uno mismo, con los demás y con la naturaleza.”* (Artículo 10), de acuerdo al trabajo articulado entre el

Gobierno central y los actores sociales asignando recursos, seguimiento, evaluación e información aplicado a las entidades públicas y territoriales autónomas.

3.2.6. LOS ANDES

3.2.6.1. QHANTIR QULLU QULLU

Los Andes es identificado como un espacio geográfico sui generis, determinado y marcado por una historia común que recorre su memoria colectiva, conserva una forma de vida similar, grupo étnico con un pensamiento filosófico propio de configuraciones simbólicas elaboradas y complejas, además de formas de organización políticas que le otorgan su peculiaridad (Bouysse Cassagne 1987:33, Rasnake 1989:13, Estermann 1998: 51-52).

El origen del nombre de Los Andes se disipa en la interpretación que la colonia ha realizado sobre este espacio, Samuel Coronel recupera la toponimia de origen de Los Andes como *“los rayos del sol que reflejan matices de fuego en los picos de la cordillera, durante los amaneceres y los anocheceres”* (Coronel 1998:5), desde esta lectura del espacio *“el Pueblo Qulläna la habían llamado Qhantir Qullu Qullu [...] Montaña que se ilumina”* (Ibíd.), los españoles al no poder mencionar Qhantiri lo reconocieron como Anti y luego como Antis frente a la cantidad de montañas.

El sistema montañoso boliviano se encuentra en Los Andes Centrales, desde Cajamarca en el Perú, hasta Antofagasta en Chile y Catamarca en Argentina, la

Cordillera de Los Andes le corresponde al sector occidental de Bolivia que tiene un origen volcánico, conformada por coladas de lava, tobas y ceniza volcánica acumuladas, fuertemente erosionados conformando un horizonte abrupto, con presencia de fuentes termales y solfataras, las montañas están formadas por rocas eruptivas e intrusivas, sedimentos mesozoicos y cenozoicos (B. de Morales 1990:26).

La precipitación y escorrentía pluvial junto al deslizamiento glacial han formado valles angostos y profundos, por los cuales surcan ríos que encierran a lago Titicaca y Poopó, y Salares de Coipasa y Uyuni conformando la cuenca endorreica o cerrada del altiplano: “*formada por los antiguos lagos Ballivián y Michín*” (Ibíd).

La cordillera oriental recibe constantemente los vientos alisios con masa de nubes semejantes a “*bombas bióticas de humedad*” (Forsberg 2015) que vienen del Océano Atlántico y la Amazonía (Montes de Oca 1997; 125,134) como “*ríos voladores*” (Ibíd.); asimismo, la cordillera de Los Andes constituyen el entorno geográfico y medioambiental que determinan la diversidad climática y biológica debido a variabilidad altitudinal (Dolfus 1974, Canziani 2009:30, Montes De Oca 1997: 125), la altiplanicie andina se encuentra entre las cordilleras Occidental y Oriental o Real (Montes de Oca 1997; 125,134).

3.2.6.2. COSMOVISIÓN ANDINA

La cosmovisión andina se sustenta, de acuerdo a Estermann, en principios lógicos del cosmos interrelacionado como producto de la experiencia colectiva²⁵, “*vivencia existencial del paisaje altiplánico*” (Van Den Berg 1989; 235), y a través del legado, se expresa de manera primaria en el reconocimiento del desplazamiento del espacio ordenado y la temporalidad que establecen los ciclos de interrelación.

De esta manera se estratifica lo inherente al Pacha; desde la práctica social comunitaria se comprende el Pacha como dos fuerzas Pa: dos (de paya) y Ch’a; fuerza (de ch’ama), como el tiempo y el espacio desde la concepción mítica, ritual, material, espiritual, filosófico, ontológica, de conocimiento y sabiduría propia que explican el microcosmos y el universo (Chukiwankca 2004; 5,7), los mundos y las formas de vida (Ramos 2014; 65-67) en los distintos estratos de la realidad que interactúan de manera ordenada, cíclica e interrelacionada (Ibíd. Estermann). Esta concepción del universo se reconoce a partir del conjunto de la sabiduría colectiva acumulada y transmitida de generación en generación de forma oral y de manera práctica que han construido el conocimiento andino vivo desde la experiencia²⁶.

En la relación de espacios y tiempos Pacha los aymaras reconocen el cosmos como un todo vivo e interdependiente, como los miembros de una familia dentro de un ordenamiento cosmológico de la cultura aymara: centro = altiplano, arriba = la cordillera de los andes y abajo = valles y llanuras del oriente y las pampas de occidente (Citando a Berg 1991:71 Romero 2011), que posteriormente con la llegada de la

²⁵ Estermann identifica a la cosmovisión andina como pachasofía.

²⁶ Estermann (1998:106) la identifica también como ciencia andina.

colonia y el cristianismo se la ha denominado Aka Pacha, Alax Pacha y Manqha Pacha, respectivamente (Romero 2011;11, Van Kessel 2004).

3.2.6.3. RELIGIÓN AYMARA

Para comprender la religión Aymara Van den Berg plantea tres fundamentos en relación a: Su cultura, la dimensión histórica presente en sus acciones y como expresión vital como totalidad sagrada aymara (Van den Berg 1989; 212 y 213).

En la cosmovisión de los Andes “[...] *el mundo es percibido como anidado por una multiplicidad de seres animados. El cerro, las aguas de los ríos, las lluvias, las huacas o deidades, las plantas, los animales, la comunidad humana y el viento tienen vida. El mundo es un mundo lleno de vida donde no cabe la noción de algo inerte o sin vida [...]. El cerro es al mismo tiempo que vivo, nuestro abuelo. La Tierra es nuestra madre [...]. En el mundo andino no sólo todo es vivo y habla, sino que todo tiene el atributo de ser persona y familia.*” (Ibíd. 168).

En la multiplicidad de lo sagrado y las relaciones que establece el aymara con su entorno Manuel R. Paredes en 1920 recupera a las divinidades Qulla Aymaras: Wiracocha (hacedor de la luz, tierra y hombres), Achachilas (Abuelos), Waq’as (deidades particulares), Qhanapas (dioses tutelares protectores de la familia), Wari (vigor y fuerza de la raza), Pacha Mama (Madre Tierra, directora y sustentadora de la vida), Ekako (Dios de la prosperidad), Wasa Mallku, (Gigante vestido de blanco o Cóndor inmenso, benigno con los desgraciados y severo con los perversos), Apu Illapu (Señor Rayo) (Candia 1920; 4, 26-57); también se encuentran los seres como Jawari

(Fantasma malo) – Supaya (Diablo indígena, benefactor de acuerdo al ruego) (Ibíd. 57, 59), y por otra parte los entes maléficos: Anchanchu (ser siniestro, causa la muerte, enfermedad, destruye hogares, edificios y sembrados, se presenta como huracán y remolino) también nombrado como Ñanqha – Yantija – Sajra (Espíritus maléficos), Meqala (Deidad maléfica) mujer de aspecto espantoso con cola de fuego que causa desastres, sequias, heladas y epidemias, Qatiqati (Cabeza desprendida de cadáver, que busca venganza), Japiñuñus (Duendes en forma de mujer, que rapta a las personas con sus senos) (Ibíd. 59-66).

En esta totalidad dialógica de crianzas conjuntas y reciprocidad la vida resulta del equilibrio fundamental de tres ámbitos: La sociedad - comunidad humana, la naturaleza o entorno ecológico y las Wak'as – deidades - sociedad extrahumana – fuerzas divinas o sagradas (Van den Berg 1989; 135, Rengifo 1992; 174, Grillo 1991; 15, 16, Lozada 2006, 72, 141), integrado en los ciclos de la naturaleza y mediante el rito buscando el equilibrio.

CAPÍTULO IV

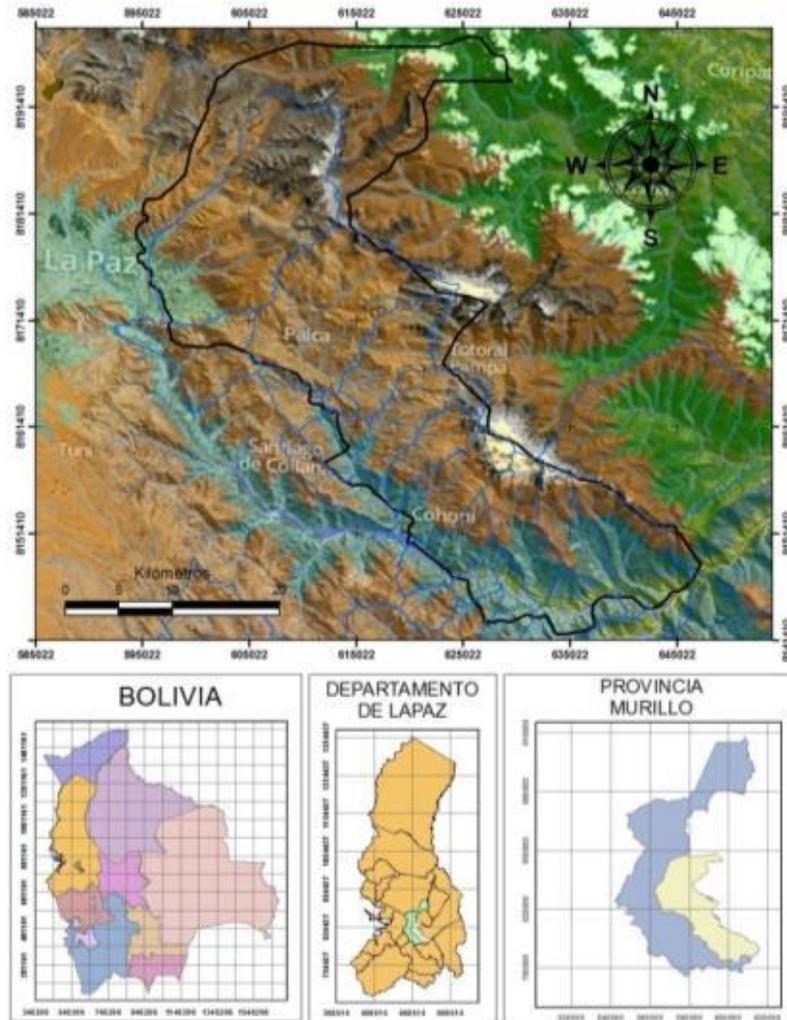
TERRITORIO DE VERTIENTES

4.1. DATOS GENERALES

4.1.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

El municipio de Palca se ubica en Bolivia, Departamento de La Paz, Primera sección de la provincia Murillo, a 36 km de la ciudad La Paz.

MAPA 5: MUNICIPIO DE PALCA



Fuente: Municipio de Palca con datos Geobolivia <http://geo.gob.bo> 2016, PTDI Gobierno Autónomo Municipal de Palca 2016-2020

Palca se encuentra a una altura que varía entre 1.500 a 6.500 m.s.n.m., latitud sur 16°33' 41'' longitud oeste 67°57'10'', coordenadas UTM cuadrante 19K, 611713,56 m E, y 8168696,93 m S.

El margen territorial se presenta como una franja que recorre de noroeste a sureste, en dirección sur, paralelo a los nevados Mururata e Illimani; la superficie del Municipio llega a 743,9 km² aproximadamente.

El crecimiento poblacional y la pertenencia administrativa municipal de la región han generado una nueva fisonomía ampliada en los límites del municipio de Palca, el Plan de Desarrollo Territorial Integral – PDTI del municipio de Palca 2016 al 2020 toma en cuenta el área territorial sin disputa limitando con los municipios de La Paz, Mecapaca, Sapahaqui, Cairoma, Irupana, Yanacachi²⁷ y Coroico (Ver mapa 5).

Palca se distribuye en tres cantones: Palca, Cohoni y Quillihuaya, incluyendo a los distritos de Ovejuyo, Chinchaya, Chuquiaguillo, Hampaturi, Palca, Quilliwaya y Cohoni.

El Cantón Cohoni incluye las comunidades de Achojpaya, Atahuallani, Bella Vista, Cachapaya, Cambaya, Cebollullo, Chaja, Challasirca, Chañurani, Chijahuaya, Chotocollo, Cohoni, Huarimutuaya, Hussi, Jalancha, Jucumari, Caripo, Khapi, La Glorieta, La Granja, Llullo, Luquicachi, Lurata, Mutuhuaya, Mutuhuaya Bajo, Nueva Esperanza, Pucaya, Tahuapalca, Taninpata, Tarujumaña, Tirata, Yaricachi y Zona Zona.

El Cantón Cohoni cuenta con una extensión territorial de 21.019,24 Has, la población de Cohoni se encuentra a una altura de 3.559 m.s.n.m. ubicada en la cabecera de valle, de piso montano que recorre los 3.120 a 3.795 m.s.n.m. con una pendiente regional de 30 a 60%.

²⁷ La Gobernación del Departamento de La Paz ha emitido la Resolución Departamental 1059 del 24 de febrero de 2017 delimitando los límites municipales entre los municipios de La Paz y Palca; empero, esto ha generado diferencias movilizadas.



FIGURA 1. POBLADO DE COHONI

Población de Cohoni en Época de Lluvias,

Foto: Iván López

El poblado de Cohoni, hasta hace algunos años, estaba distribuida en 3 zonas o comunidades, ayllus de acuerdo a Fernández (2004; 69), correspondientes a Tiwanaku, Puqarani y Arasaya, en la actualidad se ha adicionado la comunidad de Caripo.

El nombre de Cohoni proviene de Q'uwa Q'uwani²⁸ en referencia a un área donde existe esta planta aromática la muña q'uwa, *Satureja Boliviana*, que es utilizada para el dolor de barriga, antiparásito, insecticida, para cocinar, como preservante de comida y como escoba, posteriormente el nombre se modificó a Cohani y finalmente Cohoni²⁹.

4.1.2. POBLACIÓN

²⁸ Entrevista a Juan Laura.

²⁹ Entrevista a Don Alfredo Chino.

La población total de la comunidad de Cohoni referente a sus cuatro zonas es de 1.048 habitantes; se estima que la población de Tiwanaku Cohoni es de 560 habitantes con 92 familias³⁰ afiliadas al sindicato.

4.1.3. SERVICIOS BÁSICOS

4.1.3.1. AGUA

En Cohoni el agua doméstica se proveía por medio de 1 estanque de agua ubicada en el área que da a Tiwanaku, arriba del Centro de Salud, este primer estanque de agua potable de Cohoni fue construido en 1981 con el apoyo de la Corporación de Agua Potable y Alcantarillado – CORPAGUAS, Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento BIRF, Corporación de Desarrollo del Departamento de La Paz - CORDEPAZ y la Comunidad, este se encuentra en mal estado y fuera de servicio con lo que las piletas instaladas han dejado de funcionar; existe otro estanque de agua para consumo doméstico provisto por el programa “*Mi Agua II*”, Proyecto de Mejoramiento del Sistema de Agua Potable Cohoni – Palca, Gobierno Autónomo Municipal de Palca, ejecutada por el Fondo Nacional de Inversión Productiva y Social – FPS, puesto en servicio el año 2014; se ubica en la parte superior del anterior estanque; se ha instalado otro sistema de agua domiciliaria con cañerías de plástico renovando el instalado de piletas en los patios de las casas; sin embargo existe censura por la carencia en calidad del entubado por las filtraciones y rupturas que suscitan irregularidad en la provisión de agua domiciliaria; frecuentemente, casi cada 2 meses, existe un corte de agua debido al tendido que se encuentra dañado; junto a este hecho

³⁰ Dato proporcionado por el Jilaqata Damián Cañisaire autoridad para el año 2015.

se aúna el uso de agua por parte de la Comunidad de Arasaya quienes utilizan el agua para regar sus sembrados, porque el agua proviene de una vertiente que se encuentra en su lado del pueblo, provocando falta de agua para el consumo domiciliario en Tiwanaku; esto ha generado una marcada animadversión en su gente por lo que se han propuesto construir un nuevo estanque para Tiwanaku indicando que: “*acaso no tenemos manos*”³¹, por lo pronto afrontando esta carencia se recurre a la filtración de agua en K’uchupila ubicada cerca a la plaza de Cohoni; de todos modos se realiza un pago de 12 Bs. (Doce Bolivianos) por el consumo de agua domiciliaria al año.

No se han realizado en la zona estudios acerca de la calidad del agua que permitan estimar su potabilidad, de acuerdo al Director del Centro de Salud; si bien el agua es transparente luego de ser retenida en un recipiente muestra sedimentación; no existe en la zona la costumbre del clorado del agua que viene por cañería, por lo que se considera la necesidad de un estudio de la calidad del agua.

Asimismo; la presencia de agua de vertientes, piletas domiciliarias que no se cierran completamente y la carencia del sistema sanitario y pluvial, provocan la infiltración y saturación de agua en el subsuelo, sobrellevando el problema recurrente del remojó e inestabilidad del suelo, generalizando rajaduras en los domicilios y el hundimiento de la plataforma del tramo caminero de acceso al pueblo del cual se estima que en 5 años ha descendido 1 metro.

4.1.3.2. LUZ

³¹ Entrevista al Achachila – Yatiri Juan Laura.

El alumbrado público y domiciliario es provisto por la empresa Distribuidora de Electricidad – DELAPAZ, de prioridad a Centros de Salud y Unidades Educativas, el sistema de electricidad utilizado es de tipo estrella, de centro a periferia, el pago de las facturas se realiza a los carros que realizan el recorrido de mantenimiento y en las oficinas de la ciudad; las diferencias entre comunidades también se reflejan en este aspecto, este se trasunta a la comunidad de Cebollullo, indicando que en fechas festivas del Pueblo de Cohoni los de ese pueblo les cortan la luz.

4.1.3.3. SISTEMA SANITARIO

No cuentan con sistema sanitario, siendo que las deposiciones se realizan al aire libre o en pozos ciegos en los domicilios; para el año 2009 se ha realizado el entubado del alcantarillado y posteriormente el adoquinado alrededor de la plaza; sin embargo, este sistema se ha quedado inactivo y sin funcionalidad; lo que ha generado muchas observaciones a la gestión municipal.

Frente a la carencia de alcantarillado, por iniciativa e inversión propia junto a otros usuarios que se han incluido, algunos habitantes han implementado su propio sistema de alcantarillado derivando los desechos al río Chakajawira.

4.1.4. EDUCACIÓN

En relación a la educación la Comunidad de Cohoni cuenta con la Unidad Educativa Cohoni perteneciente al Distrito de Palca, cuenta con los niveles es Inicial, Primaria y

Secundaria Marcelo Quiroga Santa Cruz³², fundado el 14 de mayo de 1954, cuenta con infraestructura y equipamiento adecuados, además de la población local, los estudiantes vienen desde las comunidades de Taninpata, Caripo, Yaricachi, Khapi y Llujo, debido a que en esas localidades no cuentan con el nivel secundario; la cantidad de estudiantes oscila alrededor de 260 alumnos en los últimos 3 años.

El apoyo de comunidad al Unidad Educativa se realiza a través de los Consejos Educativos o Alcaldes Escolares, dos designados por zona que se turnan y representan a los padres de familia quienes tienen decisión, voz y voto en las reuniones que definen las actividades en la Unidad Educativa³³.

4.1.5. SALUD

La atención en salud está administrada por el Centro de Salud Cohoni, parte del Servicio Departamental de Salud, SEDES; cuenta con un médico de planta y enfermera, con la presencia de variable de internos, la cobertura se hace a 13 comunidades: Llujo, Khapi, Jalancha, Luq'icahchi, Caripo, Warimutuwaya, Ch'ojawayá, Yaricachi, Pucaya, Taninpata, Pucarani, Arasaya y Tiwanaku Cohoni, llegando a una población de 2.000 habitantes. Se presta el servicio de medicina general a niños y niñas menores de 5 años, mujeres embarazadas y personas mayores de 60 años, de acuerdo a la ley 475, a las mujeres embarazadas se les otorga el servicio de control prenatal, puerperio y atención al parto.

³² De acuerdo al anterior Director Lara la Unidad Educativa Cohoni contaba con formación Técnica que carecía con los docentes especializados y equipamiento respectivos.

³³ El Proyecto Socio Productivo - PSP para los años 2016 y 2017 se han concentrado en la buena alimentación de los estudiantes, como temática transversal a todas la materias.

En cuanto a la salud intercultural se respetan las tradiciones locales de acuerdo al modelo de Salud Familiar Comunitaria Intercultural - SAFCI, la atención más recurrente está referida al servicio de “*parto humanizado*”³⁴ por el cual el parto se realiza a domicilio en ambientes calientes cubiertos con awayos, cueros de oveja, la presencia de familiares y el sahumado de la mujer en parto, frecuentemente acompañando y auxiliando el servicio que realizan las parteras. Se tiene en construcción una nueva infraestructura en la cual se pretende instalar las condiciones para el servicio “*occidental*” y el “*parto humanizado*” (Ibíd.).

4.1.6. ECONOMÍA

Entre las principales actividades del área están la agricultura y un mínimo pastoreo de camélidos; la producción agrícola se realiza en las reducidas planicies de las laderas y en las “*pocas terrazas aluviales formadas en los flancos de algunos ríos*” (Salazar, 2011; 3). Entre los productos se reconocen la papa, maíz, lechuga, brócoli, coliflor, tomate, aba, arveja, zapallo, flores y además de frutas³⁵ (Plan de Acción Ambiental Municipal de Palca, 2006; 88) dependiendo el piso ecológico.

Tabla 1: Principales Cultivos en Cantón Cohoni

PAPA	CEBADA	HORTALIZAS	OCA	PAPALIZA	TRIGO
24,6	31,9	75,9	5,4	16,2	3,5

Fuente: Plan de Acción Ambiental Municipal, Palca (2006)

Tabla 2: Insumos de uso en los cultivos Cantón Cohoni

³⁴ Entrevista al Médico de Planta del Centro de Saludo de Cohoni Lucio Serna.

³⁵ Entre las frutas están: Durazno, ciruelo, manzana, tuna, lujma y palta (Chilon 2010; 211).

FERTILIZANTE			PESTICIDA		
ORGÁNICO	ORG/QMC	NO UTILIZA	UN LITRO	DOS LITROS	NO UTILIZA
51,4	10,8	37,8	13,5	2,7	83,8

Fuente: Plan de Acción Ambiental Municipal, Palca (2006)

Es importante indicar que la producción de papa ha cambiado y podría haberse reducido por el aumento de temperatura en el área, esto ha permitido la mayor producción de hortalizas; si bien la papa aún se produce este requiere de menor tiempo para su cosecha, pero, también mayor cuidado.

La venta de los productos agrícolas se realiza en el mercado Rodríguez entre las calles Lara y Boquerón y de manera frecuente en las calles 6 y 8 de la zona Villa Dolores del El Alto, frente a la Avenida Panorámica.

La economía local se amplía dando el salto de la labor agrícola al servicio de transporte que es fluido entre los meses de octubre a mayo del siguiente año, por la mayor productividad agraria las salidas de los carros que transportan los productos se concentran los días lunes y jueves.

El transporte de productos desde Cohoni a La Paz es variable dependiendo si es por camión, flota o minibús: La ch'ipa, atado de cuerdas hecha de cuero de vaca, de productos varía alrededor de 12 Bs., al igual que las cajas de tomate a 7 Bs., las "wawas" como se denomina al atado de flores de gladiolos y cartuchos se cobra a 10 Bs.; por otra parte el costo de los pasajes es de 16 Bs en camión, 20 Bs. en flota,

incrementado a 23 si el viaje se realiza hasta la ciudad de El Alto, el costo del pasaje en minibús es a 25 Bs.

4.1.7. GEOLOGÍA

La Comunidad de Cohoni – Palca se encuentra emplazada en la provincia geomorfológica de la Cordillera Oriental o Real; el cañón del Río La Paz se ubica a los pies del Illimani en el lado suroeste, a una profundidad de 3500 m, sobre el flanco oriental descansan los Yungas del Departamento de La Paz (Montes de Oca 1997; 169), la datación de los núcleos graníticos los ubica entre el Triácico y Tericiario, el Illimani, geológicamente es definido como, batolito granítico, intrusivo constituido por rocas de composición granítica y granodiorítica, y su presencia se atribuye al plegamiento de las fallas geológicas (Cornejo – Lizarazu 1971; 164) con la posterior formación de la cuenca del río La Paz.

4.1.8. FISIOGRAFÍA

La descripción fisiográfica se distribuye desde el nevado Illimani, Montañas Altas, Montañas medias, Serranías Altas y medias de disección fuerte que llega la llanura aluvial de disección ligera (GeoBolivia 2002).

4.1.9. ECORREGIÓN

Se ubica en la Puna Norteña y Subregión Semihúmeda y en la Ecorregión y Subregión de Bosques Secos Interandinos (GeoBolivia – FAN 2003).

La ecorregión de estos valles interandinos comprende una sucesión de valles y colinas denominada “*puna desgarrada*” (Fernández 2005) situada en la ladera inferior suroeste del Nevado Illimani, la constituyen conjuntos de bosques secos, chaparrales, matorrales y tierra erosionadas (Ibíd.).

4.1.10. ZONAS DE VIDA

Las zonas de vida de la región de Cohoni se distribuyen desde la parte superior en Campos de Nieve, posteriormente con vegetación geliturbada subnival de la Puna húmeda, con campos de nieve, minería en sectores; luego con áreas dispersas de pajonales amacollados en sustrato rocoso y humedales altoandinos de la Puna Norteña húmeda; el área inferior con presencia de matorrales, pajonales amacollados dispersos y manchones de bosques de *Polylepis* de la Puna Norteña húmeda, pastoreo, y finalmente con área arbustal semideciduo con manchones de bosque semideciduo de los Valles Secos Interandinos, agricultura, pastoreo con minería por sectores (GeoBolivia 2016).

4.1.11. VEGETACIÓN

La zona está compuesta por vegetación dispersa vivaz en pedregales de Puna Altoandina semirárida, Herbazal Graminoide Vivaz Puna semiárida, Herbazal Vivas Altoandina Pluvionebular, Bosque o Montes Ralo Andino Montano semihúmedo y

reducidos Bosques densos Andino Montano Húmedo y áreas con presencia de Bosques densos Montano Húmedo (MMAyA -Viceministerio de Recursos Hídricos y Riego 2015).

4.1.12.HIDROLOGÍA

El municipio de Palca se encuentra favorecido por la formación geológica de la Cordillera Real; el nevado Illimani debido a su gradiente altitudinal permite la acumulación glacial como límite natural que permite la condensación de la humedad y precipitación pluvial de los flujos evapotransportados desde el atlántico, Amazonía y la costa del pacífico. Esta formación permite el acceso a recursos hídricos sobre todo de origen glacial conformando ríos permanentes, intermitentes y efímeros, vertientes, carga de aguas subterráneas, bofedales, y lagunas. (PTDI Municipio de Palca 2016)

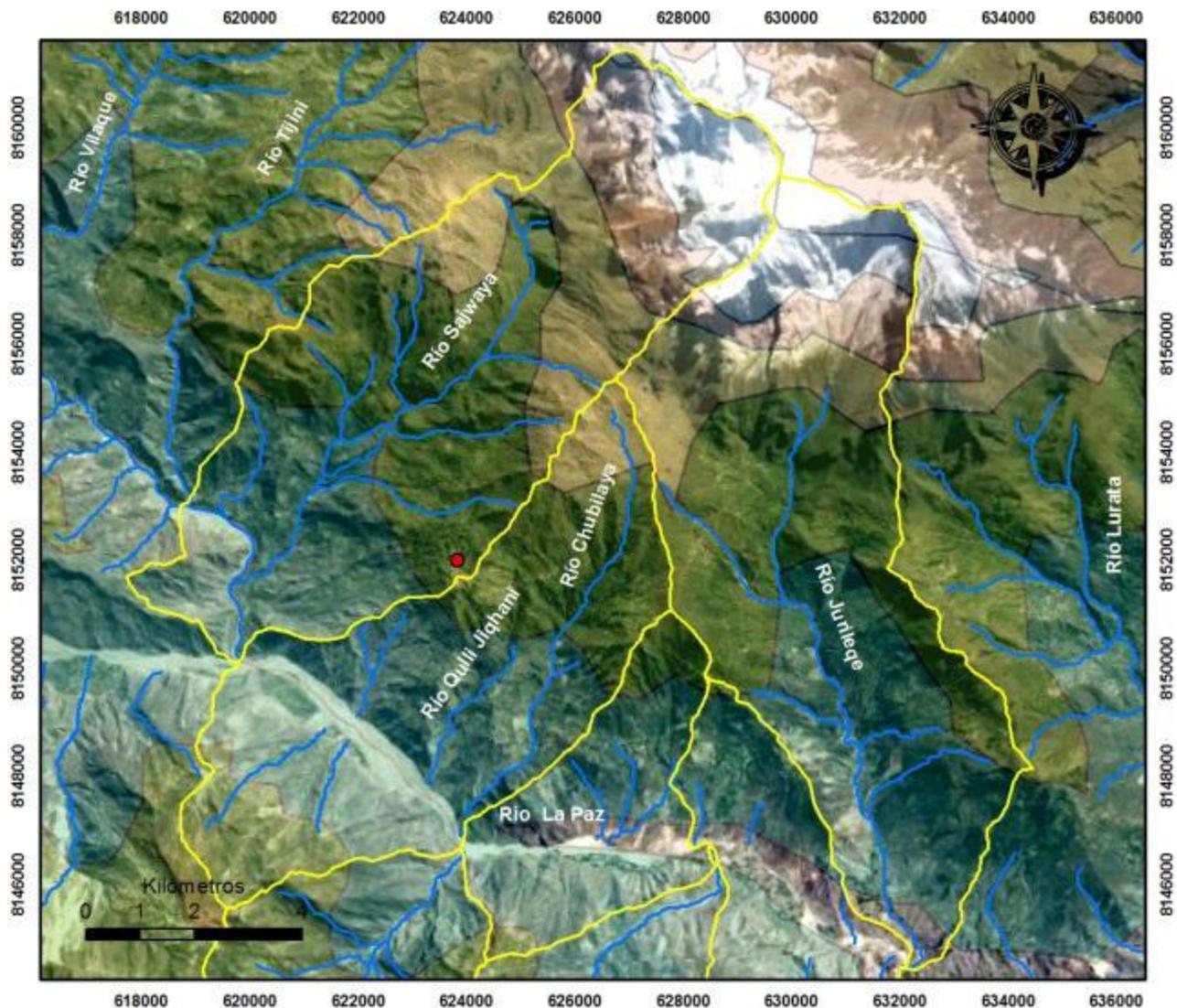
La caracterización Hidrológica del PTDI en el Municipio de Palca considera de mayor importancia a la subcuenca Sajhuaya- Illimani, con el río Sajhuaya del cantón Quilihuaya y el río Tahuapalca del Cantón Cohoni.

CUADRO 3: PRINCIPALES FUENTES DE AGUA Y DISPONIBILIDAD CANTÓN COHONI

DISTRITO	CENTRAL	SUB CENTRAL	COMUNIDAD	FUENTE	NOMBRE	DISPONIBILIDAD	USO	DISTANCIA (METROS)	
CANTÓN COHONI	CENTRAL AGRARIA PALCA	Subcentral Tanimpata	Pucaya	A sequia		Permanente	Riego y Pecuaria	50	
			Yaricachi	A sequia		Permanente	Riego y Pecuaria	50	
			Chojahuaya	Vertiente	Agua del Illimani	Permanente	Consumo	50	
			Tanimpata	A sequia		Permanente	Riego y Pecuaria	1000	
		Subcentral Llujo	Llujo	-	-	-	-	-	-
			Khapi	Río	Rio Grande	Permanente	Riego, Pecuaria y	9000	
			Jalancha	Río	Rio Grande	Permanente	Riego, Pecuaria y	50	
		Subcentral Huarimutuaya.	Huarimutuaya	A sequia		Permanente	Consumo	1000	
			Chaja	Río	Illimani	Permanente	Riego y Pecuaria	2000	
			Mutuhuaya	Vertiente	Com vino viejo	Permanente	Consumo	3000	
			Zona Zona	Vertiente	Jurilaka	Permanente	Consumo	5000	
		Subcentral Tahuapalca	Tahuapalca	Vertiente	Illimani	Permanente	Consumo	1000	
			Cachapaya	Río	Sojajani	Permanente	Consumo	3000	
			Cebollullo	Río	Illimani	Permanente	Consumo	1500	
			Challasirca	-	-	-	-	-	
			Tirata	Vertiente	Permanente	Riego y Pecuaria	1500		
			Chañurani	Río	Rio Grande	Permanente	Riego y Pecuaria	3500	
			La Granja	-	-	-	-	-	
			Luquicachi	Lluvia	Temporal	Riego y Pecuaria			
La Glorieta									
Karipo	Vertiente	Tanque Karipo	Permanente	Consumo	1000				

Fuente: PTDI Municipio de Palca 2016

MAPA 6: CUENCA Y ZONAS DE VIDA – COHONI



ZONAS DE VIDA

- COHONI
- RIOS
- MICROCUENCA DE LA CUENCA BOOPY
- Campos de nieve
- Vegetación geliturbada subnival de la Puna húmeda y con campos de nieve
- Dispersa de pajonales amacollados en sustrato rocoso y humedales altoandinos de la Puna Norteña húmeda
- Matorrales, pajonales amacollados dispersos y manchones de bosques de Polylepis de la Puna Norteña húmeda y pastoreo
- Arbustal semidecídúo con manchones de bosque semidecídúo de los Valles Secos Interandinos, agricultura y pastoreo

Fuente: Cuenca y Zonas de Vida – Cohoni datos IGM 2003, GeoBolivia Bolivia – FAN 2003,

GeoBolivia Zonas de Vida 2016, Google Earth 2017, Imagen de Satélite SENTINEL

4.1.13. CLIMA

Los factores que determinan el clima en una determinada zona se establecen a partir de la dinámica de diferentes factores que intervienen en las condiciones del tiempo; en la zona de Cohoni es compleja debido a la formación geológica, diferencia altitudinal y las condiciones atmosféricas que determinan microclimas generando disimiles y específicas zonas de vida (véase Mapa 6), ligada a las condiciones del suelo y presencia de cuerpos de agua; para el presente documento se han extrapolado datos de la estación meteorológica del Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología SENAMHI ubicada en Palca y presente en su PTDI, entre los años 2011 al 2015.

4.1.14. PRECIPITACIÓN

Los años de mayor precipitación se han registrado el 2011 con 3,2 mm y el 2012 con 5,5 mm, la época de mayor lluvia se presenta de octubre a marzo, siendo junio y septiembre los meses de menor precipitación, en este último mes se realiza el Larqalli.

TABLA 3: PRECIPITACIÓN

AÑO	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGO	SEP	OCT	NOV	DIC
2011 a 2015	6,6	7,0	4,7	2,8	3,0	2,2	4,4	3,8	2,9	5,0	6,4	5,5

Fuente: Elaboración propia en base a datos SENAMHI, PTDI Palca 2016

4.1.15. TEMPERATURA

Las máximas temperaturas se registran en los meses de noviembre y diciembre con 14,8 y 14,5 °C respectivamente y el mes de julio con 10,5 °C.

TABLA 4: TEMPERATURA

AÑO	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGO	SEP	OCT	NOV	DIC
2011 a 2015	13,4	13,4	13,5	13,0	12,1	11,2	10,5	11,4	12,3	13,8	15,1	14,5

Fuente: Elaboración propia en base a datos SENAMHI, PTDI Palca 2016

4.1.16. VIENTO

En la evaluación de los datos de tendencia en la dirección y velocidad del viento ésta ha variado en el curso de 5 años pasando de 1,8 km/h de dirección N y 2,0 km/h dirección sur entre los años 2011 a 2013, a un cambio drástico a dirección del viento proveniente de dirección sur durante todo el año 2014 a una velocidad de 8,9 km/h y posteriormente a 8,1 km/h el año 2015; lo más significativo se observa en los meses de septiembre a noviembre de este mismo año, la procedencia del viento cambio a NE con una velocidad intensificada de 11,6 km/h; lo que determina la extrema variabilidad de este factor y la necesidad de un mayor rango de datos para su validación.

TABLA 5: VIENTO

AÑO	N	S	NE
2011	0,9	0,5	0,0
2012	1,5	1,1	0,0
2013	3,1	4,3	0,0
2014	0,0	8,9	0,0
2015	0,0	8,1	11,6
Promedio	1,1	4,6	2,3

Fuente: Elaboración propia en base a datos SENAMHI, PTDI Palca 2016

4.1.17. HUMEDAD

La humedad relativa se encuentra ligada principalmente al proceso de evaporación y evapotransportación ligada a la intensidad del viento y temperatura, para el caso de la zona de Palca la humedad mínima relativa llega al 65,3% en el mes de agosto y la máxima se produce entre los meses de noviembre a marzo con una media de 77,7% de humedad relativa.

TABLA 6: HUMEDAD

AÑO	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGO	SEP	OCT	NOV	DIC
2011 a 2015	79,0	79,1	77,2	61,2	66,7	63,3	66,8	65,3	69,4	71,3	74,0	79,2

Fuente: Elaboración propia en base a datos SENAMHI, PTDI Palca 2016

CUADRO 4: INDICADORES CLIMÁTICOS³⁶

ZOOINDICADOR	SEÑAL	PRONÓSTICO
Cóndor	Cuando el Cóndor acompaña el recorrido de las autoridades desde arriba.	Además de ser señal de que el Achachila Illimani te observa pronostica lluvia próxima.
	Cuando el Cóndor baja por la quebrada “shiuuuuuu”..	Granizo y nevada al día siguiente.
Zorro	Cuando canta en el mes de septiembre “tatatatatatá tatatatatatá”.	Buenas lluvias y buena producción.
Chiwanku	Cuando canta “chulluchiu chulluchiu chulluchiu” como el clamor para que llueva.	Pronostica que va a llover.
Toro	Cuando el toro brama al momento de trabajo...	Pronostica lluvia próxima.
Chancho	Cuando el chanco baila “aka cuchi toqhorí”.	Pronostica que el tiempo se va descomponer y asegura lluvia próxima.

³⁶ Pacha lumasa refiere a los signos animales, vegetales y climáticos enviados por “los dioses” y que son interpretados como marcadores que predicen el clima durante el ciclo agrícola llegando hasta carnaval, las fechas de observación se refieren al 1° de agosto al inicio del mes de la Pachamama y el 30 de noviembre en San Andrés (Riviere 2006; 40, Alvarado – Mamani 2016; 229), sin embargo, la observación de indicadores del clima es constante, se presenta especialmente en los rituales y también en los seres humanos a través de sus acciones y en los sueños.

FITOINDICADOR	SEÑAL	PRONÓSTICO
Jallu Panqara	Generalmente se cierra cuando hay sol y se abre cuando esta nublado; Cuando se maneja.	Señal segura de que va a llover; también, si se le pregunta a la flor sobre un hecho esta florece para la buena suerte y se cierra al contrario.
Pupusa	Germinación y ostentación en el sombrero de las autoridades durante el larqalli.	Buena señal de que se ha llegado al Achachila y va a ser buen clima y buen año para la producción.

ANTROPOINDICADOR	SEÑAL	PRONÓSTICO
Jilaqata	Determinado Achachila (Yatiri) realiza el ritual del Larqalli.	Que va a granizar al día siguiente, o nevar en el acenso, no va faltar agua o que va haber carencia.
Negra y su soldado (Bailarines)	Cuantas más parejas existan en la fiesta del Larqalli, que representa el cariño de los familiares e invitados hacia el Jilaqata.	Año de abundante lluvia lo que significa buena producción durante el año.

Fuente: Elaboración propia en base a datos de entrevista a Macario Mamani Quispe,

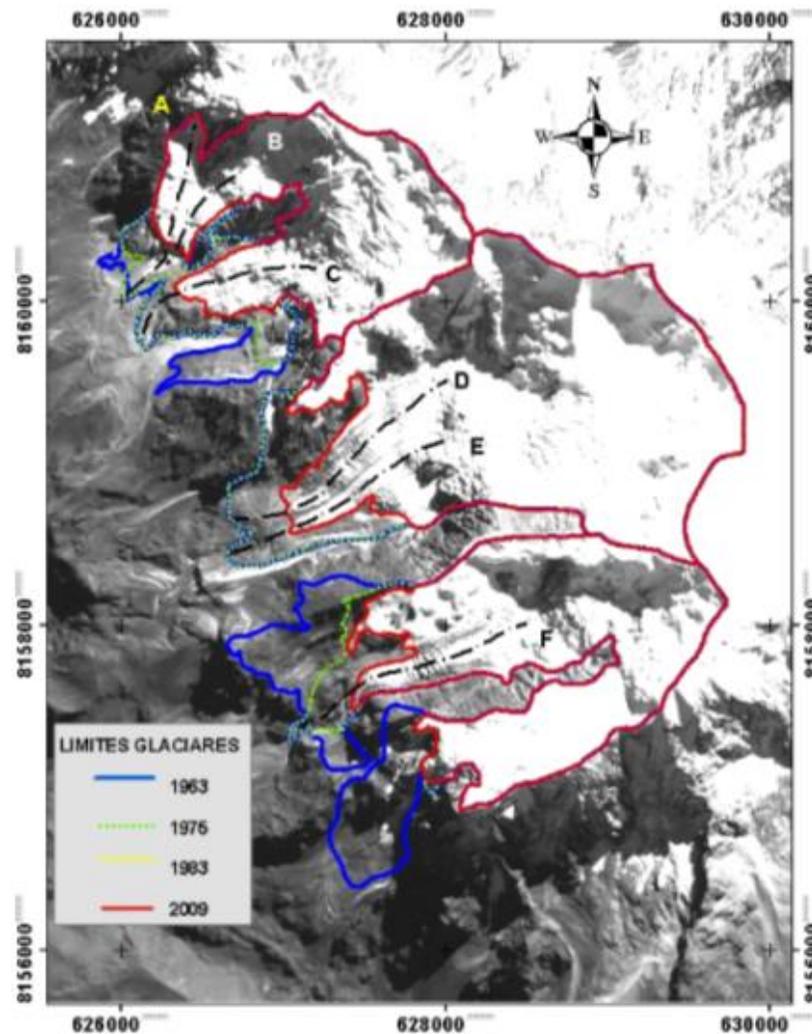
Alfredo Huanca, Oscar Llanque y Miguel Mamani

4.2. ILLIMANI

4.2.1. RETRACCIÓN GLACIAL

De acuerdo al estudio de Ramírez y Machaca en cuanto a los datos de restitución fotogramétrica digital de fotografías aéreas tomadas en los años 1963, 1975, 1983 y 2009 se ha determinado que el intervalo entre los años de 1963 a 2009 el glaciar Illimani se ha reducido en un 21% (Ramírez – Machaca 2011; 46).

MAPA 7: RETRACCIÓN GLACIAL



**Fuente: J. C. Alurralde, E. Ramírez, M. García, P. Pacheco, D. Salazar, R. S. Mamani
Proyecto Illimani, UMSA – AGUA SUSTENTABLE, Bolivia**

En cuanto al estudio del derretimiento de la masa glacial la disminución llega hasta 9 m. que varía entre 3.5 m a 35.6 m entre los años 1963 al 2009; esta fluctuación se debe a las características de orientación del glaciar y el nivel de sombra (Ibíd.).

“los glaciares Tuni (5.648 m.s.n.m.) y Condoriri (5.850 m.s.n.m.), ubicados en la Cordillera Real, habiéndose establecido que este glaciar, en los últimos 50 años ya se habría retraído en aproximadamente 35% con la implicancia sobre los sistemas

de abastecimiento de agua para ciudades de El Alto y La Paz, para el riego y la generación de energía. [...] De seguir este proceso se considera que estos glaciares se agotarían, el Condoriri en el año 2045 y el Tuni en el año 2025” (Rocha 2013; 48, citando a Ramírez 2006).

De acuerdo al dato de Ramírez y Machaca el nevado Illimani presenta una tendencia homogénea y en un relativo equilibrio. Si bien la región posee el acceso directo a las fuentes de agua, el acceso a los pisos ecológicos y la variedad de productos estas se ponen en riesgo por los escenarios de tendencia al aumento de la temperatura a nivel global y con el consiguiente impacto en la disponibilidad del agua.

La escases de agua se convierte en un escenario que ha comenzado a afectar la actividad productiva de algunas familias en Cohoni la falta de forraje para alimentar a los animales ha determinado la comercialización de los mismos³⁷.

4.2.2. HISTORIA Y TERRITORIO

El horizonte continuo del establecimiento de Cohoni se remonta a los períodos prehispánicos Tiwanaku e Inka (Fernández 2005, Villanueva 2006); la sequía experimentada entre los años 1000 a 1200 d. C. (Villanueva 2008) pudo causar el colapso de Tiwanaku con la posterior reconfiguración político social en el altiplano y

³⁷ Un dato revelador es el proporcionado por la familia Machuca Laura que indica que se están comenzando a vender los animales de carga y de roturación (burros y vacas) por la falta de comida, es decir que el crecimiento de los pastos no son los suficientes para alimentar a los animales; por su importancia este problema requiere de una investigación ampliada. Entrevista de 21 de agosto de 2015.

valles conformando los señoríos aymaras así la presencia Pacajes en esta zona (River – Strecker 2005; 15).

La transición migratoria buscaría redimir a los pobladores del centro de Tiwanaku de la hegemonía y mediación religiosa, despojo y exigencia de las elites, dispersando a los grupos humanos hacia el sur del altiplano a “*tierras tradicionalmente aptas para el pastoreo de camélidos y donde no tardarían en aparecer las manifestaciones más propias de Pacajes*” (Villanueva 2008; 248, 249).

La memoria presente de alguno de los habitantes de Cohoni aun cuentan con ese dato que permite atravesar el tiempo y ver hacia atrás; en relación a la migración, el Tío Miguel Mamani indica que Tiwanaku se unió a Arasaya, en un tiempo anterior al actual pueblo de Cohoni, para luchar juntos por los linderos:

“*Nayraja [Tiwanaku] ... Jaya jayan jakapjatanaj, ukat, jicha qhepataki ma lugarat luchapjatana arasayaj ukat Tiwanakuru sayanaj yanapt’apjetay, yanaptapjet nananak aka lugar churjapjam sasina ukat estewa ñajapje puebluru kimsa zuna, ummm ukat kimsa zuna markajej ñasiwayapjej: Pukarani, Arasaya Tiwanaku [Pregunta: ¿y con quienes tenían problemas?]....con Chañurañi, Cebollullo ukat linderuj luchapjatanaj... [Urinsayasti].... Urinsaya, Aransaya jall ukhamakatay nayraj [...] ukat chaqawayje*” (Entrevista al Tío Miguel Mamani, Jilaqata en el año 2006).

“*Antes [los de Tiwanaku] allá lejos vivían, de ahí, posteriormente ahora, por un lugar habían peleado los de Arasaya, entonces a Tiwanaku le dijeron ayúdanos pues, ayúdame, nosotros este lugar te vamos a dar, de ahí, esteee, el pueblo se ha visto con*

tres zonas, ummm, de ahí con tres zonas el pueblo se ha visto el pueblo: Arasaya, Pukarani y Tiwanaku [Pregunta: ¿y con quienes tenían problemas?] ... con Chañurani y Cebollullo por eso habían luchado por los linderos... [y ¿Urinsaya?]. Urinsaya, Aransaya así era antes después se ha perdido...”

Antes de los españoles el “*lugar de la plaza era un lago y estaba rodeado por minas*”³⁸, donde se encuentra la escuela se hallaba un cementerio y había una cancha³⁹; además que existen diversos sitios donde existen chullpas del tiempo de los abuelos (Ibíd.).

La comunidad diáspora (Ibíd. Villanueva 2008; 364) de Cohoni estuvo favorecida por su topografía y ambiente ligado al agua de los deshielos del Illimani permitiéndole acceder a diferentes microclimas y productos alimenticios complementarios, esto la convierte en una zona autónoma e independiente, manteniendo un carácter agrícola.

La “*Descripción y Relación de Nuestra Señora de La Paz*” que data de 1586 (elaborada por Diego Cabeza de Vaca, Corregidor y Justicia Mayor de la Ciudad de Nuestra Señora de La Paz, en la Provincia “*Pacasas*” de los reinos y provincias del Perú junto a Garci Gutiérrez de Escobar, vecino encomendero de La Paz y Juan Vizcaino y Baltasar de Orales) hace referencia al Illimani y las costumbres que se desarrollaban en ese tiempo:

³⁸ Entrevista a Alfredo, este dato le fue comunicado por un benemérito del lugar hace varios años, posiblemente explotaban plata y plomo.

³⁹ Entrevista Alfredo Huanca, “la danza de los chullpas era el Watacho” con cajas, chullu chullus y su qinali (instrumento qina qiina), vestidos de ch’ascas, actualmente ya no se baila por lo antiguo y la vergüenza frente a lo actual.

“Hay otra adoración que se llama Hillemana [Illimani], que es una sierra alta cubierta de nieve que perpetuamente se le hace y así Hillemana quiere decir ‘cosa para siempre’, y desta causa los naturales la tienen en adoración [...]

Las costumbres de la gente deste asiento y provincia es casi como las demás de este reino, porque todos de ordinario se emborrachan con una bebida que se hace del maíz que lo mascan y muelen y echando en vasos de agua lo cuecen hasta darle su punto queda hecho como un brevahe el cual, aunque parece simple beben tanta cantidad que los emborracha; y para este efecto se juntan en cuadrilla en sus casas particulares, haciendo unas danzas y bailes con tambores y instrumentos torpes; y es costumbre que nunca beben ninguno destes indios esta bebida solo, sino que tienen todos los vasos á pares, y habiendo de beber en uno de los dichos vasos, ha de dar de beber al compañero en el otro.

[...] estos indios eran gobernados por la orden que el inga les daba, que era señalar en cada pueblo ó en cada parcialidad una cabeza superior, a la cual llamaban curaca; es de advertir que en cada pueblo hay dos ayllos, que son como bandos ó parcialidades que se llaman Hanansaya, que dicen ‘bando de arriba’, y Hurinsaya, que dicen ‘bando de abajo’; y en cada parcialidad destas hay curaca principal y otro menos principal que se llama en su lengua yanapaque, que es ‘ayudador’; o ‘compañero’, y nosotros le llamamos ‘segunda persona’; estos tienen otros mandones que se llaman hilacatas, que tienen cien indios de su dominio, y estos, que son como centurios, tienen otros inferiores hilacatas

[...] *En esta cordillera se van continuando muchas sierras unas de otras cada una tiene su nombre; y a la que más notable cerca desta ciudad se llama Hillemana, que es una sierra que perpetuamente está nevada, así el nombre quiere decir ‘cosa perpetua’*” (Cabeza de Vaca 1586; 95-97).

Cohoni era un espacio habitado principalmente por mitmaqunas del altiplano, durante el siglo XVI las tierras aledañas eran parte del sistema de complementariedad ecológica de las comunidades de Ayo Ayo y Calamarca, de acuerdo al expediente de 1795:

“(...) durante el siglo XVI las tierras aledañas al pueblo de Cohoni eran parte de los sistemas de complementariedad ecológica de comunidades altiplánicas como Ayo – Ayo y Calamarca. Un expediente colonial consultado para esta época da cuenta de varios pleitos de tierras ocurridos durante 1795. En dicho documento se encuentran compiladas las declaraciones de los caciques de los repartimientos Pacaxes acerca de la ubicación de sus tierras. Los jueces a cargo de este litigio señalaron que: ‘(los) caciques del repartimiento de Hayo- Hayo dixeron que tenían tierras en Collana junto al pueblo de Palca que son de mit’mas del dicho pueblo de Hayo- Hayo y (...) otras tierras junto al pueblo de Cohoni que no se acuerdan el nombre” (Barragán 1982:9).
A la vez la comunidad de Calamarca también hizo un recuento de las tierras poseídas y menciona que ocupaban tierras en: ‘... Collani junto a Palca que se llaman Collani que tendrá una carga de sembradura de riego (...) y otras tierra llamadas Cachacache junto al pueblo de Cohoni de riego que tendrá dos cargas de sembraduras de maíz.’
[...]

Estos datos sugieren que el acceso a las tierras de Cohoni estuvo restringido exclusivamente a un grupo altiplánico: Pacaxes, que también, contaba con tierras en los valles de Cavari, Luribay y Collana. Es posible que el acceso a esta región hubiera sido exclusivo de esta confederación debido a su relativa cercanía y como el reflejo de un 'derecho' establecido en tiempos de Tiwanaku y apoyado durante el Imperio Inka". (Fernández 2005 19; Citando a Barragán 1982: 9).

Actualmente, en relación a la presencia de los grupos humanos localmente establecidos se logra identificar a las zonas como provenientes de diferentes provincias⁴⁰:

Pregunta: *¿y cómo ha venido Tiwanaku?*

Respuesta: Persona 1: *"[...] para trabajar la mina, de Tiwanaku, Pukarani, Aransaya, así, porque toditos son paqajeños hicieron su lugar [...] Tiwanaku es Ingavi, Pukarani es Aroma".*

Pregunta: *¿y Arasaya?*

Respuesta: Persona 1: *Arasaya proviene de la provincia ¡¡¡Pacajes!!! .*

Persona 2: *¿No será Omasuyos?*

Persona 1: *No, Pacajes es, espérate [...]*

Persona 2: *Omasuyos.*

⁴⁰ Entrevista Alfredo Huanca y Donata Samiri.

Persona 1: *Omasuyos Omasuyos [...] hay una comunidad en Omasuyos que se llama Arasaya.*

En cuanto a la memoria de las cuatro zonas de Cohoni aún se conserva haciendo referencia a un encantamiento o derrumbe que hubiera cubierto una de las zonas; la parcialidad de Urinsaya era una comunidad originaria aurífera ubicada en Muruwillki, a 1 hora y media de distancia de Cohoni, los de Urinsaya guiados por su líder Conde Mayta se rebelaron contra los patrones españoles, los hijos del cabecilla señalaban que “*no podemos trabajar para los españoles; sino, para nosotros mismos*”⁴¹, el levantamiento venció a los españoles porque eran pocos en número “*cuando los españoles lo han tapado la puerta [de la mina y], los han metido, los han dejado [en la mina] y a toditos los han cerrado [incluyendo] mujeres y niños*” (Ibíd).

De esta manera se vengaron los españoles en consecuencia el derrumbe de Urinsaya “*no fue un encanto; sino ha sido una traición de los españoles*” (Ibíd.) de esta manera se ha dejado de explotar en la minería.

Actualmente Cohoni posee una delimitación propia y cada comunidad reivindica su espacio, además que cuenta con la referencia de sus sitios de pertenencia y de encuentro, a Pukarani le corresponde Kumorata, a Arsaya le atañe Qamajajchi y de Cohoni es ahora Qulli Jiqani, aunque parece ser que su sitio de referencia es más arriba de Qapunita; por otra parte la comunidad de Caripo ha crecido como una extensión de Tiwanaku Cohoni a partir de los familiares que se han asentado al sureste de Tiwanaku Cohoni.

⁴¹ Entrevista a Alfredo Huanca.

De la misma manera Cohoni es considerada como Tayka Marka⁴², pueblo madre, que contiene 37 comunidades y de la cual provienen las tradiciones diversas y únicas para toda la región Palca (Ibíd.).

4.2.3. JILLIMANI ACHILA

“El Illimani ‘Símbolo de La Paz’ presenta tres picos alineados desde su cima se observa el lago Titicaca, toda la cordillera Occidental con el Sajama incluido, y los valles y yungas que llegan al Amazonas. Se tiene noticias que fue escalado en 1877 por C. Wiener que al ser el primero en haber pisado le dio el nombre de Pico Paris, en homenaje a su nacionalidad. El macizo del Illimani permanentemente nevado no sólo tiene los tres picos que se observan desde la ciudad sino existen el Pico Indio, Pico Central, Pico Norte o de París, Pico Layka Kholu, Pico Sur, Pico Nuño Khotu” (Cornejo – Lizarazu 1971;164).

Illimani procede de *“Mamani que significa: Águila o Hilir Mamani, montaña cóndor, mayor o real. Águila de nieve; águila resplandeciente”* (Evia 1956; 278); del jaqi aru (Bertonio 1612; 20) la palabra Achachila quiere decir abuelo (Layme 2000; 7); pero, también refiere a las montañas, a lomas y las rocas sagradas donde se encuentran el ajayu o espíritu de los abuelos (Astvaldsson 2000; 66-77), de los antepasados, esta relación sagrada con los antepasados se refleja en la comunidad de Cohoni con especial parentesco porque se refiere a su antepasado cosmogónico de filiación directa; en la comunidad de Cohoni se le denomina Jillimani Achila existiendo una relación

⁴² Entrevista a Macario Mamani.

inseparable y sagrada por parte de las personas que viven bajo su resguardo, salvaguardia y protección.

El Jillimani Achachila también es Marani (Layme 2002; 74)⁴³, quiere decir que cada año un Achachila Mayor entre los Achachilas Illampu, Qaqaqi (Wayna Potosí), Sajama e Illimani pugnan por ser quien determine el clima de la región, dependiendo del carácter del Achachila puede hacer que en el año llueva, traiga granizo, nevada o helada.

“Los Achachilas, de especial significación para los aymaras, se localizan en la Cordillera Real andina, poblada por numerosas cumbres engalanadas de blanco todo el año que resaltan, a larga distancia, sobre las llanuras pardas del altiplano. Entre los diferentes cerros que pueblan esta cadena montañosa el Illimani y el Illampu, [...], son los que detentan una superior devoción (...) Existe, por tanto, una jerarquía en la consideración de los distintos achachilas que suele ser proporcional al poder que se les atribuye (...) Los diversos achachila muestran caracteres peculiares, así como tradiciones legendarias propias: ‘... se disputan como dioses los homenajes de los seres humanos’, (...) ‘El Sajama es dueño de la helada, el Illimani de la lluvia...’ . ”
(Fernández Juárez 1995; 157-158)

En consideración a la distinción y la experiencia de las personas en relación a estos seres, Spedding, menciona: *“La Pachamama y los achachilas no representan la tierra, sino que son la tierra en sí, esa pedregosa, gredosa, dura, polvorienta, roja o negra...*

⁴³ En entrevista con el Yatiri Tata Lorenzo, 1994, indica que cada año un Marani se hace cargo de la comunidad, “si un año es el Illampu ese año hay mucha nevada”, entre los Maranis están el Illimani, Mururata, Chacaltaya, Qaqaqi (Huayna Potosí), Illampu y Sajama.

y que puede reaccionar no sólo dando buenas o malas cosechas, mandando la lluvia [...] sino también haciendo que el vecino conflictivo sufra un accidente en el mismo terreno [...] Los ‘malignos’ están asignados, son puntos en el espacio, mientras que la Pachamama y los achachilas son extensiones (siendo la primera la más amplia)” (Speeding 2004; 53-57).

Existe una tradición ritual muy profunda para servir, presentarle ofrendas rituales, al Achachila Jillimani ya que él es quien escoge al yatiri que le va a servir por medio de los sueños; pero también, castiga a los que no quieren realizarle este servicio⁴⁴; esta relación espiritual intensa con el Achachila se refleja cuando el yatiri de cualidades únicas debe solucionar algún problema de especial significación y convoca al Achachila Jillimani en su ayuda de tal manera que puede *“hacer llegar al Achachila hasta la casa”*⁴⁵.

4.2.4. MITO DE ORIGEN

Los mitos en Los Andes responden de manera dispuesta a la realidad, desde ese orden (Lozada 2007; 196-204 Mircea Eliade, Lévi Strauss y A. E. Jensen) subyacente de memoria que retorna, instruye, explica, ordena y permite actuar sobre el presente, de manera significativa en el orden ritual y social en interrelación con lo natural y espiritual; a través del mito se logra interpretar la compleja temporalidad y alternancia con sentido de regulación entre el pasado y presente con efecto en lo ulterior; este sentido de ciclicidad ha permitido que se conviva de manera estrecha con los sentidos,

⁴⁴ Entrevista a Juan Laura de la comunidad de Tiwanaku Cohoni, abril de 2014.

⁴⁵ Entrevista a Mama María Yatiri, junio de 1996.

disposición y principios (Moya 2012: 207-217)⁴⁶ que otorgan los mitos a la realidad, que no es solamente otra forma de conocimiento y manera de concebir el mundo (Estermann 1998:27).

De manera importante el Achachila Jillimani es reconocido dentro los mitos de origen, Fernando Diez de Medina, en su texto “Nayjama”, recupera el mito y proeza del Illimani⁴⁷⁴⁸: *“La leyenda dice que un cóndor blanco se ha posado en el ‘Illampu’, otro en el ‘Illimani’, un tercero en el ‘Wayna’. Y no se sabe si los nevados son pájaros gigantes petrificados en la nieve, o si el Cóndor Blanco es una cumbre que se puso a volar sobre montañas [...] añoraba sediento.*

Refieren los místicos relatos de la antigüedad que en el Primer Amanecer, cuando las cosas se movían para tomar posición en el cosmos, un Cóndor colosal vino a posarse sobre el dorso de la Cordillera Real para dirigir la organización del mundo andino.

[...] Pero un día de días, cuando ‘Wirakocha’, el dios sutil, juzgó terminada su tarea ciclópea, cuando cada masa, cada línea, cada objeto ajustaron en la inmensa arquitectura, quiso que el mensajero alado atestiguara su grandeza. Y en la última Noche de la Hechura, el momento en que las cosas se fijaban para siempre en su inmutable geometría, dispuso que el Cóndor Resplandeciente se incorporase a la

⁴⁶ En relación al mundo sensible y lo simbólicos el principio que más bien fundamenta la realidad y la ritualidad que no es otra cosa que la vivencia y continuidad de mito (Moya 2012: 207-217)

⁴⁷ Ponce (2003:543, 544) hace referencia a un mito similar en el cual es el Illimani quien lanza una piedra de oro con una onda cercenando la cabeza de Mururata.

⁴⁸ Otra versión la recupera el Delfín Eyzaguirre describiendo que Willka buscaba los amores de Mama Pacha y al no ser correspondido seca el agua que Mama Pacha ansiaba en su huida, entonces la cumbre elevada (Mururata) busca vengar a su Madre y de manera soberbia intenta enfrentarse a Willka; pero, el Inka enviado en una llama descabeza a la cumbre con una piedra arrojada por una onda, su cabeza es el Sajama, su corazón Lloqo Lloqo y sus intestinos el Condoriri (Revista Khana Nros. 21 y 22, 1957).

belleza del paisaje. Y el ave fabulosa abatió sus alas titánicas sobre el triple poderío del basalto, del granito y de las rocas eruptivas. Y la nieve cayó de lo alto con su dosel de armiño. Y esas tres cimas que subyugaban la mirada india con el doble hechizo de su altanería y mansedumbre, son en verdad la cabeza del cóndor en acecho, y las alas inmensas en actitud de remontarse. [...]

Así lo dispuso 'Wirakocha'.

Y el más grande de los cerros, es también el Más Grande de los Cóndores. Nadie le gana en estatura ni hermosura. Es el caudillo del Ande. 'Mallku-Kaphaj' — cóndor poderoso [...]

Porque 'Illimani' — cosa eterna — es para siempre! [...]

Tres veces surgieron las tierras de las aguas; dos volvieron a insumirse en el piélago inmenso, mas a la tercera quedó la Cordillera para siempre. Cuando las tres edades de lucha terminaron, vino la fundación del mundo andino. Y en el principio era 'Hillemana Culkachata', la Sierra hecha de Nieves.

Entonces los 'Apus', los grandes señores del paisaje, no tenían nombre. Señoreaba el Tiempo Oscuro: 'Chamak-Pacha'. Apenas se presentía las formas en la espesa densidad del mundo. Y sólo al relampaguear de los volcanes brotaban las testas adustas de los guerreros formidables. Eran muchos, protegidos por su coraza de hielo. Y cuatro sobresalían entre todos por lo eminente de su hechura: dos que se asentaban con pesadumbre de alas condoriles; y dos que surgían rapidísimos en raptó de puma

hacia la altura. Medíanse en grandeza, pugnaban por aventajarse en estatura. Y cuando acudieron a 'Wirakocha', en demanda de supremacía, 'Wirakocha' les dijo:

— Ninguno será más poderoso que los otros. Cuatro amos tendrá la Cordillera.

Y los cuatro 'Jacha-Irpa' o conductores se llamaban:

'Shuru- Apu' o Señor de Luz.

Ka-kaa-ka" o Señor de Piedra.

'Hila-Humani' o Señor de Agua.

'Huayra-Apu' o Señor de Aire.

[...] Pero un día de espanto, 'Huayra- Apu', celoso de la majestad de 'Hila-Humani', dijo a 'Ka-kaa-ka' que tampoco vivía dichoso frente al poderío de 'Shuru-Apu':

—Acomete tú al que fulge, que yo aniquilaré a de las aguas.

Y ambos se lanzaron iracundos contra sus rivales.

Rudo fue el combate: todos pelearon a porfía. Y volaban rocas, fuego, hielo, huracanes, como si el mundo fuese a nacer de nuevo. Y los cuatro héroes lucharon sin descanso por espacio de un milenio solar: terrible el Señor de Luz, implacable el Señor de Piedra, feroz el Señor de Aire, indomable el Señor de Agua. Y cambiaron muchas veces de forma y posición, porque la gigantomaquia andina es una de vértigo y mudanza. [...]

Al cabo de un milenio, juzgando 'Wirakocha' que la pelea debía terminar, mandó a 'Thunupa'⁴⁹ para que pusiera calma y concierto en la convulsionada Cordillera. Y 'Thunupa', numen de justicia, juez de caudillos, después de escuchar las razones de cada cual, dictó sentencia inapelable:

— Sólo tres conductores tendrán señorío en la Cordillera. El Señor de Luz será de hoy en adelante 'Illampu': el Centelleante; el Señor de Agua se nombrará 'Illimani': el Resplandeciente; el Señor de Piedra se convertirá en 'Wuayna-Potosi': el Joven Bramador.

Y cogiendo su honda divina, puso en ella un pedrusco de oro y al tiempo de lanzarlo zumbando por el cielo en dirección al Señor del Aire, dijo estas palabras:

—Rebelde fuiste; solitario quedarás y menguado en poderío. Truncaré tu insolencia y tu estatura: serás partido en dos.

Y conforme el pedrusco de oro surcaba el espacio, iba acreciendo con velocidad vertiginosa. Y al hacer impacto en la hermosísima pirámide de nieve del 'Huayra-Apu', la cercenó de un solo tajo porque la honda vengadora del 'Thunupa' no perdona.

—'¡Sarjáma!' — ¡vete" — dijo el dios.

Y al cono truncado de la sierra llamó: 'Mururata', el Descabezado. Y a la pirámide lejana que voló del oriente al occidente dijo así:

⁴⁹ Tunupa es Identificado como San Bartolomé por Waman Puma de Ayala (1615; 64, 65); es de notar que la fiesta central del Pueblo de Cohoni es el 25 de Agosto en San Bartolome.

—Tú eres el Alejado: ‘Sajama’ te nombro en memoria de tu estupenda rebeldía. Y desde entonces sólo tres ‘Jacha-Irpa’ señorean la tremenda Cordillera: ‘Illampu’, ‘Wayna-Potosí’, ‘Illimani’. El ‘Mururata’, el cercenado, no puede competir con ellos.

Pero al frente, en la otra Cordillera, luce altivo. Solitario, incommovible ‘Sajama’, el [...] ‘Jacha-Tata-Sajama’. El Gran Señor Alejado.” (Diez de Medina 1950).

En la novela de Fernando Diez de Medina se le asigna el nombre de “*Illimani el Resplandeciente*” (Diez de Medina 1979) entre otras definiciones se señala que:

“Los andinos primitivos, en muy remotos tiempos, adoraron las montañas. En el Ande boliviano ‘Illimani’ fue consagrado a la Luna; e ‘Illampu’ al Sol. Aquel se nombraba El Resplandeciente; éste el Centelleante. Ambas deidades telúricas relacionadas con la Luz. (...)

‘Illimani’: el Resplandeciente — dice una leyenda kolla.

‘Illimani’: el de las Aguas Múltiples — refiere otra.

‘Illimani’: el Más Grande de los Cóndores — añade una tercera.

‘Illimani’ es el gran Achachila o abuelo legendario”.

4.2.5. RITO EN LAS ALTURAS⁵⁰

Gose menciona que la limpieza de acequia es un “*igualitarimso calculado*”, por el trabajo que realizan los comunarios. En el desarrollo de este trabajo, se nombra un juez de aguas, en su primera acción recogen plantas silvestres⁵¹ para colocarlas en ramilletes en los sombreros de los trabajadores, esta se la asigna una significación de encuentro “*(...) al parecer se presenta el riego como un encuentro entre fuerzas hacia arriba y hacia abajo, encarnadas en plantas silvestres*”, citando a Isbell menciona que la angoripa una planta de la puna alta representa a los ancestros y la relación entre las plantas silvestres y el agua distingue la relación entre el agua y el país de los muertos, en referencia a la unión entre lo alto y lo bajo, realizando una interpretación unidireccional del agua como ciclo agrícola y un movimiento simultáneo de arriba hacia abajo en el pensamiento andino (Ibíd. citando a Earls y Silverblatt 1979).

La práctica de la yarqa faena en Huaquirca era anteriormente una fiesta más ritualizada y festiva; empero, se realizaban libaciones hasta 1982 y por la noche de trabajo se realizan la qhashwa.

En Puquio se cita a los *llamichus*, pastores de llama, identificados como hijos de los espíritus de los cerros, los que promueven el *ayla*, baile, la gente del valle tiende a asociar a la puna con la sexualidad no domesticada (Ibíd, citando a Montoya 1980. 105-106); se identifica a la limpieza de la acequia como la fertilización agrícola de la

⁵⁰ En cuanto a Santuarios de Altura como sitios sagrados en los que se desarrollaban rituales de sacrificios humanos que buscaban renovar la energía vital del sol y la naturaleza, los arqueólogos reconocen estas prácticas a las regiones de Sur del Perú, centro de Chile y oeste de Argentina como el área de influencia Inka, asociada a la red de caminos Qhapak Ñan; sin embargo, ligada a nuevos hallazgos (Véase Shobinger 1999).

⁵¹ En Huaquirca, se recolectan pasto (kikuyu, ichu), elechis (raki raki), claveles y hojas alargadas del valle, Ibíd. 104

Pachamama, mediante el agua de los cerros que representan su semen. En cuanto a la importancia del ciclo agrario Gose Menciona:

“El ciclo anual del trabajo agrario y de los ritos es central en este estudio porque es central en las vidas de los comuneros andinos [...] Producir cultivos para los comuneros de Huaquirca no es solamente un medio para llegar a un fin... también producen cultivos como un fin en sí mismo, para hacer vivir la tierra...”

‘Para nosotros la tierra es algo viva’ y prosiguió a avisarme sobre las ofrendas que... iban a hacer a los espíritus de los cerros... Directa o indirectamente, de todos modos, este concepto de la tierra viviente modela todos los ritos del ciclo anual. Dan mayor importancia al bienestar de varias manifestaciones de la tierra viviente que al bienestar de la unidad doméstica campesina individual como motivo básico para practicar la agricultura” (Gose 2001).

En la delimitación del estudio que hace Gose: enfoca los ritos para descubrir los conceptos culturales que surgen de su economía política campesina. El rito en si *“orienta y modela”* las prácticas que le rodean, Tambiah citado por Gose, refiere a los *“ritos reguladores”*.

Para Perales Miranda (2008) el larqa pichsuña es un *“verdadero acto comunal”*, del cual no puede excusarse ninguna familia este trabajo, la comunidad distribuida a lo largo de la acequia limpian la maleza y los demás desperdicios, no importando el *“Otro aspecto llamativo es que la labor de todos los comunarios participantes en la limpieza de acequias es igual: quienes detentan turnos de agua con mayor cantidad de*

horas limpian igual que quienes tienen menos horas de agua, y que de la misma manera proceden quienes no tienen derechos de agua y participan en la limpieza como ‘voluntarios’”.

Gose la menciona como: *“El primer paso concreto hacia la temporada de cultivo es el trabajo comunal para limpiar las acequias, llamado yarqa faena. Esto involucra cuatro días de trabajo, entre la fiesta de la Virgen de Asunción el 15 de agosto y la de Santa Rosa el 30 de agosto, [...] la limpieza de acequias encuentra poco reconocimiento entre ellos, y es poco más que una interrupción en este período prolongado de consumo y borrachera y diversión ”* este trabajo comunal se realiza entre las fiestas de la Virgen de Asunción el 15 de agosto y Rosario el 30 de agosto, *[...] El segundo día, todo el mundo limpiaba la acequia de totora [...] la gente dice que el canal de Totora ‘para todo el pueblo’”* (Ibíd. Gose 101).

Una experiencia puntual sobre el área de estudio de la presente investigación la ha realizado José Huidobro Bellido a partir de la etnografía del Larka Pichsuña (Huidobro, Arce, Quispe 1994; 85 -189), limpieza de la acequia (Pachahuaya 2008), realizado en Cohoni para la chacra y en consecuencia que no falte agua para la vida de la comunidad; con este objetivo la zona de Arasaya realiza su Larqalli el día lunes siguiente después de Santa Rosa y el Larqalli de Pukarani se realiza el subsiguiente día lunes junto a Tiwanaku, con la diferencia que el larqalli de Pukarani únicamente dura ese día buscando el acceso al agua.

EL AGUA EN LOS ANDES

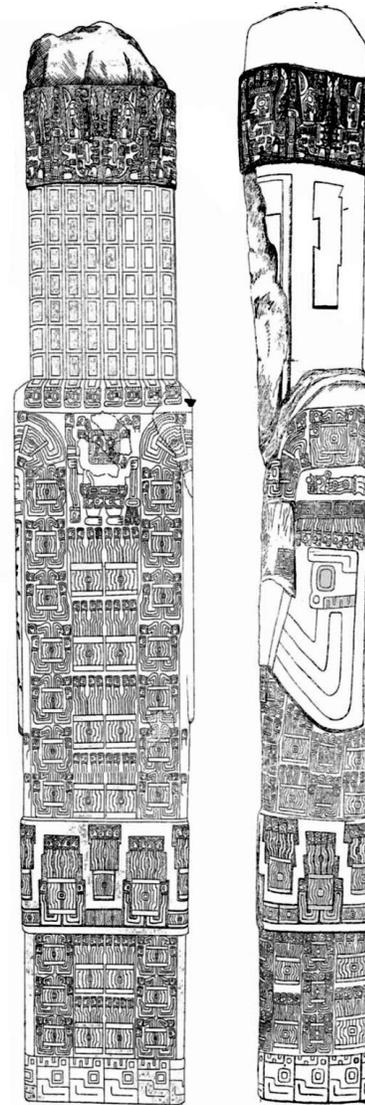
En la cosmovisión andina toda la naturaleza tiene vida, relacionándose con ella de manera complementaria y recíproca, es así que el agua como parte importante para la consecución del riego y el ciclo agrícola, es considerada como *“fuerza vital [...] el agua es un ser vivo que participa del universo al igual que los hombres y otros miembros de la naturaleza”* (Greslou 1990; 17).

Así en los Andes se han desarrollado un amplio y complejo sistema de correspondencia con la naturaleza⁵², transformando su entorno a partir de una sabiduría propia (Estermann 1998:016).

La visión andina del agua y su contexto recorre de manera transversal los mitos,

historia, ecología, territorio, astronomía (Arnold – Yapita 1998; 244), organización

DIBUJO 1: KOCHAMAMA



Fuente: Arthur Posnanski Tihuanacu la Cuna del Hombre Americano Tomo II 1945 (Dibujo esquemático de las vistas de atrás y perfil de la estela, designada localmente como “Kochamama”)

⁵² Entre ellas la religión y la tecnología; para Durkheim la mentalidad primitiva es compleja ya que la naturaleza adquiere vida por medio de los espíritus que la pueblan *animismo*. (Durkheim Émile, 2003: 94-95) Para Harris, una tecnología específica se interrelaciona con un hábitat específico, para sus subsistencia, las relaciones tecnológico ambientales, en los ecosistemas y los modelos de trabajo, (Bohannon Paul – Glazer Mark, 1992:397 – 398)

social (Arnold – Yapita 2000; 334 - 336), rito (Huidobro et. al. 1994), música (Arnold – Yapita 1996; 416) y vivencia de la cultura andina afectados actualmente por el cambio climático (Francou – Pouyaud 2007; 20).

La importancia del agua para la existencia de la vida se la reconoce desde la presencia de los primeros asentamientos en la región de los Andes (Escalante 1997;49) y en los mitos de origen (Chukiwanka 2004) que se reflejan en la etnohistoria de la mitología andina conocida por los cronistas del siglo XV y XVI, en un tiempo que está en relación a un espacio, dentro de su propia lógica (Bouysse Casagne 1987; 174) como subyacente a los mitos de origen.

4.2.6. CRÓNICAS DEL AGUA

En la primera edad del Taypi (centro) los cronistas (Cobo, Sarmiento, Molina y Cieza de León) designan a la Isla Titikaka (hoy Isla del Sol), como el lugar mitológico primigenio y Taypi Qala (hoy Tiwanaku donde se encuentra la estela Quchamama como la representación de la diosa del lago Titikaka⁵³), como punto de origen de las

⁵³ Portugal Max, Escultura Prehispánica Boliviana (UMSA, La Paz, 1998, 201, 202). La arqueología de Tiwanaku muestra en qué medida el agua ha sido importante en el proceso de entendimiento de los aspectos de la naturaleza; en cuanto a la estela Kochamama, Max Portugal Ortiz citando a Posnansky: “De grosso modo se observó que se trata de una estela dedicada al agua, mejor dicho al lago sagrado. Toda ella se halla cubierta por ideografías acuáticas de tipo pez en combinación con un signo [...]” Se trata como en casi todas las deidades de Tiahuanacu de una representación del sexo femenino, indicada principalmente por las 12 trenzas que caen sobre la espalda y que concluyen en cabeza de pez. Según nuestro criterio es la imagen de la antigua ‘diosa del lago’ que los labriegos que habitaban sus orillas señalan en el folckolre nativo como ‘Kochamama”

La estela Bennett que se encontraba en el templete semisubterráneo de Qalasaya junto al Khon Tiki poseen figuras de peces y serpientes como representaciones de “los peces suche o catfish poseen la capacidad mágica de transformarse en serpientes, y viceversa. Lo importante es que ambos son representaciones de fuerzas divinas. Es decir, que la figura central [en la espalda del monolito Bennett] podría simbolizar a Pachamama (madre tierra), o bien a Mamacocha (madre agua), o a ambas.”. El templete habría sido dedicado a culto al agua, de acuerdo al cronista

culturas andinas en consonancia a antiguos cultos acuáticos ligados a las culturas Uru, Puquina (Bouysse Casgne 1987, citando a Teresa Gisbert).

De acuerdo a este dato el “*Criador*” sale de la Isla Titikaka y posteriormente se traslada a Taypi Qala donde crea a las culturas andinas para que salgan de los “*lugares de origen (pacarina) que son los lagos, fuentes, etc.*” (Íbid. Bouysse 1987; 179)

Las culturas andinas se han desarrollado en el contorno a fuentes de agua y en especial al lago Titikaka (Íbid.) que le han proporcionado el sustento para generar y regenerar la vida.

Dentro de la misma edad Taypi, identifica el mito de Tunupa, relacionado con el fuego y el rayo, quien es seducido en Copacabana por las diosas Qisintu y Umantu (Rostworowki de Diez Canseco 1988; 25-29), mujeres peces Uru (Unzaga 2006; 165), muere en el Titikaka siguiendo la ruta del río Desaguadero, plantea la reunión o seducción de dos elementos que normalmente son antagónicos, como el fuego y el agua, el rayo y los peces.

Rostworowski (Íbid.) identifica a Tunupa como un ser doble, de fuego y de agua como Dios de la lluvia que fecunda la tierra, y también Dios del agua de las fuentes y ríos. Luego de la edad y espacio del Taypi deviene el Puruma, el cual está caracterizado por una época de luz difusa de la tierra sin cultivar, de cazadores, ligados a los chuqilas, los ritos antiguos, relaciona a esta época como *ch'amaka* (oscuridad):

Gutiérrez de Santa Clara citado por Pärssinen 2012; 3, que indica que este templete semisubterráneo era anegado con agua.

“Chamaca, tuta (lago sin suelo), lakha [...] Es probable la superposición de Tunupa sobre un antiguo culto al rayo, practicado por los Chuquila o cazadores de altas punas, el parentesco entre Chuquila y Tunupa es evidente. El recorrido de éste por el Collao deja una doble huella;... el camino del agua (uma), y otra... por la cordillera (Urco, urqu) que bordea el altiplano” (Bouysse 1987; 180 y 189).

La danza y canto que hacen los chuquila, de acuerdo a Casagne, hacen referencia al tiempo pasado, en que se caza a la vicuña; asimismo chuquila son los sapos que viven en el Titikaka y son objeto de culto para conseguir la lluvia (íbid.).

Desde la etnohistoria se identifica las cualidades geográficas; pero también la personalidad del espacio andino dividido en dos, los Urcosuyu que se encuentra ubicado en las partes altas del altiplano y el Umasuyu ubicada en la parte oriental del Lago Titikaka (Ibíd. Bouysse 1987; 209).

“[...] el grupo de los urcos (a pocos kilómetros del Cuzco), constatamos que el grupo urcosuyo está implantado en las partes altas del altiplano, y que el umasuyo forma una faja que se sitúa en la parte oriental del lago Titicaca [...]

En aymara, uma designa el agua y el uma haque, a todo individuo que estaba vinculado con el mar o el lago, como los marineros o los Urus. En general, uma refiere al elemento líquido y a todo lo que no es ni firme ni sólido [...]”.

Rostworowski identifica el aspecto femenino de las diosas andinas las cuales tienen también ritos ligados al agua:

“Una de las grandes fiestas incaicas era el mes de Coyaraimi dedicada a la luna nueva (Acosta 1940: 431) durante el equinoccio de septiembre (Garcilaso de la Vega 1943 T. 1:112). Coincidió la fecha con la llegada de las primeras lluvias, festejando los beneficios del aguacero. Durante esos días celebraban también la ceremonia de la Citúa que consistía en actos purificatorios para alejar del Cusco a todos los males (Molina 1943:29)”.

Esperaban la aparición de la Luna con teas encendidas diciendo:

“‘ vaya el mal fuera, dando el lavatorio general en los arroyos y fuentes cada uno en su acequia de pertenencia y bebían cuatro días de arreo’ (Acosta 1940:431)

El primer día se dedicaban a echar fuera del Cuzco las enfermedades y uno de los actos principales era compartir con las huacas del Tahuantinsuyu unos bollos llamados yaguarsango, confeccionados con la sangre de llamas nombradas cuyllo. El segundo día hacían ceremonias al Hacedor, al Sol, al Trueno y al Inca. No indica Molina lo que sucedía el tercer día, pero el cuarto era dedicado a la luna y a la tierra. Según Guamán Poma (1936, foja 253) en esas fiestas recreaban mucho las mujeres y en las comidas públicas y en los regocijos ellas convidaban a los hombres.

En el norte, en el valle de pacas mayo... adoraban... a la luna porque dominaba los elementos y en especial el mar” (Rostworowski 1988; 79, 80)

Pablo José de Arriaga (1621) en su texto Extirpación de la Idolatría del Perú, menciona que para adorar estas cosas, existe un tiempo señalado, cuando existe alguna necesidad:

“se tiran las cejas y las soplan hacia arriba, hablando con el Sol o con Libiac, llamandole su hacedor y su criador y pidiendo que le ayude.

A Mamacocha, que es la mar, invocan de la misma manera [...]

A Mamapacha, que es la Tierra, tambien reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les de buena cosecha, y derraman para esto chicha y maiz molido, o por su mano o por medio de los hechiceros.

A los Puquios, que son los manantiales y fuentes, hemos hallado que adoran de la misma manera, especialmente donde tienen falta de agua, pidiendoles que no se sequen.

A los rios, cuando han de pasallos, tomando un poco de agua con la mano y bebiendola, les piden, hablando con ellos, que les dejen pasar y no les lleve, y esta ceremonia llaman mayuchulla, y lo mismo hacen los pescadores cuando entran a pescar.

A cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes...

Las sierras nevadas, ... a las casas de los Huaris, ...los primeros pobladores de aquella tierra, ... Invocan a Huari, que dicen es el dios de las fuerzas, cuando han de hacer sus Chacaras o casas, para que se las preste.

A las Pacarinas, que es de adonde ellos dicen que descienden, reverencian también [...] y todos, especialmente las cabezas de Avllos, saben y nombran sus Pacarinas. Y

esta es una de las causas por que rehusan tanto la reduccion de sus pueblos y gustan de vivir en unos sitios tan malos y trabajosos, que algunos he visto que era menester bajar por el agua cerca de una legua, y a muchos no se puede bajar ni subir si no es a pie, y la principal razon que dan es que esta alli su Pacarina.

Todas las cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, [...] se les procura (como dije arriba) quitarselas del corazon, ensenandoles la verdad y desenganandoles de la mentira, y asi es necesario ensenalles muy de proposito las causas de las fuentes y de los rios, y como se fraguan los rayos en las nubes y se congelan las aguas y otras cosas naturales, que ha menester saber bien quien las ensena." (Arriaga 1621)

Esta es una descripción de los sitios sagrados y que son reverenciados para que no falte la producción y el agua, el territorio está marcado por los seres sagrados y tienen una relación ritual con cada uno de estos sitios, en el mismo sentido la acequia posee espacios sagrados y aún más las mismas acequias, la relación entre agua vertiente y la acequia construida adquiere una presencia sagrada.

“Compa o larca villana llaman otras piedras a este mismo modo que tienen en las acequias, a las cuales hacen la misma reverencia antes de sembrar y despues de pasadas las aguas, porque las acequias no se les quiebren y les falte el agua.” (Ibíd.)

De esta descripción existe otro componente de interacción vital: el ciclo climático en el tiempo y los fenómenos naturales con los que se relacionan mediante el rito.

“la otra es al principio de las aguas, por Navidad o poco despues, y esta suele ser al trueno y al rayo porque envie lluvias

...fueron dos huacas, que eran marido y mujer, Ananllauto y Quicanllauto; adorabanlos para que no faltase el agua. Otra llamada Carvallacolla, que la tenían para el fruto de las chacaras de papas.

...si saben que alguna o algunas personas adoran al Rayo, llamandole Libiac, y digan que es el señor y criador de las lluvias y le ofrezcan sacrificios de carneros de la tierra, cuyes y otras cosas” (Ibíd.).

En cuanto a la narración quechua de Francisco de Ávila, que tenía la misión de eliminar los ídolos, este documento se sitúa alrededor de 1598 de él se pueden recuperar descripciones importantes de los mitos indígenas en relación al agua.

“Este Cuniraya Viracocha, en tiempos antiguos, anduvo, vagó, tomando la apariencia de un hombre muy pobre [...] Este hombre con solo hablar conseguía hacer concluir andenes bien acabados y sostenidos con muros. Y también enseñó a hacer los canales de riego arrojando [en el barro] la flor de la caña llamada pupuna; enseñó que lo hicieran desde su salida [comienzo]. Y de ese modo, haciendo unas y otras cosas, anduvo, emperrando [humillando] a los huacas de algunos pueblos con su sabiduría”

En la descripción de Cuniraya Viracocha, de acuerdo a este relato el creador del hombre, es de destacar la importancia de la sabiduría y el trabajo de construcción de las acequias que realiza este ser mítico, ayudando, con ello, a los hombres a transformar la naturaleza (Ávila 1598; 13 - 15).

En estos tiempos antiguos existió la Wak'a Pariacaca que nació de cinco huevos en un sitio llamado Condorcoto; ya crecido y en forma humana, hombre, se dirige al

Pariacaca de Arriba, ubicado en las alturas de Huarochiri; la indiferencia de los pobladores del camino desencadena la ira de Pariacaca quien destruye al poblado con “*huevos de nieve*” (Íbid. Pág. 41), granizo, el agua vertida arrastró a los hombres hasta el mar y de esta manera se formaron las quebradas en las alturas de Huarochiri; sólo una mujer, hijos y hermanos escapan al sitio llamado Cupara en la zona de los Yunkas.

En Cupara, la sequía era intensa, únicamente sobrevivían trayendo agua de una laguna que se encuentra al pie del cerro Sunacaca, juntando el agua de otras lagunas pequeñas y llenándolas se proveían de agua para regar.

“En aquel tiempo, vivía una mujer muy hermosa en el pueblo del que hablamos; ella se llamaba Chuquisuso. Un día regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca... Así la encontró Pariacaca, y le preguntó: ‘Hermana, ¿por qué sufres?’ Y ella le contestó: ‘Mi campo de maíz muere de sed’. ‘No sufras – le dijo Pariacaca -. Yo haré que venga mucha agua de la laguna que tienen ustedes en la altura, pero acepta dormir antes conmigo’. ‘Haz venir agua primero. Cuando mi campo de maíz esté regado, dormiré contigo’ le contestó ella. ‘Esta bien’, aceptó Pariacaca, e hizo que viniera mucha agua. La mujer, feliz, regó todos los campos, no sólo el suyo. Y cuando acabó de regar los sembrados, ‘Ahora vamos a dormir’, le dijo Pariacaca. ‘Todavía no, pasado mañana’, le dijo ella. Y como Pariacaca la amaba mucho, le prometió de todo, porque deseaba dormir con ella. ‘Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río’, le dijo. ‘haz primero esa obra, después dormiré contigo’, dijo ella. ‘Está bien’ contestó Pariacaca y aceptó.

En este tiempo, los pueblos yuncas tenían, para regar sus tierras, en acueducto muy pequeño que salía de una quebrada que se llamaba Cocochalla y que estaba un poco arriba de San Lorenzo. Pariacaca convirtió este acueducto en una acequia ancha, con mucho agua, y la hizo llegar hasta las chacras de los hombres de Huaracupara. Los pumas, los zorros, las serpientes, los pájaros, de toda clase barrieron el piso del acueducto, lo hicieron ellos. Y para hacer el trabajo todos los animales se organizaron. ‘¿Quién va a guiar la faena, quién ha de ir adelante?’, dijeron. Y todos quisieron ser guías... Ganó en zorro. ‘Yo soy el Curaca; yo voy ha ir adelante’, dijo. Y comenzó el trabajo, encabezando a los otros animales. El zorro guiaba la obra, los otros le seguían. Y cuando iba avanzando el trabajo, por encima de San Lorenzo, en un cerro, de repente se hechó a volar una perdiz. Saltó: ‘Pisc, pisc!’ gritando. El zorro quedó aturdido; ‘¡Huac!’ diciendo se cayó; rodó hacia abajo. Los otros animales se enfurecieron e hicieron subir a la serpiente. Dicen que si el zorro no se hubiera caído, el acueducto hubiera seguido por una ruta más alta; y ahora pasa un poco por debajo. Y aún se ve muy claro donde cayó el zorro; el agua baja por allí mismo⁵⁴.

Cuando el acueducto estuvo concluido, Pariacaca le dijo a la mujer: ‘Vamos a dormir’. Pero ella le contestó “Subamos hacia los precipicios altos; allí dormiremos”. Y así fue. Durmieron sobre un precipicio que se llama Yanaccacca. Y cuando hubieron ya dormido juntos, la mujer le dijo a Pariacaca. ‘Vamos a cualquier sitio los dos’. ‘Vamos’, respondió el. Y se llevo a la mujer hasta la bocatoma del acueducto de Cocochalla. Cuando llegaron al sitio, esa mujer llamada Chuquisuso dijo: ‘Voy a

⁵⁴ En relación a biodiversidad en los distintos niveles de la montaña.

quedarme en el borde de este acueducto’, he inmediatamente se convirtió en una yerta piedra. Pariacaca siguió cuesta arriba...” (Ibíd. Ávila 1598; 41- 43).

En este relato se reconoce el rol intermediador de Chuquisuso para acceder y asegurar el acceso al agua, esta mujer mítica perteneció al antiguo ayllu Chahuincho, donde se realiza la práctica de limpieza del acueducto:

“conforme lo hacían en la antigüedad, en el mes de mayo. En esa ocasión...toda la gente, iba hasta la piedra en que se convirtió Chuquisuso. Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa mujer demonio. Concluida la ceremonia, se encerraban en un cerro de troncos de quishuar y desde allí saludaban a Chuquisuso durante cinco días, sin moverse. Después de esta adoración limpiaban el conducto. Concluida la limpieza de la acequia, la gente bajaba al pueblo cantando y bailando. Con mucho respeto y temor traían a una mujer, y decían: ‘Ésta es Chuquisuso’, y se rendían ante ella como si fuera la misma a quien representaba. Algunos la adoraban con todo lo que podían. Y así, bebían y cantaban durante toda la noche y celebraban una fiesta grande... ‘Soy Chuquisuso’ diciendo, una mujer servía chicha [a toda la gente] en una vasija de gran tamaño [...]” (Ibíd. 45).

Waman Puma de Ayala, en su obra Nueva Crónica y Buen Gobierno de 1615 recupera la historia de las Indias, que ligada al tema del agua permite acceder a una configuración más amplia de la historia, descripción del trabajo, los ciclos del tiempo y los ritos que desarrollaban los indios de esta época dentro de un tiempo marcado por los cambios e imposición Colonial junto a la cristianización.

La primera generación de Indios del tiempo de Uari Uiracocha Runa, indica Puma: *“traían hábito y traje y arar, de Adan y Eva, de los primeros hombres el uso y costumbre de arar la tierra”* ” (Poma de Ayala 1615; 40).

Desde la segunda edad de indios, indica: *“comenzaron a trabajar hicieron chacras andenes, y sacaron acequias de aguas de los ríos y lagunas y de pozos, y así los llaman pata chacra larcayo”* (Ibíd. 42)

Waman Puma indica que desde las primeras épocas los hombres comenzaron a labrar la tierra mostrando con ello la relación principal que existía con la tierra y la necesidad de acceso al agua para el riego de los sembrados así asegurar la producción.

La importancia del acceso al agua se las reconoce en las gráficas y explicaciones que hace Waman Puma en relación al mes de octubre de acuerdo al trabajo desplegado ligado la ritualidad, el trabajo productivo y la organización.

“Uma Raymi Quilla;... sacrificaban a las uacas, principales ídolos y dioses, para que les enviasen agua del cielo, otros cien carneros blancos, y ataban otros carneros

DIBUJO 2: MES DE OCTUBRE



Octubre / Uma raimi Quilla / carnero negro ayuda a llorar y a pedir agua a Dios con la hambre que tiene / procesión que piden agua a Dios runa camac [Dios que da].

Fuente: Felipe Waman Puma de Ayala, **Nueva Crónica y Buen Gobierno 1615**

negros en la plaza pública y no les daban de comer... para que ayudasen a llorar; ... ataban a los perros, como veían dar voces a la gente y gritos también de su parte daba aollabas [aullada], y a los que no labraban le daban de palos y así hacía grandes llantos, así hombre como mujeres... niños... enfermos... viejos...pidiendo agua del cielo a Dios runa camac... (“Ay, ay lloremos, ay, ay, gimamos, de dolor están transidos tus niños (¿tus hijos?), solo podemos llorar a vos”... (“Oh Creador de los hombres ¿Qué haces por los que comen?, Uari Uiracocha, Dios, ¿Dónde estas? Suelta para tu gente tu agua, tus lluvias hasta mi” (Ibíd. 179).

4.3. ETNOGRAFÍA: RITUAL DEL LARQALLI

4.3.1. AUTORIDADES

El Jach’a Alcalde es el Secretario General representante de la Central Agraria Cantonal de Cohoni junto a las cuatro comunidades que integran el Pueblo Indígena Originario de Cohoni; cada zona tiene su Sub Central Agraria representada por su Secretario General o Jilaqata a quien le acompaña su Directiva, esta junta es elegida de acuerdo a la edad, orden de lista, tenencia de tierra; empiezan con cargos menores y concluyen con los cargos de los *Mandos* mayores; únicamente el nuevo Jilaqata de la comunidad es posesionado cada 6 de agosto, el Jach’a Campo y el Secretario de Actas son posesionados en septiembre en el Larqalli principal, el Jisk’a Campo es posesionado en el Larqalli de Seqe, el resto de los Mandos asumen el cargo el primero de enero.

CUADRO 5: AUTORIDADES DE TIWANAKU COHONI

Nro.	AUTORIDAD	FUNCIÓN	VESTIMENTA	FECHA DE POSESIÓN
1	Jilaqata	En su responsabilidad está toda la comunidad, responde a todas las dificultades y necesidades de la comunidad como falta de agua, sequía, proyectos, etc. en su poder se encuentra el sello de la Comunidad con el cual realiza todos las autorizaciones, trámites y gestión que la comunidad requiere: <i>“es como un padre de la comunidad”</i> (Jilaqata Celso Chino, 2017).	Sombrero negro, lluch'u, chalina café, ch'uspa, poncho rojo fucsia, lleva una chalina en la cual se encuentra amarrada papa, maíz, quinua y alcohol y vino que representa la producción y prosperidad dela comunidad, además un bastón de cóndor, pantalón y abarcas.	6 de agosto.
2	Alcalde Justicia	Tiene la función juzgar y sancionar la faltas, discusiones y las contravenciones al buen comportamiento que afecte las relaciones en la Comunidad y las disposiciones de los Mandos, buscando la mejor solución, las diferencias más frecuentes son por los senderos y por el agua.	Sombrero negro, chalina café, ch'uspa, poncho rojo fucsia, chicote grueso de derecha a izquierda, vara de mando con incrustaciones de plata, pantalón, abarcas.	Se posesiona el 1 de enero.
3	Regidor	Cumple la función de prensa y propaganda, él comunica, informa y convoca a la población para las reuniones y trabajos a realizarse en la comunidad.	Sombrero negro, chalina café, ch'uspa, poncho rojo fucsia doblada y dispuesta sobre su hombro izquierdo, chicote delgado vara de mando con incrustaciones de plata, pantalón, abarcas.	Se posesiona el 1 de enero.

4	Comisario	Es el que cumple todos los mandatos y encargos directos del Jilaqata siendo uno de los principales apoyos en la gestión de la autoridad.	Sombrero negro, ch'uspa, chicote delgado de derecha a izquierda, pantalón y abarcas.	Se posesiona el 1ro. de enero.
5	Jach'a Campo	Su función es de cuidar la agricultura, cuidar el agua o si alguien utiliza por demás, cuidado del granizo y los efectos de la helada, con petardos y cohetes que hace explotar para disipar sus efectos.	Sombrero negro, ch'uspa, chicote delgado y honda colocados de derecha a izquierda, pantalón y abarcas.	Se posesiona el miércoles, el último día del Larqalli en la wayk'a; en la dos primeras semanas de Septiembre.
6	Jisk'a Campo o Secretario de Ganadería	Cuida que el ganado no rebase los límites de la propiedad de los dueños y no afecte la propiedad de otros, cuida los animales se sueltan	Sombrero negro, ch'uspa, chicote delgado y honda colocados de derecha a izquierda, pantalón y abarcas.	Se posesiona el día lunes el día del Larqalli en Siqi; un mes después del Larqalli principal.
7	Secretario de Actas	Lleva las listas de los afiliados, se encarga cuidar los documentos, realizar la redacción de actas y documentos, controla y registra la presencia, participación y aportes de cada uno de los miembros de la Comunidad	Sombrero negro, ch'uspa, un atado donde mantel blanco donde guarda los libros de actas colocado de derecha a izquierda, pantalón y abarcas.	Se posesiona el miércoles, el último día del Larqalli en la wayk'a, en la dos primeras semanas de Septiembre.
Nro.	AUTORIDAD	FUNCIÓN	VESTIMENTA	FECHA DE POSESIÓN
8	Secretario de Relaciones	Conocer y aprender las funciones y gestión que realiza del Jilaqata, supliendo sus funciones cuando el Jilaqata no se encuentra en la comunidad; de tal manera asumir fácilmente, como sucesor, la función del Jilaqata en la siguiente gestión.	Sombrero negro, ch'uspa, chicote delgado y honda colocados de derecha a izquierda, pantalón y abarcas	Es seleccionado para el cargo desde un año antes de su posesión y posesionado el 6 de agosto.

Fuente: Elaboración propia Gery López

El anhelo de los Mandos es cumplir con todos los cargos, para el Jilaqata del 2017 es ser el Alcalde Justicia, con el ejercicio de ese cargo se cumplen totalmente todos los cargos, el Jilaqata del año 2008 ha llegado a ser Alcalde Justicia el 2017 así él y su familia ya no tienen ninguna responsabilidad con los cargos de la comunidad.

4.3.2. SANTA ROSA

Para el 30 de agosto se celebra Santa Rosa, preparando un acto ritual al Achachila Jillimani con una dulce mesa⁵⁵ preparada por el Yatiri de la comunidad un día antes y transportada a pie durante toda la madrugada hasta la Wak'a en Marquirivi (véase Figura 31), esta ofrenda es ofrecida a propósito de la presentación de la nueva autoridad al Achachila, pidiendo permiso para la realización del Larqalli en la semana siguiente y sobre todo como una petición directa al Achachila Jillimani para que no falte agua para regar los campos, la producción crezca, permita la salud y el bienestar para toda la comunidad de Tiwanaku Cohoni.

Este es uno de los actos centrales para la solicitud de agua al Achachila Jillimani, siendo una obligación propia de la gestión del Jilaqata y las autoridades de tal manera que la Comunidad de la zona de Tiwanaku Cohoni espera que los mandos vayan a *“hablar con el Achachila”* para que les provea de agua durante toda el año de su gestión; siendo el recorrido ritual y la mesa dulce similar al del Larqalli el subsiguiente lunes. La mesa ritual es elaborada con los elementos provistos por los mandos y en

⁵⁵ Ofrenda ritual, Fernández la denomina “comida predilecta del comensal sagrado” (Fernández 1995; 524), ampliada con mayor detalle en el preparado de la “dulce mesa” en el Larqalli.

algunos casos con la apjata, aumento, de los comunarios quienes aumentan o añaden elementos o una mesa ritual para que sea ofrecida al Achachila Jillimani.

FIGURA 2: PREPARADO DE LA DULCE MESA



Fuente: Achachila Yatiri Tiburcio Vargas, Foto: Gery López

Luego del ascenso dificultoso con viento, neblina, lluvia y nevada , el año 2014, el Jilaqata y las autoridades se reúnen para compartir con el Achachila Jillimani para akhullicar⁵⁶, p'itar⁵⁷, ingerir tragos cortos de purito⁵⁸ o preparado antes de realizar la

⁵⁶ Extrayendo el jugo de la hoja de la cual sólo queda la celulosa, conocida como mascar coca.

⁵⁷ Fumar sin introducir el humo a los pulmones.

⁵⁸ Alcohol puro.

ofrenda, en ese momento se recuerdan cómo era y cómo es ahora el sentido de responsabilidad y el ritual:

Jilaqata⁵⁹: *“Walikiw hermano, aka ratuna nayaja como Secretario General de la zona Tiwanaku ukaw mä custumbre nayratpacha lak’achachilanakjata mä custumbre utji, jichuru uru Santa Rosa sas no ch’inktata 30 de agosto Illimani Achachilaja wajt’aña jiwasan k’umpirt’aña utiji, Illimani Achachilasti waktapjarakituwa wawanakajaru [diciendo] nayaw jilirita, nayarakiw awkita wawanakajataki ukawa wasayp’ut pachawa mä custumbre utjapjetu mä wakt’ayaña achachilarü kunateja wakt’aña uk wasaypuj mesa directivaja phuqatapjarak mamanaka mamat’allanakas ukhamaraki ukhamauw ch’allanakapje ukhamaraki ”*

Jilaqata: *“Esta bien hermano, en este momento yo como Secretario General de la zona Tiwanaku, así entonces una costumbre de épocas antiguas una costumbre de los abuelos existe, el día de hoy Santa Rosa diciendo no, señalado es el 30 de agosto para invitar al Abuelo Illimani nosotros tenemos que compartirle, el Abuelo Illimani también nos invita [diciendo] ‘yo soy el mayor, yo también soy el mayor para mis hijos’, por eso ayer en la noche tenemos la costumbre de invitarle al Abuelo, para invitarle han estado presente la mesa directiva completa con las señoras autoridades también así se han ch’allado”.*

⁵⁹ Jilaqata, Salvador Choque 2014.

Regidor⁶⁰: *“Nayrapachaja ukhampunirituwa jiwasan, nanakan custumbresaj, abuelonakajan ukatja jichaja uk cumplitja kunataqi mä suma Comunidad Tiwanaku sarjaruñipataki, wali suma, taqisa utamankhanakapasan taqi phuqan utjañapataki”*.

Regidor: *“En épocas antiguas así siempre era de nosotros, nuestra costumbre, de ahí hasta ahora estamos cumpliendo con nuestro abuelo para que la comunidad Tiwanaku tenga muy buen destino, para que todos tengan todo lleno en la casa”*.

FIGURA 3: PRESENTACIÓN DE AUTORIDADES EN SANTA ROSA



Fuente: Presentación del Jilaqata y Autoridades al Achila Jillimani y Ritual de Solicitud de Agua al Achachila Jillimani Foto: Gery López

⁶⁰ Regidor Marcos Fernández 2014.

4.3.3. LARQALLI

4.3.3.1. LARQALLI JILLIMANI ACHILA

La palabra Larqalli, está compuesta por dos palabras aymaras Larqa: “*Acequia*” y Allaña: “*Menear cosas menudas como trigo, arena [...] como allanando y removiendo el montón de estas cosas*” (Bertonio: 1612) de la cual se puede entender como remover las cosas que se encuentran en la acequia o la limpieza de la acequia (Layme: 2002).

Antaño el Larqalli se extendía a una semana⁶¹, los pobladores de Tiwanaku – Cohoni se desplazaban a los pies del Achachila Jillimani para realizar la ofrenda ritual y posteriormente la limpieza de la acequia; para este efecto los varones eran los únicos quienes podían ascender hasta el inicio de la vertiente glacial.

Cargaban los implementos y despensas de cocina en mulas argentinas⁶², burros y caballos, aun existentes en la zona,⁶³ cuidadosamente adornados y con pequeñas campanas, se trasladaban cerca de la vertiente que nutre la acequia de la comunidad Tiwanaku Cohoni; el Jilaqata, el Achachila – Yatiri, las Autoridades y los trabajadores, mientras tanto un grupo de hombres se trasladaba a los lugares de descanso cerca del camino para atender a los trabajadores preparando los alimentos y acompañando a las autoridades durante los días de trabajo hasta el retorno a la comunidad.

Al culminar la semana de trabajo el Yatiri, las autoridades y los trabajadores se concentraban y preparaban en un sitio cercano a la cima de Qapunita donde eran

⁶¹ Entrevista a Jilaqata Miguel Mamani en 2006.

⁶² En referencia a la importancia de las mulas que conectaban el espacio económico de Buenos Aires, Potosí, Lima y Quito desde fines del siglo XVI para el transporte de mercaderías hasta fines del período colonial (Paz 1999; 45,46).y que llegaron hasta el Illimani.

⁶³ Los caballos pastean y corren libremente por el área de zonas altas; empero, cada uno de ellos tienen sus dueños.

recibidos por la comunidad, ingresaban las autoridades acompañados por el Negro Soldado y la Negra Mujer, ambos con la cara pintada y cargados cada uno con su wawa, hijo o hija pequeña hecha de trapo a lo largo de la calle de ingreso las filas de trabajadores se extendían a ambos lados hasta llegar a la plaza los que trabajaban con la pala y al otro lado los que trabajaban con picota molestándose con empujones, hasta llegar a lastimarse.

El Negro y la Negra ingresaban montados en caballos, compitiendo alrededor de la plaza en un ambiente de fiesta y alegría; lastimosamente, a principios de los años 80's, se sucede un accidente fortuito que incluyó una pérdida humana; de esta manera se elimina paulatinamente la competencia de los caballos entre el Negro y la Negra generando aprensión hacia esta práctica, esto se expresó en la mirada de las autoridades del Larqalli, 2008, en el que apareció un Negro Soldado montado sobre un caballo.

En esa época se utilizaba un preparado de diferentes hierbas que reventaban de manera similar a la dinamita siendo utilizada para momentos principales, al inicio, en la llegada o al cumplimiento de una de las actividades durante la realización del Larqalli⁶⁴.

Actualmente el Larqalli se realiza el segundo lunes después del ascenso a Santa Rosa posterior al 30 de agosto, hasta el día miércoles, de manera práctica y efectiva se realiza desde el domingo hasta el miércoles por la noche, con festejos que se extienden hasta el jueves.

⁶⁴ Entrevista a Damián Cañisaire, agosto 2015.

Los preparativos vienen de años precedentes, cuando los futuros Jilaqatas saben que van a asumir el cargo de acuerdo a su posición en la lista; desde meses antes la futura autoridad junto a su esposa y familia deben realizar una inversión económica importante para los arreglos a su casa adecuando un salón donde recibir a las autoridades, mandos, acompañantes y la comunidad; esto significa generalmente ataviarlo con el afinado del tabique hasta la construcción habitacional; además de contener las dependencias de cocina, aposentos donde puedan llegar a pernoctar los servicios y los frecuentes invitados, además de un patio; de manera recurrente el estado del inmueble muestra el progreso económico, promueve el prestigio y el reconocimiento del Jilaqata y su familia; esto significa cumplir con la ofrenda ritual de la wilancha⁶⁵ para la tierra y la nueva construcción, con este rito se consagra la casa con sangre de llama o de oveja.

De manera previa al Larqalli se rellena la despensa para el preparado de alimentos y se acumula leña; además de solicitar el apoyo de ayudantes para la cocina, es de resaltar que el desollado del cerdo es toda una especialidad.

La responsable Cocinera es reconocida por su *buena mano*, es decir que el preparado de su comida tiene buen sabor, junto a las ayudantes llevan adelante un ambiente cordial y alegre, no descuidan los momentos comprometedores para poder realizar comentarios picarescos y graciosos que llegan a hacer ruborizar a algún varón incauto;

⁶⁵ Fernández Juárez 1995, la denomina la el sacrificio e inmolación de la llama.

esto tiene que ver con dos aspectos el espacio y principalmente por el diálogo generado en la congregación femenina⁶⁶.

El encendido del fogón de cocina se realiza desde muy temprano y deben tener los insumos listos desde día antes, la responsabilidad principal es que a nadie le falte comida en la casa y el apthapi, merienda que se comparte, para el Jilaqata, el Achachila (Yatiri), Cajero, la familia y acompañantes durante los días del Larqalli.

Hasta hace algún tiempo se elaboraba chicha⁶⁷; sin embargo, ha sido desplazada por la adquisición cerveza y bebidas preparadas con singani o alcohol; igualmente se prepara la k'usa, que es un preparado de maíz fresco molido con agua, bebida sobria que se lleva por galoneras para invitar a los mandos y los mink'as, personas contratadas para el trabajo de la limpieza en la acequia.

En estos días también se realiza el preparado de los banderines de varias hojas sujetadas a un charro, los colores identifica al Larqalli de cada año y son escogidos por el Jilaqata, estos van a ser utilizados el día de la wayk'a, los banderines de papel crepé ha sido desplazado por la confección en nylon.

El Jilaqata se encarga de adquirir los elementos para el preparado de la luqta (ofrenda ritual), las jabas de alcohol, cajas de cerveza, la coca, el cigarro y el sullu (feto de llama) y demás implementos, en ocasiones es el mismo Yatiri quien compra los implementos, porque él sabe qué comprar y donde, de acuerdo a sus requerimientos;

⁶⁶ Como visitante cercano al área de cocina y hacer como sino entendiera el idioma aymara sirvió para comprender un poco más el temperamento ingenioso y su humor ocurrente.

⁶⁷ Bebida tradicional elaborada en base a maíz.

los lugares de donde se compran suelen ser de la Calle de *Las Brujas* en la Linares o en los puestos de chifleras, vendedoras de diferentes insumos para rituales, en la zona Sagrado Corazón de Jesús cerca a la Ceja de El Alto.

Los mandos que acompañan al Jilaqata también ayudan en las diferentes actividades especialmente aquellos que están iniciando con la carrera para ser Jilaqata, ya que deben aprender a cumplir con las responsabilidades asignadas y aprender el proceso mismo de ser autoridad; el paso para ser autoridad se basa en el conocimiento adquirido en la práctica.

La señal que indica el Larqalli es la explosión de dos dinamitas⁶⁸ al mediodía del domingo, con un intervalo de 20 minutos entre explosiones, el cajero⁶⁹, que es el mismo encargado de hacer reventar la dinamita, interpreta su instrumento al medio del patio de la casa del Jilaqata, suena recordando, invitando e indicando a la comunidad que los preparativos se están realizando para el ritual y el Larqalli del día siguiente.

La caja o wankara⁷⁰ debe estar bien tensada para que tenga buena vibración y responda a los golpes de las jawq'añas, mazos, esta es una dedicación constante del cajero; la caja está hecha de un delgado cuero de oveja o de chivo en la cual lleva pintado un

⁶⁸ La dinamita era preparada por los mismos comunarios mezclando diferentes elementos que colocaban a un tubo grueso de metal al cual se le extendía una mecha y explotaba al igual que la dinamita actual.

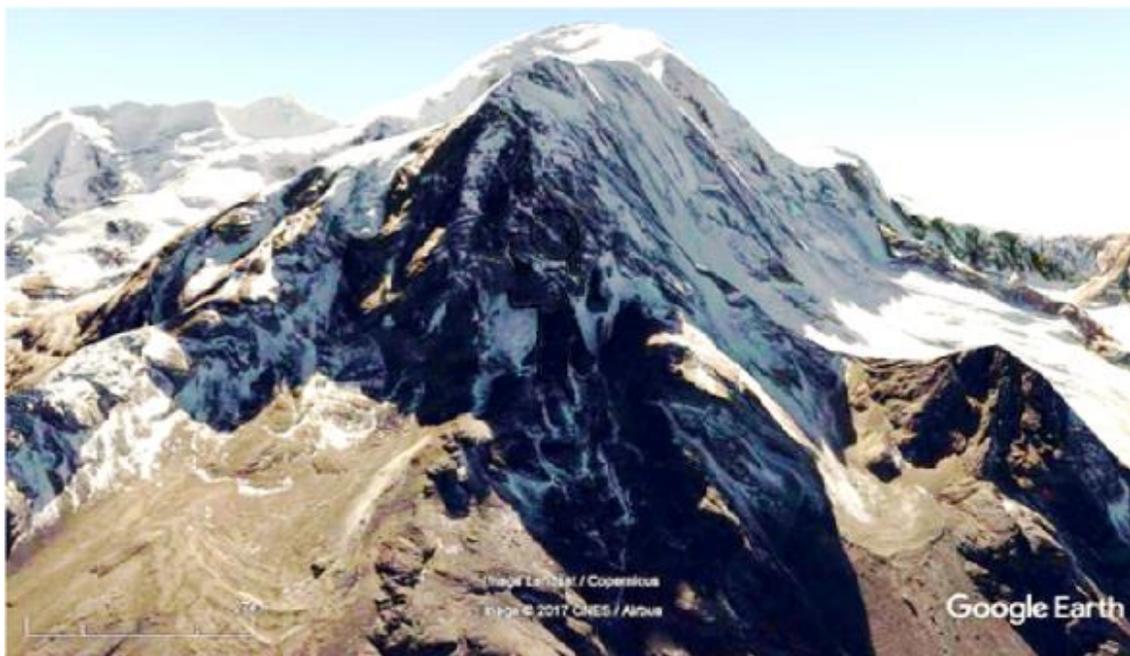
⁶⁹ Celso Chino desde hace 25 años y Félix Chino desde hace 15 años, quien prepara la explosión de la dinamita, son los cajeros ya tradicionales, son rogados y designados por los Jilaqata para acompañar el Larqalli, su destreza es bien reconocida por toda la comunidad. En la comunidad de Tuhuaco cercano al Mururata se cuenta la historia del Pedro Urtimala, el kusillo, que tocando su caja despierta a los vientos sajras de moco verde y largo al ser despertados por Urtimala lo encantan, lo llevan por el aire dando vueltas y lo cuelan a un costado del Illimani; este relato ha sido recuperado en el Larqalli de esta comunidad en 1996. Si bien la figura del Pedro Urtimala es conocida en Cohoni, no cuentan con relato específico sobre el origen de esta figura.

⁷⁰ Instrumento de percusión con resonadores, Cavour (2009; 172) lo clasifica como instrumento musical precolombino, sonajero y con sonido explosivo.

Cóndor sobre el Illimani y un texto que dice “*Larqalli*”, además lleva inscrito el año de cada Larqalli; lo bueno es que se puede borrar y cambiar para el año en curso.

En Cohoni existe un reconocimiento marcado al Cajero por el ritmo que estampa en su interpretación en el trabajo, en el acompañamiento a las autoridades y en la pinkillada, en relación al cajero se reconoce la figura del k’usillo⁷¹ o Pedro Urtimala⁷² en el extremo sur del Achachila Jillimani, tal es así que a veces se lo puede ver tocando su caja⁷³.

FIGURA 4: EL K’USILLO EN EL ILLIMANI



Fuente: Delineado Gery López, Google Earth 2017

⁷¹ En relación a Pedro Urtimala op. cit.

⁷² Jemio recupera tradiciones del área del altiplano entre Oruro y La Paz, en la tradición paceña identifica a Pedro Urtimala como un “hombre perspicaz, [que] posee poderes mágicos que le permiten engañara a los demás [...] El origen de sus poder lo remontan a un tiempo mítico en el que ‘todos hablaban’. Sus poderes y hazañas lo configuran como el héroe benefactor de los aymaras o de los indios” (2008; 232) de acuerdo a los relatos recolectados Pedro Urtimala es amarrado al Mururata.

⁷³ Esta observación primera la realice en 1992.

Como un símbolo que identifica la casa del Jilaqata se instala una bandera blanca⁷⁴ arriba y cerca al ingreso, en el borde exterior de la bandera se cuenta con pequeños amarros de lanas de matices vivos que identifican a Tiwanaku Cohoni.

Durante la tarde, en algunas oportunidades, se reúnen los mandos para solucionar algún problema pendiente, para definir algunas obligaciones de los cargos recordando como se hacía antes y en otros casos para completar los cargos pendientes en la junta; esto es importante porque para el Larqalli deben estar todos los mandos completos, incluyendo a los siguientes Jach'a Campo y Secretario de Actas.

4.3.3.2. PREPARADO DEL LA DULCE MESA

Entrada la noche otra explosión de dinamita anuncia el inicio de la reunión para el preparado de la mesa ritual, más o menos a las 19:00 horas de la noche se recibe a las autoridades, a los comunarios, acompañantes y al Yatiri, sabio aymara – el que sabe (Fernández 1995; 198), en el salón preparado para el efecto.

En el salón, la distribución de los congregados responde a un sistema de relaciones, cíclicas y duales complementarias (Estermann 1997); inicialmente los Mandos se ubican en la mesa central junto al Secretario de Relaciones a la izquierda quien asumirá el cargo del Jilaqata en el siguiente año, al frente de los Mandos se sitúan las señoras Mandos, futuro, presente y pasado, sin un orden establecido aglutinadas como unidad entre señoras jóvenes y mayores.

⁷⁴ Chukiwanka diferencia la wiphala de la bandera, por ser una señal - unañcha que surge, desarrolla, pertenece y representa al ayllu, en relación al blanco de la llama, "la Wiphala blanca del Qllasuyu se denomina Janq'o Wiphala" (Chukiwanaka 2004; 9, 210), localmente identifica a Tiwanaku Cohoni y es utilizada por todas las comunidades que integran el pueblo de Cohoni.

Al lado derecho de la mesa rectangular de madera donde se encuentran los mandos se posiciona el Yatiri, en dirección opuesta al Yatiri se ubican principalmente las Autoridades *Pasado*⁷⁵ y algunos mandos actuales, la posición que asume el Yatiri es principalmente en dirección ritual extendida hacia el Illimani. Configurando un área de 4 espacios más un quinto de cualidad dinámica que es el centro, un espacio de tránsito e interrelación, donde fluye el diálogo e interacción que se desplaza y concentra hacia el Yatiri en el preparado de la ofrenda al Jillimani.

En este conjunto giran las 3 generaciones de autoridades presentes, los *Pasado* y el futuro Jilaqata y las señoras de cada autoridad, el otro componente de interrelación es el del Yatiri próximo y en interacción con el centro como representación de una constante espacio temporal, el Achachila Jillimani.

La mesa de los mandos tiene una disposición singular y de importancia, sobre ella se colocan los bastones de mando de las autoridades, lleva encima un tari, tejido cuadrangular de color celeste y blanco⁷⁶, con coca, cigarro, 2 botellas de alcohol a los costados y en la parte de adelante pupusa⁷⁷, *Xenophyllum dactylophyllum*; sobre ella se coloca la ofrenda ritual y entorno a esta mesa se reúnen las autoridades, comunidad y el Achachila Jillimani.

Antes de iniciar con el preparado de la ofrenda ritual de la mesa dulce, luqta, se comparte y akhullica coca, cigarros y rondas parcas de preparado de licor; la presencia

⁷⁵ Los *Pasado*, la manera en como se identifica a los que cumplieron con los cargos de autoridad, Autoridades *Pasado*.

⁷⁶ Como representaciones de las cumbres, la nieve en las alturas y el cielo, estos son los colores de Achachila y las Awichas, que conectan lo humano con el Pachatata o el Qullan Awki comunicación personal de la Mama Yatiri María en 1994.

⁷⁷ Para el Larqalli del 2017 la mesa no contaba con pupusa.

de un extraño, como el etnógrafo, siempre es comentada y se lo pone a evaluación constante con indirectas hasta que se logre la confianza y esto se nota cuando fluye el diálogo de manera natural; luego de haber frecuentado en diferentes oportunidades el Larqalli, a la cuarta ya se sentía un aire de mayor confianza; pero, también conservando la solemnidad del caso.

La comida preparada, sopa y segundo, son infaltables antes de iniciar el ritual, a manera de tener fuerza para realizar el preparado, el reparto de comida se realiza comenzando por el Jilaqata, continuando por su mano derecha al Justicia y el Regidor, se alcanza casi inmediatamente al Yatiri, a los mandos, invitados (etnógrafo) si hubiera, luego a las señoras y a los *Pasado* hasta concluir al lado izquierdo con el resto de los mandos.

Para el presente contenido se han tomado en cuenta principalmente a tres Yatiris en los diferentes años del Larqalli: Carlos (2006), Tiburcio (2008 y 2014) y Juan (2017); que de manera conjunta conllevan una base similar en la práctica ritual.

El ritual del preparado de la dulce mesa⁷⁸ lo inicia oficialmente el Jilaqata saludando al Yatiri, Autoridades *Pasado*, Autoridades y presentes indicando que se va realizar el preparado y pidiendo permiso a las Autoridades *Pasado*; para el año 2017 no se ha realizado la ofrenda en Santa Rosa⁷⁹ lo que ha significado la parsimonia extendida hasta las 04:30 de la mañana; luego de la ingesta de una copa pequeña de purito o

⁷⁸ Fernández (1995 ;157-159) define la mesa como “ofrenda culinaria” o “plato de comida ritual” que son elaborados por el Yatiri, esta comida es el gusto de los comensales, conformando un banquete para los Achachilas y la Pachamama

⁷⁹ Las autoridades no pudieron realizar el rito en Santa Rosa porque todas las autoridades fueron convocadas a un cabildo y bloqueo que demandaba la conclusión y asfaltado del camino a Cochabamba que pasa por esa región.

preparado, *Qalltañani!*, iniciaremos, es la palabra con la que el Yatiri - Achachila da inicio; la designación de Achachila al Yatiri por parte de las autoridades y la comunidad se la realiza como un reconocimiento a la representación del Achachila Jillimani en la persona del Yatiri, luego de servir dos pequeñas copas de plástico el Achachila - Yatiri⁸⁰ sale al patio con los dos vasos de alcohol para pedir permiso al Achila⁸¹ Jillimani⁸², *ch'allando*⁸³.

El Achachila –Yatiri se arrodilla en dirección al Achachila Jillimani y le extiende ruegos para que le reciba la ofrenda que va a preparar:

Achachila Yatiri: *“Licenciamampi, Achachila Jichuru qatuqitata jumaru waqt’ayañapima jumataqiw quri mesampi qulqi mesampi puriniptuwa, kunas Santa Rosa Achachila, Santa Rosa Awichita wakt’añjapkamaw, mä deuda utjpachana ukanaks puqtayajapima qharuru, jurp’uru, ukuru jurp’urusa utjaskaniw, qatuqitay akaja qulqi ch’uwama akaja quri ch’uwama, Jallalla!”*.

Achachila Yatiri: *“Con su licencia, Abuelo hoy recíbenos hoy te vamos a invitar, hemos llegado para vos con mesa de oro mesa de plata que es Santa Rosa Abuelo Santa Rosa Abuelita, debe haber una deuda lo que es te vamos a cumplir, mañana, pasado mañana, y después de este día va a haber, recíbenos pues, aquí está tu bebida de plata, aquí está tu bebida de oro, Viva!”*.

⁸⁰ Para hacer más explícito el presente documento; se denomina Achachila – Yatiri a la persona del Yatiri, y de por otro lado Achachila o Achila Jillimani para nombrar al nevado Illimani.

⁸¹ El termino Achila es utilizado de manera familiar y cariñosa como “abuelito” y Achachila en tono de familiaridad formalidad y respeto.

⁸² El término Jillimani proviene de Jilir Mamani, el ave mayor.

⁸³ Acción de asperjar alcohol.

Esparce el alcohol con la mano derecha y luego con la izquierda y retorna al salón, luego de un ¡Jallalla! y respuesta similar de los presentes se acomoda en su sitio y entrega una copa pequeña con alcohol para el varón y otra copa con alcohol a la mujer, así a cada una de las autoridades iniciando por el Jilaqata y señora realizando la misma ch'alla de inicio:

Jilaqata y Señora: “*Licenciamampi!!! , Licenciamampi!!!* [Dirigiéndose al Achachila - Yatiri, los mandos y presentes]”.

Jilaqata y Señora: “*Con el permiso de ustedes!!! Con el permiso de ustedes!!!*”

Achila, mandos, señoras y *Pasados* responden: “*Jumanqiw Tata, Jumanqiw Mama*”.

Achachila, mandos, señoras y *Pasados* responden: “*De vos es señor, de vos es Señora*”.

Quitándose el sombrero salen al patio y se arrodillan el Jilaqata a la derecha de la esposa y en dirección al Illimani:

Jilaqata: *Tata Illimani Achachila [...] aka ofrendactawayam Achila [...] qatuqtawayitaya taqi chuymampi Achila.*

Esposa: *Tata Illimani Achachila [...] Achila, Jallalla!!!*

Jilaqata: *Señor Abuelo Illimani [...] esto voy a ofrendarte Abuelito [...] recíbeme con todo tu corazón abuelito*

Esposa: *Señor Abuelo Illimani [...] Abuelito, Viva!!!*

Entre ruegos y pedidos casi silentes para que cuide a su familia, le piden al Achila Jillimani que acepte la ofrenda con todo buen corazón.

Posteriormente cada uno de los presentes varones junto a su esposa realiza el mismo rito de permiso; si el varón o mujer no tiene su pareja se les otorgan las dos copas para la ch'alla; con el Achachila - Yatiri del año 2008, la disposición era primero todos los varones y luego todas la mujeres.

El Jilaqata y los presentes hacen entrega de las bolsas de mesas dulces de colores y mesas blancas para que sean preparadas por el Achachila - Yatiri, la entrega de un sullu, feto de Llama, *Lama glama*, de un tamaño mayor por parte de algunos presentes es bienvenida con alegría⁸⁴.

El preparado del ritual tiene que ser previsto en cada uno de sus detalles, dependiendo lo puntilloso de cada ritualista, así el Achachila – Yatiri del 2008 revisaba frecuentemente en su tari leyendo la coca, *Erythroxylum coca*, los últimos detalles de organización, los elementos necesarios y el tiempo en que se deben cumplir con las actividades recomendando la premura a las autoridades.

La mesa ritual por su tamaño y la cantidad de ch'alla está dispuesta primero de una awayu (tejido cuadrangular de varios colores y diseños que sirve para cargar) sobre ella viene un tari grande de colores café con blanco, luego una bolsa de plástico partida y encima de ella el papel blanco donde se van a depositar los elementos de la mesa dulce.

⁸⁴ EL 2017 la Autoridad *Pasado* Ruperto Contreras entregó una llamita grande, que fue muy bien recibida por el Jilaqata, Mandos y el Achachila.

La secuencia, composición y disposición básica del preparado de la mesa ritual de acuerdo a la etnografía en los diferentes años es:

Papel blanco extendido, ch'alla con alcohol pidiendo al Illimani, hojas enteras de coca escogidas por las señoras y dispuestas de par en par por el Achachila - Yatiri sobre el papel blanco, lana blanca de llama extendida en forma circular pudiendo ser también lana de llama teñida en multicolores y extendida en el medio y el borde, el sullu de llama que es *vestida* con lana blanca de llama si carece de pelaje y es parada en sus cuatro patas, atada con la carga de 4 t'ikas (dulces cúbicos) que representan la carga de la sal en la espalda, con el bozal y correa hecho de lana de color para ser guiado por la figura enderezada del Jilaqata, la figura del Jilaqata lleva sombrero está elaborada con una mezcla de untu (grasa del pecho llama), wira q'ua menuda (*Fabiana squamata phil*, planta ritual aromática), lana blanca de llama, lana de color rojo escogida de la lana multicolor para su poncho y lluch'u (cofia) que puede ser del color de lluch'u que utiliza el Jilaqata, una rama larga de wira q'ua cubierta con untu para su tujru (bastón); asimismo la mesa dulce se colocan a los lados la quri tinaja (tina de oro, carrizo con vino, tapada con grasa de llama y cubierta con papel de oro) y qulqi tinaja (tina de plata, carrizo con alcohol, tapada con grasa de llama y cubierta con papel de plata), 2 cigarrillos marca Astoria sin filtro cubiertos con quri t'anta (papel de oro) y de qulqi t'anta (pan de plata) que significan el pinkillo de oro y plata, wira q'ua y titi (*Oreailurus jacobita*, cuero de felino) – mullu (piedra blanquecina que representa la sal de la comida).

Los misterios grandes que son figuras hechas de azúcar con relieve y pintadas con colores intensos y brillo, figuras que pueden ser sol, luna, rayo, estrella, el símbolo de dólar, rayo, Tata Santiago, Tío Contador (Tío de la Mina al que se le pide Oro y Plata), auto o Bus, herradura, mariposa, hormigas, puesto de venta, tienda, y otras figuras que son interpretadas por el Yatiri en algunos casos y con solicitud de cumplimiento de realidad por parte de los participantes y el Achachila al momento de ser colocadas en la mesa; además están los misterios pequeños que también tienen diferentes figuras en relieve y también son interpretadas y solicitadas al Achachila Jillimani para que se cumplan en la realidad; existen otros dulces pequeños hechas de azúcar dispuestas en diferentes formas como ser llamitas, botellas, estrellas, lunas, figuras de pan, rombos, chinus (dulces en forma amarrada), moroq'os (esferas), otros dulces en forma cilíndrica alargada, complementada con su "*mixtura*" papeles brillantes en forma de fibra.

Cada una de estas mesas dulces se diferencian entre las de color para la Pachamama y las blancas para el Pachatata (Lozada 2006; 272).

Se incluyen copal, incienso, tierra de hormiga, q'isas de chancaca (bolas dulces del jugo de caña), chiwchi mesa (envoltura de papel con figuras pequeñas de plomo y wayrurus que son semillas de color rojo con negro), claveles pequeños de color rojo y blanco, azúcar, canela.

Las figuras más grandes son colocados por los mandos y sus señoras, si alcanza se entrega a cada persona una figura dulce grande sino las pequeñas, cada uno le extiende sus deseos a la figura para que se cumpla, el pedido suele ser de prosperidad, para

adquirir alguna propiedad o automotor, o ganado, suerte en la pareja, salud de las familias y las wawas (hijos e hijas), éxito en la producción, el emprendimiento de algún negocio o viaje, para la conclusión estudios de los hijos, buena venta, para que no falte alimento en la casa, para que la lluvia este presente y no falte agua en la acequia.

La llamita que va en la mesa debe ir siempre parada en sus cuatro patas y junto a ella el Jilaqata, si la llama está sentada quiere decir que *“ahí nomás se va a quedar la autoridad”*⁸⁵ al igual que la comunidad no va a prosperar, por lo que se hace un esfuerzo marcado por enderezar las patas porque tiene que caminar llevando la carga.

El Achachila luego de entregar las nueces al Jilaqata y algunos mandos, estos deben ser partidos y entregados al Achachila, en la lectura de las formas de la nuez descubre la buena fortuna, la enfermedad o el daño de algún enemigo, cuando se descubre algún daño el mismo Achachila - Yatiri sale sólo del salón para ir a curar el maleficio en el momento de descubrir la nuez dañada, volviendo el Achachila – Yatiri indica que se ha *“despachado el mal”*⁸⁶ o si tiene que volver con la persona para curarle posteriormente.

Para concluir con el preparado de la mesa dulce se coloca la mixtura y/o claveles blancos y de color rojo alrededor de la ofrenda y se procede con la ch’alla iniciada por el Achachila:

⁸⁵ Comentario de las autoridades presentes.

⁸⁶ Achachila- Yatiri 2017.

FIGURA 5: DULCE MESA AL JILLIMANI ACHACHILA



Fuente: Achachila Juan Laura (Yatiri)

ch'allando la dulce mesa para el Achila Jillimani, Foto: Gery López

Achachila (Yatiri): *“Qulqi paqama, quri paqama, qatoqapjetata, akaj quri paqama qulqi paqama, parini [...] qatuqtapjetay [...] Tata Jilaqata suma Jilaqata [...] wali suma p'astawyiñataki [se queme bien la ofrenda], jallu umas, jallu achachilasa purtanipktata puraparu pachaparu, Jallalla”*

Achachila (Yatiri): *“Tu águila de plata, tu águila de oro, me vas a recibir, aquí está tu águila de oro, tu águila de plata, pareja [...] recibeme pues [...] Seños Jilaqata buen*

Jilaqata [...] para que pase bien [se queme bien la ofrenda], agua de lluvia, abuelo lluvia vas a llega a los dos lados, a los dos lugares y épocas, Viva!!!”

Luego sirviendo dos copas de purito en dos vasos, una con un clavel blanco para el varón y la otra con clavel rojo para la mujer convoca al Jilaqata y señora, chacha – warmi, para que realicen la ch’alla y luego a los demás mandos, si están solos el Yatiri les entrega los 2 vasos con purito para ch’allar la mesa dulce.

En ese momento se reconoce la solemnidad e importancia de concluir con el armado de la mesa dulce ya que cada uno a su paso, por el lado derecho y acomodándose la mujer a lado izquierdo del varón, se arrodillan frente a la ofrenda y al Achachila, realizando sus pedidos personales, de familia o colectivos en voz baja o en silencio, solicitando que se reciba el Achila Jillimani y cumpla las peticiones. El Achachila - Yatiri es quien invoca el favor del Achila Jillimani para cada persona a su turno.

Para terminar el Achachila envuelve la ofrenda con el papel blanco, nylon en un tari, y luego en un awayu de color café con blanco y finalmente con un awayu de colores, lo amarra con fuerza, para soportar la tensión del viaje.

En ese momento a modo de pausa ingresa el cajero para que el Achachila realice la ch’alla de la dinamita que utilizará durante todo el Larqalli.

El Achachila levanta el q’ipi ritual y las autoridades de acuerdo a sus cargos y los presentes se arrodillan frente a él; levantando el q’ipi sobre su cabeza pide al Achila Jillimani:

Achachila (Yatiri): *“Illimani Achachila, ukhama, Tata Santiago España, Santa Rosa [...] quri illa, qulqi illa, quri misa, qulqi misa, purintani, qatuqtapjetawa suma chuymampi, quri achunakas qulqi achunakas utjañapataki [...] umita wajtapjetata paypacha, jallalla, jallalla.”*

Achachila (Yatiri): *“Abuelo Illimani, así, Señor Santiago España, Santa Rosa [...] suerte de oro, suerte de plata, ofrenda de oro, ofrenda de plata, llegaremos, nos vas a recibir con buen corazón, para que tenga sembrado de oro, sembrado de plata [...], agüita nos vas a invitar, a los dos, viva, viva.”*

Toda la sesión exige de los presentes y sobre todo del Achachila ardua concentración; el Achachila es quien termina más cansado; empero, se nota la satisfacción de haber logrado realizar el preparado de la mesa dulce.

Las personas mayores y las autoridades pasan a agradecer al Achachila - Yatiri y a todos los presentes por acompañar en este antiguo ritual que se realiza al Illimani llegando en los últimos acuerdos y la hora de partida; asimismo el Comisario, Jach'a Campo, Jisk'a Campo y el Secretario de Actas se turnan para ofrecer cerveza, pequeños vasos con purito o mezclado.

Este preparado de la mesa dulce se realiza de manera similar en tres momentos: En Santa Rosa, en el Larqalli del Achachila Jillimani y el Larqalli de Siqui.

Luego de un descanso ingresan la sopa caliente y bien concentrada de fideo y luego el segundo, para concluir con una taza de té con roscas de harina, para todos los

presentes, esta es una manera de fortalecer a los mandos y el Achachila que van a ascender hasta el pie del Illimani.

Antes de ascender se realiza la *lajra ch'ukuña*, costurado ritual de la lengua, para que no existan accidentes que *coman a la gente* o malas palabras por parte de los mandos hacia la gente en consecuencia quedándose callados; esto lo hace el Achachila - Yatiri con un yawri, aguja gruesa, atravesada con lana blanca de llama con la cual realiza el acto simbólico de costurar la boca de los mandos⁸⁷.

4.3.3.3. EL ASCENSO

Hasta años anteriores las autoridades y el Achachila concluían el preparado antes de la media noche para dormir por lo menos una hora, alistarse y recién iniciar el recorrido a eso de la 01:00 de la madrugada del día lunes para llegar antes que salga el sol, alrededor de las 07:00 de la mañana; sin embargo, salir a las 04:00 de la mañana o a las 05:00⁸⁸, significa no descansar y tener un paso firme hasta llegar al Achila Jillimani.

El Achachila - Yatiri es quien lleva la ofrenda, el q'ipi se hace pesado porque al interior se adjuntan botellas de alcohol y cerveza para la ch'alla, a pesar de la avanzada edad⁸⁹ y el peso de la carga ritual es su responsabilidad el llevar la ofrenda preparada y no puede separarse de ella hasta que no se haya cumplido con la llegada a la waq'a.

El camino se inicia en Chirapata recorriendo la ladera empinada para luego ascender otra cima hasta encontrar la acequia, ladearla y nuevamente ascender hasta el Achila

⁸⁷ El Yatiri Tiburcio era el único que no realizaba esta práctica.

⁸⁸ El 2017.

⁸⁹ En el caso del Achachila Yatiri Tiburcio en el Larqalli 2014.

Jillimani, en el trayecto se realizan algunos breves descansos; pero, se avanza casi sin parar; existen lugares donde se realizan ch'allas ceremoniales de mucha importancia y que son propias de la comunidad de Tiwanaku Cohoni.

Para establecer el recorrido ritual el año 2017 lleve un equipo manual de GPS, Sistema de Posicionamiento Global, que me sirvió como linterna y también para marcar los puntos de recorrido; con la idea de entender el ciclo ritual por el cual se lleva la ofrenda y se retorna con el agua en la territorialidad de Tiwanaku Cohoni, ello significaba un elemento importante para la investigación, transitando un camino que al mismo tiempo es la vertiente para encontrarse con el antepasado y retornar con el agua que alimenta la cultura aymara.

Sin embargo, fue bastante aleccionador y actualizador el comentario de una de las autoridades que paso por mí lado, mientras realizaba un necesario descanso y aprovechaba para marcar punto, la autoridad comento a manera de pregunta: “¿ese es tu equipo de khari khari para sacar grasa?”, a lo que respondí: “Si”.

Texto libreta te campo: “[...] de inmediato recordé el comentario de Ángela Caballero, que comentó en su texto de grado, ‘que acaso los antropólogos no somos como los khari kharis que sacamos información en vez de grasa’ [...] luego de haber ascendido por diferentes años y haber transitado esta acequia comprendo que este recorrido siempre trae consigo lecciones únicas [...]”. (Llegando a Qhawa Qhawani 11/09/17, 05:52)

Una costumbre importante de resaltar es el uso de la vestimenta en las autoridades, ya que representa la identidad de las autoridades y la comunidad de Tiwanaku Cohoni mediante el uso de los ponchos de color rojo – fucsia y saltas (líneas) de color azul y blanco a los costados, la ch’uspa, el resto de indumentaria, además del uso casi obligado de abarcas⁹⁰; esta identidad no responde únicamente en referencia a las otras comunidades; sino, también al reconocimiento del Achachila Jillimani hacía sus hijos.

Luego de llegar al lugar Puente Roto y antes de iniciar el ascenso final al Achila Jillimani se pide permiso ch’allando mencionado que *“hemos llegado con todo el corazón”*, *“taqi chuymampi purinipjtwa”*; generalmente se hace un pequeño descanso para iniciar un recorrido cuesta arriba de cerca de medio km, en este lugar se encuentra la waq’a del Jillimani Achachila⁹¹ donde se solicita agua y más arriba la Waq’a de Santa Rosa, a 4082 m.s.n.m., donde se presentan las autoridades.

4.3.3.4. LA LUQTA

Llegando, el Achachila - Yatiri descarga con mucho cuidado la ofrenda y se sienta junto al Alcalde Justicia, el Jilaqata y el Regidor en una fila, la leña es armada por los mandos menores y colocan la mesa dulce de manera delicada; el cajero le sirve al Achachila - Yatiri dos copas pequeñas con alcohol, se arrodilla frente al Jillimani Achachila y ch’alla sobre la mesa dulce:

⁹⁰ En el Trabajo de campo de 2006, luego de un tiempo de estancia en el lugar y antes de subir al sitio Jisk’a Pampa Don Macario me comento “ahora solo te faltan las abarcas” una manera amigable de indicar que era aceptado por la comunidad y podría entrar para ser parte de ella.

⁹¹ Don Luciano también le llamaba a este sitio Jalancha y por otra parte Don Macario indica que el sitio de Santa Rosa se llamaba Marquirivi; pero, no existe consenso en el nombre original de las Wak’as.

Achachila (Yatiri)⁹²: “taqiniriw ch’alltasipjañani jichax puritumpi [indicándole al cajero], wali sum mirintasitaj Achachilas; Achachilas, nananak purinipjtwa Achachilas, Jilliman Achila jumax uywiritaj Achila, jum mirintasitaj, wali sum mirintasitaj Achila, ukamrakiw anturtanipjtat aka wawanakataqij Achachila”

Achachila (Yatiri): *“todos nos vamos a ch’allar ahora con purito [indicándole al cajero], bien arto te vas a merendar Abuelos, Abuelos, nosotros hemos llegado Abuelos, Abuelo Illimani tu eres nuestro criador Abuelito, vos te vas a merendar, bien arto te vas a merendar Abuelito, así también nos vas a soltar [agua] para estas hijos Abuelo”*

Cada autoridad y acompañante, luego de arrodillarse, pasan a ch’allar con dos vasos con alcohol sobre la leña y la dulce mesa armada, el Comisario o el Achachila Yatiri encienden el fuego y casi inmediatamente suena la dinamita como señal que se ha cumplido; entonces el Achachila, arrodillado, destapa una cerveza y chisquetea sobre la mesa y sobre la tierra en dirección al Jillimani, casi de improviso, consecutivamente el Jilaqata hace lo mismo y junto a otros 2 mandos.

La idea es que la ch’alla fecunde la tierra, similar a la nieve, llegue suavemente y haga crecer los campos y las personas en prosperidad.

Las botellas de las 4 cervezas tienen que ser ch’alladas por completo hasta quedar vacías, un designado o el cajero recoge agua de la vertiente en 2 botellas, el Jilaqata es

⁹² Achachila Carlos 2006.

quien tiene que custodiarla durante todo un año hasta que deje el cargo para que no falte agua en la comunidad de Tiwanaku Cohoni:

Cajero⁹³: *“las botellas no tienen que regresar vacías, tienen que regresar con agua, así todo el año va a estar guardado en su casa del Jilaqata, hasta que salga”*.

Después se procede a dar gracias a cada uno de los presentes abrazándose pidiendo que sea buena hora, en seguida a la ofrenda todos los participantes se trasladan al sitio cercano a Puente Roto donde el Achachila – Yatiri y las autoridades se arrodillan y dan gracias al Achachila Jillimani por haberles recibido, ahí se comparte la merienda que ha traído el Jilaqata; se fuma, akhullika y comparte; cada una de las autoridades se ch’alla pidiendo que el trabajo sea bueno y se sirve con el Achachila Jillimani con purito, es en este momento en el que se colocan la pupusa en el sombrero, esta tradición se realizó el 2006.

Jilaqata⁹⁴: *“[...] esto siempre tenemos que llevar es signo de que hemos llegado al Jillimani”*.

Durante esta pausa las Autoridades repasan la lista de los miembros de la comunidad, se determina la dimensión que cada uno de los miembros de la comunidad va a limpiar, estos es consultado con mucho respeto a las Autoridades *Pasado* para su aprobación, con su afirmación, se corrobora que se va a trabajar 2 metros por familia inscrita en la lista; el comentario de uno de los comunarios⁹⁵ en el 2006 es que antes se dividía cada

⁹³ Cajero Celso Chino 2014.

⁹⁴ Tío Miguel Mamani, Jilaqata 2006.

⁹⁵ Roberto, base de la comunidad.

3 metros; este año se han reducido la medida a 2 metros, esta tamaño se ha mantenido hasta el 2017.

FIGURA 6: LUQTA DE MESA DULCE AL JILLIMANI ACHACHILA 2006



Fuente: Larqalli, Foto: Gery López 2006

FIGURA 7: LUQTA DE MESA DULCE AL JILLIMANI ACHACHILA 2017



Fuente: Larqalli Foto: Gery López 2017

4.3.3.5. LIMPIEZA DE ACEQUIA

Para iniciar con la limpieza de la acequia, se designa a dos comunarios para que midan la acequia y el otro marque, para ello cada uno de los mandos le entregan su ch'uspa de coca en el cuello del “medidor” y el “rayador” escogidos para que akhulliquen de cada una de las ch'uspas, para mascar se da un aliento sobre las hojas de coca y se pasan las ch'uspas a la siguiente persona, tras el asentimiento a la labor encomendada devuelven uno a uno las ch'uspas y los mandos les entregan la vara para medir.

En la acequia el Achachila es el que guía el Larqalli caminando por delante, le sigue el cajero cargado con la bandera y tocando la caja con el ritmo “*pikumpi - lampampi*”, con pico con pala, después avanzan el “medidor” con la vara de 2 metros que coloca al borde de la acequia y el otro el “rayador” que marca con el pico, le sigue el Secretario de actas que llama en voz alta a los miembros de la lista, luego van el Jilaqata y el Alcalde Justicia reconociendo la marca y ordenando a los mullukuntus⁹⁶, comunarios de base, hacia donde les toca la limpieza.

⁹⁶ De otro modo se denomina Mullu al molusco tropical en tres especies *Spondylus*: princeps, calcifer y leucacanthus, las dos primeras distribuidas en aguas cálidas del Pacífico en las zonas Panámica y Pacífica (Golfo de California, en Estados Unidos, hasta Golfo de Guayaquil, en Ecuador). La característica principal del *Spondylus princeps* es su color rojo coral, con variaciones en su tonalidad, forma erizada con espinas blancas externas, “Este es el mullu de los Incas, el alimento de los dioses”, el *Spondylus calcifer* conocido como ostión, de color rojo púrpura utilizada para elaborar cuentas llamadas chaquira.

Era utilizado en cultos relacionados a los dioses, la fertilidad, rituales propiciatorios de lluvia, cultos agrícolas, funerarios, símbolo de prestigio y estatus, e intercambio, se reconoce su uso en edificaciones, en la elaboración de joyas, estatuillas y accesorio ceremoniales, asociado a los efectos del cambio climático del Niño y la Niña, además que su uso recorre diferentes culturas de la costa del pacífico hasta los Andes reflejada en su iconografía: Valdivia, Chavin, Cupisnique, Mochica, Lambayque, Chimú e Inka. (López 2005, Soto – Salazar 2016 – Shobinger 1999), de acuerdo a Manuel de Lucca (1983; 212) Mullu: Piedras rojas que antiguamente se utilizaban para hacer collares; diferente del *Strombus*, molusco marino, “el sonido que emite era usado para invocar a los dioses” (Ibíd. López 2005)

La palabra aymara Kuntu, de acuerdo a Laura 2014 y el IPELC 2016, identifica al Cóndor, Mendoza – Ayala (2010;13) Kuntur: indica al Qhunu T'ururi, triturador de la nevada Cóndor; en el texto sobre diplomacia del Ministerio de Relaciones exteriores hace referencia al Kuntur Mamani – cóndor águila en referencia a la illa de la casa; por otro lado Quntu hace referencia al montón de piedra (Laura 2010): “un montículo llamado montón kururu de tierra u obligo del mundo lugar sagrado [...]” en referencia al origen del nombre compi.

Primero va el pico y luego la pala; el pico remueve las piedras y pajas que han crecido en la acequia y luego la pala termina por quitar las sobras y lo removido por los picos para sacarlos de la acequia; existía una tradición muy arraigada en cuanto a la tenencia de tierra que indica que los que tenían terrenos de gran tamaño llevaban el pico y los que tenía poca tierra utilizaban la pala.

En el Larqalli del 2017, la recomendación para las bases es que cada uno tiene que llevar su propio pico y su pala, de tal manera que se ha individualizado el trabajo.

Los que realizan el trabajo son principalmente hombres, salvo una mujer trabajadora que subió en el 2006 y otra en el 2014; después los que limpian la acequia son varones, adulto mayores, mayores, jóvenes y los niños que maneja hábilmente el pico y la pala al igual que los mayores; empero, la limpieza de la acequia significa un alto desgaste físico para todos los trabajadores; para el 2017 hubieron 4 niños de entre 9 a 12 años.

Mullu es el nombre con el cual también se identifica a un roca blanquecina que se utiliza en las mesas dulces como la sal que le da gusto a la comida, junto al pelo del gato andino formando el par titi-mullu, en referencia a Giraldo el Titi, gato sagrado se divide en dos especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*, el “Titi huaña” de líneas relacionados con el buen rendimiento de cultivos y ganado y el “Titi uma” con manchas relacionado con la riqueza, respectivamente (Giraldo 2015; 93).

El término mullukuntu se utilizó en el Larqalli del 2006, empero, comentando el significado con las jóvenes autoridades del 2017 no reconocieron el uso de esta palabra aymara compuesta; lo trascendente de este dato es la importancia de la palabra aymara compuesta para designar a los pobladores, las bases de la comunidad, que sugiere una interpretación polifacética que identifica al sentido de pertenencia del conjunto personas/piedras en relación con el entorno y territorio sagrado, en referencia al ancestro mítico del cóndor y con el característico color rojo de los ponchos de las autoridades.

FIGURA 8: LARQALLI



Fuente: Limpieza de acequia 2014, Foto: Iván López

El Larqalli es el uno de los momentos principales en el que se reconoce el derecho al agua:

- Porque está presente el dueño/familiares y/o sus mink'as (representante contratado asalariado para el trabajo).
- Trabaja o trabajan en la limpieza por cada uno de los terrenos agrícolas inscritos en la lista.

Asimismo, existen otros comunarios que se presentan ante los mandos y hacen constar su presencia y se adscriben como voluntarios en el trabajo porque la acequia pasa por su terreno proveyendo de agua a sus chacras; para el último Larqalli los miembros en lista son 92, de los cuales 71 trabajaron, 2 se excusaron y 19 faltaron al trabajo; lo que significa multas por día de jornal para los que no asistieron sin permiso.

La contratación de los mink'as es porque el dueño tiene varias propiedades o el trabajo es pesado y los dueños son ancianos y no pueden cumplir con el trabajo, el propietario, además de pagarle el día de trabajo⁹⁷ tiene que enviar su apthapi y su bebida a cada mink'a.

Por otro lado, cuando se divide el terreno de una familia por herencia o venta es entonces que el nuevo propietario ingresa en la lista y tiene que trabajar en la acequia; empero, esto ha significado un efecto en el cargo de autoridad; el ejercicio de autoridad significa un alto gasto de dinero; en consecuencia los miembros con terrenos reducidos tienen poca producción y no llegan a tener las condiciones económicas para cubrir con todos los gastos derivados de ser uno de los mandos, en contradicción con los que tienen grandes terrenos y pueden ejercer el cargo de autoridades.

A media jornada del Larqalli las autoridades, luego de arrodillarse, solicitan a los Mullukuntus wawanaka que descansen en el sitio Leqe Leqeni para posteriormente pasar a merendar los alimentos ofrecidos por las autoridades y traídos por cada una de las familias.

⁹⁷ El pago por día de trabajo, el 2017, ha sido de 100 Bs.

FIGURA 9: LARQALLI CERCA A LEQE LEQENI



Fuente: Foto: Iván López 2014

Uno de los símbolos principales que llevan las autoridades se refiere a los bastones de mando, elaboradas en madera chonta de loro y con aplicaciones de plata y otras que semejan plata, los bastones del Yatiri y el Jilaqata son bastones tallados en ramas y que tienen formas de ave en el agarrador, asimismo la bandera blanca de la comunidad son dispuestos de manera vertical incrustándolas en el suelo en los sitios donde las autoridades toman descanso cerca donde comparten el *apthapi*; concluida la merienda, todas las autoridades se arrodillan y piden volver al trabajo.

La costumbre del trabajo era pasar *Leqe Leqeni*, *Tiji* y continuar la limpieza de acequia hasta el sitio denominado *Wikuñ Pirwa*; pero, fricciones con algunos miembros de la Comunidad de Caripo en relación al trabajo y el derecho al agua, durante el *Larqalli* del

2014, han hecho que la limpieza de acequia se detenga a una curva más halla de Leqe Leqeni, cerca del lugar llamando Tiji, en reunión con la bases los Mandos expresaron:

Jilaqata⁹⁸: *“Tata basenaka qhanachtawapjam, inach culesastarapjas wawanaka wasuru mä jukita Caripunaka ma basirjanaka chucawaytwa [...] umat atajtasiñ munaptaseptaj sawayawitu [el Jilaqata de Tiwanaku buscando evitar la confrontación dice] suyt’ajakiñani... disculptaripjatataw qharuru jan jutjaspaja mä jukit jiwasaruj laqaktasistarajay tata basenaka”*.

Jilaqata: *“Señores bases les aclararé por ahí se enojan hijos ayer un poco con unas bases de Caripo hemos chocado [...] ustedes se quieren atajar del agua me han dicho [el Jilaqata de Tiwanaku buscando evitar la confrontación dice] esperaremos [...] me van a disculpar si mañana no vienen un poco puede ser lejos para nosotros señores bases [en relación al arduo trabajo]”*.

Alcalde Justicia: *“Si [...] Bases [...] suyt’ajakiñani [...] ukatay jichaj derrepent qharuru jan jutajpjaspati akakam avansaptjam hermanos dicult’apjaqetaw basenaka, yä, qharuruj akataq qaltawañani, ahora jutapjaneja parlapaqiñani”*.

Alcalde Justicia⁹⁹: *“Si... Bases [...] esperaremos [...] de eso ahora de repente mañana no vienen desde aquí vamos a avanzar hermanos nos van a disculpar Bases, ya, mañana desde aquí empezamos [...] ahora si vienen vamos a hablar”*

⁹⁸ Jilaqata Salvador Choque 2014.

⁹⁹ Larqalli 2014 Alcalde Justicia Rodolfo Castillo.

En el segundo día del Larqalli se inicia con el sonido de la dinamita y el ruego de las autoridades para continuar el trabajo de limpieza de acequia, reiniciándose desde sitio en que quedó detenida desde el 2014 cerca de Tiji; en este día se une al trabajo de la acequia la comunidad de Caripo que cuenta con alrededor de 50 afiliados más sus familias que llegan alrededor de 200 trabajadores para este día, esto es importante de distinguirse porque el trabajo de limpieza es principal para el reconocimiento del derecho del agua en consecuencia el derecho de las dos comunidades a acceder al agua; entonces los de Caripo se unen a la limpieza para asegurar su acceso al agua.

El descanso del medio día de trabajo se realiza en Wikuñ Pirwa donde se comparte la merienda de los trabajadores y las primeras entonaciones de la pinkillada, a modo de recordar las melodías y ensayo, para continuar la limpieza de la acequia hasta Qhawa Qhawani; en este sitio se nombra a una persona para que retorne hasta el inicio del Larqalli (en Puente Roto donde se desvía el agua para que permita un mejor trabajo en la limpieza de la acequia) con el objetivo de reencausar la vertiente del agua para que fluya por la acequia limpiada.

En Qhawa Qhawani se realiza la interpretación tradicional de la pinkillada, actualmente existe una tendencia al olvido de esta práctica musical por parte de los jóvenes; que es sustituida por música tradicional peruana, los *peruanitos*¹⁰⁰, y la cumbia, que se llevaba en radiograbadoras¹⁰¹ y actualmente es llevada en los celulares y las radios portátiles MP3; a pesar que las autoridades ruegan a los jóvenes y algunas personas mayores de

¹⁰⁰ Como se denomina a la música del Perú.

¹⁰¹ Larqalli 2008.

la comunidad para que acompañen con la música de la pinkillada propia de Cohoni¹⁰². Tradicionalmente en Qhawa Qhawani se esperaba la llegada del agua proveniente del Achila Jillimani¹⁰³.

Llegando a Qapunita se realiza el compartimiento entre las autoridades de las dos comunidades Tiwanaku y Caripo dispuestos en un círculo amplio y paralelamente el compartimiento entre los jóvenes; es de reconocer la diferenciación generacional entre los grupos de personas. Las autoridades, los adultos mayores y los niños son los que se marchan primeramente y los jóvenes con algunos mayores son los que se quedan hasta altas horas de la noche; existe una animadversión parcial de parte de los mayores sobre la práctica de embriagarse que tienen los jóvenes en esta fecha; empero, lo que responde uno de los mayores que comparte con los jóvenes es:

Base¹⁰⁴: *“no hay que mich’arse, se debe compartir así también el Achila nos va a dar”*.

Otra característica de los jóvenes es su pericia en el uso de motocicletas para subir los escarpados terrenos; moda que surge desde hace 3 años.

4.3.3.6. LA WAYK’A

El tercer día del Larqalli lo llaman el día de la wayk’a, como se llama a la comida tradicional para esta fecha es el ají de conejo cuy o conejillo de indias; sin embargo, esta costumbre prácticamente se ha perdido a causa de la responsabilidad que consiste

¹⁰² Larqalli 2014

¹⁰³ Para el Larqalli de 2017 no se pudo cumplir con la limpieza total de la acequia por la intensa lluvia y niebla que cubrió el recorrido por lo que se llegó directamente a Qapunita.

¹⁰⁴ Este entrevistado es el que se disfraza de Negra el día de la Wayk’a.

en alimentar cotidianamente a los conejos cuy siendo desplazado por la carne de cerdo y carne de pollo.

Uno de los mandos comenta que para el tercer día se subía más arriba a prepararse para el ingreso al pueblo, actualmente el Jilaqata y los Mandos, el Achachila y el Cajero se concentran temprano en la cima de Qapunita para luego bajar hasta Jisk'a Pampa al promediar las 12:00 del mediodía. El sonido estruendoso de la dinamita preparada por el cajero marca la señal para todo el pueblo de que se ha llegado; se incrustan los bastones de mando frente a cada autoridad y toman su lugar, en seguida el Jilaqata extiende su tari de color celeste y blanco hace la señal de la cruz sobre ella y luego invita a akhullikar a todas las autoridades.

En este sitio se recibe a las autoridades de Caripo y se les recibe con mucha solemnidad, invitándoles a tomar asiento, los mandos de Caripo luego de clavar sus bastones se ubican al lado de sus similares, principalmente el Jilaqata, Alcalde Justicia y Regidor; el Jilaqata de Caripo por su parte también extiende su tari y realiza la misma acción de invitar al akhulli a todos los presentes; al lado de la bandera de Tiwanaku que había sido dispuesta en la ladera de Jiska Pampa también se coloca la bandera blanca de Caripo.

Se puede percibir el respeto y la amistad entre las comunidades; pero, también el crecimiento equiparado de Caripo. Hasta antes del 2014 únicamente los de Tiwanaku Cohoni tomaban sitio en este lugar y realizaban el ingreso hasta Qullijikhani, ahora este es el punto en que las dos comunidades se unen entre la tradición del cumplimiento al

Achila Jillimani y el crecimiento de Caripo; de esta manera se construye y modifica la territorialidad; sobre la memoria de la tradición y la práctica social de las necesidades.

La diferencia reconocida por las autoridades y pobladores de Tiwanaku Cohoni, en relación a Caripo, es que cuentan con la práctica de usos costumbres.

Limpiando la acequia se desciende hasta Qullijikhani, primeramente ingresan los Jilaqatas de ambas comunidades junto al Achachila - Yatiri, y luego el resto de las autoridades con su similar, seguida de sus banderas los cajeros y la pinkillada, posteriormente los trabajadores limpiando la acequia, este es un acto significativo porque simbólicamente retornan del Achila Jillimani con el agua luego del ritual y arduo Larqalli, los Jilaqatas y autoridades son recibidos con k'usa y mixtura, dispuestos todos los mandos de rodillas en una línea piden a todos los acompañantes que pasen a descansar "*samartasiñani*".

Luego de incrustar los bastones los mandos de ambas comunidades y el Achachila – Yatiri se orientan el bastón hacia la acequia y más halla en dirección al Achachila Jillimani; aquí se incluye el Cantonal quien ocupa el sitio central, que lleva un poncho de color beis nogal; más después las autoridades de Arasaya y Pukarani también ingresan en una comitiva y se sientan al medio junto a las autoridades de Tiwanaku y Caripo.

FIGURA 10: LAS AUTORIDADES DE TIWANAKU COHONI, CARIPO Y EL CANTONAL EN QULLI JIKHANI



Fuente: El Jilaqata de Tiwanaku Cohoni y los Mandos en la wayk'a FOTO: Gery López 2017

FIGURA 11: SEÑORAS EN LA WAYK'A



Fuente: Las Señoras de las autoridades, familiares y amistades compartiendo en la Wayk'a Foto: Iván López 2014

Al lado derecho, en la misma fila, se ubican los *Pasado*, más allá el Director y los profesores de la Unidad Educativa, los doctores y los internos del Centro de Salud, y la pinkillada; al lado izquierdo las señoras de las Autoridades¹⁰⁵, este paisaje se complementa con las familias de Tiwanaku Cohoni desperdigadas por toda el área, asimismo, es notoria la presencia de movilidades estacionadas sobre el camino además del camión que trae a la cocinera y ayudantes junto a la comida y las bebidas desde la casa del Jilaqata.

En Qullijikhani se realiza el encuentro de los hombres trabajadores del Larqalli y las mujeres y familias de la comunidad, esperando a los trabajadores con un apthapi, a cada autoridad y acompañante se le entrega un tari con merienda compuesta de papa, chuño, maíz y k'ispiña de maíz; la tradicional wayk'a – picante de conejo cuy, ha sido desplazado por una chuleta de chancho.

En esta tarde se nombra al siguiente Secretario de Agricultura o Jach'a Campo (también Campu Alcalti) y al Secretario de actas, este último ya ha estado ejerciendo el cargo desde el día anterior en el preparado de la mesa dulce; el posicionamiento formal de estos mandos lo realiza el Cantonal; así en la Wayk'a del 2008, por su importancia todos los presentes se reúnen alrededor y se les pide quitarse el sombrero¹⁰⁶:

Cantonal¹⁰⁷: “[Como emblema solemne del nombramiento se hace entrega circunstancial del bastón de autoridad del Alcalde Justicia al nuevo Jach'a Campo]

¹⁰⁵ La manera en como comparten las señoras es a partir de los taris de coca y pasank'alla que ubican en el medio, conformando un círculo exclusivamente de mujeres.

¹⁰⁶ Incluyendo la gorra del etnógrafo.

¹⁰⁷ Cantonal Rodolfo 2008.

Hermano Lucas [...], yaw sistati Tatituru, Tupak Katari y Bartolina Sisa arupjaru, kuntija aka zona Tiwanaku jumaru jutayap'tama como Secretario Campo Agricultura, akan satawa Jach'a Campo ukar ¿phuqhatati?"

Jach'a Campo: *"Jisa phuqham"*

Cantonal: *"Janiti phuqhataja Tatitu juchachatpam [...] quedas posesionado"*

Cantonal: *"[Le hace entrega del bastón de autoridad al nuevo Jach'a Campo]"*

Hermano Lucas [...], Dices si a la palabra de Dios, Tupak Katari y Bartolina Sisa, la zona Tiwanaku te ha llamado a ser como Secretario Campo Agricultura, aquí se dice Jach'a Campo eso vas ¿vas a cumplir?"

Jach'a Campo: *"Si cumpliré"*

Cantonal: *"Si no cumples Dios te culpe [...] quedas posesionado"*

En seguida el anterior Jach'a Campo hace entrega del chicote y la q'urawa al Alcalde Justicia para que se envista al nuevo Jach'a Campo.

Cantonal: *"Jach'a Campo aka q'urawa [...] janiw akaja anatasiñamatakiti, aka q'uramampiw jumaj nuwata y chijchinaka despachata tata Campo, amparamamki jichaj zunaja [...] queda posesionado"*.

Cantonal: *"Jach'a campo esta honda [...] esto no es para tu juego, con esta tu honda vas a pelear despachar al granizo, señor Campo, ahora la zona está en tus manos [...] quedas posesionado"*

En cuanto a la posesión del Secretario de Actas se realizan las siguientes palabras de circunstancia:

Cantonal: *“Jurais por Dios y la Patria por la memoria de Tupak Katari, Bartolina Sisa, que es lo que te ha encomendado el Secretario General de Tiwanaku Cohoni para cumplir junto al Jilaqata”*.

Secretario de Actas: “Si juro”.

Cantonal: *“Si así lo hicieréis Dios te premie caso contrario Dios te de demande, bese la cruz”*.

Luego el Alcalde Justicia de Tiwanaku Cohoni le carga un atado de mantel desde el hombro derecho al lado inferior del brazo izquierdo que contiene el libro de actas y el libro con la lista de todas las bases.

Como acto de respeto, presencia y acompañamiento los profesores de la Unidad Educativa Cohoni y los médicos del Centro de Salud hacen entrega de paquetes de refrescos al Jilaqata, por su parte las autoridades le invitan coca en sus ch’uspas colgándola en cuello de profesores y médicos; los residentes también hacen acto de presencia, en este último Larqalli han ingresado con 10 cajas de cerveza.

Durante el desarrollo de la wayk’a los aynis (persona o familias en reciprocidad], el cariño las amistades del Jilaqata y su familia ingresan al área donde se encuentran las autoridades con cajas de cerveza, bidones de chicha y botellas de trago (algún jugo con singani o alcohol preparado); la forma de interrelación es derramar mixtura en las

cabezas del Jilaqata y esposa, se continúa invitándoles primeramente vasos de trago preparado o chicha, uno al Jilaqata y el otro a su señora, una vez devuelto el vaso vacío se intercambian los vasos se sirven y se entregan nuevamente al Jilaqata y su señora.

Los aynis, familiares o ahijados también llegan con las wawas, muñecas negras y rubias vestidas (un varón y una mujercita) envueltas en sus mantas y awayu para cargarlas en la espalda del Jilaqata y señora, el significado que se les atribuye es la representación del maíz con sus mazorcas a los costados¹⁰⁸, además, realizando el mismo rito de invitar la bebida.

FIGURA 12: JILAQATA Y SEÑORA CON WAWAS



Fuente: Las wawas símbolo de prosperidad, Jilaqata Celso Chino. Foto: Gery López 2017

Asimismo llegan los bailarines el Negro y la Negra (también los llamaron Palla Pallas) para ingresar al espacio festivo realizan el mismo ritual de la bebida, estos personajes son hombres vestidos de *Soldados* y sus parejas hombres vestidos de mujeres de

¹⁰⁸ De acuerdo al Jilaqata Celso Chino, quien también me indicó el significado de las Negras y su Soldado.

pollera llamadas las *Negras*, el Soldado lleva una campana en la cintura, ambos tienen pintado el rostro con hollín que es una señal para desviar y alejar las enfermedades que puedan llegar a la comunidad, con las caras pintadas se aparenta que ya están enfermos con viruela entonces la enfermedad al verlos pasa de largo¹⁰⁹, el Negro y la Negra llevan cargados en awayus (con pampa azul para el negro pampa¹¹⁰ roja o café para la mujer) muñecas negras hechas de tela y otros con muñecas rubias de plástico modernas que representan la prosperidad, la reproducción de la vida y el crecimiento semejante a las semillas de la papa¹¹¹.

Es en esos momentos, con el ingreso de los Aynis y el Negro y la Negra es que se inicia el compartimiento y la fiesta con la pinkillada¹¹², al momento en que los músicos se reúnen se puede notar la familiaridad en el sentido de compañerismo en la musicalidad ya que cada músico busca su ch'ulla, par o pareja, los más antiguos son los guías que recuerdan las canciones para interpretarlas, las Negras y su Soldado por otra parte bailan de manera exagerada y es la Negra la que va a molestar a las bases y acompañantes con provocaciones eróticas, ya sea abrazándolos, intentando besarlos, cargándose encima de las personas o colocando la pierna sobre ellos, para luego el Soldado, su pareja, hacerla a un lado y afrontar al varón que supuestamente ha encandilado a la Negra.

Al promediar las 4 de la tarde se baja al pueblo de Cohoni con el ruego del Jilaqata y de todas las autoridades.

¹⁰⁹ Entrevista a Juan Laura, Julio de 2015.

¹¹⁰ Parte ancha del awayu.

¹¹¹ Consultando a Celso, el significado que indica es "*son las semillas*", Larqalli 2006.

¹¹² Para Lozada la tarka es interpretada para alejar las nubes y el pinkillo se toca para atraer las nubes y la lluvia.

FIGURA 13: AUTORIDADES DE LAS CUATRO ZONAS



**Fuente: El Cantonal y las autoridades de las 4 zonas invitan a los acompañantes a la Plaza.
Gery López 2017**

Jilaqata¹¹³: *“Wawanaka Juntukiraki cumpañt’apjeta plazan tuqiru, wawanaka”*

Jilaqata: *“Hijos juntos nos acompañaremos a lado de la plaza, hijos”*

Se conforma una verdadera caravana encabezada por el nuevo Jach’a Campo que lleva el bastón del Alcalde Justicia como señal de autoridad, el cajero que interpreta pikumpi lampampi, el Jilaqata de Tiwanaku y el Cantonal, el Achachila – Yatiri, las autoridades de las otras zonas, la señoras, los acompañantes, las parejas de Negras y Soldados que corren dando vueltas alrededor de toda la comitiva, la pinkillada y los autos y camiones en la parte final; sin embargo, son los niños y niñas quienes corren por delante y todas partes.

¹¹³ Jilaqata 2017 Celso Chino

FIGURA 14: LA NEGRA Y SU SOLDADO



Fuente: La Negra y su Soldado camino a la plaza de Cohoni. Foto: Gery López 2017

4.3.3.7. EL INGRESO

El recorrido se realiza desde Qullijiqhani hasta el ingreso del pueblo en Chirapata, en el sector de la parada de buses y minibuses, se detienen para ser recibidos por el resto de la comunidad con cajas de cerveza y más awayus con muñecas para el Jilaqata y señora, en este lugar se adornan los sombreros con los banderines¹¹⁴; y una vez que se hace reventar la dinamita ingresan en el orden antecedido, ingresan por la bajada que da al pueblo como un río de gente que ingresa a la plaza mientras tocan las campanas de la iglesia.

¹¹⁴ En relación intrínseca entre espacio, la biodiversidad vegetal, lo humano y lo festivo.

FIGURA 15: INGRESO AL PUEBLO



**Fuente: Ingreso de las Autoridades y la Comunidad de Cohoni a la Plaza.
Foto: Gery López 2014**

FIGURA 16: PINKILLADA



Fuente: Pinkillada del Larqalli Foto: Gery López 2014

Esta vertiente humana recorre las cuatro esquinas del pueblo iniciando por el lado derecho de la plaza hasta que se asientan en la puerta de la iglesia, ahí se realiza el agradecimiento de las esposas de los mandos y posteriormente los mandos a los invitados y a los músicos por el acompañamiento, las autoridades se quedan en la puerta de la Iglesia que da en dirección norte, allí han de recibir el cariño de los invitados mientras las señoras y los demás familiares se acomodan al lado izquierdo de la autoridad y extienden los awayus, pasankalla y los taris de coca para compartir.

FIGURA 17: AUTORIDADES EN LA PUERTA DE LA IGLESIA



Fuente: Los Mandos en la puerta de la Iglesia de San Bartolomé. Foto: Gery López 2017

Por la noche todos los invitados se dirigen a casa del Jilaqata a continuar el compartimiento.

Al cuarto día las autoridades se dirigen a la casa de las familias que les han acompañado durante el Larqalli a manera de visita y agradecimiento para compartir con cada uno de ellos, esto sucede durante toda esta jornada.

4.3.4. LARQALLI EN SIQI

El Larqalli de Siqi es complementario al Larqalli principal del Illimani y se realiza el segundo lunes del mes de octubre, para la fiesta de Rosario, cubriendo el área inferior de la comunidad de Tiwanaku Cohoni correspondiente a 57 afiliados que tienen terrenos en la zona baja; para este efecto se realizan actividades similares al Larqalli central de arriba.

La etnografía del Larqalli de Siqi se ha realizado únicamente el año 2017.

4.3.4.1. EL PREPARADO DE LA OFRENDA

Los procedimientos de apresto de la mesa dulce se realizan de similar manera detallada en el acápite anterior, con la presencia inmanente y constante del Achachila Jillimani, a quien se le pide permiso y referencia en casi todo el ritual, el Achachila – Yatiri se encarga del preparado; los que participan son las autoridades hombres y mujeres de Tiwanaku Cohoni a excepción de los *Pasado*, se logra percibir un ánimo más relajado, afable y personal sin la presión que significaba cumplir con el Larqalli principal del Achachila Jillimani; este acto se inicia alrededor de las 20:00 horas; para concluir a la 01:00 de la madrugada del día siguiente. Junto a todos los insumos previstos y la disposición dual de las autoridades, se preparan 2 mesas dulces para las Wak'as: Phaphani Wila Qullu y otro para Chuvilaya.

FIGURA 18: DULCE MESA PARA LA WAK'A WILA QULLU



Fuente: Dulce mesa concluida para la Wak'a Wila Qullu. Gery López 2017

FIGURA 19: CH'ALLA DE LA DULCE MESA PARA LA WAK'A CHUVILAYA



**Fuente: El Jilaqata y Señora Ch'allan la dulce mesa para la Wak'a del Achachila Chuvilaya.
Foto: Gery López 2017**

4.3.4.2. RECORRIDO A SIQI

Luego de consumir una abundante sopa, segundo y junt'u uma, desayuno de agua caliente, con roscas tostadas de harina elaboradas por el Jilaqata por la mañana, se parte hacia Siqi a las 08:30; el recorrido se hace hacia la zona inferior de Tiwanaku Cohoni atravesando la ladera de cabecera de valle hasta llegar a las Wak'as que son vertientes de agua que devienen de la acequia de Tiwanaku Cohoni.

Una señal que indica que el Larqalli corresponde a otra zona de vida son las flores amarillas que se colocan en los sombreros y en el mástil de la bandera blanca; la senda es casi innotable ya que es cubierta por la vegetación que se hace más espesa a medida que se descende por la quebrada.

4.3.4.3. WAK'A WILA QULLU

Antes de llegar se pasan por dos lugares sagrados Qumurati y Lakalakani a los cuales se deben mucho respeto y cuidado siendo protectores del lugar pudiendo llegar a enfermar si alguna persona se cae, la ch'alla es indispensable por las Autoridades y el Achachila – Yatiri, que sirve a manera de permiso para ingresar al área.

La wak'a Phaphani Wila Qullu corresponde a una zona extendida y unitaria siendo la vertiente la wak'a Wila Qullu el lugar donde se realiza la ofrenda; si bien las autoridades ingresaban hasta el lugar de la vertiente para el 2017 se quedaron en el descampado cercano a la wak'a debido al cumplimiento del horario; la vertiente sale casi de entre las rocas conformando una ligera cascada que cae sobre el escarpado

pedregoso y atraviesa el estrecho sendero, al lado de la vertiente se encuentra el sitio donde se quema la ofrenda a la Waq'a Wila Qullu.

FIGURA 20: OFRENDA DE LA DULCE MESA EN LA WAK'A WILA QULLU



Fuente: El Jisk'a Campo realiza la ch'alla sobre la ofrenda. Foto Gery López 2017

4.3.4.4. WAK'A CHUVILAYA

Luego de cumplir con el ritual se toma el sendero hacia Chuvilaya, este tiene varios accesos, uno que es directo conectado por un puente de cordones de paja; empero, las autoridades indicaron que no se puede ir por ahí porque la paja del puente está muy seca y es de mucho riesgo atravesarla, existe otra ruta por arriba y el otro que es bordeando la ladera hasta llegar a la acequia, cerca de la wak'a Chuvilaya, por la premura del tiempo se ha optado por hacer el ladeado, llegando a las 09:59 horas.

FIGURA 21: OFRENDA DE LA DULCE MESA EN LA WAK'A CHUVILAYA



Fuente: El Comisario realiza la ch'alla sobre la ofrenda. Foto Gery López 2017

4.3.4.5. LIMPIEZA ACEQUIA SIQI

La acequia de Siqui es un canal cementado que viene desde la toma de agua en Chuvilaya pasando por Wari Kunka hasta el área donde se inician los campos de sembradío.

Para iniciar la limpieza de acequia se desvían las aguas desde la toma de agua, las bases se concentran en el área donde inicia el cementado en ella es indispensable el akhulliku, las Autoridades, luego de hacer la señal de cruz sobre el tari extendido recién se puede alzar coca y mascarla, esta es compartida con todas la bases, en tanto se espera que lleguen todos los afiliados; considerando la presencia de casi todos las bases las autoridades realizan el ruego para iniciar el trabajo, la limpieza parte a las 11:00 am.

La hilera de trabajo es encabezada por el Achachila y el Jisk'a Campo, luego va un trabajador con su machete quien quita las ramas crecidas sobre la acequia, luego el Cajero cargando la bandera, el Jilaqata, el Comisario y el Secretario de Actas quien llama a las bases de a acuerdo lista.

Los trabajadores se distribuyen en dos grupos que rotan una vez concluido su parte de trabajo, los que remueven la acequia con pico y los que limpian con la pala, entre estos dos grupos se ubica el Alcalde Justicia quien va revisando el trabajo realizado e indicando las partes que faltan por limpiar; el trabajo concluye pasando Wari Kunka en un descampado.

FIGURA 22: LIMPIEZA DE ACEQUIA EN SIQI



Fuente: Los trabajadores con pico rotan limpiando la acequia. Foto Gery López 2017

4.3.4.6. WAK'A WARI KUNKA

En Wari Kunka se realiza una Qoachada, como lo denomina el Achachila – Yatiri, con los insumos llevados y preparados por este ritualista de manera rápida, este se ofrece a la Wak'a Wari Kunka correspondiendo a una mesa de pago para que ningún mal persiga a las bases; la composición de esta mesa es papel blanco, wira q'ua unas figuras de dulces y diferentes yerbas; este preparado es propio y reservado por parte del Achachila – Yatiri; a esta mesa no se le realiza ninguna ch'alla, únicamente se le vierte alcohol y es encendida rápidamente. Los trabajadores y autoridades, incluyendo el etnógrafo, son apresurados para que pasen rápidamente; mientras el fuego salta provocando un ruido explosivo; el Achachila – Yatiri, el Comisario, el Jisk'a Campo y el Secretario de Actas se quedan custodiando el lugar para que nadie se acerque.

FIGURA 23: Q'UACHADA EN WARI KUNKA



Fuente: El comisario enciende la ofrenda. Foto Gery López 2017

4.3.4.7. EL COMPARTIMIENTO

Llegando al descampado contiguo a Wari Kunka, que es un terreno de cultivo en descanso, las Autoridades les piden a los trabajadores que descansen, a pesar que el resto de los trabajadores piden que se siga trabajando hasta más allá.

Autoridades: “*Gracias wawanaka, samartawasipjañani akaru*”.

Autoridades: “*Gracias hijos, nos descansaremos aquí*”.

El comisario hace huecos en el suelo con un pico para que los mandos mayores claven sus bastones de mando, mientras el cajero ya ha clavado la bandera de Tiwanaku Cohoni en el terreno y hace explotar la dinamita como señal de que se ha llegado al sitio.

Los mandos extienden el tari de coca sobre el q’ipi del Achachila – Yatiri para el akhulliku y el compartimiento de vasos de purito, preparado y k’usa; por su parte el Jilaqata entrega una caja de cerveza como “*cariñó*” al grupo de los trabajadores con pico que se han ubicado a la derecha de las autoridades y otra caja de cerveza a los trabajadores con pala que se posiciona al lado izquierdo.

Esta diferenciación también implica una concepción generacional porque los más jóvenes se ubican al lado izquierdo y las Autoridades *Pasado* y mayores en edad se ubican al lado derecho; así mismo el grupo de personas ubicadas al lado izquierdo llevan una actitud más alborozada en contraposición al aire de formalidad que tienen el grupo del lado derecho.

En ello ingresa un cajero tocando pikumpi lampampi y cargando otra bandera blanca, es acompañado por dos ayudantes que traen 2 bidones de k'usa enviado desde Siqui, luego de saludar a las autoridades clava la bandera de Siqui al lado de la bandera que vino desde Tiwanaku Cohoni.

Este es un sitio de compartimiento y se ha establecido que en este espacio cada uno de los afiliados debe aportar con 4 botellas de cerveza, que antes era chicha, en este sentido el Secretario de Actas convoca a los afiliados por lista para que entreguen las cervezas como aporte obligatorio, estas se acumulan al centro para luego ser distribuidas de dos en dos a todos los asistentes.

Asimismo, la llegada del Cantonal permite formalizar el nombramiento del nuevo Jisk'a Campo o Secretario de Ganadería, el Alcalde Justicia le entrega su bastón en las manos para transferir y empoderar el nombramiento, para esto las bases se quitan los sombreros como forma de respeto y los mandos mantienen puesto el sombrero por su condición de Autoridad:

Cantonal: “Bien hermano Roberto, como ganadería, mediante aquí alaxpachanqiri suma Dios awkisa kunjamateja takip uchji ukhamaraki nuestros símbolos patrios, ukhamaraki nuestra wiphala, ukhamaraki nuestro Tupak Katari Bartolina Sisa, ukhamaraki el reglamento interno el estatuto orgánico de la comunidad utjaptam mä qilqtata ukaru puqtatati hermano?”.

Jisk'a Campo: “Si”.

Cantonal: “Ukarutij poqtatij hermano, Dios te bendice hermano, ukarotija jan pq’t’atija Dios también te sanajara hermano, estas posesionado hermano, gracias hermano”.

Cantonal: “Bien hermano Roberto, como ganadería, mediante aquí el buen Dios Padre de los cielos, su camino dispone asimismo nuestros símbolos patrios asimismo nuestra wiphala, asimismo Tupak Katari Bartolina Sisa, asimismo el reglamento interno el estatuto orgánico de la comunidad que tienen escrito, eso vas a cumplir hermano?”.

Jisk’a Campo: “Si”.

Cantonal: “Si eso cumples hermano, Dios te bendice hermano, si eso no cumples dios también re sancionará hermano, estas posesionado hermano, gracias hermano”.

FIGURA 24: POSESIÓN DEL JISK’A CAMPO



Fuente: El anterior Jisk’a Campo entrega el chicote y la onda a su sucesor.

Foto Gery López 2017

En seguida al acto de posesión el anterior Jisk'a Campo se aproxima y entrega una caja de cerveza y le coloca el chicote, la onda y la ch'uspa al nuevo mando; luego el Achachila – Yatiri y los mandos empezando por el Cantonal y el Jilaqata pasan a abrazarle indicando *“que sea en buena hora”*.

La tradición de compartimiento en Wari Kunka es acompañada con la pinkillada y adquiere un regocijo generalizado por el trabajo logrado que permite el acceso al agua.

Etnógrafo: *“En otros años igualito se compartía?”*

Jilaqata Pasado: *“Ukhamaja nanakja ma costumbre utji”*

Etnógrafo: *“todos los que reciben agua comparten”*

Jilaqata Pasado: *“Si, umit alant'apjta, suytatatjam, número 1, número 2, número 3, ahí, avesaja discutisipjaraktwa ma jilampis, umata, pero umawa vida, umawa churapjetu lechuga, coliflor, awa, papa, maq'ataptwa, isiniptwa, ukhamaw nanakan costumbre hasta awilunacatpacha, primero jiwakinwa ukham, jicha juk'ama ukamanje”*

Etnógrafo: *“En otros años igualito se compartía?”*

Jilaqata Pasado¹¹⁵: *“Como esta nosotros tenemos una costumbre”*

Etnógrafo: *“todos los que reciben agua comparten”*

¹¹⁵ Entrevista a Jilaqata Pasado 2016.

Jilaqata Pasado: “Sí, con agua compramos y vendemos, como esperando, número 1, número 2, número 3, ahí [en cuanto al turno para el riego] a veces discutimos con uno de nuestros hermanos, por el agua, pero el agua es vida, el agua nos da lechuga, coliflor, haba, papa, comemos, nos vestimos, así es nuestra costumbre hasta nuestros abuelos, ahí primero era hermoso, ahora un poco es así.”

4.3.4.8. SIQI

Luego de haber compartido las Autoridades ruegan a las bases ir a Siqi, recorrido que se hace de modo disperso conformando grupos de personas y otros en automóviles, empero, la comitiva central conformada por los 2 cajeros que cargan las banderas, el Jilaqata, el Achachila – Yatiri, la pinkillada y las bases hacen todo el recorrido tocando y bailando.

Al llegar a Siqi las autoridades se arrodillan y ruegan a las bases:

Autoridades: *“Wawanaka junt’uki samartasipjañani wawanaka”*

Autoridades: *“Hijos juntos nomas descansaremos hijos”*

La comitiva se asienta cerca de una casa aledaña al un camino, el sitio central lo ocupan los mandos mayores, y entre ellos el Jilaqata del siguiente año junto al Jilaqata de la gestión en curso que le transmite sus experiencias en el Larqalli.

Pródigo es el paisaje que se puede observar en el entorno por la diversidad de productos dispersos en las parcelas, las bases que tienen terrenos en Siqi preparan y reparten comida y bebida a todos los mandos y acompañantes, por otra parte el Jilaqata

ha preparado los taris con la merienda y también sopa y segundo que es repartida a todos los presentes; la comida es tal en abundancia que es necesario guardarla en bolsitas de nylon.

En este escenario de compartimiento se aproximan algunos representantes de las familias de la zona para entregar cajas de cerveza al Jilaqata; todo este regocijo es acompañado por el sonido de la pinkillada.

Doblar la rodillas y rogar a las bases nuevamente marca el paso y guía a otro momento importante, las autoridades piden a los presentes volver a Tiwanaku Cohoni; antes este recorrido de retorno se realizaba a pie, sin embargo, en la actualidad las autoridades caminan un pequeño trecho hasta la primera curva camino arriba para ser recogidos por una movilidad que los lleva hasta el pueblo.

El resto de las bases se transporta en su propias movilidades y otros que llevan sus camiones y colectivos para trasladar a toda la gente.

4.3.4.9. EL ENCUENTRO

La caravana llega al pueblo para hacer un recorrido por las cuatro esquinas de la plaza y posicionarse a dos cuadras cerca de la plaza, en el área correspondiente a Tiwanaku Cohoni; las banquetas y sillas son instaladas para que las Autoridades y las señoras ubicadas al lado izquierdo se acomoden y se continúe con el compartimiento; los dos abuelitos que traen la pupusa llevan la preocupación de colocarla en cada en cada uno de los sombreros de las autoridades, junto a las banderitas.

FIGURA 25: PUPUSA EN EL SOMBRERO



Fuente: Pupusa señal de que se ha llegado al Illimani. Foto Gery López 2017

Las muñecas en awayus son cargadas al Jilaqata y su señora como señal de prosperidad; la Negra y su Soldado nuevamente ingresan a escena, conforme el Larqalli del Achila Jillimani, la comitiva se prepara y organiza para el ingresar a la plaza.

La procesión es precedida por el Jisk'a Campo (recién posesionado y llevando el bastón de mando del Alcalde Justicia), el Jach'a Campo, el Secretario de Actas y el Comisario, que da paso a la Negra y su Soldado, el Jilaqata lleva la bandera de Tiwanaku Cohoni junto al Achachila – Yatiri, el Alcalde Justicia lleva la bandera de Siqui junto al Regidor, detrás de ellos las señoras de los mandos y las señoras de las bases de par en par, luego se ubican los trabajadores y los afiliados para finalizar con la pinkillada que son las mismas bases.

Suenan las campanas mientras la comitiva se aproxima e inician el recorrido bailando regocijadamente alrededor y por las 4 esquinas de la plaza del pueblo de Cohoni hasta posicionarse al lado izquierdo de la iglesia; las señoras hacen una ronda bailando y los hombres interpretan la pinkillada.

La plaza es el sitio de reunión de todas las comunidades, en ese día el resto de las comunidades también realizan su Larqalli complementario realizando actividades similares; Tiwanaku Cohoni ha sido el primero en llegar ubicándose al lado izquierdo de la iglesia, y posteriormente llega la Comunidad de Arasaya que se sitúan en la puerta de la Iglesia y finalmente la comunidad de Pukarani se sitúa en la plaza frente a la Unidad Educativa.

Cada comunidad es recibida con regocijo invitándoles bebidas a las autoridades, familiares y amigos hasta que se colocan en su sitio; así el compartimiento se hace generalizado y festivo; finalmente cada comunidad se dirige a la casa de su Jilaqata para continuar la fiesta.

FIGURA 26: COMUNIDAD TIWANAKU COHONI



Fuente: Recorrido por la Plaza de Cohoni. Foto Gery López 2017

FIGURA 27: COMUNIDAD ARASAYA



Fuente: Recorrido por la Plaza de Cohoni. Foto Gery López 2017

FIGURA 28: COMUNIDAD PUKARANI



Fuente: Recorrido por la Plaza de Cohoni. Foto Gery López 2017

4.4. FIESTAS DEL JALLUPACHA

4.4.1. TODOS SANTOS

La Fiesta de Todos los Santos es el compartimiento con las almas de las personas que fallecieron y que retornan del Wiñay Marka, Pueblo Eterno, cada primero de noviembre al medio día y se quedan a compartir con los familiares hasta el mediodía del día siguiente.

Para el recibimiento de las almas se prepara una mesa compuesta por panes que tienen las figuras de los fallecidos que le llaman t'anta achachi (Varón viejo hecho de pan, entre otras figuras están la escalera, corona y la cruz), piezas de pan, pasank'alla (maíz reventado), suspiros (dulces hechos con clara de huevo), coca, cigarrros, un vaso con agua, vaso con fresco de moq'ochinchi (hervido de durazno pelado y secado al sol), ají de alverja (comida tradicional hecha con alverja seca), naranjas, plátano, piñas, caña,

flores (las flores utilizadas generalmente son gladiolos blancos, rojos y retamas), tuquru (flor de cebolla), velas blancas dispuestas sobre una tela negra que cubre la mesa y una esquela enmarcada con el nombre y fecha de nacimiento y muerte del difunto. Anteriormente las figuras eran elaboradas de q'ispiña (a modo de galletas y figuras elaboradas con quinua; actualmente las figuras son compradas en la ciudad de La Paz) y maíz, para armar la mesa de difuntos pero, que “*se ha perdido*”¹¹⁶.

Al mediodía del 2 de noviembre luego de una oración para el alma se recoge cuidadosamente la mesa de difuntos para llevar a rezar al cementerio de Cohoni; los familiares se reúnen alrededor de los nichos de los difuntos para armar nuevamente las mesas acompañando y compartiendo con el alma, familiares y amigos, elevando oraciones y pagando los rezos con comida, pan, fruta, dulces, coca y cigarro.

De acuerdo a la tradición local antes se interpretaba el alma pinquillo (música del alma del difunto interpretada en pinquillo) para Todo Santos; sin embargo, la fiesta de los difuntos ya es acompañada con música de sikuriada y conjuntos folklóricos de guitarra, concertina y bombo junto a los resiris (los que rezan por el alma) que son abuelos, mayores, jóvenes, niños y niñas que van a rezar por una retribución por los productos de la mesa.

Los Mandos, esta vez vestidos con ponchos negros, se reúnen en la puerta de la capilla ubicada dentro del cementerio, frente a los bastones de mando y reclinados sobre sillas, acompañan de manera atenta el desarrollo de la jornada, las familias de la

¹¹⁶ Entrevista Tío Miguel.

comunidad se aproximan hacia ellos para que les acompañen con sus oraciones por el difunto.

Por la tarde los Mandos recogen sus ch'uspas de coca y en un acto de solemnidad y de respeto se aproximan a las familias de los dolientes (de un difunto reciente o en el tercer año con nicho pomposo) entregando una parte al hombre y otro a la mujer de la familia para luego rezar por el alma del difunto; las familias, en agradecimiento les corresponden con platos que contienen pan, figuras de t'anta achachi, fruta, pasank'alla, dulces y cajas de cerveza, en la oración las autoridades piden por el alma del difunto para que descanse tranquilo, no deje ninguna pena a la familia y más bien les provea de salud y prosperidad, una vez concluida la oración se pide en voz alta: "*oración katuspan*" (que se reciba la oración). Las familias que visitan a sus seres queridos en el cementerio tienen que hacer rezar todo lo dispuesto sobre el nicho hasta acabar; por la tarde la jornada concluye en un ánimo de fiesta en el cementerio; hasta anteriores años todos se debían trasladar a la Sede de la Comunidad.

FIGURA 29: MESA DE TODOS SANTOS



Fuente: Cementerio de Cohoni. Gery López 2014

4.4.2. ANATA

La fiesta de la Anata (juego), Carnaval, en Cohoni se realiza el siguiente sábado luego del martes de Carnaval en el área urbana; hasta hace algunos años existía el jisk'a anata (juego pequeño) y el jach'a anata (juego grande) durante el fin de semana se ch'allaba la casa y se recorrían los sembrados ch'allando y tocando para que la producción crezca para luego concentrarse en la plaza, la anata era propiciada por el anatiri (el que juega) parejas de danzantes y la pinkillada de carnaval¹¹⁷, vestían camisa blanca, mantas cruzadas en el pecho y pantalón negro, empero, esta práctica se ha dejado dando paso a las bandas de música y la entrada de los Ch'utas (danza tradicional de carnavales).

¹¹⁷ pinquillada de carnaval, instrumento de tonalidad dulce diferente del al alma pinkillo

El tío Miguel indica que “*uno nomás ha empezado con la banda* [Conjunto de música con instrumentos de metal]”¹¹⁸ y los demás también han comenzado a contratar bandas de música lo que ha desembocado en un concurso de bandas, cotejando de la cantidad de bailarines disfrazados y la gente que participa acompañando a los prestes.

El domingo de tentación se realiza la entrada de los Ch’utas desenvolviéndose con música y baile en toda la plaza; las autoridades de Tiwanaku Cohoni junto a las señoras esposas se ubican en la puerta de la Iglesia, por su parte un grupo de los más jóvenes de esta parcialidad disfrazados de Ch’utas en color celeste y blanco del Bolívar, equipo de fútbol paceño, junto a sus parejas se ubican a su lado izquierdo realizando una coreografía en filas y pasos por separado; mientras el grupo de las autoridades y Tíos mayores llevan un paso de pareja libre y desordenado; la banda se ubica en la acera al lado izquierdo de la iglesia e interpreta huayños de carnaval; en este día se espera la participación de las autoridades, bailarines disfrazados y las bases de las cuatro zonas que componen Cohoni. La comunidad de Tiwanaku Cohoni a la cabeza de sus autoridades, luego de girar cada parcialidad en su sector, recorren la plaza en sus cuatro esquinas orientados por el lado derecho para luego dirigirse a la casa del preste para continuar con el compartimiento.

Al día siguiente, lunes, las tres comunidades realizan la limpieza del cementerio, considerando bien visto a la parcialidad que llega primero y amanece trabajando, no se tiene memoria de cuando se ha iniciado esta costumbre sólo se indica que es una tradición que viene desde los abuelos y consiste en quitar la hierba mala, que ha

¹¹⁸ Entrevista a Tío Miguel 2015.

crecido alrededor de los nichos de los difuntos de tal manera que los difuntos acompañan el último día de fiesta de carnaval despidiendo concluyendo con la época de lluvias¹¹⁹. Retornando las autoridades junto a los trabajadores que han hecho la limpieza del cementerio se comparte en la plaza para luego recibir el ingreso de las comparsas bailando junto a sus bandas; realizado el giro por la plaza se dirigen a la cancha que se encuentra cerca de Chirapata para concluir en una fiesta colectiva.

FIGURA 30: CH'UTAS



Fuente: Cementerio de Cohoni. Gery López 2014

¹¹⁹ La relación entre la fiesta del carnaval y los difuntos en la época de lluvias es un ámbito que merece un estudio a profundidad; ámbito que no se encuentra en los objetivos de la presente investigación.

CAPÍTULO V

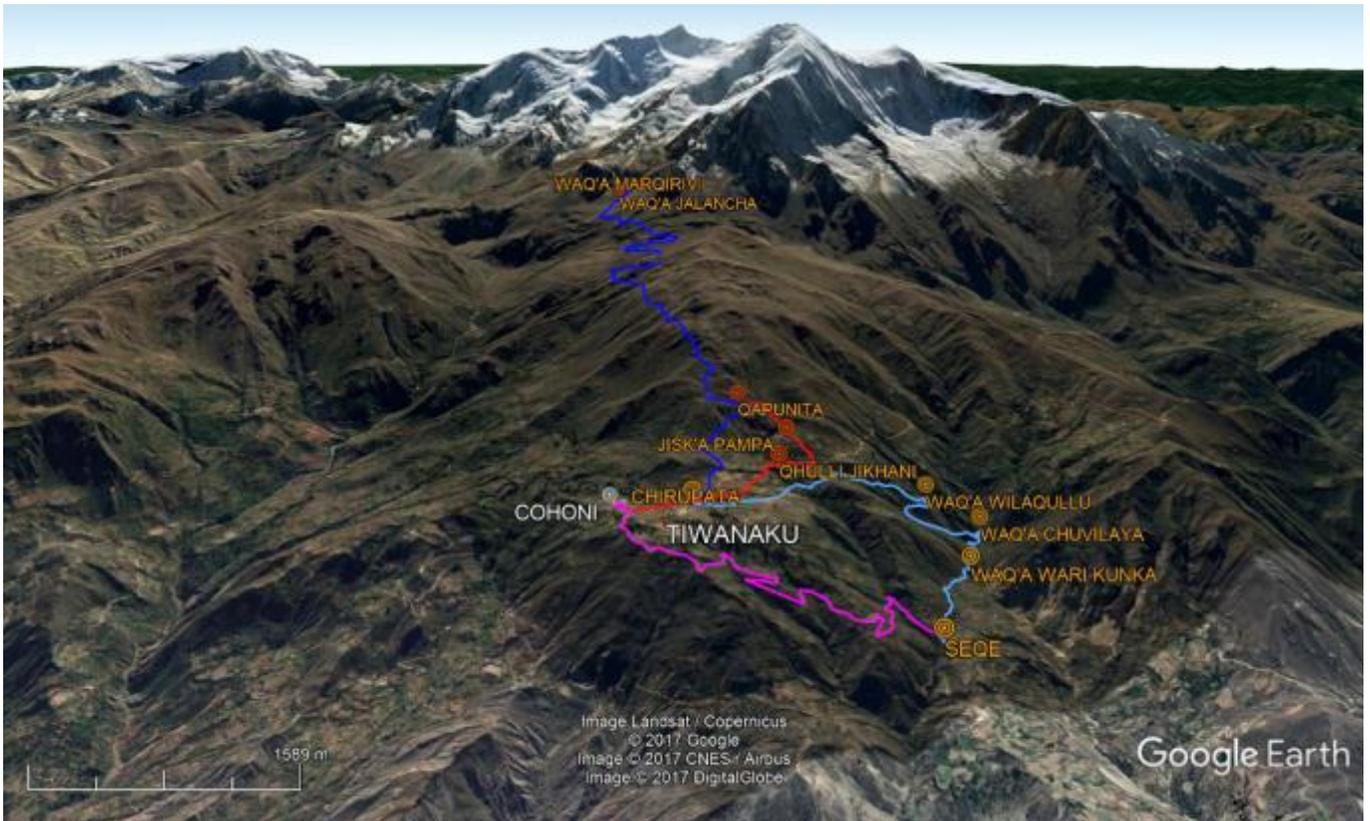
ANÁLISIS Y CONCLUSIONES

5.1. EL CICLO RITUAL DEL LARQALLI

La comunidad de Tiwanaku Cohoni reconoce a su medio ambiente como un entorno vivo (Descola 1990: Milton 1997) con el cual se interrelaciona como totalidad sagrada (Van den Berg 1989), reconociendo al Jilimani Achachila (Abuelo Illimani) como el Jiliri Mamani (el águila mayor), el Awki (el padre), junto a las Wak'a Achachilas (Abuelos Sagrados) Wila Qullu, Chuvilaya y Wari Kunka como sitios sagrados donde se encuentran los antepasados; además de un paisaje en el que habitan diferentes seres sagrados con los que se interrelacionan solicitando salud, bienestar, prosperidad y protección para cada uno de los miembros de la comunidad mediante la ch'alla y la ofrenda.

Transitando los caminos de vertiente junto a la comunidad, el horizonte de memoria sagrada y ritual se hace extensa y en momentos cobra personalidad oculta porque le son propios y únicos de los pobladores y autoridades de Tiwanaku Cohoni; poseen su propia lectura geográfica dispuesta a manera de territorialidad sagrada en la cual conviven diariamente con los no humanos de la familia que se concentra y expresa en momentos importantes dentro el ciclo ritual, político, agrícola y festivo, en concordancia con el ciclo climático ambiental que busca sobre todo que el nevado suelte sus aguas para el riego de los sembrados.

FIGURA 31: RECORRIDO DEL CICLO RITUAL DEL LARQALLI



Fuente: Elaboración propia Gery López en base a datos, Lucio Laura e Imagen Google Earth 2017

El Achachila Jillimani es considerado Marani, entre las montañas más sagradas que pugnan por su preminencia en los rituales anuales y el control climático; la batalla se desarrolla en el mes de julio¹²⁰ mediante eventos climáticos como viento, niebla, nevada, lluvia o granizo, así los eventos atmosféricos propios de cada Marani otorgándole peculiaridad climática a la región durante ese año.

El tiempo y espacio ritual del Larqalli de interrelación con los no humanos el Jillimani Achachila y las Wak'a Achachilas se expresan de manera cíclica en tres momentos importantes: La presentación y el reconocimiento del Jilaqata y las autoridades por

¹²⁰ Información proporcionado por el Amawt'a Agustín Fernández en julio de 2015.

parte del Jillimani, en segunda instancia el rito al Jillimani Achachila para que suelte sus aguas y un tercer momento el Larqalli de Siqi a través de las Wak'a Achachilas que llevan las aguas glaciares provenientes del nevado como un horizonte sagrado constante que hace fluir el agua.

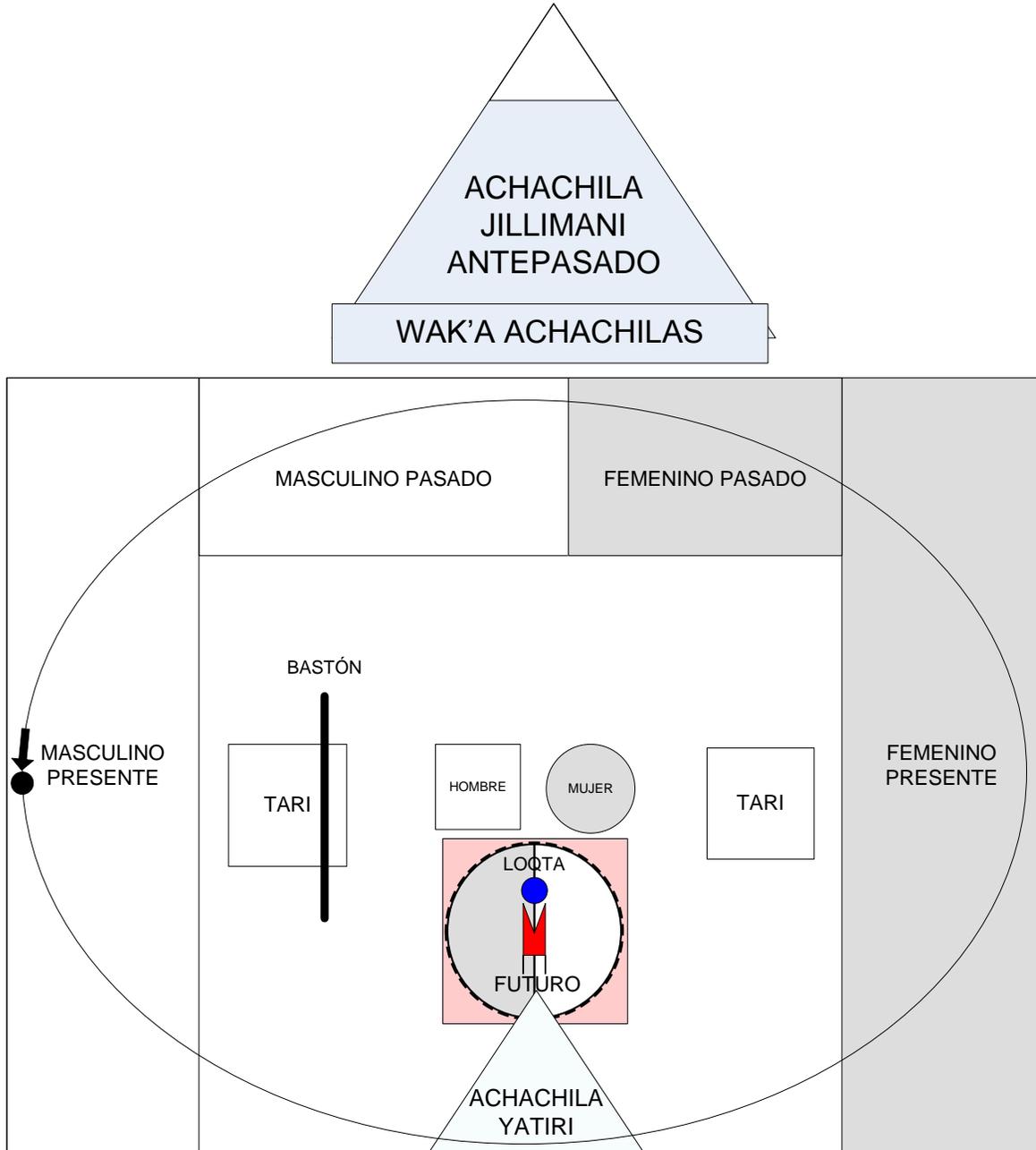
En consecuencia la interrelación del ritual y sobre todo la composición, estructura y sentido del ritual permiten descubrir el orden en cómo se realiza esta interrelación.

La luqta de la dulce mesa concentra el sentido de territorialidad extendida hacia el plano subjetivo desde los elementos que la conforman; la concepción local le otorga trascendencia principal al *sullu de llama*, que es alimento mismo (Fernández 1995; 335) llevando cargada las 4 t'ikas, representando los adobes de sal, considerada como la que transporta la carga de ofrenda (Van den Verg 1989; 67) por ello sus patas tienen que estar extendidas para caminar el trayecto hasta el otro plano llevando la carga de la comunidad llena de sentimientos, esperanzas y deseos incorporados en las illas o semillas (Quispe – Mamani 2016, 52), hasta donde se encuentra el Achachila Jillimani para alimentarlo, de tal manera que retorne como prosperidad humana y fertilidad del ganado (Lozada 2006; 102); en frente al sullu está la Illa del Jilaqata que guía a la llamita por el camino, representa y decide el destino de Tiwanaku Cohoni por un año, al igual que los Achachilas es autoridad por un año; las figuras, Illas y elementos que se complementan en la ofrenda conforman las peticiones del resto de los mandos.

En la estratificación de este vínculo de la realidad interviene el Yatiri que se convierte en Achachila, alteridad representativa del Achachila Jillimani, ordenando y preparando

las peticiones, deseos y emociones incorporadas en los elementos de la mesa dulce para alimentar al Achachila, en consecuencia es la representación del Achachila Jillimani quien prepara su alimento ejerciendo centralidad en todo el proceso.

ESQUEMA 2: DISTRIBUCIÓN DE LA CASA EN LA REALIZACIÓN DE LA MESA DULCE



Fuente: Elaboración e interpretación propia, Gery López

La historia ritual local indica que todos se desplazaban cerca al Jillimani Achachila para el preparado de la mesa dulce y el Larqalli, hoy la preparación de la ofrenda se la realiza en el domicilio del Jilaqata que se ordena de acuerdo a la relación y la lógica del pensamiento andino en cada año.

La distribución del espacio ritual del salón, en el domicilio del Jilaqata, cuenta con una base dual complementaria entre el lado femenino y masculino, donde se recibe al Achachila Jillimani es decir que se hace presente al antepasado al cual se le pide permiso para iniciar con el ritual.

El Achachila - Yatiri da paso para el preparado y el ciclo procesual está marcado por la participación siempre inicial del Jilaqata pidiendo permiso a las Autoridades *Pasado*, posteriormente el Achachila Yatiri, luego las señoras para concluir con los *Pasado*, es decir en torno a la representación del antepasado se renueva el futuro mediante el rito, lo que se ha venido a identificar como el *qip nayr uñtasis sarnaqañasawa*, hay que caminar hacia el futuro mirando al pasado; en este sentido la ofrenda - futuro se dirige hacia el antepasado constante llevado por el Achachila – Yatiri.

Otro elemento vital es la territorialidad. La partida de ascenso al Achachila Jillimani se inicia en Chirapata desde la madrugada, esta internalización tempo - espacial en el sendero ritual de la vertiente permite comprender la importancia de la relación con el antepasado, por medio del recorrido y atravesando el territorio de Tiwanaku Cohoni, se observa la relación renovada con los sitios sagrados Wak'as actualizando el sentido de

pertenencia y territorialidad que le permiten renovar la familiaridad para la prosperidad y el reconocimiento por parte del Achachila Jillimani.

El encuentro con el Jillimani Achachila, en el espacio ritual sagrado, se hace antes que salga el sol, esta memoria actualizada del territorio y su identidad de origen, en el tiempo espacio de los Andes conforma *una red interconectada de relaciones espacio-temporales.*” (Estermann 1998; 196), el tiempo cíclico se entiende como la iteración tiempo y espacial que renueva las relaciones con el entorno sagrado mediante el rito. De esta manera, el componente central que integra, sintetiza y concentra todo el proceso del ciclo recíproco relacional ambiental y sagrado es el rito materializado en la dulce mesa y mediatizada por el Yatiri a través de la ofrenda - luqta alcanzada al Achachila Jillimani para renovar el equilibrio y el ciclo de la vida mediante el fuego sagrado que transforma el alimento.

En la wak’a y de rodillas frente al Achachila Jillimani, el rito concentra los pedidos de las autoridades y de la comunidad por agua; el ciclo ritual de cuidado del agua es encargado al Jilaqata quien luego de ch’allar junto al Achachila – Yatiri recoge el agua de la vertiente en dos botellas para cuidarlas durante todo el año hasta el siguiente Larqalli; simbólica e y ritualmente asegurando la oferta de agua.

El Larqalli de Siqui constituye parte del amplio territorio sagrado productivo reconociendo a las Wak’a Achachilas Wila Qullu, Chuvilaya y Wari Kunka como los antepasados que permiten el acceso al agua que viene del Jillimani Achila; el acceso al

agua promueve el crecimiento, la producción de los sembrados y no menos importante mantiene la biodiversidad en los ciclos hídricos.

La ofrenda en el Larqalli reestablece la interrelación con los antepasados reflejado en un orden de tiempo y espacio; renovando el ciclo de acceso al agua para la producción agrícola y el mantenimiento del entorno, este ciclo también configura el nivel político desde la presentación de la nueva autoridad y las autoridades al Jillimani, renueva su territorialidad e identidad como comunidad al mantener sus usos y costumbres, articulándose al comienzo de la época de lluvias.

5.2. LA ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD TIWANAKU COHONI EN RELACIÓN AL LARQALLI

Tiwanaku Cohoni recrea su propio legado de pertenencia a partir del territorio que ocupa, mediante la organización de la Sub Central Agraria que la representa, su relación *per se* con el Achachila Jillimani y las Wak'a Achachilas Wila Qullu, Chuvilaya y Wari Kunka, y los usos y costumbres propios, en este sentido el Larqalli reafirma su entereza y parcialidad frente a las otras comunidades.

Para ser autoridad en Tiwanaku – Cohoni se deben cumplir varios requisitos entre los cuales está el ser casado o haber sido casado, haber cumplido con los cargos anteriores, habiendo empezado el camino, thäkhi (Ticona 1997), desde abajo, tener el derecho propietario reconocido por la comunidad, el conocer y practicar los usos y

costumbres¹²¹ cumpliendo con el ritual de presentación al Achachila Jillimani en Santa Rosa el 30 de agosto; sin embargo, también implica el poseer las condiciones económicas para ser autoridad, cumpliendo con todos los gastos a erogar en las reuniones de organización y representación, principalmente en el Larqalli.

El Jilaqata es el guía, la cabeza de la comunidad que dirige el Larqalli; pero, siempre consulta a su directiva y, en el proceso, buscando el consejo y asentimiento de los mandos mayores *Pasados*; junto al Alcalde Justicia y el Regidor son los responsables mayores; en el Larqalli, luego del ritual, soluciona los problemas de linderos, reconociendo el ingreso de las nuevas familias o afiliados, solucionando problemas o diferencias que puedan existir entre los miembros de la comunidad, llegando a la distribución de las responsabilidades, organización del trabajo y reestableciendo el derecho al agua por parte de las bases, determinando que el agua es de quien trabaja en la limpieza de la acequia, este derecho se gana con pico y pala; empero, también con las multas.

La organización del trabajo de las bases se hace por familia y derecho propietario; cada representante debe trabajar por cada terreno para acceder al agua, por ello se presentan también las *mink'as* (los contratados por trabajo) y los voluntarios quienes son beneficiados por el agua de la acequia; empero, los voluntarios no se encuentran formalmente en la lista del libro de Actas.

¹²¹ Un comentario importante que realizó una de las Autoridades *Pasado* el día de la Wayk'a en el Larqalli del Illimani, en cuanto a la diferenciación entre comunidades "*la diferencias entre Tiwanku y Caripo es que ellos no tienen usos y costumbres*".

En el esquema tradicional de Tiwanaku Cohoni, se incorpora la Comunidad de Caripo quienes también reafirman su derecho de acceso al agua por el trabajo realizado durante el segundo día del Larqalli, ampliando su responsabilidad en la limpieza de acequia y participación en la representación política en el día de la Wayk'a.

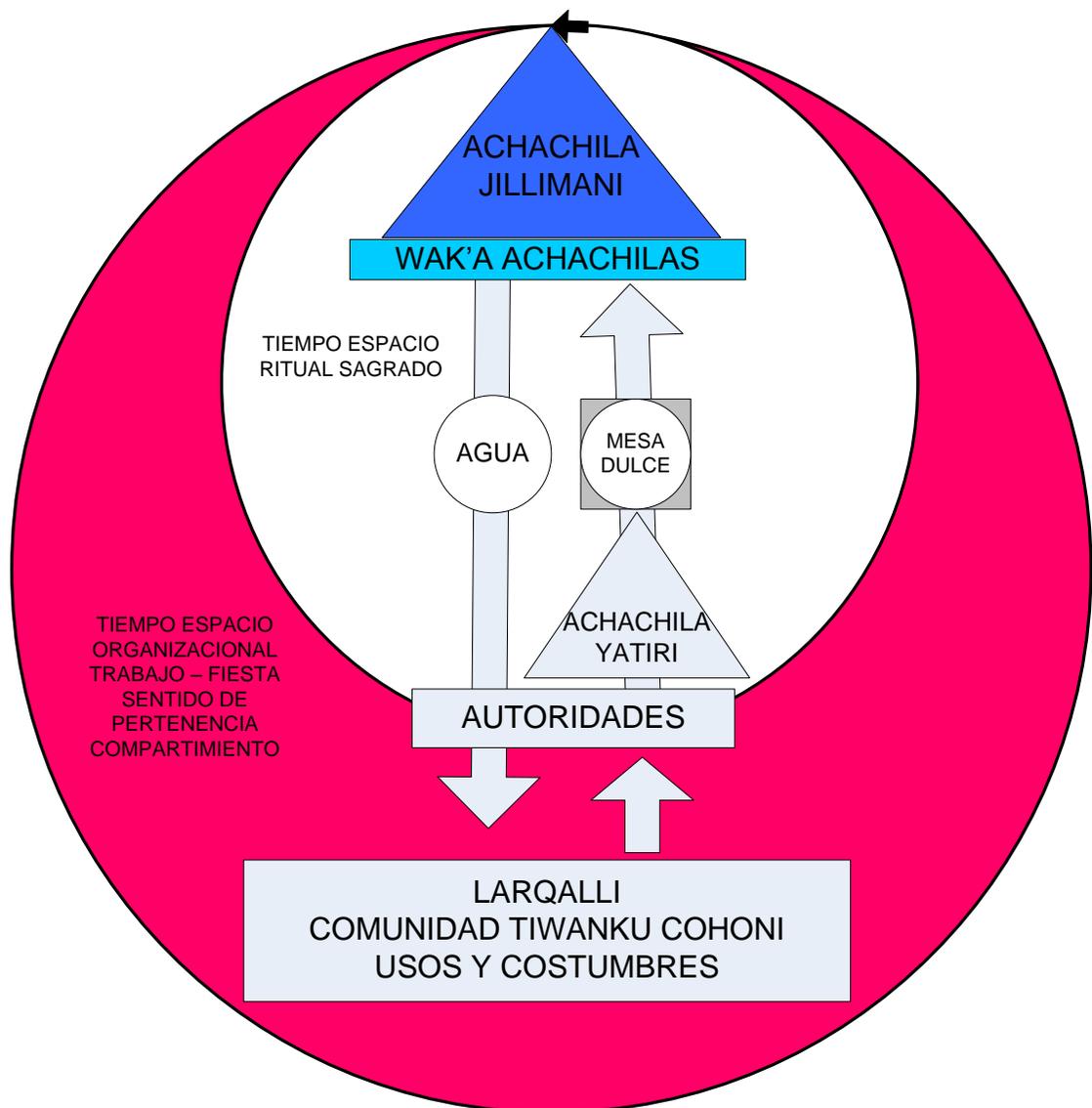
La organización de los mandos responde a las necesidades de las bases, estas demandas han comenzado a reconfigurar la territorialidad política de Tiwanaku Cohoni; en este sentido se reconoce que Tiwanaku Cohoni cuenta con el acceso al agua avalada por los usos y costumbres del ritual al Achachila Jillimani, con una relativa estabilidad de crecimiento económico y por otro lado se encuentra la Comunidad de Caripo que no cuenta con los usos y tradiciones de acceso a la vertiente; sin embargo, cuenta con un crecimiento poblacional y economía pujante.

El rito, la organización del trabajo comunal entre Mandos y bases en el Larqalli se expresa principalmente en el retorno a la comunidad con el agua, siendo el Jilaqata el custodio del agua y el Achachila – Yatiri la representación del benefactor, con el agua podrán regar la chacra y con ello mantener el trabajo agrícola; esta es la dimensión principal que mediatiza el Larqalli, en el marco de los usos y costumbres.

La comida de la wayk'a, la bebida en par, la música de la pinkillada que atrae las nubes, los Soldados y las Negras representados como semillas de papa gemela (ispalla), las wawas en la espalda del Jilaqata y su señora como representación del maíz, la presencia organizada de los mandos de las otras comunidades, la presencia de los residentes, los banderines a manera de pupusa, los Mullukuntus, la transición desde

Qhulli Jikhani y Siqi hasta la plaza del pueblo y el recorrido por las 4 esquinas constituyen la vertiente humana festiva que se organiza entorno al Larqalli, para acceder a agua cumpliendo con los usos y costumbres que le son propios.

ESQUEMA 3: MODELO DE ORGANIZACIÓN DE TIWANAKU COHONI EN RELACIÓN AL LARQALLI



Fuente: Elaboración propia Gery López

5.3. MODELO DE ACCESO AL AGUA A PARTIR DEL LARQALLI

Regar los sembrados agrícolas se establece como resultado del ejercicio del derecho local constituido a partir de la responsabilidad con el trabajo organizado y la práctica de los usos y costumbres realizados en la complejidad del Larqalli.

El acceso al agua se especifica en el riego efectuado por turno de llegada en la madrugada, que consiste en desviar el flujo de agua de la acequia hacia la chacra regándola; la cantidad y tiempo de riego difiere de acuerdo a la pendiente, área de sembrado y principalmente por la calidad del suelo siendo que la tierra roja posee mayor dureza, compactación, que la tierra negra con menor dureza, para que la tierra roja pueda absorber la cantidad de agua suficiente se elaboran diferentes formas de surcos que buscan frenar la velocidad del agua es decir amansando el agua¹²² para que los surcos retengan y absorban la cantidad de agua suficiente para el riego de los sembrados; una vez que se ha concluido el anegamiento del terreno por pendiente y gravedad se pasa a otra familia/afiliada, hasta concluir con todos los que se encuentran en espera; la forma local de identificar el caudal de agua se realiza mediante el arco formado por los dos brazos unidos por las manos¹²³, mientras más amplio el arco mayor el caudal de agua.

De acuerdo a la percepción de las bases, si disminuye o de deja de fluir el agua es responsabilidad del Jilaqata y si el agua fluye en volumen quiere decir que el Achila Jillimani le ha aceptado Achachila – Yatiri y el Jilaqata no se han “*mich'ado*” (no ha sido tacaño) y le ha dado todo; estos factores aunados a la relación ritual con el entorno

¹²² Entrevista a Nicolas Cusi junio de 2013.

¹²³ Entrevista al Tío Luciano Laura.

y junto al ámbito organizacional en el territorio permiten comprender la secuencia y la interrelación que hacen al modelo local de gestión del agua a partir del Larqalli.

El modelo local, en el territorio multidimensional, responde a la experimentación de vida desarrollada en el uso de los diversos tipos de prácticas locales, esto configura un conocimiento local corporizado posible de ser formalizado y comprendido por el mundo¹²⁴ (Escobar 2000; 73); esta posibilidad interpretativa del modelo local de gestión del agua en Tiwanaku Cohoni se fundamenta en la interrelación cíclica ritual sagrada con el entorno para el acceso y aprovechamiento de las aguas del deshielo para fines productivos respondiendo al legado de memoria de interrelación con el entorno inscrita en su territorialidad en la que se despliegan sus usos y costumbres, actualizando su sentido de pertenencia, renovando su relación con los antepasados y legitimando la autoridad.

Un segundo componente, también de carácter cíclico territorial, le corresponde al ámbito organizacional entre las autoridades legitimadas por el Achachila Jillimani y las bases que ejercen sus usos y costumbres distribuidas en tres instancias.

En primera instancia las autoridades mediatizan el trabajo de las bases y el ejercicio de los usos y costumbres otorgándole orden, coherencia y continuidad a la comunidad.

En segunda instancia, el trabajo de las bases en la limpieza de acequia establece el derecho al agua, este derecho individual se hace colectivo en el Larqalli.

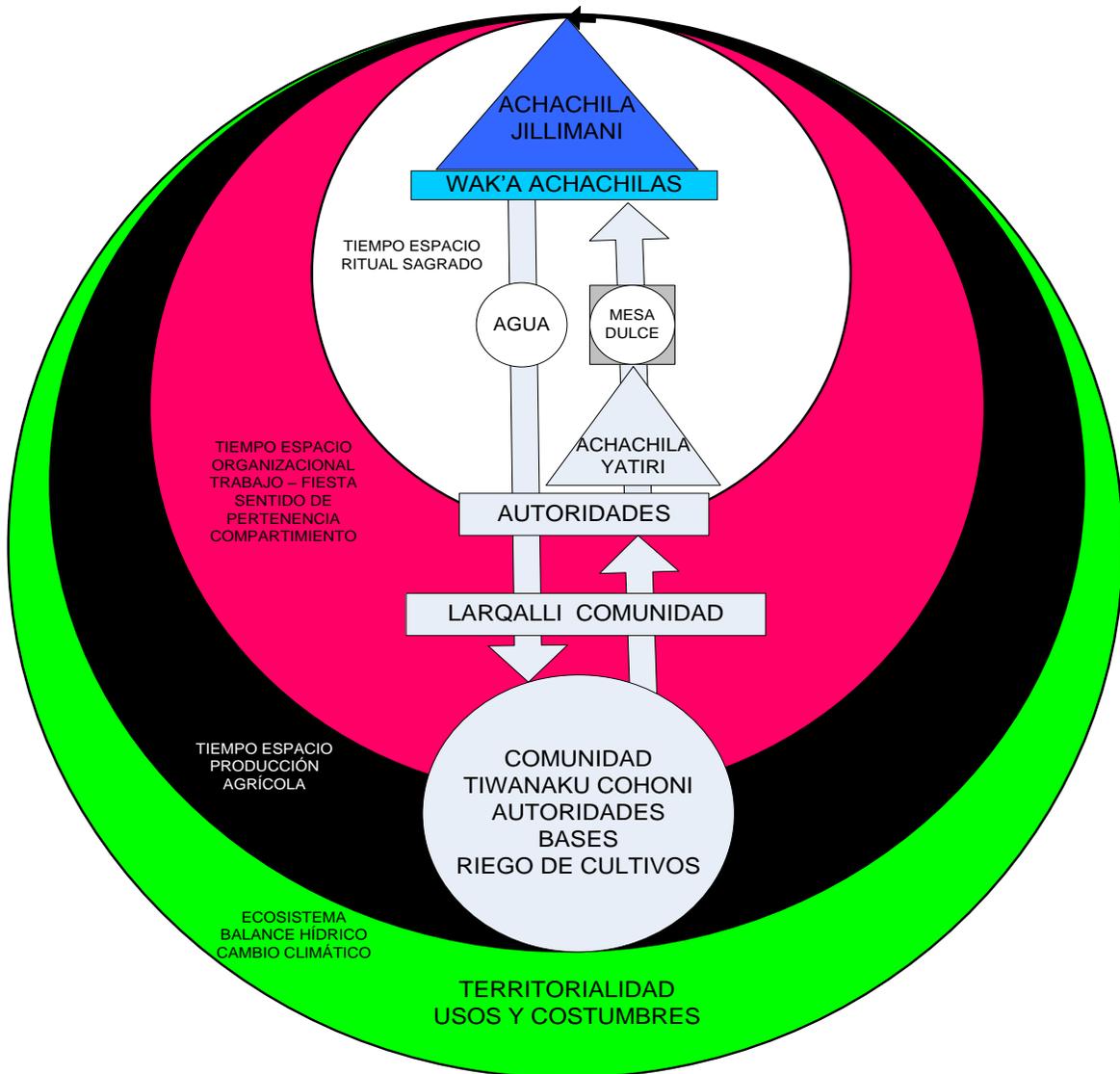
¹²⁴ Escobar plantea la corporeidad del conocimiento local a manera de formalización de este conocimiento, que sin embargo responde a un proceso más bien práctica dinámica. Escobar 2000; 73 citando a Gudeman y Rivera 1990;14

En tercera instancia, como resultado de hacer propicio el acceso al agua, se cumplen con las tradiciones organizativas, rituales y festivas que incluyen la música, danza, comida y bebida en el ámbito del compartimiento.

Un tercer nivel de gestión cíclica se reconoce a partir del turno del uso del agua para fines agrícolas y domésticos, este uso del agua permite el bienestar económico de la comunidad; por lo que cada variedad producida lleva consigo la memoria de acceso al agua, las labores culturales, la huella hídrica, los usos y costumbres; este nivel de gestión llega a la comercialización en los mercados de la Rodríguez y en Villa Dolores del municipio del El Alto.

Un cuarto nivel de gestión contiene el carácter implícito del balance hídrico en el medio ambiente, si bien los usos y costumbres giran en torno a la interrelación ritual entre los no humanos sagrados y los seres humanos, estas prácticas permiten la continuidad y el equilibrio en los ecosistemas de montaña, cabeceras de valle y aporte hídrico a la cuenca; que no son percibidos de manera efectiva en la población de Tiwanaku Cohoni; en este mismo nivel se encuentran los cambios en el clima que constituyen un marco de referencia global que se especifica en la helada inesperada que daña los sembrados, mientras que el granizo infrecuente desde hace 12 años puede ser controlado por medio de cohetes que se lanzan a la atmósfera para disipar los cúmulos de nubes.

**ESQUEMA 4: MODELO DE ACCESO AL AGUA
A PARTIR DEL LARQALLI**



Fuente: Elaboración propia Gery López

5.4. MODELO GENERAL DE GESTIÓN DEL AGUA

El cambio climático en Bolivia y la retracción glacial se presenta no únicamente como aumento de temperatura sino como resultado negativo del paradigma civilizatorio (Escobar 2014); los glaciares de los Andes tropicales, donde se encuentra el nevado Jillimani, son considerados uno de los reservorios de agua dulce más importantes en la región que permite el sostenimiento de los ecosistemas de montaña y las diferentes zonas de vida, la continuidad de la comunidad Tiwanaku Cohoni a través de la práctica de su legado cultural de usos y costumbres, como ellos la denominan, se hace territorialidad en el ciclo ritual del Larqalli para acceder al agua; de este contexto entre el modelo local de gestión y los procesos ambientales se reconocen los diferentes componentes que hacen a la Gestión del Agua a un nivel general; desde una perspectiva sustentable de paradigma alternativo local (Escobar 2000) se puede inferir las bases de un modelo general en construcción:

A nivel más amplio los procesos biológicos, geoquímicos y físicos corresponden a diferentes períodos y temporalidades en el establecimiento de la biosfera compuestas por la diversidad de ecosistemas en relación a las fuentes hídricas.

El balance hídrico, permite cuantificar el agua y sus variaciones en el régimen natural para el mejor control y redistribución (IHE/UNESCO 1981;12,13); por su parte la calidad del agua permite describir y establecer las características químicas, físicas y biológicas del agua aptas para el consumo humano; asimismo; los datos del clima y los

cambios en su condición media por un prolongado periodo de tiempo atribuidos a la acción antrópica (OMM – PNUMA 2001; 73) llegan a influir en la fuente hídrica tanto en su balance como en su calidad.

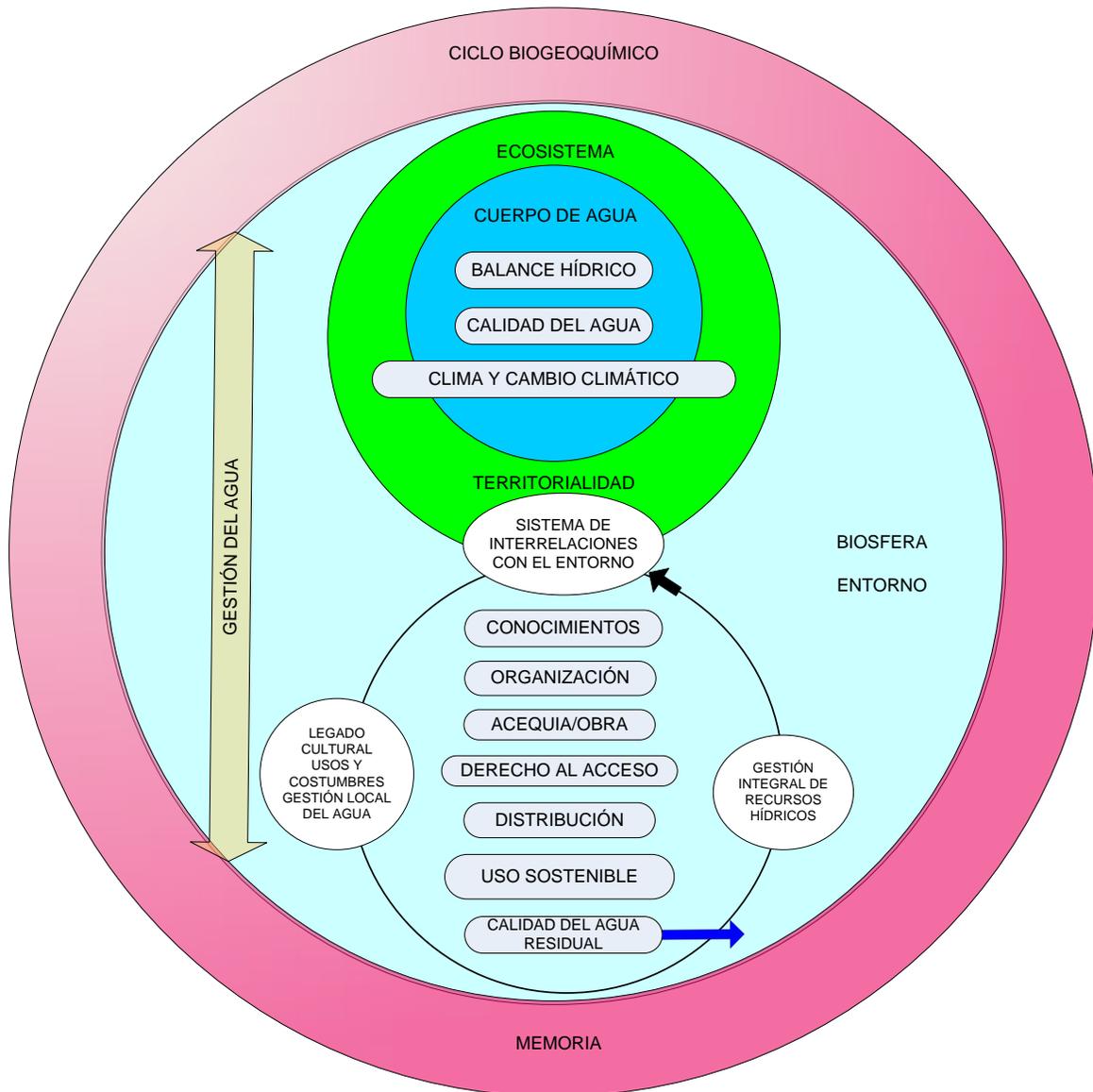
En el esquema general la territorialidad posee similitud con el ecosistema como construcción social; pero, destaca el tiempo social y memoria espacial que hacen al sistema de interrelaciones que se establecen con el entorno con los seres humanos y no humanos constituyéndose en el nexo que continuidad entre cultura y naturaleza.

En este conjunto cíclico de interrelaciones con el entorno se pueden reconocer dos ejes genéricos en la gestión del agua: El legado cultural de usos y costumbres en la gestión local del agua y por otro lado la Gestión Integral de Recursos Hídricos; empero, ambos objetivados en aristas de encuentro que hacen a los conocimientos locales y formales, niveles de organización, la participación en la ejecución de obras hídricas o limpieza de acequia que formaliza el derecho al acceso al agua como bien colectivo.

La distribución equitativa del agua y su uso sostenible corresponden al objetivo central de la gestión que; sin embargo, debe estar complementada con el tratamiento de la calidad de las aguas residuales que vuelven al entorno antrópico, biósfera y ecosistema efectivizando el carácter sostenible del agua.

ESQUEMA 5: MODELO GENERAL DE ACCESO AL AGUA

TIWANAKU COHONI



Fuente: Elaboración propia Gery López

El ciclo ritual de limpieza de la acequia, Larqalli, puede ser entendido como el ciclo del tiempo y espacio ritual que renueva el relacionamiento con la naturaleza, Achila Jillimani, para acceder a los recursos hídricos, legitima a la autoridad política ejerciendo la custodia y la gestión local del agua protegiendo el derecho adquirido por

las o los comunarios/bases/afiliados en el trabajo desempeñado limpiando la acequia, actualizando y regenerando el tiempo y espacio festivo o de interacción social tradicional otorgándole coherencia al sentido de pertenencia del grupo humano, Comunidad de Tiwanaku Cohoni, en relación a las otras comunidades; por medio del uso del agua con fines agrícolas y uso doméstico es que la territorialidad, la gestión ritual del agua y su identidad cultural se incorporan en la producción y comercialización, en este sentido los productos encarnan el legado cultural mediante la *huella hídrica de las culturas*.

La propuesta general de gestión del agua es posible de ser aplicable para comprender a diferentes grupos humanos y sistemas productivos locales, dada la necesidad de la Gestión Integral de los Recursos Hídricos GIRH, la elaboración y aplicabilidad del Planes Territoriales de Desarrollo PTDI y contribuir al conocimiento en la gestión del agua en ámbito del cambio climático.

A nivel general considero que algunos componentes merecen profundidad de investigación tal el caso de los efectos del estrés hídrico previsto y su proyección en la gestión local del agua, la producción agrícola y el consumo de agua; y junto a estos otros diferentes problemas que pueden ser abordados por siguientes investigaciones; esto significa que la presente investigación ha procurado ser un aporte para comprender la relación del ciclo ritual con el entorno en la gestión local del agua.

BIBLIOGRAFÍA

- AHUMADA Infante, Aldo
2013 “Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto”, en POLIS, Revista Latinoamericana Ruralidad y Campesinado, Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (CISPO). URL: <http://polis.revues.org/8882> (16/10/2016-18:14)
- ALVARADO Quispe, Manuel – MAMANI Tito, Mary
2016 El origen de la Fiestas Andinas, Calendario de Rituales Ancestrales, segunda edición, La Paz – Bolivia.
- ÁLVAREZ DE ZAYAS Carlos M.
2004 Epistemología del Caos, Editorial Kipus, Cochabamba – Bolivia
- ANDA Cárdenas, Pascual de
2006 Química, Ed. Umbral, México.
- ARNOLD Dennis – YAPITA Juan de Dios
2000 El Rincón de Las Cabezas luchas textuales, educación y tierras en los Andes, ILCA, La Paz – Bolivia
- 1998 Río de Vellón Río de Canto: Cantar a los animales una poética andina de la creación, ILCA – Hisbol, La Paz – Bolivia
- 1996 (Compiladores) Madre Melliza y sus Crías Ispall Mama Wawampi Antología de la papa. Hisbol – ILCA, La Paz – Bolivia
- ARRIAGA, José Pablo de
1621 Extirpación de la idolatría del Piru. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, Ediciones Atlas, Madrid – España.
- ASTVALDSSON, Astvaldur
2000 Las Voces de los Wak’a, en la Serie Jesús de Machaqa: La marka rebelde 4, CIPCA Cuadernos de Investigación 54, La Paz – Bolivia
- ÁVILA Francisco de
1598 Francisco Dioses y Hombres de Huarochiri ¿1598?, Traducción de José María Arguedas, segunda edición 2007. Primera re impresión de la 2da. Edición 2009, Lima – Perú.
- B. de MORALES Cécile
1990 Bolivia: Medio Ambiente y Ecología Aplicada, Instituto de Ecología UMSA, La Paz, Bolivia
- BARRAGÁN, et. al.
2008 Guía para la Formulación y Ejecución de Proyectos de Investigación, PIEB, 4ta. Edición, Programa de Investigación Científica en Bolivia PIEB, La Paz – Bolivia
- Batthyány Karina y Cabrera Mariana (coordinadoras)
2011 Metodología de la investigación en Ciencias Sociales Apuntes para un curso inicial, Universidad de la República de Uruguay, Montevideo.
- BERTONIO, Ludovico
1612 Vocabulario de La Lengua Aymara, Radio San Gabriel, IRPA

- BOILLAT Sebastian
 2004 “Medio ambiente y biodiversidad desde una perspectiva transdisciplinaria, pautas para un nuevo enfoque para el Parque Nacional Tunari” en Gobernabilidad Social de las Áreas Protegidas y Biodiversidad en Bolivia y Latinoamérica, AGRUCO, Cochabamba, Bolivia.
- BOUYSSSE Casagne Thérèse
 1987 La Identidad Aymara Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI) HISBOL, La Paz – Bolivia
- BUSTAMANTE Rocío
 2002 Legislación del Agua en Bolivia, UMSS, Centro Agua Wageningen University-CEPAL, Cochabamba – Bolivia.
<http://www.cepal.org/drni/proyectos/walir/doc/walir4.pdf> 09/08/2017 , 16:00
- FORSBERG Alan
 2015 http://cambioclimatico-bolivia.org/pdf/cc-20150810-Los_r_os_v____.pdf , 19/08/2015 10:22
- CANZIANI, Amico José
 2009 Ciudad y Territorio de Los Andes: Contribuciones a la Historia del Urbanismo Prehispánico, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima - Perú
- CABEZA de Vaca Diego – GUTIÉRREZ de Escobar Juan – PÉREZ de Vela Pedro
 1586 Descripción y la Relación de la Ciudad de La Paz, en Ciencia y Cultura N° 27, Universidad Católica Boliviana 2011
- CÁRDENAS C. – DUARTE C.
 2010 Etnografía Audiovisual; Instrumento para la divulgación de un conocimiento y técnica de Investigación Social, Documento Inédito, Bogotá – Colombia
<https://vertov14.files.wordpress.com/2010/08/etnografia-audiovisual.pdf> , 22/08/2017, 16:52
- CAVOUR Aramayo Ernesto
 2009 Diccionario Enciclopédico de los Instrumentos Musicales de Bolivia, 3ra. Ed. Producciones Cima, La Paz – Bolivia.
- CEBALLOS Gerardo
 2006 “Agua y Biodiversidad”, en Agua la Crisis del Siglo XXI, National Geograpich, México D. F.
- CGIAB – CONIAG
 2002 Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, Johannesburgo
- COOK, KOUGKOULOS, et. al.
 2016 Glacier change and glacial lake outburst flood risk in the Bolivian Andes, The Cryosphere Open- Access EGU <http://www.the-cryosphere.net/10/2399/2016/tc-10-2399-2016.pdf>
- COMUNIDAD ANDINA – PNUMA – IRD – AECI
 2007 ¿El Fin de la Cumbre Nevadas? Glaciares y Cambio Climático en la Comunidad Andina. Lima - Perú.
- CORNEJO – LIZARAZU
 1971 Interpretación del Corte Geológico Río La Paz – Sapahaqi, UMSA, La Paz – Bolivia.

- CORONEL Gutiérrez Samuel
 1998 “La Toponimia Qullana en Sudamérica”, Taypiqala Markaslayku, N° 285/1998, XII Reunión Anual de Etnología, Depósito Legal N°4-13-1320/97, La Paz – Bolivia.
- CRUCES Francisco y Otros
 2001 Las Culturas Musicales: Lecturas de Etnomusicología. Edición de Francisco Cruces y Otros, Ed. Trotta, Madrid – España.
- CHAMORRO Arturo – DÍAZ María del Carmen
 1983 “Enfoque Interdisciplinario para el Estudio del Sistema de Fiestas” en Revista INDIEF, Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore Caracas – Colombia
- CHILON Camacho, Eduardo
 2009 “Tecnologías Ancestrales y su vigencia frente al cambio Climático” en Ciencia Agro, Journal de Ciencia y Tecnología Agraria, Vol. 1, Nro. 4, www.ibepa.org, La Paz – Bolivia.
 2008 Tecnologías Ancestrales y reducción de riesgos del Cambio Climático, Terrazas precolombinas, Taqanas Quillas y Wachus, PROMARENA
- CHUKIWANKA Inka Waskar
 2004 Origen y Constitución de la Wiphala, Fono Editorial de los Diputados, 2da. Ed. La Paz – Bolivia
- CHUQUIMIA Guery – PACHAGUAYA Pedro
 2012 Medio ambiente, Cultura, Genero, Poder y Conflicto en las Gestión del Agua en Ciudades Intermedias Coroico y Copacabana, Universidad Mayor de San Andrés – UMSA, La Paz – Bolivia.
- DUSSEL Enrique
 2000 Europa, modernidad y eurocentrismo. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf> (16/10/2016-17:45)
- DOLFUS Oliver
 1974 “La Cordillera de los Andes: presentación de los problemas geomorfológicos”, en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Tomo 3.
[http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/3\(4\)/1.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/3(4)/1.pdf) 12/11/2008
- DURKHEIM Émile
 2003 Las Formas Elementales de la Vida Religiosa, Alianza Editorial S.A. Primera Edición 1993 Madrid – España
- DIEZ DE MEDINA, Fernando
 1950 Nayjama Introducción a la Mitología Andina, La Paz
<http://www.andesacd.org/wp-content/uploads/2011/08/Nayjama-f-L-introducci%C3%B3n-a-la-Mitolog%C3%ADa-Andina-1950-1310kb.pdf>
 1979 “Illimani” El Resplandeciente
<http://www.andesacd.org>
- ESCOBAR Arturo
 2014 Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo territorio y diferencia Ed. UNAULA, Medellín – Colombia.

- 2000 “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Buenos Aires
- ESTERMANN José
- 1998 Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina, Ediciones Abya Yala, Quito Ecuador
- EYZAGUIRRE S., Delfín
- 1957 “Una Leyenda Aymara” en Khana, Revista municipal de arte y letras, año IV, Vol. IV Nros. 21 y 22, La Paz, Bolivia
- FAO
- 2002 Agua y Cultivos, Roma, Francia
ftp://ftp.fao.org/agl/aglw/docs/cropsdrops_s.pdf [19/10/2015 10:40]
- FERNÁNDEZ Duran Ramón
- 2010 El antropoceno: La Crisis Ecológica se hace Mundial, la expansión del capitalismo global choca con la biósfera. Madrid – España, 2010.
https://www.ecologistasenaccion.org/IMG/pdf/el_antropoceno.pdf 23/11/2015 10:37
- FERNÁNDEZ Juárez, Gerardo
- 1995 El banquete Aymara, Ed. HISBOL , La Paz – Bolivia
- FERNÁNDEZ, Murillo María Soledad
- 2004 La Organización Sociopolítica y Económica de Cohoni, Bolivia durante los Períodos Tiwanaku (800-1100 d.C). e Inka (1470 -1532 d.C.) Tesis de Grado, UMSA, La Paz – Bolivia
- 2005 La Ocupación Inka en el Valle de Cohoni, La Paz - Bolivia
http://www.arqueobolivia.com/revistas/22_44-1143421524.pdf , 26/06/2012
- FORO DE RECURSOS HÍDRICOS
- 2012 VII Encuentro Nacional de Recursos Hídricos, Estudios y Propuestas de Políticas Públicas para el Agua - Síntesis, Quito – Ecuador
<http://www.camaren.org/documents/folletosintesis.pdf> 05/06/2017, 07:71
- FRANCOU - POUYAUD
- 2007 Glaciares y Cambio Climático en la Comunidad Andina” en ¿El fin de las cumbres Nevadas? Glaciares y cambio Climático en las Cumbres Nevadas.
- GERBRANDY Gerben – HOOGENDAM Paul
- 1998 Aguas y Acequias: Los derechos al agua y la gestión campesina de riego en los Andes Bolivianos.
 Centro de Información para el Desarrollo – CID, La Paz – Bolivia
- GIRALDO Jaramillo, Natalia
- 2015 Conversar y Conservar en los Andes Centro-Sur, Sacralidad y Conservación de los Felinos menores altioplánicos gato andino y gato de las pampas; Proyecto de Grado, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- GRILLO Fernández, Eduardo
- 1991 La Religiosidad en las Culturas Andina y Occidental Moderna, en Cultura Andina Agrocéntrica, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas – PRATEC, Lima – Perú

- GUARINI, Carmen
 2005 “Cine Antropológico: Algunas reflexiones Antropológicas” en Cine, Antropología y Colonialismo, Adolfo Colombres Editor, Serie Antropológica Ed. El Sol, Buenos Aires Argentina.
- GWP – Global Water Partnership
 2000 Towards Water Security: A Framework for Action, GWP, Stockholm, Sweden and London, United Kingdom http://www.gwp.org/globalassets/global/gwp-sam_files/publicaciones/marco-para-la-accion/framework-for-action-part-1.pdf 02/08/2017, 02:56
 2013 Guía para la aplicación de la Gestión Integrada del Recurso Hídrico (GIRH) a nivel municipal, Global Water Partnership – Central América Tegucigalpa – Honduras http://www.gwp.org/globalassets/global/gwp-cam_files/guia-girh-a-escala-municipal.pdf 02/08/2017, 08:57
- GUTIÉRREZ Condori Ramiro - GUTIÉRREZ Condori E. Iván
 2009 Música, Danza y Ritual en Bolivia: Una aproximación a la Cultura Musical en Los Andes Tarija y el Chaco Boliviano, FAUTAPO, La Paz – Bolivia
- HAMERLEY, Martin – ATKINSON Paul
 2001 ETNOGRAFÍA: MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN, PAIDOS, Barcelona y Buenos Aires
- HERBAS Carlos
 2002 “Climatología del Sistema T.D.P.S.” en CONTRIBUCIÓN AL CONOCIMIENTO DEL SISTEMA DEL LAGO TITICACA, Ed. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, Instituto para la Conservación e Investigación de la Biodiversidad /ANCB, Real academia de Ciencias de Ultramar, La Paz – Bolivia
- HOFFMANN Dirk
 2013 “El desbalance energético de la tierra, la base física del cambio climático” en Cambio climático en Bolivia Lo mejor del Klimablog 2011-2013, Instituto Boliviano de Alta Montaña, 2013. http://www.cambioclimatico-bolivia.org/libro_Lo_mejor_del_Klimablog.php 27/10/2015, 09:56
- HOFFMAN , LAVADENZ, TARQUINO
 2015 Entre glaciares que se derriten, una metrópolis en crecimiento y el mercado mundial”, en La agricultura de montaña es agricultura familiar: Una contribución de las zonas de montaña al Año Internacional de Agricultura Familiar 2014 , FAO Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2014. FAO. <http://www.fao.org/3/a-i3480s.pdf>, 11/11/2015. 09:46
- HUIDOBRO – ARCE – QUISPE
 1994 “Culto a las Montañas: Larka Pichsuña”, en La Verdadera Escritura Aymara, CIMA, Segunda Edición, La Paz, Bolivia.
- IPCC
 2007 Cambio Climático, Base de Ciencia Física, WMO – UNEP, Inglaterra
 2015 Cambio Climático 2014, Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático, Informe Síntesis, OMM – PNUMA, Ginebra, Suiza.

- IRARRAZABAL Diego
 - Tarea Tradición y Porvenir Andino Ed. IDEA La Paz, Bolivia.
- ILCA, Instituto de Lengua y Cultura Aymara - IPELC, Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Cultura
 2016 Aymara Qillqanaka, Ministerio de Educación, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- LAYME Pairumani, Félix
 2002 Aymara Aru Pirwa: Aymara Aru thqhañataki, UNICEF, La Paz, Bolivia.
- LANDER Edgardo
 2000 “Ciencias Sociales y saberes coloniales eurocentricos” en La colonialidad del saber eurocentrismo en las ciencias sociales, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- LAURA Copana, Sandra
 2014 “Estudio Léxico-Semántico de la Toponimia aymara en la población de Compi -Tauca, de la provincia Omasuyos del Departamento de La Paz” Tesina, Universidad Mayor de San Andrés UMSA, La Paz, Bolivia.
- LOPEZ Cuevas, Fernando
 2005 “El Spondilus en el Perú Prehispánico. Su significación religiosa y económica”, Revista de Estudios Sociales y Humanidades, Nro. 14 Universidad de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- LÓPEZ Silva Lenard Gery
 2015 Jallupacha: La música del agua en el Illimani, Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina CRESPIAL – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO, La Paz – Bolivia
- LOZADA Pereira Blithz
 2008 Cosmovisión, Historia y Política en Los Andes, Producciones CIMA, 2da. Edición, La Paz – Bolivia
- LLANQUE Chana, Domingo
 1995 Ritos y Espiritualidad Aymara Ed. ISEAT-IDEA La Paz – Bolivia
- B. de MORALES Cécile
 1990 Bolivia Medioambiente y Ecología Aplicada, Instituto de Ecología Universidad Mayor de San Andrés – UMSA, Segunda Edición 1995, Bolivia
- MARTÍNEZ Navarro, Emilio
 2007 ¿Crisis de la civilización?, VI Seminario – 2007 Los Nuevos Escenarios del Desarrollo Humano, Un Proyecto Global
http://www.fpablovi.org/images/publicaciones/seminarios/06/02_sesion_emilio_martinez.pdf 13/02/2017, 10:37
- MENDOZA Félix – AYALA Jahel
 2010 Lógica del Pensamiento Ancestral, Ministerio de Salud y Deportes, Residencia Médica – Salud Familiar Comunitaria Intercultural SAFCI
- MILTON Kay
 2006 Ecología: antropología, cultura y entorno, http://udelar.edu.uy/retema/wp-content/uploads/sites/30/2013/10/Antropologia_Cultura_Entorno_Milton_K.pdf 22/02/2016, 07:41

- MMAYA – Ministerio de Medio Ambiente y Agua**
- 2013 Plan Estratégico Institucional 2014 – 2018, La Paz, Bolivia
- 2014 Proyectos GIRH – MIC Plan Nacional de Cuencas
Viceministerio de Recursos Hídricos y Riego
<http://bibliotecadelagua.sirh.gob.bo/docs/pdf/16.pdf> 09/08/2017, 15:40
- 2016 Balance Hídrico Superficial de Bolivia, Documento de Difusión, La Paz – Bolivia
- MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO – BOLIVIA**
- 2007 Programa Nacional de Cambio Climático, Viceministerio de Planificación Territorial y Ambiental, La Paz – Bolivia
- MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES**
- 2009 Aprendiendo Nuevos Protocolos: La Coca en la diplomacia de los pueblos; Academia Diplomática Plurinacional, La Paz, Bolivia.
- MENA García Carmen**
- 2003 LA FRONTERA DEL HAMBRE: CONSTRUYENDO EL ESPACIO HISTÓRICO DEL DARIÉN, Mesoamérica 45, https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/26616/frontera_hambre_construyendo_espacio_historico_darien.pdf?sequence=1
- MONCADA Gonzalo**
- 2011 El enfoque de gestión integral de recursos hídricos por cuencas, como propuesta base de la regulación hídrica en Bolivia ¿Por qué la importancia de una visión de cuencas en la futura ley de aguas? Revista Virtual REDESMA 2011, marzo, <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rvr/v5n1/a08.pdf>, 24/04/2017, 21:29
- MONTES DE OCA, Ismael**
- 1997 Geografía y Recursos naturales de Bolivia, Tercera Edición, La Paz - Bolivia
- 2004 Enciclopedia Geográfica de Bolivia, La Paz – Bolivia
- MORLON Pierre**
- 2006 “Los camellones alrededor del Lago Titicaca: (modificación radical de los peores terrenos o aprovechamiento de uno de los medios más favorables?” en Agricultura Ancestral Camellones y Albarradas: Contexto social, usos y retos del pasado y del presente. n° 3 de la Colección “Actas & Memorias” del IFEA, Ed. Abya Yala, Quito – Ecuador.
- MOYA Martín**
- 2012 “Acerca del Pensamiento Simbólico” en Cultura Andina: Cosmovisión, Arqueología Jesús Washington Rozas Álvarez/ Delmia Valencia Blanco Editores, Serie Ciencias Sociales – UNSAAC, Tomo I, FUNSAAC/Convenio CIUF-UNSAAC, Cusco - Perú
- NORDGREN, Marcos**
- 2010 Cambios Climáticos, Percepciones, efectos y respuestas en cuatro regiones de Bolivia, CIPCA, La Paz – Bolivia,
- OMM – PNUMA**
- 2007 Cambio Climático 2007: Informe de Síntesis, Informe de grupo Intergubernamental de expertos sobre cambio climático.
- OXFAM**
- 2009 Bolivia Cambio climático, pobreza y adaptación, La Paz, Bolivia.

- PACHAGUAYA Yujra, Pedro Celestino
 2008 La Poética de las Vertientes: Ecofeminismo y posdesarrollo en Santiago de Huari, Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo – IDRC, Universidad Mayor de San Andrés – UMSA, La Paz – Bolivia
- PANCHÓN Soto Damián
 2007 Modernidad, Eurocentrismo y Colonialidad del saber, Ponencia presentada en el “Seminario sobre el debate Modernidad y Posmodernidad y su incidencia en Colombia”, realizado en la Universidad Javeriana-Instituto Pensar, entre el 15 de febrero y el 22 de marzo de 2007, Bogotá – Colombia.
http://www.abayalacolectivo.com/web_files/download/compartir/archivo/Quijano-modernidad-eurocentrismo-colonialidad-pdf-78.pdf
- PAÑUELAS Josep
 1993 Introducción a la Ecología: De la Biósfera a la Antropósfera, Ed. Salvat, Barcelona – España
- PAREDES, Manuel Rigoberto
 1920 Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia, ARNO Hermanos – Libreros Editores, La Paz – Bolivia.
- PÄRSSINEN Martti
 2012 “El Esplendor de Tiwanaku” en la Magia del Agua en el Lago Titikaka, Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito, Lima, Perú.
- PAZ L. Gustavo
 1999 “A la sombra del Perú: Mulas, repartos y negocios en el Norte Argentino a fines de la Colonia”, en Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, “Dr. Emilio Revignani”, Tercera serie, Nro. 20, 2do. Semestre. Argentina.
- PERALES Miranda, Víctor Hugo
 2016 La Cuenca Social como Aproximación Sociológica a las intervenciones en Cuencas Hidrográficas, Temas Sociales, número 39.
http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rts/n39/n39_a10.pdf 09/08/2017 , 11:32
- PEREIRA Valarezo José
 2009 La Fiesta popular tradicional del Ecuador, Fondo Editorial Ministerio de Cultura, Cartografía de la Memoria, Quito – Ecuador,
<http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/52864.pdf>, 05/08/2015 17:33
- PND
 2006 Plan Nacional de Desarrollo 2006 – 2011, La Paz, Bolivia
- PNUD
 2006 Informe de Desarrollo Humano Más allá de la escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua PNUD, Nueva York, EE.UU.
- PNUD
 2011 Tras las Huellas del Cambio Climático: Estado del arte del conocimiento sobre adaptación al cambio climático Agua y seguridad alimentaria. La Paz, Bolivia
- PONCE Sanginés Carlos
 2003 Tiwanaku: Cosmovisión y Religión, Tomo IV de la serie Tiwanaku y su fascinante desarrollo cultural, Universidad Americana Producciones CIMA, La Paz – Bolivia

- PORTUGAL Max
 1998 ESCULTURA PREHISPÁNICA BOLIVIANA, UMSA, La Paz
- PUMA de Ayala Felipe Waman
 1615 Nueva Crónica y Buen Gobierno, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
 ABNB, versión digital.
- RAMOS Huanca Dennys
 2014 “La Cosmovisión Amawta Aymara”, en Fortaleciendo el Diálogo de Saberes:
 Contribuciones para la revalorización y revitalización de Saberes y
 Conocimientos Ancestrales, Ministerio de Educación, La Paz – Bolivia
- RASNAKE Roger
 1989 Autoridad y Poder en Los Andes: Los Kuraqkuna de Yura, Ed. HISBOL, La
 Paz Bolivia
- RAMÍREZ – MACHACA
 2011 Determinación de Balances de Masa de los Glaciares del Nevado Illimani
 Mediante Técnicas Geodésicas, Proyecto Illimani: “Fortaleciendo la capacidad
 y desarrollando estrategias de adaptación a los fenómenos de cambio climático
 en Comunidades de la Cordillera Real de Los Andes Centrales de Bolivia”
 UMSA, IHH, IDRC, Agua Sustentable, 2011.
[http://glaciares.org.bo/docs/Illimani/Estudios/Balances_de_masa_Illimani_FIN
 AL_2011.pdf](http://glaciares.org.bo/docs/Illimani/Estudios/Balances_de_masa_Illimani_FIN_AL_2011.pdf)
- RENGIFO Vásquez, Grimaldo
 1993 “Educación en Occidente Moderno y en la Cultura Andina” en ¿Desarrollo o
 Descolonización en los Andes?, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas –
 PRATEC, Lima – Perú
- REPÚBLICA DE BOLIVIA
 1846 Colección Oficial de Leyes, Decretos, Órdenes y Resoluciones Vigentes de la
 República Boliviana Tomo 3º,
<https://books.google.com/books?id=o6UpAQAAMAAJ>, 26/08/2017, 15:04
- RIVIERE Gilles
 2006 Tiempo Poder y Sociedad: En las comunidades Aymaras del Altiplano (Bolivia)
 en Antropología del Clima, Tomo II, Biblioteca Abya – Yala, Quito – Ecuador.
- RIVER – STRECKER
 2005 Arqueología y Arte Rupestre de Bolivia. Introducción y Bibliografía, IAIPK,
[http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Ibero-
 Bibliographien/ib3.pdf](http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Ibero-Bibliographien/ib3.pdf), 21/12/2010, 17:10
- ROCHA Olivio, Omar
 2013 Diagnóstico de la zona de Montañas de Bolivia: Fortalecimiento de la gestión
 participativa para el desarrollo sostenible de los Andes, (Documento Preliminar)
 FAO, Ministerio de Relaciones Exteriores y Alianza para las Montañas, La Paz
 – Bolivia
[http://www.fao.org/fileadmin/templates/mountain_partnership/doc/TCP_Andes/
 Diagnostico_monta%C3%B1as_de_Bolivia_11_noviembre_2013_borrador.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/templates/mountain_partnership/doc/TCP_Andes/Diagnostico_monta%C3%B1as_de_Bolivia_11_noviembre_2013_borrador.pdf)
 25/09/2017, 06:45
- RODRÍGUEZ, MANCE, et. al.
 2015 Cambio Climático: Lo que está en juego, Universidad de Los Andes, Friedrich
 Ebert Stiftung, WWF, FNA, Colombia.

- ROMERO Morales Víctor
- 2011 Cosmovisión Aymara: Imagen simbólica Valores Morales y Praxis Humana en el Pensamiento Ancestral y Modificado de Tierra, Comunidad y Trabajo Ed. Verbo Divino, Cochabamba – Bolivia
- ROSTWOROWSKI de Diez Canseco María
- 1988 ESTRUCTURAS ANDINAS DE PODER Ideología Religiosa y Política, IEP, Lima – Perú
- SALAZAR Danitza
- 2011 “Estudio de Escenarios de Demanda de Riego en el Cuenca del Río Sajhuaja” Proyecto Illimani: “Fortaleciendo la capacidad y desarrollando estrategias de adaptación a los fenómenos de cambio climático en Comunidades de la Cordillera de Los Andes Centrales de Bolivia” Facultad de Agronomía UMSA, UMSA, IHH, IDRC-CRDI, Agua Sustentable, La Paz Bolivia.
http://glaciares.org.bo/illimani/publicaciones/Informe_Demanda_de_Riego_Futura.pdf 04/12/2014, 18:25
- SECRETARIA GENERAL COMUNIDAD ANDINA – PNUMA – IRD – AECI
- 2007 ¿El fin de las Cumbres Nevadas? Glaciares y Cambio Climático en la Comunidad Andina, Lima – Perú.
- SHOBINGER Juan
- 1999 Los Santuarios de Altura Incaicos y el Aconcagua: Aspectos generales e interpretativos, Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXIV, Buenos Aires, Argentina.
- SOTO Rodríguez, Catalina; SALAZAR Sutil, Diego
- 2016 “Mullu (Spondilus sp.)” en el complejo minero de San José del Abra (Alto Loa, Norte de Chile) en Interpretaciones en Antropología, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- SPPEDING Pallet Alison
- 2004 “Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino”, en Gracias a Dios y los Achachilas: Ensayos de Sociología de la religión en los Andes, Instituto Superior de Ecuménico Andino de Teología ISEAT - Plural Editores La Paz, Bolivia
- UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI
- 2004 Aprender en la sabiduría y el buen vivir, UNESCO, Quito, Ecuador.
- UNZAGA Guachilla Hugo
- 2006 “Viviendas de las gentes de agua” en TITIQAQA TAYPI PUX PUX, Derechos Reservados
- URQUIDI Barrau Fernando
- 2012 “Los recursos hídricos en Bolivia: Un punto de vista estratégico sobre la problemática de las aguas transfronterizas” en Diagnóstico del Agua en las Américas, IANAS – Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC, Mexico.
- VAN DEN BERG, Hans
- 1989 La tierra no da así no más: Los Ritos agrícolas en la religión de los aymaras – cristianos, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos – CEDLA, Netherlands.

VAN KESEL Juan

2004 “El Espacio Aymara: Akapacha – Arajpacha - Manqhapacha”, en Gracias a Dios y los Achachilas: Ensayos de Sociología de la religión en los Andes, Instituto Superior de Ecuménico Andino de Teología ISEAT - Plural Editores La Paz, Bolivia

VARGAS Ramón

2006 La Cultural del Agua: Lecciones de la América Indígena, UNESCO, PHI-LAC, PH/VI / Serie Cultura y Agua Nro. 1, Montevideo - Uruguay

VEDIA Elias J.

1956 Etimología de los nombres geográficos, en Khana, revista municipal de artes y letras, año IV, volumen II, números 17 y 18, La Paz, Bolivia.

VILLANUEVA Criales, Juan Eduardo

2008 Excavaciones Arqueológicas en el Sitio de Chullpa Loma, Valle de Cohoni, La Paz: Una Comunidad Prehispánica entre Tiwanaku y el Incario. Tesis de Grado, Carrera de Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés – UMSA, La Paz – Bolivia.

VILLARRUEL- PEREZ - CASTEL - TORREZ

2011 Mapeo de los Derechos del Agua en la Subcuenca del Illimani. Proyecto Illimani: “Fortaleciendo la capacidad y desarrollando estrategias de adaptación a los fenómenos de cambio climático en Comunidades de la Cordillera Real de Los Andes Centrales de Bolivia” UMSA, IHH, IDRC, Agua Sustentable, 2011. http://glaciares.org.bo/illimani/publicaciones/Derechos_de_agua.pdf
01/07/2015,18:01

VILLIERS Marq

2001 Agua, El destino de nuestra fuente de vida más preciada, Ed. Península, España.

ZAPATA Pablo

2008 Ecología General, UBP,
https://drive.google.com/file/d/0BwdzS_U4grQvLUMwUzJsVzl4SZA/edit
13/02/2017, 14:12

ANEXOS

DATOS DEL CLIMA¹²⁵

PRECIPITACIÓN

AÑO	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGO	SEP	OCT	NOV	DIC	ANUAL
2011	4,2	5,9	2,9	0,0	1,4	0,0	3,1	1,3	2,3	3,4	5,4	7,4	37,3
2012	8,2	5,7	7,8	6,3	1,2	5,4	7,3	2,0	0,0	7,0	10,1	5,5	66,5
2013	6,4	8,7	4,3	1,0	4,7	4,1	5,8	7,5	3,2	6,5	8,7	4,5	65,4
2014	6,7	7,4	3,7	3,4	7,8	0,0	0,6	3,0	3,9	3,4	3,9	5,8	49,6
2015	7,3	7,3	4,9	3,1	3,0	1,6	5,3	5,3	5,1	4,9	3,8	4,5	53,1

TEMPERATURA

AÑO	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGO	SEP	OCT	NOV	DIC	ANUAL
2011	13,9	12,6	13,1	13,3	12,3	11,9	10,8	12,1	11,7	13,3	13,5	13,7	152,2
2012	13,3	12,6	13,1	13,0	12,1	11,2	10,1	11,3	12,9	14,2	15,1	15,3	154,2
2013	13,1	13,2	14,1	13,0	12,3	10,2	10,6	11,0	12,3	13,0	15,2	14,4	152,4
2014	13,6	14,2	13,9	13,1	11,9	11,6	10,7	11,1	11,9	14,4	15,4	14,7	156,5
2015	12,9	14,2	13,3	12,4	11,7	11,1	11,3	11,4	12,7	13,9	14,8	14,6	154,3

VIENTO

AÑO	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGO	SEP	OCT	NOV	DIC	ANUAL LN	ANUAL LS	ANUAL LNE
201	N	N	N	N	N	S	N	N	N	N	N1,0	N	0,864	0,5	0,0
201	N	N	S 0.9	S	S 1.4	N	S	N	N	N	N	N	1,525	1,1	0,0
201	N	N	N	N	N	N	S	S	N	N	N	S	3,122	4,3	0,0
201	S	S	S 7.0	S	S 6.6	S	S	S	S	S	S	S	0	8,9	0,0
2015	S 9.0	S 9.2	S 8.3	S 5.4	S 5.9	S 6.6	S 8.5	S 10.3	NE 12.	NE 12.2	NE 9.8	S 9.5	0	8,1	11,6

¹²⁵ Los espacios en amarillo corresponden a vacíos en la información que han sido ponderados de acuerdo a la media anual y la secuencia de datos anuales.

HUMEDAD

AÑO	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGO	SEP	OCT	NOV	DIC	ANUAL
2011	73,5	80,2	77,1	67,3	54,4	48,3	55,1	55,7	60,5	65,7	71,05	76,4	65,44
2012	73,6	75,9	72,5	74,4	64,5	61,7	69,3	60	60,1	66,8	71,9	76,6	68,94
2013	76,1	72,4	73,6	64,0	60,2	58,4	59,4	60,4	65,8	75,4	72,4	81,3	62,95
2014	85,6	83,4	76,7	76,5	73,5	71,7	74	74,2	84,8	77	76,5	81,8	77,98
2015	86,4	83,4	86	87,7	81,1	76,2	76,15	76,1	75,9	71,7	78,3	80	79,91

FORMULARIO GUÍA DE PREGUNTAS

DATOS GENERALES

TOPONIMIA

POBLACIÓN:

SERVICIOS BÁSICOS

- AGUA
- LUZ
- ALCANTARILLADO
- BASURA
- SALUD
- EDUCACIÓN

HISTORIA DE TIWANAKU COHONI

TERRITORIALIDAD DE TIWANAKU COHONI

ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD

SITIOS RITUALES – SAGRADAS

LIMPIEZA DE ACEQUIA

LA FIESTA EN EL LARQALLI

BIOINDICADORES

SECUENCIA ETNOGRÁFICA AUDIOVISUAL

LARQALLI EN ACEQUIA ACHACHILA ILLIMANI

DÍA 1.

PREPARATIVOS DEL LARQALLI

ARMADO DE LA MESA DULCE

DÍA 2.

EL ACENSO AL ACHACHILA ILLIMANI

EL RITUAL

LA LIMPIEZA DE LA ACEQUIA

LOS DESCANSOS

EL RETORNO

DÍA 3

LA LIMPIEZA DE LA ACEQUIA

LOS DESCANSOS

LA PINQUILLADA

DÍA 4

LE ESPERA EN JISK'A PAMPA

EL RECIBIMIENTO EN QHULLI JKHANI

EL RECORRIDO

RECIBIMIENTO EN CHIRAPATA

EL INGRESO A PLAZA

LA FIESTA EN LA PLAZA.

LARQALLI EN ACEQUIA SIQI (COMPLEMENTARIO)

DÍA 1

PREPARACIÓN DEL RITUAL

DÍA 2

RITUAL A WAK'AS: CHUVILAYA, PHAPHANI WILA QULLLU Y WARI
KUNKA

LIMPIEZA DE ACEQUÍA

RECIBIMIENTO EN SIQI

INGRESO A PLAZA

FIESTA EN LA PLAZA

TOMAS DE APOYO

TODO SANTOS

CARNAVALES

CAMBIO DE AUTORIDAD 6 DE AGOSTO

ENTREVISTAS

ITINERARIO DE TRABAJO DE CAMPO

2006

Agosto y septiembre de 2006, entrevistas, acompañamiento, entrevista presentación ante las autoridades de la comunidad.

2007

Septiembre de 2007. Entrevistas, Larqalli entrega de fotografías y video a las exautoridad 2006.

2008

Entre agosto y septiembre de 2008, entrevistas, ritual de permiso al Achachila Jillimani Larqalli.

2014

Realizado de manera alternada entre los meses de febrero, mayo, junio agosto septiembre y noviembre de 2014. Entrevistas, coordinación con autoridades, Talleres en Unidad Educativa, Cambio de autoridad, posesión de nuevo jilaqata, actividades de colegio, desfile de estudiantes, Ritual Santa Rosa, Larqalli y Todo Santos.

2015

Realizada de manera alterna entre los meses de febrero, mayo, abril, julio y agosto de 2015, Anata, Fiesta de la Cruz, entrevistas, registro de música de pinquillada entrega de producto final.

2017

Entre los meses de septiembre y octubre de 2017, entrevistas, ritual de permiso al Achachila Jillimani, Larqalli principal y Larqalli de Siqui.