

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE SOCIOLOGÍA**



**COSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL
AYMARA DESDE LAS REPRESENTACIONES
SIMBÓLICAS DE LOS COMUNARIOS Y
AMAWT'AS CELEBRANTES DEL
AÑO NUEVO AYMARA EN TIWANAKU**

Postulante: **Elizabeth Andia Fagalde**

Tutor: **Lic. Raúl España**

Septiembre de 2009

INDICE

I. MARCO CONCEPTUAL.....	1
1. PERTINENCIA DEL TEMA.....	1
2. DELIMITACION DEL OBJETO DE ESTUDIO.....	3
2.1 Origen de la Celebración.....	4
2.1 ¿Quiénes asisten al evento?	
3. FORMULACION DEL PROBLEMA.....	18
3.1 Estado actual de la cuestión.....	18
3.1.1 El tema de la identidad.....	19
3.1.2 El tema de la identidad en Bolivia.....	27
3.1.3 Enfoque que se va a utilizar.....	30
4. OBJETIVOS.....	34
4.1 Objetivo general.....	34
4.2 Objetivos específicos.....	34
5. METODOLOGIA.....	35
II. MALLKUS Y AMAWT´AS.....	45
1. LAS AUTORIDADES.....	47
1.1 La Central Agraria.....	47
1.2 Mayores y Menores.....	49
1.3 El Consejo de <i>Amawt´as</i>	53

1.4 Mi relación con los <i>Amawt'as</i>	57
1.5 Los <i>Amawt'as</i> y sus funciones.....	61
2. REPRESENTATIVIDAD.....	66
2.1 Las reuniones.....	66
2.2. Los participantes.....	70
2.3. Formas de elección.....	74
2.4. Ausencias y Desacuerdos.....	76
III. EL RITUAL.....	85
1. PARTICIPACION DE INSTITUCIONES.....	85
2. TIWANAKU, EL CENTRO.....	90
2.1 Tiwanaku, considerado un lugar sagrado.....	90
2.2 La unidad y el conocimiento como garantía de fuerza y poder.....	93
3. LA ORGANIZACIÓN.....	106
3.1 Las comisiones.....	108
3.2 Momentos previos a la celebración.....	118
4. LA CELEBRACION.....	122
4.1 Permiso a la <i>Pachamama</i>	122
4.2 La velada y la “peregrinación”.....	123
4.3 Al amanecer.....	126
4.4 Recorrido del Estadio de Miraflores (ciudad de La Paz) a Tiwanaku.....	129
4.5 Otras ceremonias.....	130
I.V. TRADICIONES, CREENCIAS Y RELIGIOSIDAD.....	134
1. EL RITO RELACIONADO AL CICLO AGRÍCOLA.....	141
1.1 Las fiestas de San Juan, San Pedro y San Pablo (24, 28 y 29 de.....)	148

junio)

2. LA RELIGION “CÓSMICA TELÚRICA” Y LA RELIGIÓN	
“TAWANTINSUYANA”	154
2.1 Nos dicen que se debería celebrar el 21	164
2.2 ¿Una ceremonia o cuatro?	169
2.3 La teatralización del rito	178
2.3.1 La vestimenta	185
2.3.2 Las instrucciones	191
2.4 Diáconos, hermanos y “originarios”	
195	
2.5 Recordando y practicando lo que hacían nuestros abuelos	
207	
2.5.1 Jayi, Lura, Kama y Yati Amawt’as	224
2.5.2 Maestro no es cualquiera	232
3. EN BUSCA DE UNIDAD Y FAMA A PESAR DE NUESTRAS CREENCIAS	250
V. SER AYMARA HOY EN DÍA	260
1. CONFLICTOS E INTERESES PERSONALES ENTRE	
“hermanos” aymaras	260
2. LA COMUNIDAD DE NUESTROS ABUELOS: “Caminar de buen corazón”	
en pos de la unidad	268
3. EL RITO DEL AÑO NUEVO AYMARA COMO UNA FORMA DE	
PRESENCIA ESPIRITUAL, ÉTNICA, POLÍTICA, Y DE	
CRECIMIENTO ECONÓMICO	278
ALGUNAS CONCLUSIONES	282

1. COMUNARIOS Y RESIDENTES.....	282
2. ANCIANOS Y JÓVENES.....	283
3. MAYORES Y MENORES.....	283
4. INDÍGENAS TIWANAKEÑOS Y ORGANIZADORES FORÁNEOS.....	285
5. VISIONES LOCALISTAS Y UNIVERSALES.....	287

ANEXOS

BIBLIOGRAFIA

ANEXOS

- 1. INVITACIÓN (1992) Y TRÍPTICO (2006)**
- 2. MAPA DE TIWANAKU**
- 3. PROGRAMA DEL EVENTO (2006)**
- 4. CREDENCIAL EX - IBC, EX - INAR, CONSEJO DE AMAWT'AS (1992)**
- 5. ANUNCIO RADIAL (1992)**
- 6. CARTA DE NOMBRAMIENTO DE PADRINOS (1992)**
- 7. LA CELEBRACIÓN (2009)**
- 8. PREPARACIÓN DE OFRENDAS (1992)**
- 9. QUEMA DE ALGUNAS OFRENDAS (1992)**
- 10. VELADA CON COMUNARIAS (1992)**
- 11. PLANOS DE RUINAS ARQUEOLÓGICAS DE TIWANAKU**
- 12. TEMPLO DE KALASASAYA AL AMANECER (1989)**
- 13. FESTIVAL FOLKLÓRICO DE *CH'UXÑA QUTA* (1992)**
- 14. VISITANTES (1992)**
- 15. ENCUENTRO CASA DE LA CULTURA Y RITUAL EN EL ESTADIO DE MIRAFLORES (1992)**
- 16. VESTIMENTA DE AMAWT'AS COMUNARIOS**
- 17. VESTIMENTA DE DON POLICARPIO FLORES DURANTE LA REALIZACIÓN DE RITUALES**
- 18. VESTIMENTA DE AMAWT'AS DURANTE LA CELEBRACIÓN DEL ANA**

CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL AYMARA DESDE LAS REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS DE LOS COMUNARIOS Y *AMAWT'AS* CELEBRANTES DEL AÑO NUEVO AYMARA EN TIWANAKU

El presente trabajo de tesis trata de indagar en la reflexión y debate acerca de su identidad cultural que hacen los comunarios y *amawt'as* celebrantes del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku.

El marco conceptual al que se adscribe el trabajo se relaciona principalmente con cuatro conceptos: identidad, cultura, poder y espiritualidad. La identidad está enmarcada dentro de la escuela sociológica del **interaccionismo simbólico** que concibe a la identidad como un elemento humano con movilidad y plasticidad que va variando de acuerdo a las distintas interacciones sociales y por tanto se ve reacomodando, por lo que tiene un carácter procesual y no estructural. La cultura la entiendo como un concepto antropológico, es decir como un **sistema simbólico** en el que los significados de las cosas son transmitidos históricamente y son encarnados en formas simbólicas que están inmersas en contextos sociales estructurados. Al interior de estos contextos culturales se dan **relaciones asimétricas de poder**, así existen diferentes mecanismos que funcionan para la producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas. Finalmente, la espiritualidad, entendida como una búsqueda de la **verdad** que ilumina al sujeto y perfecciona el espíritu.

Como se indica en el título, el objeto de estudio se centra en la celebración del Año Nuevo Aymara por parte de los comunarios de la región en el lugar arqueológico de Tiwanaku, ubicado en provincia Ingavi, a pocos kilómetros de la ciudad de La Paz. El período histórico del estudio está situado en la celebración del ritual del 21 de junio de 1992, sin embargo se ha hecho un seguimiento del evento desde la década del 90 hasta la actualidad (2009).

La metodología de investigación consistió en las técnicas de observación participante, entrevistas, historias de vida y revisión hemerográfica.

El documento consta de cinco capítulos: el primero se refiere al marco conceptual, el segundo, a la organización comunitaria y de los *amawt'as* protagonistas del evento, el tercero describe propiamente el ritual, el cuarto consiste en la reflexión acerca de sus tradiciones y de sus prácticas religiosas, y el quinto trata de mostrar las tensiones que viven los indígenas comunarios y residentes al entrar en contacto, de distintas maneras con la modernidad. Por último, están algunas conclusiones que tratan de compendiar las principales problemáticas.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es producto de 17 años de trabajo. Durante este tiempo muchas han sido las personas que me han ayudado con sus reflexiones y opiniones. En primer lugar quiero agradecer a los comunarios y *amawt'as* celebrantes del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, quienes al principio con desconfianza pero después con calidez y familiaridad me acogieron, me aceptaron como hermana, pues no tengo palabras para agradecerles por haberme brindado su amistad. A don Policarpio Flores (+) quien vio en mí a una verdadera hija, gracias por todas sus enseñanzas y su afecto. A don Mariano Pachawaya, don Pedro Rodríguez que a pesar de haber entre nosotros la barrera del idioma, me dieron todo su afecto. A Lucas Choque, Valentín Mejillones y César Callisaya por toda la confianza depositada. A don Lucio y don Macario que en aquellos años, a principios del 90 eran *mallkus* de la región. En fin, a todos ellos gracias por su simpatía, espontaneidad y fraternidad.

En segundo lugar deseo agradecer profundamente a mi amigo y cómplice de mi entusiasmo por la temática, Javier Tapia. A Carlos Di Rugiero (+), de nacionalidad argentina quien admiraba y sentía la cultura andina como propia, gracias por su apoyo.

En tercer lugar, todo mi agradecimiento a Fernando Huanacuni por la esmerada traducción del aymara al castellano, y a Filomena Nina, quien hizo un delicado y magnífico trabajo al escuchar una y otra vez las grabaciones hasta ubicar los testimonios en aymara y acomodarlos junto a aquellos en castellano.

En cuarto lugar, a las personas que me dieron sus opiniones y críticas que tanto me ayudaron a perfeccionar el trabajo, entre ellas están mi colega Humberto Mamani, mi docente y amiga la Dra. Rossana Barragán, mi tutor, el Lic. Raúl España por su apoyo y comprensión en la orientación y entrega final del trabajo, y a mi tribunal, la Lic. Silvia

Rivera y Lic. Alison Spedding quienes corrigieron a la letra el documento, acción para mí, muy valiosa.

Finalmente, les agradezco de todo corazón a mis queridas hijas Violeta y Luisa (+) por su incondicional apoyo y fe en mi trabajo. Asimismo, a mi abuela Juana Rojas (+) por sus prácticas católico-andinas (sahumerios) y a las oraciones de mi madre M. Antonieta Fagalde para la culminación de esta tesis, a mi abuelo Humberto Fagalde (+) por el ejemplo de trabajo tenaz y el amor al estudio que me inculcó, a mi padre Carlos Andia (+), quien me mostró el camino de mis ancestros y me iluminó desde el cielo, y a mi tía Sylvia Fagalde por tratar de comprender mi mundo sociológico.

A todos ellos muchas, muchas gracias.

Elizabeth Andia Fagalde

DEDICATORIA

Este trabajo está especialmente dedicado a mis amadas hijas Violeta, quien me apoyó fehaciente y amorosamente en todo el proceso, y Luisa (+), quien en sus últimos días aquí en la tierra y antes de *wiñay markaparuw sarxi* (irse a su pueblo) me encargó con contundencia, terminarlo lo mejor posible. Al cumplir este deseo la honro y le agradezco.

A los *Masrus* andinos, a quienes admiro y respeto, y de quienes tengo mucho que aprender.

Mientras se enciende el fuego, los Maestros alistan las ofrendas para la *waxt'a*¹ principal, y las pocas mujeres que participan, las *Mama T'allas*, hacen el llamado de los buenos espíritus y despachan a los malos para que el *Machaq Mara* (Año Nuevo Aymara: ANA) traiga unidad, prosperidad y felicidad. Por otra parte, instituciones foráneas como CTP y CEPITA son las que dirigen el acto instruyendo a los presentes:

“Se pide a las personas acomodarse de tal manera que el momento que salga el sol las personas puedan extender sus manos abiertas para recibir la energía del Tata Inti, mientras tanto se está desarrollando la ceremonia preparatoria para recibir los primeros rayos solares². El momento del acto central se va a pedir silencio para poder desarrollar la ceremonia, que en todo caso es un acto de espiritualidad colectiva y estamos escuchando cantar, implorar a las ñustas que están creando el momento propicio...” (Ramiro Argandoña, mestizo ciudadano. Director de CTP. Tiwanaku, amanecer del 21 de junio, 1992)

¹ Ofrenda.

² Se dice que los rayos solares entran precisamente por la puerta del templo de Kalasasaya. Para los aymaras este templo representa uno de los altares mayores donde se estableció un observatorio astronómico que marcan el paso del sol por la tierra a lo largo de todo el año.

I. MARCO CONCEPTUAL

1. PERTINENCIA DEL TEMA

Bolivia, país rico por sus características multiculturales constituye un campo fértil para la investigación desde varias disciplinas que pretenden contribuir al conocimiento científico. Asimismo, pienso que existe una necesidad imperante para el entendimiento entre distintos sectores de la sociedad boliviana para un desarrollo conjunto hacia una mejor calidad de vida, una convivencia armónica entre diferentes³ y por tanto, una mejor comprensión del otro.

En este sentido, considero de vital importancia la profundización en la construcción teórica del concepto de **identidad cultural**. En primer lugar, a pesar de los estudios existentes al respecto, el énfasis se ha centrado desde las perspectivas de la historia y de la antropología, en general son pocos los estudios, tanto a nivel internacional como nacional, desde el punto de vista sociológico y filosófico. Esto quiere decir que la concepción de identidad cultural se ha concebido como un conjunto de costumbres y creencias y/o manifestaciones folklóricas, tipos de vestimenta, danzas, etc. (antropología), o bien ha pasado por la **etnicidad**, dándole prioridad a la raza, aunque algunos autores han ampliado los horizontes de la definición de **identidad étnica**, como se verá más adelante. En el caso boliviano estas distinciones pasan por las definiciones del indio, cholo, mestizo, etc.

En segundo lugar el tema de la identidad cultural ha sido definida por la intelectualidad citadina, incluso extranjera y/o por la dirigencia política⁴ inmersas en el sistema

³ La diferencia la entiendo respecto a distintas mentalidades, modos de vida, manifestaciones culturales, etc.

⁴ En ambos casos se han ocupado estudiosos, algunos de origen aymara así como pertenecientes a otras raíces culturales.

ideológico - cultural occidental, sin embargo muy pocas veces se han enfocado los estudios desde el análisis de las percepciones del propio actor social.

Por tanto se trata de hacer una lectura, desde una visión sociológica, antropológica y de cierta manera, filosófica, del proceso de construcción de la identidad cultural inmersa en los procesos sociales desde la perspectiva de una “concepción estructural de la cultura, en la que se considera a las formas simbólicas no sólo en sí mismas, sino también en cuanto inmersas en contextos sociales estructurados”⁵.

Consciente de que el tema de identidad cultural es bastante amplio y abarca varios aspectos desde los cuales se pueden construir teorías explicativas y, puesto que mi principal interés radica en las construcciones simbólicas que tienen que ver con el ser, el deber ser y el ser social inmerso en la **cotidianidad**, en el presente trabajo me propongo centrar el análisis desde el análisis de la propia **cosmovisión**⁶ del sujeto, a través de los conceptos de **religiosidad**, **ritualidad** y **espiritualidad** por un lado, y por el otro, de los **valores éticos y políticos**⁷ además de los **económicos**⁸. En este caso, el sujeto social del

⁵ John B. Thompson. Concepto citado en: Gilberto Giménez, **La teoría y el análisis de la cultura** (Problemas teóricos y metodológicos). En: **METODOLOGIA Y CULTURA** (Jorge A. González y Jesús Galindo Cáceres coord.). CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES, México, 1994. P. 60.

⁶ Entiendo este concepto en el sentido de la **metafísica** que, a lo largo de su historia se ha presentado bajo tres formas fundamentales: 1) como **teología**; 2) como **ontología**; 3) como **gnoseología**. Para el presente trabajo interesa la definición bajo la primera forma, es decir como "ciencia que está más allá de la experiencia", en reconocer como objeto de la metafísica al ser más alto y perfecto, del cual dependen todos los otros seres y cosas del mundo... el carácter privilegiado del ser que es su objeto: el ser superior a todos y del que todos los otros dependen.. (Nicola Abbagnano. **Diccionario de Filosofía**. FONDO DE CULTURA ECONOMICA, México, D.F., 1ra. Ed. 1961. P. 793). Esta visión de lo inferior dependiente de lo superior se adecúa al pensamiento de las culturas milenarias en la que se maneja el concepto de que en la medida de que se respetan las fuerzas de la naturaleza y su equilibrio, la organización social también encuentra su equilibrio.

⁷ Entendidos en relación a la conducta y por tanto susceptibles de valoración, y en especial de valoración positiva. En este sentido, lo político se entiende, en su primer significado, como la doctrina del derecho y de la moral que fue expuesto en la *Ética* de Aristóteles, que investiga en torno a lo que debe ser el bien y el bien supremo, ésta parece ser la política y determina las ciencias necesarias que cada ciudadano debe aprender (Abbagnano, 1961. Pp. 818, 927, 928) o, para nuestro caso, las reglas que cada persona debe tener en cuenta para vivir en comunidad.

estudio constituye el *amawt'a comunario* y el **comunario**, cuyo ámbito de vida constituye la **comunidad rural aymara**.

En esta perspectiva, considero que la validez de este estudio radica en transmitir el significado de “ser aymara” hoy por hoy, desde la propia definición del sujeto en cuestión partiendo de la convicción de que el sistema valórico de las culturas milenarias en el mundo y en Bolivia encierran una riqueza única de pensamiento y de sabiduría, que podría dar nuevas luces en la manera de concebir las realidades sociales desde una óptica diferente de la que hoy por hoy se considera como cultura “oficial”, por tanto “universal”.

2. DELIMITACION DEL OBJETO DE ESTUDIO

Como se explicó anteriormente, el tema de interés del trabajo está enfocado en la construcción de la **identidad cultural aymara** desde el análisis de las **percepciones**⁹ de los propios actores sociales, vale decir de los **comunarios** y *amawt'as co-celebrantes* de la ceremonia de celebración del “*Machaq Mara*” o Año Nuevo Aymara (ANA) llamado ahora “*Willka Kuti*” (WK) o El Retorno del Sol, que se refiere al reconocimiento de sí mismos imprimiéndole su propia vivencia al ritual, que está relacionado al fenómeno astronómico del solsticio de invierno del 21 de junio y que se realiza anualmente en el importante centro arqueológico de **Tiwanaku**, localidad ubicada en el sector del Altiplano y que aglutina a su alrededor a 23 comunidades originarias circunscritas a la provincia Ingavi del departamento de La Paz.

2.1 Origen de la Celebración

A lo largo de los años se ha reafirmado la idea de que Tiwanaku constituye un importante centro arqueológico religioso, considerado un testimonio vivo de una cultura ancestral precolombina como la tiwanakota reflejada, sobre todo en su escritura simbólica, y que las comunidades aledañas automáticamente vendrían a constituirse en herederas de este

⁸ Si bien, no pretendo hacer un análisis detallado de la economía del sector rural resalto que ésta está basada fundamentalmente en la agricultura del minifundio, lo cual le ha llevado al comunario a una situación de pobreza, que le demanda buscar otras fuentes de ingresos para mejorar en algo su calidad de vida.

⁹ Entiendo este concepto como “Conocimiento empírico o sea inmediato, cierto y exhaustivo, del objeto real. La conciencia “aprehende” o “coloca” un objeto y este acto utiliza un determinado número de datos elementales, o sea de sensaciones. Actividad auto - reflexiva” (Nicola Abbagnano, 1961. Pp. 902-903).

patrimonio cultural. Por lo menos así lo afirman los documentos de congresos sindicales de la Central Agraria Cantonal, refiriéndose a ellos mismos como “*comunidades originarias, herederas de nuestros antepasados, y que por derecho somos propietarios legítimos los aymaras, quechuas y otras nacionalidades*”, en esta perspectiva definen al territorio como “*la porción de la superficie terrestre que pertenece a una comunidad o ayllu, nación, provincia*” (Documento del tercer Congreso Sindical de la Central Agraria de Tiwanaku, 18 y 19 de febrero, 1992. Segunda Comisión). Por tanto al estar situadas sus comunidades en un territorio que perteneció a una determinada cultura, ellos se definen a sí mismos como originarios y por ende como sus herederos. Con esta visión en el mismo documento se plantea que “*no se debe pagar el impuesto de la tierra porque es nuestra desde nuestros antepasados...*”.

En este concepto, también han influido bastante las organizaciones que sirven de apoyo:

“Jutapxaniwa Camachota, Gualberto Villaroelata los Andesata y yaqha provincianakata, kunjamatixa hermano Tito siskanxa “obligatawa, directamente obligasipxiwa”,... Jichhax jumanakx sayt’apxtaxa chiqans wali aski jallallkañaw pero yaqha provincianakatax mayachasinipxarakiniw wali jach’a tukuriw aka consejo jayi amawt’axa Oruruta jutapxani Cochabambata jutapxani todavía jutapxaniw junt’u tuqita jutapxarakiniw jayi amawt’anakapax ukampi mayacht’asiñaniw ukaniw ukjam qamarañaw utjani intonces ukaw importante jilatanaka...” (Justino Quispe, indígena ciudadano foráneo, CEPITA. Sede de la Central Agraria, Tiwanaku, 13 de junio, 1992)

“Van a venir de las distintas provincias: de Camacho, de Villarroel, de Los Andes, y de otras provincias más. Por eso, como decía el hermano Tito, están obligados (los tiwanakeños)... Viendo todo esto, de otras provincias van a empezar a organizarse, van a venir de Oruro, de Cochabamba, de las partes cálidas, va a terminar siendo este Consejo muy grande, vamos a hacer un solo cuerpo, eso es importante...” (Justino Quispe, indígena ciudadano foráneo, CEPITA. Sede de la Central Agraria, Tiwanaku, 13 de junio, 1992)

“Jalli amawt’anaka jumanakaxay aka saphixstaxa, jumanak janiy kunasa, porque aka jumanaka sapxtapi aka phista past’añani claro ukat utan jawq’s jawq’arasirakchiñani kunxay yanasirakchiñani, ukax qhixuntasiñax wakisirakipi, pero jach’aruw tukuñani, ... Wali uka mundo intirut jutaskapxi añchhitax... entonces hermano jumanakaw uñt’at sayt’apxaraktaxa p’iqipxaraktaxa, porque khitirak juk’ampisti p’iqinisti, inas akat maranakatsa inas provincianakatsa mara mayacht’asiñani, ukanakamp juk’ampi inas saythapirakchiñani...” (Javier Sandoval, indígena ciudadano foráneo (CEPITA), Sede de la Central Agraria, Tiwanaku, 13 de junio, 1992)

“Ustedes, los Jayi Amawt’as saben, a veces nos peleamos, pero es necesario porque vamos a llegar a ser grandes, este es solamente el principio, después vamos a ir

hacia arriba, pero la parte central está en ustedes..., tenemos que tomar en cuenta que están viniendo de diferentes partes del mundo. Entonces hermanos, ustedes son la cabeza y tal vez en los próximos años estemos juntos con todas las provincias y nos pongamos de pie” (Javier Sandoval, indígena ciudadano foráneo (CEPITA)¹⁰, Sede de la Central Agraria, Tiwanaku, 13 de junio, 1992)

Otro hecho importante para que Tiwanaku cobre mayor trascendencia fue el descubrimiento de los *suka qullus* o camellones¹¹ que, al parecer evidencian que no sólo se trataba de un centro religioso sino de una gran metrópoli y centro de un gran imperio¹².

La celebración del WK se comenzó a realizar a partir de fines de la década del 70, sin embargo se conoce que por 1930-40 algunos intelectuales interesados en resaltar el patrimonio arqueológico de Tiwanaku, entre ellos Arthur Posnansky (ingeniero alemán) llamado el padre de la arqueología boliviana, y componentes de la élite oligárquica boliviana ligados a las prácticas del esoterismo, entre ellos, la familia Sánchez de Lozada, ya realizaban un ritual en el equinoccio de primavera, es decir el 21 de septiembre.

¹⁰ Es de origen quechua, nacido en el Perú, tiene una apariencia distinta de los comunarios, al igual que Justino usa sombrero de ala ancha de estilo español y lleva el cabello un poco largo.

¹¹ Antigua tecnología agrícola hidráulica prehispánica aplicable a zonas inundables cuya aplicación en la actualidad fue impulsada por el arqueólogo Oswaldo Rivera.

¹² Para mayor información ver el artículo de Gerardo Irusta: “Los misterios de Tiwanaku”. La Razón, 23 de junio, 1991, y documentos de la Unidad Nacional de Arqueología (UNAR).

Un grupo de estudiosos indígenas ciudadanos: David Mendoza, Ramón Conde, Thunupa Chávez, Mauricio Mamani, Ramón Calamán, César Callisaya y otras “personalidades aymaras que habían sobresalido en la ciudad”¹³, afirman que aproximadamente por 1977 empezaron a realizar un ritual cuyo principal objetivo fijado fue la recuperación de la religión andina, pero que también estuvo relacionado con las “demandas reivindicativas de movimientos sociales más amplios como el katarismo y el indianismo de principios de los años 80”¹⁴.

Según el testimonio de Ramón Conde (2003), citado por Cáceres (2004), es en el Primer Congreso Político Indio del Tahuantinsuyo (mayo, 1980) efectuado en Tiwanaku y organizado por el Partido Indio y estudiantes del MUJA, cuya práctica política estaba orientada por la vertiente indianista de Fausto Reinaga y ligada al Consejo Indio Sur Americano (CISA) y éste, a su vez, al Consejo Mundial del Pueblo Indio (CMPI); donde se determina asumir la responsabilidad de organizar el evento junto al *yatiri* Rufino Phaxsi¹⁵ (residente¹⁶).

¹³ Entre éstos, según la investigación de Sandra Cáceres (2004) **La invención de la tradición del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku**. Tesis de Grado. Carrera de Sociología – UMSA. La Paz, se menciona a Juan de Dios Yapita, Mauricio Mamani, Genaro Flores, Toribio Tapia, José Flores (Consejo Supremo de Cultura Andina), Emmo Valeriano Thola del Centro Cultural “Sol de los Andes”, Eduardo Paniagua (Instituto Nacional de Arqueología y Antropología - INAR), todos ellos junto a Rufino Phaxsi (residente, originario de la comunidad de Waraya) quien fue el primer ritualista. Sin embargo a lo largo de este trabajo aparecen otros personajes de otras clases sociales que matizan y enriquecen la información de los orígenes de la celebración.

¹⁴ Cáceres, 2004. P. 53.

¹⁵ Op. Cit. P. 53.

¹⁶ Se llama residente a quien ha nacido en una comunidad rural y que ha migrado a la ciudad. La clasificación hecha para cada protagonista del evento se explica en detalle en el capítulo II.

De este modo, surge la ideología política del “Retorno del *Pachakuti*”, es decir: el retorno a las raíces, que fue inaugurado en un acto ritual religioso abierto y diurno¹⁷ en las ruinas de Tiwanaku, como el inicio de un nuevo proceso de reafirmación ideológica de la propia identidad como estrategia descolonizadora para “volver a ser originarios”. Entonces, son intelectuales y estudiantes de la universidad aymaras ciudadanos, y no los comunarios de la región, quienes promueven la celebración del ANA como un símbolo de su propia identidad, identificada con la “comunidad” y la “nación originaria” como un modo de darle una continuidad histórica, aunque, como afirma Cáceres (2004) de forma atinada, ésta sea ficticia¹⁸.

Por otra parte, en 1986 otro grupo de estudiosos, en su generalidad arqueólogos ciudadanos mestizos, ya no de la corriente indianista, sino con una inclinación ideológica esotérica - metafísica, cuyo deseo también era revalorizar Tiwanaku como un centro de espiritualidad, también se adjudica la iniciativa de realizar un ritual. El interés de parte de este grupo, junto al Museo de Etnografía y Folklore (MUSEF) y la agencia de turismo BEA Tours, parece haber sido la gran puerta de entrada para la asistencia de ciudadanos de distintas clases sociales. Según su propio testimonio efectuaban “...permanentes visitas a la zona del Lago Titicaca, lo que nos permitió escuchar a los ancianos aymaras que recordaban el pasado lejano, cuando se realizaba una importante celebración en el mes de junio. Ellos hablaban que esos relatos fueron transmitidos de padres a hijos y que a la llegada de los españoles a estas tierras aún se realizaba un rito para recibir la salida del sol en el que pedían a través de la iluminación de los primeros rayos del sol, la bendición a todos los seres de la tierra y que los *Achachilas*,... permitieran que subsista la relación armónica entre los hombres y el cosmos tal como practicaban hombres y mujeres en esos viejos tiempos. Estos relatos hablan que los españoles, a fin de imponer sus creencias decidieron superponer a esas antiguas celebraciones imponiendo que solamente sería el 24 de junio el dedicado a celebrar la fiesta de San Juan, dejando de este modo olvidada una antigua e importante tradición de los pueblos originarios. Varios de estos ancianos

¹⁷ El hecho que el ritual sea celebrado de día significa “oficializar” la religión andina, puesto que durante la colonia se mantuvo de forma clandestina al efectuarse los rituales por la noche (Cáceres, 2004. P. 58.).

¹⁸ Op. Cit. Pp.54-58.

hablaban que sus padres no perdieron la costumbre y que esos rituales seguían vigentes cuando ellos eran niños. Sus abuelos siguieron practicando esta sagrada tradición realizando tan importantes ceremonias en la más completa reserva y silencio. Esos ancianos nos dieron una misión....la de recuperar esa celebración que se estaba perdiendo”¹⁹. Por entonces se tenía conocimiento que en el Incario, por estas fechas se celebraba la fiesta del Inti Raymi o Fiesta del Sol en el Cusco, es así que en otra parte del documento este grupo afirma "supusimos"²⁰ que los ancianos se referían a esas antiguas celebraciones, de las que seguramente quedaron vestigios en la región de los Andes..."²¹. Sin embargo, según la misma fuente, en la zona de Tiwanaku los ancianos no recordaban dicha celebración, solamente la que se efectuaba en San Juan, fiesta católica impuesta por los españoles, pero por el contrario, Fernando Huanacuni, investigador aymara ciudadano afirma que “estas ceremonias siempre se celebraron entre los indígenas pero ahora recién se evidencian” (“El festejo del año nuevo aymara se expande como una veta de turismo”. La Razón, 22 de junio, 2006). Sea como sea, la verdad es que no existe seguridad de que los comunarios recordaran en una memoria inmediata la celebración al Sol en este mes, esto se verá con más detenimiento en el capítulo IV. Finalmente, se debe resaltar el hecho de que el grupo de estudiosos ciudadanos se adjudicara la “misión” de volver a hacer brillar la ceremonia, de manera similar que el grupo de intelectuales y estudiantes aymaras de tendencias ideológicas kataristas indianistas, pero los grandes ausentes, nuevamente son los comunarios tiwanakeños.

Es así que el mencionado grupo de “bolivianos”, como ellos se definen, con algunos conocimientos astronómicos acuden al templo de Kalasasaya llegando a un número reducido de personas, todas ellas ciudadinas, para realizar el ritual, llevando una “mesa dulce” comprada en la calle Linares de la ciudad de La Paz e ignorando totalmente los detalles de la ceremonia. El único que tenía un conocimiento del ritual era Rufino Phaxsi.

¹⁹ Arce, Copa, Dupleich, 2006. P. 1. Actualmente (2009), Freddy Arce sigue trabajando en la Unidad Nacional de Arqueología (UNAR) ex INAR. A este grupo, posteriormente se sumaron los investigadores Oswaldo Rivera, Eduardo Pareja y Javier Escalante que en 2009 es director del UNAR, entre otros.

²⁰ El subrayado es propio.

²¹ Arce, Copa, Dupleich, 2006. P. 2.

Ya, para 1987 es que se afianza la idea de dar a conocer al mundo la majestuosidad del Gran Tiwanaku y de realizar una gran ceremonia el 21 de junio²².

Lo que es innegable es que, tanto indianistas como esotérico- metafísicos se encontraban ansiosos de encontrar una identidad propia, “recuperando algo perdido” en “algún remoto lugar” que marca un antes y un después de la irrupción española en el territorio que hoy habitan aymaras y quechuas, sus descendientes y una gran mayoría de mestizos.

Como se mencionó antes, un personaje central que impulsó la ceremonia en los años 80 es Rufino Phaxsi (residente) junto a intelectuales aymaras, y a fines de la década, conjuntamente con la agencia de turismo “BEA Tours”²³, el MUSEF²⁴ y, posteriormente con el ex INAR, despertando y atrayendo la curiosidad de ciudadanos y turistas respecto a las prácticas rituales andinas y a su vez, recreando la fama del centro arqueológico de Tiwanaku.

Antes de continuar con el relato es necesario dedicar unas líneas a Phaxsi por ser uno de los principales, sino el principal protagonista del acontecimiento andino. Médico naturista y originario de la comunidad de Waraya (Zona Centro de Tiwanaku), como muchos otros, siempre estuvo entre la ciudad y su comunidad²⁵ “...empezó la celebración con el grupo de intelectuales andinos por 1977- 80 y diseñó el ritual preciso” que se empezó a efectuar en su vivienda de Waraya ubicada a 5 kms. del pueblo, y que al mismo tiempo constituía el centro de “Medicina Natural Aymara Kulla Qamayu”²⁶. De este modo,

²² Arce, Copa, Dupleich, 2006.

²³ Información de la Unidad Nacional de Arqueología (UNAR).

²⁴ Cáceres, 2004. P. 94.

²⁵ Se conoce que don Rufino también fue catequista como don Policarpio Flores (*amawt'a* comunario de Kaluyu). Si bien es reconocido como *qulliri*, según don Policarpio no es “verdadero” *yatiri* porque no ha sido tocado por el rayo, pues sólo es aprendiz al igual que Lucas Choque y Valentín Mejillones (residentes) (Flores, Montes, Andía y Huanacuni. **El hombre que volvió a nacer** PLURAL, Universidad de la Cordillera, ARMONÍA. La Paz, 1999. 2da. Ed. 2005. P. 109. Al respecto quiero aclarar que a lo largo del texto no tomo partido por nadie, sólo describo las convicciones que tienen los *amawt'as* para legitimizarse, así como los acontecimientos, con sus propios conflictos y logros.

²⁶ Cáceres, 2004. Pp. 53-68.

Phaxsi es reconocido como el principal promotor del ritual del ANA en Tiwanaku, a decir de él mismo “*Yo he sido, junto con el Ramón Conde, el que ha empezado la celebración del Mara T’aqa en Tiwanaku*”²⁷. En este estudio, de ninguna manera se pretende restar importancia a su participación, pero el propósito, más bien radica en mostrar la **consolidación del evento a través de la afirmación del Consejo de Amawt’as** vigente hasta el presente (2009) y que se crea en la década del 1990, precisamente a partir del cuestionamiento que le hicieron a Phaxsi algunos lugareños de Tiwanaku acerca de su celebración individual del ANA como tiwanakeño ya que, si bien estaba acompañado de intelectuales indígenas y otros adherentes mestizos, todos ciudadanos, no participaban autoridades ni *yatiris*, menos comunarios de las 23 comunidades de Tiwanaku.

Siguiendo con el relato del surgimiento del ritual, el grupo de arqueólogos mencionado anteriormente se contacta con Phaxsi (residente) para que cooperara con su propio proyecto de revalorización cultural. Entonces conjuntamente, con algunos otros comunarios de Waraya, en calidad de “sacerdotes improvisados”²⁸, comienzan a celebrar la ceremonia en su centro naturista para, en la madrugada, dirigirse a las ruinas del templete de Kalasasaya. De este modo se realizó el evento durante muchos años siendo una de las características de esta ceremonia que era poco participativa debido a que los asistentes eran pocos y en su mayoría eran ciudadanos, habiendo escasa o ninguna asistencia de los comunarios de la región, sin embargo ya desde aquellos años (86-87), según Arce y otros (2006) ya se empezó a difundir el evento mediante filmaciones de canales de televisión y de turistas mediante las cuales se anoticiaron especialmente los habitantes urbanos y turistas, pero continuó la ausencia de comunarios tiwanakeños. Este relato confirma la sospecha que tuvieron los intelectuales aymaras promotores del ritual acerca de que Rufino y su familia intentaron “capitalizar, que se daría cuenta que la singularidad de la celebración puede lograr respaldo gubernamental y atraer turistas... empezó a ver una estrategia económica”²⁹, por lo que en 1989 se da la ruptura,

²⁷ Entrevista realizada el 1 de junio de 2003, por Cáceres, 2004. P. 56.

²⁸ Arce, Copa, Dupleich, 2006. P. 4.

²⁹ Cáceres, 2004. P. 92.

replegándose los intelectuales aymaras, y surgiendo, más bien los comunarios, quienes a la cabeza de Valentín Mejillones (residente) de la comunidad de Corpa, se comienzan a cuestionar su situación aislada respecto al evento y al protagonismo individual de Phaxsi. Su principal argumento consistía en que la ceremonia estaba manejada por un grupo, que se estaba “aprovechando él solo” (entrevista Freddy Arce, 2006), entonces, motivados y hasta presionados por instituciones gubernamentales (UNAR y MUSEF), ONG’s cristianas e interesadas en revalorizar la cultura andina (CTP y CEPITA) y movimientos políticos indianistas externos también interesados en llevar adelante estas reivindicaciones, así como otras instancias interesadas en promover el turismo; se organizan, y en 1990 conforman el Consejo de *Jayi Amawt’as*³⁰ compuesto por un representante de cada comunidad, cargo que generalmente recae en el *yatiri*³¹ de la misma o en algún aprendiz, o por último se nombra a un representante de la comunidad; y se decide marginar a Phaxsi. Esta organización se consolida con el apoyo de la Central Agraria, las 4 Sub - Centrales de Autoridades Originarias, la Central Campesina Femenina de Tiwanaku y de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

Es a partir de 1992 que cobra gran trascendencia este acto ya que a este año se lo define como “Año Internacional de los Pueblos Originarios” por conmemorarse los 500 años de colonización. En esta ocasión hubo una asistencia masiva por parte de representaciones religiosas a nivel mundial a un coloquio denominado “Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos” (EMER), en el que se recogen posiciones política – religiosas y se unifican en manifiestos reivindicativos, y así año tras año hasta llegar a la actualidad se ha ido incrementando el número de asistentes que, según datos oficiales de la Alcaldía de La Paz el año 2006 ha llegado a más de 20.000 personas, otras fuentes afirman que no llegaron ni a 15.000 (“Una muralla de manos recibió al Willkatata”. La Prensa, 22 de junio, 2006).

³⁰ En un principio, el Consejo se llamó de “*Jayi Amawt’as*”. La palabra *jayi* (el *amawt’a* que ofrenda para la salud. Véase capítulo IV P. 169. Sin embargo en la actualidad sólo se denomina Consejo de *Amawt’as*.

³¹ Sabio y adivino dentro de las culturas andinas.

Paralelamente a la intervención de varios grupos que, como se vio, tenía cada uno sus propios intereses, poco a poco se anoticiaron personas curiosas con distintas motivaciones, así, la asistencia al evento se fue haciendo masiva y más aún, a través de la promoción de las agencias de turismo que, sin saber a ciencia cierta de qué se trataba el ritual, intervinieron para su propio beneficio (puro turismo) organizando toda clase de actividades, por ejemplo la conferencia “Renace la luz en Tiwanaku”, la actuación de grupos musicales folklóricos como Chuymampi, Norte Potosí, ballet folklórico³². En este mismo trabajo, en una entrevista que hace Sandra Cáceres a Silvia Rivera, el 8 de noviembre 1998 se señala:

“El 89 había una atmósfera muy distinta, círculos de gente esperando que pase algo... pero que no sabían de qué se trataba... estaban ahí seguro porque habían pagado..., las agencias se traían buses enteros de gente..., turismo interno de gente medio jayla, de colegios privados, gran farra y chupa..., había una waxt’a entre varias fogatas y lo único que faltaba era saltar la waxt’a, la gente estaba totalmente despistada”

De acuerdo con Cáceres (2004), en el transcurso de una década, el significado de inicio que tuvo el acontecimiento cambió radicalmente, de un acto de reivindicación cultural y política a un evento puramente comercial y turístico, y con él la composición de la gente que fundamentalmente provenía la ciudad dándole un “cariz cosmopolita y multiforme o multicultural”³³, sin embargo un hito importante constituye el hecho de que al mismo tiempo (1989-90) entran a participar de la ceremonia y a apropiarse de ella, las comunidades de la región, hecho que sirvió, de alguna manera, para que los comunarios de la región tengan la oportunidad de reflexionar acerca de su historia, su cultura y por ende, de su identidad.

³² Cáceres, 2004. P. 96.

³³ Cáceres, 2004. P. 95.

Algo importante que se debe indicar es que a fines de la década de los 90 y principios de la del 2000, no sólo se efectuaban las asambleas de los comunarios, sino que empezaron a prestar importancia a los preparativos de la celebración del ANA, el Municipio de Tiwanaku a través del Comité de Vigilancia, el Corregidor, la Junta de Vecinos. Asimismo, la Asociación de Trabajadores en Arqueología de Tiwanaku, los Guarda ruinas del Complejo arqueológico y la Asociación de Artesanos y Ceramistas que “en fechas cercanas al solsticio de invierno desarrollan mucha actividad aprovechando la afluencia de turistas”³⁴.

2.2 ¿Quiénes asisten al evento? Como ya se dijo, para 1989-90 asistían a la celebración un grupo numeroso y variado de personas, entre las cuales es necesario destacar tres tipos de visitantes provenientes de la ciudad: el primer grupo generalmente está compuesto de **jóvenes** universitarios y estudiantes de secundaria pertenecientes a una heterogeneidad de clases sociales y grupos étnicos, si bien en el pasado resaltaban los mestizos, cada vez más asisten los denominados indígenas ciudadanos, que generalmente tienen ascendencia aymara y quechua (Anexo 14). Se trata de un grupo influenciado por la corriente ideológica de la “revalorización cultural andina”, siendo otro de sus intereses el rescate de milenarias prácticas agrícolas como los *suka qullus*. Lo que llama la atención como signos que revelan esta identificación con lo andino es la combinación en su vestimenta: jeans, ponchos, chompas artesanales, a veces un sombrero de ala ancha (que en realidad es de origen español), *ch'ullus*, *ch'uspas*³⁵, portando *wiphalas*³⁶, etc. Estos símbolos parecen reflejar una ideología de resistencia frente a la influencia de las culturas dominantes de occidente. Entre los integrantes de este grupo también se puede apreciar algunos que sólo van en busca de un momento de diversión y esparcimiento acompañado de consumo de bebidas alcohólicas, interpretación de instrumentos musicales, carpas para acampar, etc.

³⁴**Cultura, Poder y Patrimonio “El Desarrollo del Patrimonio Cultural a partir del desarrollo del Control Cultural en el Municipio de Tiwanacu”** Tesis de Grado. Carrera de antropología – UMSA. La Paz, 2006. P. 41.

³⁵ Bolsas de tejido típico para llevar coca.

³⁶ Supuesta bandera del Tawantinsuyo. Según Freddy Arce (2006) se encontraron tejidos y reliquias que tenían el diseño de cuadrícula en colores suaves de tintes vegetales, y que en base a este modelo se trazó, en el entonces Instituto de Arqueología (INAR) la que hoy se conoce como wiphala.

El segundo grupo numeroso es el de **turistas** que, usualmente llegan al amanecer o pasan la noche en una cabaña cercana a las ruinas en la que se venden comidas, refrescos, bebidas alcohólicas, etc., o en alojamientos que con el paso de los años se han ido abriendo en el pueblo por la numerosa afluencia de este grupo (Anexo 14). Vestidos con prendas artesanales andinas toman fotografías, realizan filmaciones, entrevistas, etc., interesándose por todo lo relacionado con la cultura andina, y la mayoría están sujetos a un programa especial de actividades elaborado hoy por hoy, oficialmente por las instituciones que auspician el evento, entre ellas están el Viceministerio de Desarrollo de Culturas, el Viceministerio de Turismo, la Prefectura del Departamento de La Paz, junto al Gobierno Municipal de Tiwanaku, el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku, la Junta de Vecinos de Tiwanaku³⁷ y por último el Consejo de *Amawt'as*. Lo que comenzó como un sencillo programa de actividades elaborado rústicamente, en la década actual (2000) se ha constituido en un tríptico de lujo en el que se da una amplia explicación del complejo arqueológico de Tiwanaku (se ofrecen excursiones guiadas) y del significado del *Willka Kuti* donde se explica algunos elementos de la cosmovisión andina relacionados a prácticas culturales y temas astronómicos y religiosos, por ejemplo se ofrecen: explicaciones de constelaciones aymaras, de ceremonias religiosas “originarias”, del solsticio y del equinoccio, de deidades, de música andina, del *chachawarmi*³⁸, etc. En este sentido, se puede comparar el modesto programa de actividades correspondiente a 1992, por ejemplo con el de 2006 (Anexo 1).

³⁷ Se debe hacer notar que en un comienzo los vecinos del pueblo de Tiwanaku no estaban interesados en la celebración, considerándola “algo de indios” que nada tenía que ver con ellos, sin embargo actual (década del 2000) apoyan y participan ya que con el tiempo han visto que el acontecimiento genera recursos para la región.

³⁸ Pareja andina.

Un subgrupo también importante dentro de este segundo grupo es el de integrantes de distintas corrientes de **pensamiento místico esotérico**, compuesto por gente mestiza citadina, normalmente de clase media de origen andino³⁹, cuya principal corriente ideológica está enfocada a la búsqueda de armonía con la naturaleza, de ahí el nombre de “cósmica telúrica” dado a la relación del hombre con la tierra⁴⁰. Bajo este criterio, ese día celebran sus propias ceremonias en distintos lugares del poblado, acusándose unos a otros de no ser auténticos “místicos”, de ser estafadores y habladores, incluso se escuchan discursos relacionados con extraterrestres.

El tercero lo componen **integrantes de instituciones**, generalmente ONG’s, organizaciones indigenistas, partidos políticos de distintas líneas ideológicas pero predominantemente de corte indigenista o popular, y que usualmente tienen fines proselitistas, autoridades nacionales⁴¹, centros culturales⁴², investigadores y periodistas de diversos medios de comunicación (prensa, radio y televisión) así como corresponsales de agencias internacionales. Estos últimos muchas veces insisten en que los *amawt’as* hablen en aymara para que parezcan más “auténticos”.

³⁹ Por ejemplo se puede mencionar el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyo (FIAT), organización política que tiene una ideología de orientación metafísica.

⁴⁰ Más adelante veremos la influencia y/o coincidencia de este pensamiento con el de los comunarios.

⁴¹ En distintos años se ha visto la presencia, por ejemplo: del alcalde Ronald Mc Lean y del prefecto Fernando Cajías en 1991, del presidente de la república Jaime Paz Zamora en 1992, del presidente interino Víctor Hugo Cárdenas y su esposa Lidia Katari en 1994, se debe hacer notar que fue especialmente invitado en Palacio de Gobierno por el Consejo de *Amawt’as* y la Central Agraria. También se fundaron partidos políticos como CONDEPA, en la celebración del equinoccio el 21 de septiembre de 1988. Últimamente, el acto más trascendental fue la investidura de Evo Morales como presidente de la república (enero, 2006) por parte de Valentín Mejillones, principal *amawt’a* del Consejo, quien le concedió el bastón de mando, símbolo de dirigencia en la cultura andina en una ceremonia especial en Tiwanaku. Asimismo, en la celebración del solsticio del 2008 se hizo presente nuevamente el presidente Morales quien fue considerado como invitado de honor por ser el primer presidente indígena de la república. Este año acudió a la celebración acompañado del canciller David Choquehuanca, quien pidió por la unidad del país. También asistieron los embajadores de Cuba y Venezuela (La Razón, Cultura. 22 de junio, 2008).

⁴² Por ejemplo está el centro “Alfredo Domínguez”, que suele organizar conferencias explicativas acerca del año nuevo aymara en el Museo de Etnografía y Folklore (Última Hora, 23 de junio, 1989).

Finalmente están los **curiosos y simpatizantes** del evento en general, de varias clases sociales, incluso mestizos de élite. Todos ellos en busca de algo, unos, con la creencia del descubrimiento de algo mágico, de una espiritualidad perdida con el arribo de la modernidad, otros en busca de una identidad, de raíces culturales y de una religiosidad ancestral, de conocimiento de culturas “exóticas” o como bien dice un investigador:

“...se ha dado desde hace unos años un proceso de apropiación, por parte de personas de esta clase (media) y también de la alta, de la cultura de las clases subalternas en un desesperado intento de encontrar una identidad más sólida que la boliviana.... La cada vez mayor concurrencia al Mara T’aga aymara en Tiahuanaku, es otro factor que evidencia aquella búsqueda de una identidad más sólida, pero al mismo tiempo desnuda la intencionalidad de apropiación y folclorización de lo que hace años era considerado exclusiva y únicamente de los indios, de los janiwas, de los tatas, de lo jaques, de este país” (Iván Arias. “El Año Nuevo Aymara”, Presencia, 9 de junio, 1991)

Pobladores de otras provincias del área rural también asisten al evento, muchos con firmes convicciones y hasta en actitud devocional a propósito de la celebración:

“...Varios comunarios arriban a Tiwanaku después de haber marchado en peregrinaje desde regiones lejanas, principalmente desde la localidad de Chilahuala, cercana al río Desaguadero, en la provincia Gualberto Villarroel, participan alrededor de 18 comunidades que pertenecieron al territorio de Pacajes. El recorrido es de, aproximadamente 252 kms. que se cubren en 4 días, al llegar a la localidad de Ayo – Ayo, sobre la carretera Oruro – La Paz se suman a la marcha personas de la ciudad, especialmente grupos de estudiantes campesinos de la Universidad Mayor de San Andrés. Durante el recorrido se llevan a cabo varias ceremonias en lugares considerados sagrados” (“Religiosos de cuatro continentes celebran el Año Nuevo Aymara”. Presencia, 20 de junio, 1992).

En cuanto a los comunarios de los alrededores que no ocupan cargo alguno como autoridades o al interior del Consejo, la mayoría asiste por la presión ejercida por parte de la Central Agraria y por consiguiente para evitar sanciones, aunque en 2006 se vio numerosa presencia de ellos por el trascendental acontecimiento de la llegada a la presidencia de un indígena. Se debe resaltar que esta asistencia viene a ser una novedad, aunque es importante aclarar que la mayoría de los comunarios que asisten son varones, son pocas las mujeres que van: *“No tienen tiempo, tiene que cuidar a los animales”* (Don Policarpio Flores, *amawt’a* del Consejo). Realmente este hecho es algo nuevo, ya que como se vio, en años anteriores, hasta 1990, esta celebración era exclusiva de gente, primero de clases altas (1930 -40), luego de la intelectualidad aymara (1977 – 80), y finalmente de mestizos de clase media (década del 80) proveniente, tanto de ciudades occidentales de Bolivia, así como de otros países.

Respecto a los residentes del pueblo, su asistencia no es muy numerosa, es más, tienen una actitud indiferente ante el evento, son los jóvenes los que más asisten, y ni siquiera a la salida del sol, sino al festival de bailes de *Ch'uxña Quta* (Laguna Verde) a pesar de que ahora (principios de la década del 2000), el Municipio compuesto entre otras organizaciones por las Juntas Vecinales ya son parte de la organización del evento ya que les genera recursos económicos. Otros se hacen presentes con fines comerciales (venta de toda clase de objetos, desde artesanías hasta comidas y bebidas alcohólicas, principalmente sucumbés, té con té y cerveza). Últimamente ha trascendido tanto el acontecimiento que ha dado paso a la imaginación de los pobladores en cuanto a la venta de nuevos artículos por la necesidad económica de la zona, ahora se venden hasta “mesas para ofrenda y fotocopias de artículos sobre Tiwanaku” (La Razón, 22 de junio, 2006).

En síntesis se trata de un acto donde resalta la diversidad:

“Se encontraban fraternalmente entremezclados los rostros morenos de los aymaras, los criollos de tez mate y las caras rubias de diplomáticos y turistas” (Lupe Andrade. “Bendición al Amanecer”, Última Hora, 23 de junio, 1989).

Como se ha visto, por la colorida ilustración de actores sociales asistentes al acto y a los cuales ubico como agentes externos al área de celebración tanto en términos de territorialidad como étnico - culturales y de conformación de espacio (rural – urbano) y sin perder de vista que en un principio son quienes motivaron y hasta presionaron para la creación de la organización del Consejo bajo el influjo de la ideología del “rescate y la revalorización cultural andina”, considero que la riqueza que se pretende rescatar en este trabajo radica en el **pensamiento** a través de las **reflexiones** que se expresan mediante debates entre los *amawt'as*, dando lugar a la construcción de una **identidad**, unas veces recurriendo a la **memoria colectiva**⁴³, otras expresando sus **percepciones** acerca del contexto socio - cultural “híbrido”⁴⁴ en el que viven de forma permanente en la actualidad

⁴³ Teoría propuesta por M. Halbwachs. Citado en: Roger Bastide **Memoire collective et sociologie du bricolaje** L'Année Sociologique, 1970, pp. 78-108. En: **RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS I: Teorías y Análisis de la Identidad Social**. (Gilberto Giménez, Martha Judith Sánchez y otros comp.). CUADERNO INI, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 1992. Traducción y resumen de Martha Judith Sánchez. Pp. 32-35.

⁴⁴ Néstor García Canclini. **Culturas híbridas** Estrategias para entrar y salir de la modernidad. GRIJALBO Ira. Edición. En colección Los Noventa. México, 1990. Varias pp.

y en el que se manifiestan tensiones o amalgamas entre “tradición y modernidad”, cuyos espacios de acción constituyen la ciudad y el campo respectivamente, aunque esto es un decir ya que esta separación no es rígida; y por último, aprehendiendo y siendo permeables a esta nueva ideología del “Retorno del *Pachakuti*”⁴⁵, que, paradójicamente, también resulta ser foránea, por lo menos para los comunarios de la región. Sin embargo, en el presente, a pesar de la innegable influencia de la cultura occidental, las comunidades aymaras viven en una constante tensión entre la esencia del propio ser manifestada “para adentro” (valores: solidaridad, reciprocidad, modos de ser, religiosidad, creencias, etc.), cuya permanencia y prácticas están “garantizadas” de alguna manera por el hecho de vivir en comunidad, y la forma obligada de vivir “hacia fuera” por la presión de una cultura impuesta “desde afuera”.

Por la trascendencia que tiene 1992 en la realización de este evento, los datos de orden cualitativo con los que se cuentan corresponden a esta etapa cronológica, sin embargo, a lo largo de los años siguientes se hizo un seguimiento al Consejo de *Amawt'as* y se pudo determinar que no se han producido cambios sustanciales en su conformación, si bien en algunos casos ya no permanecen las mismas personas (algunos ya están retirados por ancianidad, otros han fallecido⁴⁶, etc.) subsisten, 17 años después los 3 *amawt'as* considerados auténticos⁴⁷, junto a don Policarpio Flores (Kaluyo), con los cuales se hizo la investigación, evidentemente otros han sido reemplazados por más jóvenes, sin embargo estos últimos años se ha podido constatar que la elección de nuevos representantes se hace en base al mismo criterio mencionado anteriormente, vale decir

⁴⁵ *Pachakuti*: Pacha significa: tiempo, espacio y totalidad. Kuti quiere decir cambio, vuelta, retorno, inversión. Por lo tanto *Pachakuti* es cambio e inversión en el tiempo y el espacio, vuelta de una era a otra, revolución y retorno a las edades pasadas (Flores y otros. La traducción de la realizó Fernando Huanacuni y contó con la revisión de Filomena Nina).

⁴⁶ Es el caso de don Policarpio Flores Apaza (comunidad de Kaluyo), uno de los más respetados y de mayor experiencia como yatiris, quien influyó fuertemente en la recuperación y en el modo de realizar las ofrendas por parte del Consejo.

⁴⁷ Ellos son: Don Pedro Rodríguez (comunidad de Yanamani. Zona Centro), Don Mariano Pachawaya (comunidad de Rosapata. Zona Oeste), Don Sebastián Quispe (comunidad de Capiri. Zona Norte).

que se trata de sabios *yatiris* “magnetizados”⁴⁸ (Jorge Quispe. *amawt’a* Menor del Consejo. Apacheta de Copallica, 2003). También se han tomado testimonios de aprendices de *yatiris*⁴⁹, es decir que conocen mucho ya sea porque han aprendido de sus antepasados o viendo practicar, con el objeto de cómo el pensamiento en algunos casos se mantiene y en otros cambia por la vivencia de distintos contextos sociales influenciados por la modernidad. En este sentido, a pesar de que al interior del Consejo son tomados en cuenta los Maestros de las comunidades, en los últimos años se ha apoderado de la dirección del Consejo, Valentín Mejillones considerado como aprendiz de *yatiri*. Según Arce (2006) él se ha apropiado del rito y “hace y deshace sin ser sacerdote”, lo que le ha beneficiado a nivel personal para obtener poder y prestigio tanto a nivel nacional como internacional.

Por todo lo expuesto, el presente trabajo se inscribe en el orden **descriptivo, cualitativo y comparativo** (entre comunarios e indígenas ciudadanos).

3. FORMULACION DEL PROBLEMA

3.1 Estado actual de la cuestión El tema de la identidad confluye en distintas definiciones acordes a distintas perspectivas o lecturas de la realidad, son varios los autores que han tratado el tema de la identidad colectiva de acuerdo a estudios de diferentes grupos humanos y sobre todo lo han tratado, como ya se mencionó anteriormente, desde los ángulos de la antropología y la historia. Para comenzar se hace necesaria dar una definición en términos generales, es decir que voy a entender el concepto de identidad como una unidad de sustancia (definición aristotélica) ya sea que se refiera a la pluralidad de cosas o a una única cosa, algo idéntico a sí mismo⁵⁰. Si bien esta definición corresponde a la disciplina filosófica, la temática ha sido estudiada desde

⁴⁸ Elegidos por causas sobrenaturales, principalmente por la caída del rayo.

⁴⁹ Es el caso de Valentín Mejillones (comunidad de Corpa), quien fue uno de los principales impulsores de la ceremonia del WK y de Lucas Choque (comunidad de Wanqullu) quien por un tiempo dejó de participar debido a que pasó a ocupar un cargo en el Municipio, sin embargo este año (2008) nuevamente ejerció como *amawt’a* en el Consejo.

⁵⁰ Nicola Abbagnano, 1961. P. 640.

distintas perspectivas, sobre todo la psicología ha sido la ciencia que ha tratado la identidad desde la dimensión individual y la sociología europea ha puesto el énfasis en la dimensión **colectiva**, el interés por el tema llega en la década de los setenta, prosiguiendo en los ochenta, por ejemplo en relación con la emergencia de los movimientos sociales (A. Touraine, A. Melucci y A. Pizzorno), de las interacciones comunicativas (J. Habermas), de las reivindicaciones regionales (P. Bourdieu), y así una serie de interpretaciones que si bien parten de una definición, su orientación siempre está orientada a la colectividad. A continuación paso a desarrollar estas distintas perspectivas del concepto de identidad colectiva para las diferentes corrientes del pensamiento sociológico, por ser la dimensión que me interesa en este trabajo.

3. **3.1.1 El tema de la identidad** Por ejemplo para Melucci, la identidad es uno de los componentes de la **acción colectiva**, una condición necesaria para dar sentido a la acción y remite a tres elementos principales: permanencia de un sujeto o un objeto en el tiempo, la noción de unidad de los mismos que permita distinguirlos de otros, una relación entre por lo menos dos elementos, que permita reconocerse como idénticos. Estos tres elementos se encuentran tanto respecto al individuo como al grupo. En el plano colectivo, la identidad es aquello que permite garantizar a un grupo o a la sociedad la continuidad y su permanencia. Esta forma de identidad establece en el tiempo los límites de un grupo con respecto a su entorno natural y social⁵¹.

Dentro de la escuela alemana están como principales representantes entre otros, Habermas y Berger. Para Habermas la identidad se construye en la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo apoyados sólo en razones, al margen de toda forma de coacción. En este proceso de entendimiento racional los sujetos que actúan comunicativamente se sirven de interpretaciones transmitidas culturalmente y hacen

⁵¹ Alberto, Melucci. **L'invensione del presente. Movimenti, identità, bisogni, individuali.** Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1982, 251 pp. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Gilberto Giménez. Pp. 53-56.

referencia a un mundo objetivo (con pretensiones de verdad), a un mundo social (normativamente integrado) y al mundo subjetivo de los participantes (con pretensiones de veracidad)....en cada acción comunicativa los actores reafirman simultáneamente su cultura compartida, el mundo social a que pertenecen, y sus respectivas subjetividades.... la identidad, sea ella individual o colectiva se genera y se adquiere en y a través de las **interacciones comunicativas** mediadas por el lenguaje, se trata de una evolución socio-cultural. Habermas se apoya en los aportes complementarios de Mead y Durkheim, en los que “las formas de identidad, así como la relación correspondiente entre identidad colectiva e identidad individual, se plantean de modo diferente en las diferentes fases de interacción social”⁵². En la fase de interacción simbólica, que según Mead sucede a la interacción natural y caracteriza a las sociedades pre-estatales, la identidad manifiesta un carácter homogéneo y no diferenciado y asume una forma esencialmente religiosa. Habermas asigna el elemento de la acción comunicativa a la “esfera de la subjetividad” de los actores sociales⁵³. La concepción de Peter Berger sobre la identidad se desarrolla más adelante, entre los pensadores que representan a la corriente de la Fenomenología social.

Al interior de la escuela francesa de sociología, como principales corrientes de pensamiento sobre la identidad están la teoría de la **conciencia colectiva** de Durkheim que, como el concepto indica, se trata de una dimensión colectiva de la identidad más que individual, así el autor señala “No entramos en la cuestión de saber si la conciencia colectiva es una conciencia como la del individuo. Con esa palabra designamos simplemente al conjunto de semejanzas sociales, sin prejuizar por la categoría dentro de la cual ese sistema de fenómenos debe definirse”⁵⁴. Durkheim habla de la existencia de dos conciencias, una que caracteriza al estado personal y la otra que se refiere a las

⁵² Jürgen Habermas. **Teoría de la acción comunicativa**, 2 Vol., Edit. Taurus, Madrid, 1987 (1981). (Traducción de Manuel Jiménez Redondo.). En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Gilberto Giménez. P. 18.

⁵³ Op. Cit. Pp. 15-18.

⁵⁴ Emile Durkheim. **La división del trabajo social** Vol.1 (1893). www.bibliotecasociologia.blogspot.com. Documento PDF. Nota 10, P. 82.

semejanzas sociales y que son comunes a toda la sociedad...ésta determina el tipo colectivo “De ahí resulta una solidaridad *sui generis* que, nacida de semejanzas, liga directamente al individuo a la sociedad,... se trata de la solidaridad mecánica. Esta solidaridad no consiste sólo en una unión general e indeterminada del individuo al grupo, sino que hace también que sea armónico el detalle de los movimientos. En efecto, como esos móviles colectivos son en todas partes los mismos, producen en todas partes los mismos efectos. Por consiguiente, siempre que entran en juego, las voluntades se mueven espontáneamente y con unidad en el mismo sentido”⁵⁵.

Por otra parte, dentro de la misma escuela está el concepto de **memoria colectiva** planteado por Halbwachs (1950). El autor define la memoria como aquellos recuerdos que son colectivos, que aunque existan hechos que nos han sucedido sólo a nosotros nos son traídos a la conciencia por otras personas. Así, estas personas que nos traen el recuerdo y nosotros formamos parte de un mismo grupo, nunca estamos solos “...y pensamos en común bajo ciertas relaciones, hemos permanecido en contacto con este grupo y somos capaces de identificarnos con él, confundir nuestro pasado con el suyo... Existen dos formas en que se organizan los recuerdos: agrupándose alrededor de una persona definida...o distribuidos al interior de una sociedad...”⁵⁶. Existen dos tipos de memorias: memorias individuales (memoria personal o autobiográfica) y colectivas (memoria social o histórica). Esta memoria es vivida de forma distinta a la historia y ante todo, trasciende el tiempo y el espacio⁵⁷.

En su formulación contemporánea, la teoría de la identidad forma parte de una teoría más amplia: la del actor social (perspectiva sociológica). Se considera una dimensión subjetiva de los actores sociales comprometidos en procesos de interacción o de

⁵⁵ Op. Cit. P. 78.

⁵⁶ Maurice Halbwachs, 1925. **Fragmentos de la memoria colectiva** Selección y traducción de Miguel Ángel Aguilar. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. Publicado originalmente en *Revista de Cultura Psicológica*, Año 1, No. 1. México, UNAM – Facultad de Psicología, 1991. ATHENEA Digital num. 2 otoño 2002. P. 5.

⁵⁷ Op. Cit. Pp. 2, 5 y 6.

comunicación... la identidad es un “reconocerse en...”⁵⁸, es decir que la identidad resulta de transformar un dato en valor. No es lo que uno realmente es, sino la imagen que cada quien se da de sí mismo, dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales...son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, son solo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales....⁵⁹.

Dentro de esta escuela, para Bourdieu la búsqueda de criterios “objetivos” de identidad “regional” o “étnica” no debe hacer olvidar que en la práctica social, esos criterios (la lengua, el dialecto o el acento) son objeto de **representaciones mentales**, es decir de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento..., los rasgos y criterios que recogen los etnólogos o sociólogos objetivistas, en el momento en que son percibidos y apreciados como en la práctica lo son, funcionan como signos, emblemas o estigmas, y también como poderes....la propiedad simbólica, aunque se trate de las más negativas, pueden utilizarse estratégicamente en función de los intereses materiales pero también simbólicos de su portador (lucha de clases)⁶⁰.

En el debate latinoamericano las posturas están divididas en cuanto a que para algunos la identidad colectiva constituye, en el mejor de los casos, una **metáfora de la identidad individual**. Pérez Argote interviene desde una perspectiva opuesta a la que se acaba de señalar... reivindica la posibilidad de emplear la noción de “identidad colectiva” en una perspectiva sociológica..., él afirma que a la psicología le corresponde trabajar con variables individuales, mientras que **la sociología debe enfrentar realidades que se constituyen colectivamente**... se recurre a ciertos atributos también para definir la

⁵⁸ Cirese, Alberto. **II Molise e la sua identità** Basilicata, n 5/6, mayo/junio, 1987. P. 13. En: Gilberto Giménez. **La identidad social o el retorno del sujeto en sociología** Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México D. F., 1996. Pp. 186-187.

⁵⁹ Gilberto Giménez. **La identidad social o el retorno del sujeto en sociología** Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México D. F., 1996. Pp. 186-187.

⁶⁰ Pierre Bourdieu. **¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos**. AKAL UNIVERSITARIA Serie Educación, Madrid, 1985.

pertenencia a ciertas colectividades, por lo que tienen cierta significación social,... la interacción de los individuos... dentro de una colectividad se organiza en función de estos atributos, son los atributos los que definen las identidades colectivas..... La identidad colectiva tiene un carácter **mutable e histórico**, es una manera de definir una realidad colectiva⁶¹.

En el ámbito de la identidad desde un punto de vista sociológico, Loredana Sciolla (1983) es la que más precisa y resume las distintas corrientes teóricas y ofrece una antología de textos sociológicos sobre la identidad, según la autora dentro de la tradición sociológica sólo tres corrientes han contribuido significativamente a la elaboración teórica del concepto de identidad; el **funcionalismo**, el **interaccionismo simbólico** y la **fenomenología social**⁶², su punto de partida constituyen las reflexiones de G. H. Mead sobre la génesis de “sí mismo” (self), ella distingue dos modos principales de abordar el problema de la identidad: 1) la constante **antropológica**: “fenómeno típico del género humano y ...presente en todos los tipos de sociedad” (Mead. P. 16) y 2) por otro lado un problema específicamente **moderno** planteado por los procesos de diferenciación (estructural y simbólica) característicos de las sociedades complejas. La identidad puede ser **individual** o **colectiva** y posee tres dimensiones: 1) una dimensión **locativa**: sitúa al sujeto en el interior de un campo o de un “mundo” **simbólico** (que también puede tener un sustrato territorial), 2) una dimensión **selectiva** que permite al sujeto ordenar sus preferencias.... y 3) una dimensión **integradora**... que proporciona al sujeto un marco interpretativo que permite ligar entre sí experiencias pasadas, presentes y futuras. Por último, Mead va a decir que la identidad no es un hecho directamente observable. En cuanto a las 3 corrientes sociológicas, Sciolla resume de la siguiente manera:

1- **Funcionalismo** (Parsons). La identidad como la capacidad de dar sentido a la acción y a la propia existencia a partir de una estructura de códigos y de un sistema de significados, es un conjunto de modelos para la organización y de cánones para la

⁶¹ Alfonso Pérez Argote. **La identidad colectiva: una reflexión desde la sociología**, Revista de Occidente, núm. 56, Madrid, 1986, pp. 76-90. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Resumen de Alejandro Figueroa. Pp. 69-71.

⁶² La autora no toma en cuenta toda la escuela francesa de sociología: Halbwachs, R. Bastide, Bourdieu., ni la teoría crítica alemana: Habermas.

interpretación y la articulación de los significados. En este sentido G. Giménez critica a Parsons y afirma que si la identidad individual resulta de la internalización de los códigos culturales vigentes en una determinada sociedad, parece inevitable concluir a una especie de determinismo cultural que deja poco espacio a la libertad y a la autonomía del individuo⁶³.

- 2- **Interaccionismo simbólico** (Blumer, Goffman, Turner). La identidad no viene definida por un sistema estable de códigos culturales entendidos como modelos de comportamiento sino que....viene enmarcada por reglas de juego, convencionales y muy generales dependiendo de las diferentes situaciones en el proceso de interacción social..... En esta posición se excluye el peligro del determinismo cultural que parecería acechar al modelo de Parsons. La identidad tiene un carácter procesual y no estructural, no es única sino múltiple, no es estable sino móvil.... (Goffman).
- 3- **Fenomenología social** (Schütz, Berger, Luckman, Keller, Holzner). La identidad resulta de la internalización (por aprendizaje) de un “mundo de la vida cotidiana”, que es un mundo intersubjetivo constituido por un conjunto de valores compartidos, de conocimientos “evidentes”, de esquemas de interpretación y de recetas preconstituidas que orientan la acción. Se trata de una especie de “mapa de significados” que al ser interiorizado impone al individuo una estructura psíquica y cognitiva definitoria de su identidad (crítica a Parsons). La tesis central de la que parten Berger y Keller es la existencia de una homogeneidad cultural de las sociedades tradicionales del pasado, mientras que en las sociedades modernas no existen universos simbólicos unitarios, más bien se caracterizan por la pluralización de mundos de la vida que, son sumamente diversos y además opuestos e incompatibles entre sí⁶⁴.

⁶³ Talcott, Parsons. **The position of Identity in the General Theory of Action** En: C. Gordon y K. Gergen (eds.) **The Self in Social Interaction** Wiley, Nueva York, 1968, pp. 11-23. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Gilberto Giménez. Pp. 64-65.

⁶⁴ Peter Berger y H. Keller **Pluralization of Social-Life Worlds** en *The Homeless Mind*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973. En Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Gilberto Giménez. Pp. 44 – 45. Sciolla, Loredana. **Identitá**, Rosenberg & Sellier, Turín. 1983, 239 pp. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Gilberto Giménez. Pp. 88-92.

Después de este rápido recorrido por las más importantes teorías que se han vertido sobre el problema de la identidad considero necesario nombrar, con fines de precisión, lo que se ha entendido hasta hoy en el mundo académico, como identidad **étnica** y/o identidad cultural. Los diferentes autores van a hacer referencia a aspectos como la lengua, el territorio, la organización, etc. como elementos distintivos que marcan límites de un grupo social determinado respecto a “otros” diferentes, es decir que poseen otra identidad. En este sentido cito algunas definiciones que, desde mi punto de vista se acercan más al objetivo perseguido en este trabajo:

- Para el funcionalismo (T. Parsons) “la etnicidad se define como un foco primario de identidad grupal vinculada íntimamente con la **organización social**, la **solidaridad** y las **lealtades** de un individuo hacia el grupo⁶⁵.

- Para el interaccionismo simbólico...la naturaleza del hombre es la misma en cualquier parte, **a pesar de las variaciones culturales**...las interacciones concretas de cada grupo, así como la influencia del medio ambiente y... de la estructura social... es **algo aprendido**, adquirido durante el transcurso de la vida en interacción constante con otros individuos y bajo una cierta estructura social históricamente delimitada y localizable⁶⁶. Se trata de una identidad específica resultante de la trayectoria histórica de un grupo humano poseedor de un sistema **organizacional**, eventualmente **lingüístico** y **cultural** diferenciado con respecto al de otras unidades sociales. Estos autores se refieren a no reducir la identidad étnica “ni a sus momentos históricos ni a sus momentos etnográficos contemporáneos.....sino a la **integración** (no la suma) de factores (indicador lingüístico, tipo organizacional, historia particular) a nivel de las representaciones ideológicas colectivas del grupo en cuestión”⁶⁷.

⁶⁵ Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.). **Ethnicity, Theory and Experience**. Harvard University Press, Harvard.1975. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Alejandro Figueroa. Pp. 110-111.

⁶⁶ Raúl Béjar Navarro. **El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales** (P. 98), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Resumen de Carlos Arturo Ramírez. Pp. 39-40.

⁶⁷Alicia Barabas M.- Miguel Angel Bartolomé. **Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca**. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1986. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Resumen de Martha Judith Sánchez. P. 28.

-Frederick Barth (1969) toma como bases, por un lado el funcionalismo: “los límites étnicos sirven para mantener la identidad de un grupo en situaciones de interacción o independencia. La orientación culturalista se manifiesta en la definición de cultura en términos de **modelos de comportamiento**”, y por otro, el interaccionismo simbólico: “la interacción es simbólica y sólo a partir de ella se crean y se recrean las relaciones sociales”. Los grupos étnicos debe considerarse...como un tipo de organización que no se define por su contenido cultural, sino por la **presencia de fronteras construidas simbólicamente**⁶⁸. Barth caracteriza a un “grupo étnico” como una comunidad que: en gran medida se **perpetúa biológicamente**, comparte **valores culturales** fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, integra un campo de **comunicación e interacción**, cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (s/f). Según Stolcke el término etnicidad suplantó al de raza que definía rasgos puramente biológicos precisamente para subrayar **el carácter ideológico - político** de las doctrinas y discriminaciones “racistas” y que precisamente el término etnia lo único que hace es **minimizar o esquivar los conflictos raciales existiendo discriminaciones y exclusiones ya no en base a diferencias naturales sino justificadas ideológicamente**, es decir más discretas pero al fin y al cabo desigualdades, además de sugerir una **mirada estática al individuo**⁶⁹.

- George P. Castile va a tomar el modelo teórico de Edward Spicer acerca de “pueblo” y de los aspectos culturales que explican la persistencia de ciertos pueblos a lo largo del tiempo, no obstante que están insertos en **procesos y ambientes sociales e históricos cambiantes** (Castile). En el modelo de Spicer para definir lo étnico se toman aspectos como la “territorialidad, el lenguaje, aspectos físicos o raciales, los invariantes de una cultura, etc.”, en cambio, dice Castile, que la definición de la categoría social de “pueblo” en el modelo de Spicer se hace en base en “la percepción común de una identidad compartida, resultante de conocimientos y valores comunes de una colectividad

⁶⁸Frederick Barth. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México, 1976. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Resumen de Alejandro Figueroa. Pp. 30-31.

⁶⁹Verena Stolcke. **Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?**. PROLEG Librería. Barcelona, 1992.

relacionados con el significado atribuido a un **conjunto de símbolos**... y “esto es lo que hace posible la existencia y la coexistencia, y también la persistencia de la colectividad y de su sistema de identidad”. En síntesis... la persistencia de un pueblo descansa en un **conjunto de significados comunes atribuidos a símbolos y eventos de la historia particular de un pueblo**..... lo que implica la emergencia y el desarrollo de un sistema simbólico y de una identidad colectiva”⁷⁰.

- Para Epstein (1978) la identidad posee una dimensión cognitiva que, a la manera de un “mapa”, permite al individuo orientar sus conductas sociales pero también posee una **dimensión afectiva** afincada en la profundidad del inconsciente, que le confiere el carácter de una **fuerza emotiva**⁷¹. Los **abuelos** son figuras centrales en el enlace entre generaciones pasadas y presentes: ellos son los **símbolos de la continuidad**.

- Max Weber más que a identidad se va a referir a **comunidad**, como una posición real de las mismas disposiciones, heredadas y transmisibles por herencia, y que descansan en un origen común. Conduce a una “comunidad” sólo cuando es sentida subjetivamente como una nota característica común. Descansan sobre una “disposición” o sobre la “tradición”, base de “costumbres” también comunes. Weber va a denominar “‘Grupos étnicos’ a aquellos grupos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres o de ambas a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades... Las comunidades pueden crear sentimientos colectivos que subsisten después de desaparecida la comunidad y son sentidos como ‘étnicos’, como un sentimiento de honor y de dignidad en el individuo”⁷².

⁷⁰ George Pierre Castile y Gilbert Kushner (eds.). **Persistent Peoples, Cultural Enclaves in Perspective**, The University of Arizona Press, Arizona, 1981. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Alejandro Figueroa. Pp. 58-59.

⁷¹ A. L., Epstein. **Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity** London Tavistock Publications, Aldine Publishing Company, Chicago, 1978, 181 pp. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Traducción y resumen de Carlos Arturo Ramírez. Pp. 98-100.

⁷² Max Weber. **Economía y Sociedad**. FONDO DE CULTURA ECONOMICA, México, 1964. Volumen I, pp. 315-327.

- Por último, se debe tomar en cuenta que la identidad colectiva no debe concebirse como esencia inmutable, sino como un **proceso activo y complejo** históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. De aquí su **plasticidad**, su **capacidad de variación**, de **reacomodamiento** y de modulación interna, **las identidades** emergen y varían con el tiempo⁷³.

No se debe dejar de lado el hecho de resaltar que en América Latina, principalmente ha sido la intelectualidad mexicana y peruana quienes más han incidido en el estudio de la identidad, relacionada sobre todo a la etnicidad. Entre los autores mexicanos podemos nombrar a Guillermo Bonfil Batalla (indigenismo, indianismo), Néstor García Canclini con su concepto de “identidades híbridas” y Gilberto Giménez, a quien se ha citado líneas arriba. Entre estudiosos del Perú, se tiene a Enrique Urbano, Carlos Franco, Mirko Lauer, entre otros, con sus estudios de identidades entre tradición y modernidad.

4. 3.1.2 El tema de la identidad en Bolivia

Cuando pensamos en los aymaras de Bolivia, los identificamos, en términos económicos, generalmente como una población eminentemente agricultora, de una actividad económica de subsistencia dirigida al autoconsumo, en la que la unidad económica de producción es la familia. Como población agricultora está situada en el área rural, en su mayoría en lo que se conoce como Altiplano, situado en los Andes bolivianos. En este sentido, con la Reforma Agraria de 1953 efectuada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se los ha denominado como “campesinos” a partir del asunto de la toma de tierras, denominación que enfatizó en las características económicas de dicha población pero que no cambió en esencia el significado del antiguo término de “indio” usado en forma despreciativa desde la colonia y cuyas connotaciones inciden, sobre todo en el factor racial.

Desde esa época hasta la actualidad se ha ido transformando la denominación de identidad étnica, que, como se mencionó antes, al principio tenía connotación peyorativa,

⁷³ Gilberto Giménez, 1996. P. 201.

racista. Posteriormente a la Reforma Agraria, el término “indio” emerge nuevamente con algunos grupos minoritarios que se empiezan a denominar “indio” o “indígena” en un sentido más bien reivindicativo⁷⁴, sin embargo de acuerdo a Stolke (1992) pienso que el sentido peyorativo no ha cambiado gran cosa ya que se tiene una mirada estática del individuo y a la discriminación se le da una justificación ideológica encubriendo las diferencias raciales. Probablemente, el término “aymara” ha sido más bien utilizado en relación al idioma, la intromisión de iglesias cristianas en el Altiplano ha reforzado de manera positiva esta denominación con una connotación de distinción, sobre todo en el aspecto religioso. En este sentido, según Albó la utilización de las categorías subjetivas que siguen vivas en el aymara de hoy tiene su importancia,...son categorías que apelan al aspecto emocional...se parecen a otros valores arraigados como por ejemplo el religioso (Albó, 1980).

Sin dejar de lado las anteriores denominaciones (indio, campesino, aymara), quiero añadir el término “comunario”, que tiene que ver con su estructura organizacional de comunidad, antes llamada ayllu pero que subsiste hasta el presente. Sin afán de idealizar a la comunidad, considero que tiene gran relevancia en lo que respecta a su mundo simbólico y sus valores tanto individuales como colectivos (solidaridad, reciprocidad, etc.) que, siguiendo a Albó esto no quiere decir “que no haya constantes problemas y tensiones entre individuos y familias en el seno de una misma comunidad, pero en general estos conflictos no impiden un sentimiento de solidaridad de grupo, basado en el hecho de haber nacido, de vivir todos en el mismo lugar.... solidario pero faccionalista”⁷⁵.

⁷⁴ Xavier Albó. **Khitipxtansa ¿Quiénes somos?** CIPCA y el Instituto Indigenista Interamericano, La Paz y México, 1980. P. 523.

⁷⁵ Albó, 1980. P. 482.

En términos de identidad como construcción teórica, entre los autores que se han ocupado del tema están Xavier Albó (1980) que se propone dar a conocer cómo ellos mismos se auto-identifican, lo que interesa es la conciencia del propio aymara, su perspectiva subjetiva. La ideologización que tiene de sí mismo como grupo social⁷⁶.

Por otra parte están Thérèse Bouysse Cassagne (1987) que estudia costumbres, rituales y prácticas de los aymaras en los siglos XV, XVI⁷⁷, Rossana Barragán (1996) quien aborda más que el problema de la identidad, el del mestizaje en la ciudad de La Paz, concretamente del migrante aymara rural desde una perspectiva histórica puesto que su estudio se ubica en el siglo XIX⁷⁸, Silvia Rivera (1990) centra su análisis de la identidad desde una perspectiva socio – histórica, combinando la estratificación de clase con la estratificación étnico - cultural, en las que la etnicidad se halla estrechamente ligada a la situación de colonialismo interno, el cual ha moldeado las inclusiones/exclusiones en la sociedad boliviana⁷⁹.

Finalmente, entre otros, están los trabajos de Alison Spedding, quien cree que la definición convencional de un grupo étnico depende de elementos imposibles de establecer de una manera contundente y universal, Spedding toma la definición de etnicidad de Friedman (1994) que la considera como una de varias formas de identidad cultural, que a veces se basa en la raza..., considera que es más fácil asumir una etnicidad tradicional, que es más por afiliación y menos de la práctica cotidiana. Friedman se refiere a la “eticidad occidental” ligada a la modernidad y que se establece en base al habitus cotidiano. Al otro extremo de este tipo de identidad está el de “estilo de vida”

⁷⁶ Op. Cit. P. 483.

⁷⁷ Thérèse Bouysse Cassagne. **La identidad aymara** (Aproximación histórica siglos XV, XVI). Biblioteca Andina – serie histórica. HISBOL, La Paz, 1987.

⁷⁸ Rossana, Barragán. **Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo** En: **Seminario MESTIZAJE: ILUSIONES Y REALIDADES**. Banco Central de Bolivia, MUSEF, La Paz, 1996. Pp. 63-101.

⁷⁹ Silvia Rivera. **En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino** En Op. Cit. Pp. 45-60.

típico de sociedades modernas. Según Spedding la sociedad boliviana tiene tanto de la etnicidad occidental como de la referida al estilo de vida. Dice que se debe considerar la identidad no sólo como cuestión individual sino como aspecto de estructuración de la sociedad, más bien se da una adscripción desde afuera de etiquetas “étnicas”, que más funciona como discurso para distinguir, sobre todo una identidad regional (ella dice que nadie dice por ejemplo: “soy aymara” sino que se identifica con su lugar de origen). En síntesis considera que el tema de la identidad y el mestizaje en Bolivia corresponden a un no - tema, que los Andes son aún, una realidad sin teoría⁸⁰.

3.1.3 Enfoque que se va a utilizar

Después de una apretada síntesis de las diferentes concepciones de identidad por el academicismo tanto universal como boliviano,

¿Cómo se puede definir la identidad aymara hoy en día frente a un hecho concreto como es el surgimiento de una “nueva tradición” como es la celebración del WK, si dicha festividad fue llevada a cabo por intelectuales aymaras ciudadanos indianistas y kataristas?,

¿Cómo influye dicho pensamiento en la identidad de los *yatiris* y aymaras comunarios?

¿Se puede considerar una “recuperación”, o una nueva imposición del mundo andino y/o mestizo urbano?

¿Se puede considerar a la identidad como un elemento que caracteriza solamente a una región y no a un grupo étnico y a una cultura, como afirma Spedding?

¿Si la identidad es algo en permanente movimiento, hasta donde se puede considerar que hay “fronteras” étnicas (Barth) entre una y otra identidad?

¿En base a qué se construye la identidad de los comunarios aymaras de Tiwanaku frente a un hecho que surge en un determinado tiempo histórico, considerando que la identidad cambia en el tiempo y frente a las diferentes circunstancias de los hechos sociales?, ¿Qué es lo que cambia y que es lo que se conserva o “distingue” a un determinado grupo social como es el de los aymaras comunarios?

⁸⁰ Alison Spedding. **Mestizaje: Ilusiones y Realidades** En: Seminario MESTIZAJE: ILUSIONES Y REALIDADES, 1996. Pp. 11-40.

El trabajo pretende responder a las anteriores preguntas y para este fin, aunque todos los enfoques son tentadores, considero que la escuela que mejor se adapta al mismo es la del interaccionismo simbólico, aunque en ningún momento me cierro a valerme de partes de otros enfoques, con el fin de servirme de ellos como herramientas para fines explicativos. En este sentido voy a entender a la identidad como que viene “enmarcada por reglas de juego convencionales y muy generales dependiendo de las **diferentes situaciones en el proceso de interacción social**. La identidad tiene un carácter procesual y no estructural, no es única sino múltiple, no es estable sino móvil...”⁸¹. Para el interaccionismo simbólico...la naturaleza del hombre es la misma en cualquier parte, **a pesar de las variaciones culturales**...las interacciones concretas de cada grupo, así como la influencia del medio ambiente y... de la estructura social.... es **algo aprendido**, adquirido durante el transcurso de la vida en interacción constante con otros individuos y bajo una cierta estructura social históricamente delimitada y localizable, aparte de que se debe considerar que la identidad colectiva constituye un **proceso activo y complejo** históricamente situado y resultante de conflictos y luchas⁸². De aquí su **plasticidad**, su **capacidad de variación**, de **reacomodamiento** y de modulación interna, **las identidades** emergen y varían con el tiempo⁸³.

Creo que esta definición es la que más se adecúa debido a que el *Machaq Mara*, hoy llamado *Willka Kuti* constituye un hecho que surgió en un momento histórico determinado, sin importar cuáles hayan sido los objetivos que definieron su surgimiento, el hecho es que está ahí y que dio lugar a la emergencia del pensamiento de sus protagonistas, es decir que salieron a la luz reflexiones que posiblemente hayan estado latentes y que solo surgieron frente a un hecho concreto. Desde este punto de vista, considero que la identidad es un conjunto de características que existen en permanente dinámica y/o se recomponen frente a un impulso o motivación concreta, en este caso la

⁸¹ Goffman, citado en Giménez, 1996.

⁸² Béjar Navarro, Raúl. **El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales**. UNAM. México, 1983. En: Giménez, Sánchez y otros comp., 1992. Resumen de Carlos Arturo Ramírez.

⁸³ Giménez, 1996. P. 201.

ceremonia del WK, en este sentido el actor social podrá invocar como definitorios de su identidad rasgos culturales objetivamente inexistentes y hasta tradiciones inventadas⁸⁴. Si consideramos como válido este hecho, vale decir de que un pueblo va construyendo su historia a raíz de una permanente construcción de nuevas formas de expresión de su pensamiento donde las formas cambian y tal vez no la esencia, me adscribo al modelo de Spicer que considera a la identidad como un **conjunto de significados comunes atribuidos a símbolos y eventos de la historia particular de un pueblo...**lo que implica la emergencia y el desarrollo de un sistema simbólico y de una identidad colectiva en forma permanente, donde los **abuelos** son figuras centrales en el enlace entre generaciones pasadas y presentes: ellos son los **símbolos de la continuidad**⁸⁵.

Por último enfatizo en la idea de que la identidad no sólo está compuesta de elementos racionales cognitivos sino que posee una **dimensión afectiva** afincada en la profundidad del inconsciente, que le confiere el carácter de una **fuerza emotiva**⁸⁶, esto significa la existencia de formas de sentir particulares que identifican a cierto grupo social, que lo diferencian: por ejemplo, sentir que se es aymara a partir de mostrar un ritual (una forma) a los “otros”, despierta símbolos identitarios definitorios. Estos marcarían la **presencia de fronteras construidas simbólicamente**⁸⁷, aunque considero que estas fronteras, desde ya muy sutiles, se pueden ampliar o reducir en el tiempo en la medida de que se dé mayor o menor influencia de estructuras simbólicas foráneas, además, híbridas⁸⁸. En este sentido, no se trata de considerar a las fronteras simbólicas como algo rígido sino que de acuerdo a los contextos sociales se llegarían a superponer formando un verdadero tejido identitario simbólico.

⁸⁴ Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.). **The Invention of Tradition**. Great Britain: Past and Present Publications, Cambridge University Press, 1983. Traducción de Pablo Mendez Gallo publicada en revista biTARTE No. 18 (agosto, 1999), pp. 39-53, San Sebastián.

⁸⁵ A. L. Epstein, 1978.

⁸⁶ Op. Cit.

⁸⁷ Frederick Barth, 1969.

⁸⁸ Néstor García Canclini, 1990.

Por ejemplo, para el tema que me ocupa, el hecho de que los comunarios de Tiwanaku se consideren herederos de una cultura ancestral, según ellos, les otorga el derecho de adjudicarse la celebración del Año Nuevo Aymara como exclusividad de la región, ampliándose a la participación de todas las comunidades correspondientes a la jurisdicción. De acuerdo con Spedding, aquí estaría primando más la identificación con la región que con una identidad étnica definida. En esta perspectiva se ha criticado la actitud personalista de Rufino Phaxsi, quien, durante años, manejó en forma individual la celebración del ritual y precisamente a raíz de esta situación se organizó el Consejo de *Amawt'as*. Sin embargo es interesante observar que la idea de territorio como portador de *"identidad y poder económico, político y religioso"* (Boletín Informativo "Wiñayqhana" Agosto 1991 Año 4 No. 6 CEPITA), viene de la influencia de instituciones ajenas que se inscriben en la ideología de la revalorización de las culturas ancestrales, mientras que la Central Agraria define al territorio sólo como *"la porción de la superficie terrestre, que pertenece a una comunidad o ayllu, nación, provincia, etc."* (Documento del Tercer Congreso Sindical de la Central Agraria, 1992), lo cual estaría legitimando la posición de Spedding.

Finalmente, para que no se mal entienda o se considere al trabajo "poco serio" por el hecho de que las concepciones surgen frente a un hecho motivado por no aymaras (turismo, políticos, grupos religiosos, etc.) y que los aymaras que participaron o participan son considerados "falsos" y al servicio de estos intereses foráneos, articulando a la anterior idea debo aclarar que mi interés no es dar a conocer una identidad aymara "purista", o la más "originaria" como consideran algunos estudiosos y políticos indígenas. Precisamente, pienso que la identidad surge y se transforma de forma permanente de acuerdo al contexto social y cultural, y de acuerdo a la dinámica de las relaciones sociales y situaciones sociales cambiantes también, a pesar de la permanencia de rasgos biológicos que en el tiempo también pueden cambiar con el proceso del mestizaje. Por tanto, la identidad responde también a estas distintas situaciones y por qué no decirlo, a ciertos intereses creados a partir de éstas. En este sentido, la invención de la tradición ha dado oportunidad para expresar un pensamiento del hombre andino actual (en este caso del aymara comunario de Tiwanaku) que desde hace cinco siglos está

inmerso dentro del catolicismo sincrético y que ha incorporado muchos elementos simbólicos y éticos de origen occidental, sin embargo hasta el día de hoy persiste una visión particular del orden natural y social⁸⁹. Entonces, el trabajo pretende mostrar si efectivamente se trata de una visión particular o no, aclaro, para el caso de Tiwanaku. En este sentido, de los autores nacionales mencionados me adscribo a la posición de Albó en su intento de dar a conocer la forma de identificarse de los propios sujetos en cuestión y a la de Spedding, cuando afirma que predomina la identidad de acuerdo a la región.

4- OBJETIVOS

4.1 Objetivo general

El propósito de este trabajo consiste en hacer una nueva lectura, desde una perspectiva sociológica y filosófica, del proceso de construcción teórica del concepto de **identidad cultural** inmersa en los procesos sociales, considerando a la cultura como un contexto de construcciones simbólicas propias de la cotidianidad, y desde el análisis de las percepciones de los sujetos de estudio: celebrantes comunarios de la ceremonia del Año Nuevo Aymara (WK) y comunarios, pertenecientes a las comunidades de la localidad de Tiwanaku, provincia Ingavi de La Paz). Los elementos conceptuales a través de los que se pretende construir el concepto de identidad cultural son **religiosidad, ritualidad y espiritualidad** por un lado, y por el otro, los **valores éticos y políticos**, además de la situación **económica**.

4.2 Objetivos específicos

- Se pretende conocer, definir y transmitir el significado del “ser aymara” para los actores sociales hoy por hoy desde los pilares fundamentales de la religiosidad y de los valores éticos, políticos y económicos.

- Se hace necesario analizar la forma de articulación de esta identidad particular con sistemas culturales modernos que permanente influyen en su mundo simbólico particular.

⁸⁹ Albó, Libermann y otros. **Para comprender las culturas rurales en Bolivia**. CIPCA, UNICEF, La Paz, 1989. Pp. 125-127.

- Incidir en la definición conceptual de la identidad a partir de los propios significados que los actores sujetos atribuyen a cada cosa, forma y vivencia.
- Resignificar el concepto de identidad cultural a partir de la percepción particular del integrante de la comunidad rural aymara de Tiwanaku.

5- METODOLOGIA

El concepto fundamental y que es transversal a todo el trabajo es el significado de identidad, y en particular el de identidad cultural. Los conceptos con los que se piensa articular el de identidad son: cultura, poder, representación simbólicas, religiosidad, ritualidad, espiritualidad y valores morales, políticos y económicos.

Para comprender la identidad, no sólo desde lo étnico sino desde algo más amplio como son los aspectos culturales, se hace necesario revisar el concepto de cultura. La cultura la voy a entender como un conjunto de respuestas a los problemas vitales, la cultura de una sociedad se expresa mediante sistemas simbólicos (incluida la estructura social)⁹⁰. En esta perspectiva, la cultura designa pautas de significados históricamente transmitidas y encarnadas en formas simbólicas (que comprenden acciones, expresiones y objetos significantes de la más variada especie, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias)... la cultura no puede ser aislada como una entidad discreta de los demás fenómenos sociales....si se la define como el conjunto de las formas simbólicas, la cultura no es más que el aspecto simbólico expresivo de todas las prácticas sociales⁹¹. Para Geertz también la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y

⁹⁰ Laura Thompson. **The Secret of Culture**. Random, NY., 1969. En: **Diccionario del saber moderno: La Sociología** bajo la dirección de Jean Cazeneuve y David Victoroff. EDICIONES MENSAJERO, Bilbao, 1974. P. 70.

⁹¹ John B. Thompson. En: Gilberto Giménez, **La teoría y el análisis de la cultura** (Problemas teóricos y metodológicos). En: González y Cáceres (coord.), 1994. Pp. 39-40.

sus actitudes frente a la vida. Ha de decir que la cultura la entiende como “...sistemas en interacción de signos interpretables....., la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa”⁹². Cita a Ward Goodenough que afirma que “la cultura (está situada) en el entendimiento y en el corazón de los hombres”⁹³.

Como se puede ver, cultura, más que representar a cierto grupo étnico, desde la perspectiva que estoy utilizando en el presente trabajo, se refiere a un sistema simbólico determinado que refleja su organización, su forma particular de ver el mundo, etc., en síntesis su **subjetividad**, como puede ser el aymara o tiwanakeño para este caso. Sin embargo, antes de entrar al campo de los sistemas simbólicos es necesario tocar el tema del **poder**. Los críticos de Geertz “...se han percatado.... que no toma suficientemente en cuenta los fenómenos del poder y del conflicto social que invariablemente sirven de contexto a la cultura. Los hechos culturales son ciertamente constructos simbólicos – dicen estos críticos-; pero también son manifestaciones de las relaciones de poder y se hallan inmersos en el conflicto social. Más aún, frecuentemente la cultura funciona como máscara de la dominación”⁹⁴. Es John B. Thompson quien va a aportar al enfoque de cultura de Geertz cuando, desde su “concepción estructural” neo -marxista “...considera a las formas simbólicas no sólo en sí mismas, sino también en cuanto inmersas en contextos sociales estructurados. El análisis cultural sería entonces “el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas”. Este contexto cultural comprende, entre otras cosas, las relaciones asimétricas de poder, el acceso diferencial a los recursos y oportunidades sociales y los mecanismos institucionalizados para la producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas”⁹⁵.

⁹² Clifford Geertz. **La interpretación de las culturas**. GEDISA, México, 1987. P. 27.

⁹³ Geertz, 1987. P. 20-88.

⁹⁴ Gilberto Giménez. **La teoría y el análisis de la cultura** (Problemas teóricos y metodológicos). En: González y Cáceres (coord.), 1994. Pp. 39-40.

⁹⁵ John B. Thompson. En Op. Cit. P. 60.

Con fines de precisión debo aclarar que al referirme a los diferentes contextos sociales voy a entender la cultura como un concepto que navega, por así decirlo, entre otras dos categorías que son las de tradición y modernidad planteadas por Ledgard al relacionar la modernidad con la condición urbana y la tradición con la condición rural⁹⁶, sin embargo, también voy a admitir la idea de que entre estos dos tipos de sociedades existen vínculos muy estrechos que dan lugar a una aculturación de parte de la ciudad hacia el campo aunque en algunos grupos sociales ciudadanos también se ve cierta influencia de costumbres propios del campo, pero en menor medida, lo que he llamado una especie de amalgamación. En todo caso se da una coexistencia de "...formas sociales que pertenecen a diferentes épocas y espacios, imprimiéndole un carácter particularmente conflictivo al proceso que es inevitablemente vivido como crisis, pues implica una continua ruptura con el pasado, un desgarramiento que no sólo tiende a dividir a personas y grupos, sino que penetra en la conciencia individual, en la que también llegan a coexistir actitudes, ideas, valores, pertenecientes a diferentes etapas de la transición..." como afirma Germani⁹⁷, creándose, para los comunarios andinos una crisis de identidad. Sin embargo, creo que positivamente se da lugar a una nueva identidad conformada de varios elementos opuestos pero convivientes, pertenecientes a estos dos contextos de tradición y modernidad.

⁹⁶ Reynaldo Ledgard. **Condición urbana y modernidad**. En: **TRADICION Y MODERNIDAD EN LOS ANDES** (Comp. Enrique Urbano). Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco, 1992. Varias pp.

⁹⁷ Gino Germani. **Política y sociedad en una época de transición** PAIDOS, Buenos Aires, 1964.

Desde este punto de vista donde los significados se construyen en contextos de desigualdad, por tanto de ejercicio de poder de unos sobre otros, veremos en el trabajo que el discurso político de la revalorización cultural andina (“Retorno del *Pachakuti*”) e incluso como se la ha llamado “Espiritualidad de la resistencia”⁹⁸ frente a la cultura moderna occidental, es enunciado por grupos en su mayoría mestizos y otros andinos, generalmente ciudadanos, aunque entre éstos últimos están residentes o hijos de comunarios que, nostálgicos de sus raíces, de su tradición, y por ende de su antigua identidad ejercen presión y hasta imponen de manera sutil su ideología. En este sentido, Michel Foucault es quien se ha ocupado de estudiar cómo se manifiesta el poder no en términos de normatividad jurídica impuesta por el Estado, sino en el sentido de la “materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos..... el poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo....”⁹⁹. Este autor va a decir que la arqueología de las ciencias humanas hay que edificar “...en el estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos...”¹⁰⁰. En este sentido, Foucault ve al poder “...como multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben. Este poder, este poder-juego, lo representa produciéndose continuamente, en todas partes, en toda relación de un extremo a otro”¹⁰¹.

⁹⁸ INFORCOOPA. Órgano informativo de la coordinadora de Pastoral aborigen. Año 2, Nos. 5 y 6. Junio – noviembre, 1992. P. 1.

⁹⁹ Michel Foucault. **Microfísica del Poder**. Colección: GENEALOGIA DEL PODER. EDICIONES DE LA PIQUETA, Madrid, 1979. P. 104.

¹⁰⁰ Foucault, 1979. P. 109.

¹⁰¹ Michel Foucault. **Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber**. Ed. SIGLO XXI, 1977. P. 121.

En efecto, los discursos y signos que representan a las identidades (apariencia, vestimenta, lenguaje) se encuentran internalizados en el sujeto que comunica, produciendo cierto efecto intimidante en el sujeto receptor, unas veces de manera sutil y paternal, y otras ejerciendo presión y hasta produciendo tensión “...entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre el individuo; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento”¹⁰². Justamente, entre los que supuestamente saben y los *amawt’as* considerados como los que “no saben” acerca de su propia cultura, lo cual resulta gracioso, se daría esta relación asimétrica en la que, además está inmersa la incitación de asumir como propia la ideología de la “revalorización cultural” con el fin de tener acceso al poder, al prestigio y la fama, como se verá en el capítulo 3.

¹⁰² Op. Cit. P. 157.

Ya en la temática de los sistemas simbólicos, obviamente que debo remitirme al significado de **símbolo**... lo simbólico tiene una existencia tan concreta y una entidad tan manifiesta como lo material..., son hechos tangibles. Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. Un símbolo es la esencia del pensamiento humano. Fundamentalmente el “sentimiento” y la “significación” son una sola cosa y, por lo tanto, la experiencia religiosa última tomada subjetivamente es también la verdad religiosa última tomada objetivamente, un análisis empírico de la percepción interior implica al mismo tiempo un análisis metafísico de la realidad exterior... la manera característica en que se considera la acción humana (desde el punto de vista moral y estético) es atendiendo a la vida emocional del individuo¹⁰³. Generalmente los símbolos van asociados a lo sagrado, lo sacro que evidentemente es pertinente en el trabajo, puesto que está relacionado a una ceremonia concreta como es la del WK y a una forma religiosa de concepción que forma parte de la cosmovisión andina. Para este objeto, necesariamente se debe asociar al significado de **rito**, para lo que voy a tomar la siguiente definición: se trata de una técnica mágica o religiosa dirigida a obtener el control de las fuerzas naturales que las técnicas racionales no pueden ofrecer, es una “práctica relativa a las cosas sagradas” (Durkheim, 1912)¹⁰⁴. La memoria se incorpora también en los gestos organizados y prescritos por el rito, como ocurre en las ceremonias sagradas..., no es el grupo en cuanto grupo lo que explica la memoria colectiva sino la estructura del grupo, el sistema de interrelaciones de memorias individuales que se da dentro del grupo..., los ritos religiosos no son realizados por cualquiera sino por un sistema de actores cuyas acciones se coordinan¹⁰⁵. El simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino sólo en tanto que “representa”, en el sentido teatral del término (Bourdieu, 1985). Sin embargo es Clifford Geertz (1973) quien más ha estudiado, como parte de la cultura lo que significa el rito, el mito y la religión, él va a decir que el rito también es considerado como una acción religiosa consagrada que está

¹⁰³ Geertz, 1987. Pp. 10-125.

¹⁰⁴ En Abbagnano, 1961. P. 1022.

¹⁰⁵ Roger Bastide, 1970. **Memoire collective et sociologie du bricolage**. En: Giménez, Sánchez y otros (comp.), 1992. P. 33.

imbuida de cierto complejo específico de símbolos de la metafísica que formulan y del estilo de vida que recomiendan con autoridad persuasiva. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad. La religión nunca es meramente metafísica. En todos los pueblos, las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral..., se considera que la fuente de su vitalidad **moral** estriba en la fidelidad con que la religión expresa la naturaleza fundamental de la realidad... los valores que un pueblo sustenta y el orden general de existencia en que ese pueblo se encuentra es un elemento esencial en todas las religiones. Esos símbolos religiosos, dramatizados en ritos o en mitos conexos, son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el **modo de ser del mundo**, sobre la cualidad de la **vida emocional** y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. Los símbolos sagrados refieren a una ontología y a una cosmología, a una estética y a una moral¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Geertz, 1987. Pp. 107, 118 y 119.

Como se puede ver, todas las anteriores definiciones y sobre todo la que da Geertz en sentido de relacionar el rito con la moral, la religión y el aspecto emocional se adecúan a lo que justamente se trata de representar en la ceremonia del WK, por eso es fundamental tomar el concepto de rito como expresión de la identidad que pretendo explicar. Este concepto lleva a la articulación necesaria con la religión y sobre todo con una actitud religiosa, de religiosidad, siempre en base a lo que los símbolos representan. Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más de las veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra. Según Geertz, la idea de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana no es ninguna novedad pero se la ha investigado poco...no existe el marco teórico que nos permita dar una explicación analítica...¹⁰⁷. Más específicamente este autor define a la **religión** como un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. La religión es en última instancia una especie de ciencia práctica que produce **valores** partiendo de los hechos¹⁰⁸. Coincidiendo con esta definición, Weber dice que la religión siempre va a estar referida a una **acción comunitaria**, partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo a partir del “sentido”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Op. Cit. P. 89.

¹⁰⁸ Op. Cit. Pp. 89, 104 y 121.

¹⁰⁹ Max Weber, **Economía y Sociedad** (Tomo 1). FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México, 1964.

Finalmente, aunque resulta algo arriesgado, por ser más bien parte de la filosofía, me atrevo a completar este sistema de conceptos mediante los cuales pretendo indagar en la identidad que construyen los propios actores sociales, con el concepto de **espiritualidad**, siendo Foucault uno de los pocos autores que da una definición, él se va a referir como ...a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.... al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis¹¹⁰, las renunciaciones.... el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto. La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu.... en el acceso a la verdad existe algo que perfecciona al sujeto, que perfecciona el ser mismo del sujeto o lo transfigura. Espiritualidad, en tanto que transformación necesaria del ser del sujeto que va a permitir el acceso a la verdad¹¹¹.

Son estos conceptos los que, desde mi posición, creo van a servir como instrumentos para la construcción de una noción o concepto de identidad, puesto que son los términos en los que se manejan los sujetos, como se verá en la investigación.

Como ya se mencionó líneas arriba, el trabajo pretende adscribirse a la forma **cualitativa**, **descriptiva** y **comparativa**, y ante todo se desea procurar interpretar y transmitir el pensamiento de los actores sujetos del estudio. En este sentido, una gran parte de estudios cualitativos se han basado en entrevistas en profundidad y en testimonios vertidos a partir de las guías de orientación propuestas por el/la investigador/a. A pesar del gran aporte de dichas investigaciones, considero que, al ir al trabajo de campo con hipótesis preconcebidas, de alguna manera se restringe la visión y se orienta en demasía la información, con lo que se producen sesgos y, muchas veces se fuerza la obtención de resultados respecto al cumplimiento o no de las hipótesis. Pienso que, si bien este

¹¹⁰ La ascesis es el saber del sujeto, un saber que implica las cuatro condiciones siguientes: desplazamiento del sujeto; valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos; posibilidad para el sujeto de contemplarse a sí mismo; en fin, transfiguración del modo de ser del sujeto a través del saber. En esto consiste el saber espiritual (Michel Foucault. **Hermenéutica del Sujeto**. Colección: GENEALOGIA DEL PODER. EDICIONES DE LA PIQUETA, Madrid, 1987).

¹¹¹ Op. Cit. Pp. 38-39.

método analítico es válido, restringe la espontaneidad del propio análisis que pueda hacer el sujeto/objeto de estudio respecto a su propia realidad, además de incidir en el análisis del investigador/a. Es cierto que de uno o de otro modo, siempre, en la interpretación de una determinada realidad social van a interferir las propias percepciones del investigador/a, creo que nunca se puede aprehender la realidad objetivamente como ocurre en el caso de las ciencias naturales, en este sentido se debe aceptar como parte del proceso analítico el componente de subjetividad, no solo del estudioso/a sino del propio sujeto de estudio y más aún si se trata de incidir en lo simbólico, que desde ya se encuentra en el mundo de la subjetividad, como ya se mencionó anteriormente.

Desde este punto de vista y tomando como punto de partida la aceptación de dicha subjetividad, el aporte que pretende hacer el presente trabajo consiste en la metodología utilizada, rica en **fluidez** y **espontaneidad** puesto que los sujetos de estudio se expresan de la manera más libre posible.

La inserción de la investigadora (mi persona) se hizo de forma natural en las asambleas y conversaciones de los comunarios (realizadas en aymara), que se definiría como un método de observación participante¹¹² y, seguimiento y acompañamiento en el acontecimiento referido a la celebración del ANA en Tiwanaku (realizado una parte en aymara y la otra en castellano) , además de complementar con entrevistas a los principales protagonistas del evento (éstas fueron hechas en castellano), asistencia a conferencias sobre la temática y revisión bibliográfica y hemerográfica desde 1991 hasta la fecha.

El trabajo se realizó con los Maestros (*yatiris* y comunarios representantes) de las 23 comunidades de provincia Ingavi, la Central Agraria, los trabajadores de las ruinas de Tiwanaku (también comunarios) participando en sus reuniones y preparativos del evento de 1992. Asimismo se realizó como fuente de información complementaria dos historias de vida contadas de manera libre a través de entrevistas en castellano, de dos *amawt'as*, uno Mayor y otro Menor para contrastar diferencias en cuanto a concepciones simbólicas

¹¹² Se debe aclarar que obviamente se obtuvo el permiso del grupo social de estudio.

supeditadas a mayor y/o menor influencia de la cultura de occidente en el tiempo. Soy consciente de que hubiera tenido mucha riqueza hacer historias de vida de otros *amawt'as* Mayores, sin embargo debido a mi poco conocimiento del idioma aymara me he limitado a contar con sus testimonios de las reuniones.

Se hace necesario aclarar que esta inquietud surgió a partir de la observación, la que llevó al cuestionamiento acerca del tema, por lo que el punto de partida no fueron hipótesis planteadas a priori, sino a partir de la observación del acontecimiento, es decir del afán de conocer las causas que promovían tal celebración. Cuando se pensó en la investigación la inquietud principal radicaba en conocer más acerca de las causas que motivaban a los comunarios de la localidad de Tiwanaku a celebrar lo que se denominó el *Machaq Mara*, hoy llamado *Willka Kuti*. Esta preocupación surgió a partir de la observación de que eran grupos ciudadanos y de distintas corrientes ideológicas, por cierto muy diversas (partidos políticos, grupos religiosos, metafísicos, intelectuales, etc.) quienes se “apropiaban” de la celebración que según se decía tenía sus orígenes en las culturas originarias, además de hallar su sostén político ideológico en lo que se llamó el “Retorno del *Pachakuti*” con motivo del cumplimiento de los 500 años de la llegada de los españoles; y no los habitantes de las comunidades de la región.

Este proceso cobró mucha fuerza en su momento (década del 90) y dicha celebración continúa efectuándose hoy en día, habiendo sido institucionalizada, no sólo en Tiwanaku sino en diferentes lugares del país como se verá en el capítulo III.

Finalmente, en términos metodológicos, la ceremonia vino a constituir un **medio** para llegar al propósito de la investigación: conocimiento del significado de la identidad cultural para el comunario *amawt'a* aymara y para la generalidad de comunarios de la región de Tiwanaku.

Se debe reiterar que, si bien el “plato fuerte” del trabajo de campo se realizó en 1992 (planificación de la ceremonia del 21 de junio) y en 1993 (planificación de la ceremonia del 21 de marzo y en un Encuentro Religioso que hubo en marzo de 1993), ambos

eventos grabados en aymara; desde aquellos años, e incluso antes, hasta hoy (2009) se ha procurado hacer un seguimiento sistemático del quehacer del Consejo de *Amawt'as*, en la celebración del 21 de junio.

Inicialmente, las grabaciones en aymara, han sido traducidas por el investigador aymara Fernando Huanacuni. Los testimonios que van en castellano en el texto y que fueron traducidos, posteriormente fueron ubicados en los cassettes y vueltos a traducir al aymara y transcritos para el documento por la lingüista Filomena Nina, así se pudo lograr que los mismos vayan en los dos idiomas, primero en el aymara original y a continuación en castellano.

II. MALLKUS Y AMAWT´AS

Antes de comenzar con la descripción de cada uno de los grupos que participan en la organización del evento y para una mejor comprensión por parte de los/las lectoras, a continuación se describirán las características de los distintos actores sociales presentes en el tema de estudio. Algunos son personas que participaron en 1991-92 (año en el que se hizo el trabajo de campo) y otras aún continúan hasta 2009.

Los principales personajes de tal acontecimiento son los **comunarios** en general, de la región de Tiwanaku. Al referirme a comunarios quiero decir que son aquellos quienes viven permanentemente en las 23 comunidades que conforman el lugar y que fundamentalmente se dedican a la agricultura. Ellos, esporádicamente van a la ciudad, generalmente El Alto o La Paz, pero normalmente se asientan en sus comunidades. Entre estos comunarios se distinguen las autoridades o **Mallkus**, los **Amawt´as**, los representantes de la comunidad y los comunarios de las 23 comunidades. Otra característica de este grupo es que algunos son católicos y otros, evangélicos, pero ninguno afirma pertenecer a la religión andina. La excepción es don Policarpio Flores, *amawt´a* de la comunidad de Kaluyo, quien fue catequista y luego dejó la iglesia católica para declararse conscientemente como *yatiri* que “recuperó” su propia cultura¹¹³.

¹¹³ Al respecto véase Policarpio Flores, Fernando Montes, Elizabeth Andia y Fernando Huanacuni. **El hombre que volvió a nacer** Vida, saberes y reflexiones de un *amawt´a* de Tiwanaku PLURAL, Universidad de la Cordillera, ARMONÍA. La Paz, 1999. 2da. Ed. PADEM, AOS, COSUDE. La Paz, 2005.

Un segundo grupo constituyen los **residentes**, quienes han salido de sus comunidades, la mayoría pertenecientes a provincia Ingavi y otros de comunidades de provincias aledañas; o están en continua relación con ellas pero de alguna manera se han “occidentalizado”, por ejemplo en el trabajo que realizan (guarda ruinas en el UNAR, algún negocio o trabajo en la misma comunidad o en el pueblo de Tiwanaku, o en la ciudad) o el acceso a algún tipo de estudio (maestro de escuela), pero que aún mantienen fuertes lazos con sus comunidades especialmente con la tierra, pues algunos aún mantienen sus cultivos que trabajan ellos mismos o hacen trabajar con otros, o la trabajan sus esposas. Ellos viven en el pueblo de Tiwanaku o en las ciudades de El Alto o La Paz, y visitan frecuentemente su comunidad, pero quienes viven en el pueblo también están en permanente contacto con la ciudad. Teniendo en cuenta esta diferencia: pueblo o ciudad, algunos son residentes pueblerinos y otros, residentes ciudadanos, sin embargo los denominaré a todos ellos como residentes ya que esta distinción, en este estudio no tiene mayor relevancia.

El tercer grupo de participantes corresponde a los **indígenas ciudadanos foráneos** aymaras o quechuas que ya viven en distintas ciudades e incluso tienen conocimiento de otros países (algunos viven o han viajado al Perú), y que han salido de sus comunidades o han nacido en la ciudad, lo cual no se constató, así que para el tema de interés sólo los llamaré indígenas ciudadanos foráneos y no residentes puesto que no son de las comunidades de Tiwanaku que viven en la ciudad. Estas personas pertenecen a líneas políticas indianistas o a instituciones (ONG's) cristianas (católicas y evangélicas) para las que trabajan, cuyo interés y, se podría decir, misión es ir a “enseñar” el ritual del ANA y la ideología del rescate de la cultura andina como un acto reivindicativo de su cultura. En este grupo también están incluidos intelectuales indígenas que asumen una postura de superioridad respecto al conocimiento de la ritualidad andina y por ende de la celebración del ANA.

Como cuarto grupo estarían aquellos **mestizos ciudadanos** que se alinean a la ideología de la recuperación cultural andina, ya sea porque se identifican con algún partido de corriente indianista o porque pertenecen y trabajan en alguna ONG de la iglesia (católica o cristiana) y, quizás se sienten en deuda y con la obligación de “devolverles” lo quitado con la imposición del colonialismo.

La anterior clasificación sirve de referencia para una mejor ubicación en la lectura de los testimonios citados.

1. LAS AUTORIDADES

La realización del evento está basada en la organización de autoridades ya existente entre los comunarios del cantón de Tiwanaku, capital de la tercera sección de la provincia Ingavi del departamento de La Paz. Para comprender el desarrollo de esta celebración es importante dar a conocer dicha organización que continúa hasta el presente.

1.1 La Central Agraria

Desde la Reforma Agraria de 1953, los comunarios del Altiplano están organizados generalmente en sindicatos agrarios, más conocidos como Centrales Agrarias, es el caso de Tiwanaku. Su estructura es de tipo vertical, en la que la mayor instancia es la Central propiamente dicha, después están las Subcentrales correspondientes a cada zona, y las autoridades de las comunidades o *markas*. Cada instancia está conformada por los siguientes cargos:

- Secretario General
- Secretario de Relaciones
- Secretario de Actas
- Secretario de Justicia
- Secretario de Hacienda
- Secretario de Educación
- Secretario de Agricultura
- Secretario de Ganadería
- Secretario de Vialidad
- Secretario de Deportes
- Vocales

EL conjunto de estas autoridades son llamados, siguiendo la tradición aymara: *Mallkus* que significan jefes¹¹⁴. Estos son elegidos mediante votación, y poseen poder de decisión en todos los aspectos referentes a la comunidad, zona o todo el cantón, previa consulta a las bases mediante Asamblea General, instancia máxima de decisión. Los asuntos sobre los que se deciden, por ejemplo son los referidos a conflictos de tierras, del ciclo agrícola, recursos económicos, festividades, actividades turísticas, etc. A veces existe una duplicidad de cargos, es decir que la misma persona, ocupa una cartera en su comunidad y también en su zona. Asimismo se dan casos en los que algunos cargos están vacíos, especialmente en las estancias.

Todos los comunarios aportan económicamente a la Central y en algunas ocasiones, ésta percibe porcentajes de actividades que se efectúan en la región¹¹⁵.

Tiwanaku cuenta en su jurisdicción con 23 comunidades que están distribuidas en 4 zonas aunque en el último mapa del Instituto Geográfico Militar (1970)¹¹⁶ sólo se reconocen 13 comunidades (Anexo 2). Las 23 comunidades están distribuidas de la siguiente manera:

ZONA ESTE	ZONA CENTRAL	ZONA OESTE	ZONA NORTE
<i>Corpa</i>	<i>Khasa Achuta</i>	<i>Achuta Grande</i>	<i>Qapiri</i>
<i>Kausaya</i>	<i>Chambi Chico</i>	<i>Chambi Grande</i>	<i>Qeruni</i>
<i>Kaluya</i>	<i>Yanamani</i>	<i>Yanarico</i>	<i>Centro Waqullani</i>
<i>Chusicani</i>	<i>Wanqullu</i>	<i>Pillapi</i>	<i>Waquyo</i>
<i>Ircuta</i>	<i>Achaca</i>	<i>Suriri</i>	<i>Wari Chico</i>
	<i>Waraya</i>	<i>Rosapata</i>	
		<i>Umamarka</i>	

¹¹⁴ *Mallku* significa cóndor, también se considera un título ceremonial. Significa algo grande, generalmente se denomina así a las montañas más importantes de Los Andes: Illampu, Illimani, Mururata. (Flores y otros, 2005).

¹¹⁵ Por ejemplo actividades realizadas por la Unidad Nacional de Arqueología (UNAR) y/o por el Viceministerio de Desarrollo de Culturas, Viceministerio de Turismo, etc., es el caso de la celebración del WK.

¹¹⁶ Hasta la fecha (2009) según información del Instituto Geográfico Militar no se ha editado un nuevo mapa.

Como se mencionó anteriormente, cada una de estas comunidades cuenta con sus propias autoridades, así como cada zona, y finalmente está el Sindicato Agrario de todo el cantón de Tiwanaku. En los asuntos concernientes a la región debe existir un trabajo coordinado entre las 4 Subcentrales, juntamente con la Central.

1.1 Mayores y Menores

El secretario general de la Central representa la máxima autoridad, siendo llamado “el Mayor” o “el Central”, asimismo los que ocupan los cargos siguientes en orden de importancia también son llamados Mayores o *Mallkus* como muestra de respeto. Se da una rotación anual de cargos entre los representantes de todas las comunidades, esto se conserva hasta la actualidad. Cuando son posesionados es bajo las características de la religión católica, con un juramento ante un crucifijo.

Generalmente los que llegan a estos cargos son los de más edad, porque se considera que “son los que más saben”, que tienen mayor experiencia, como ellos mismos dicen: “*son los que han caminado más*”, aunque actualmente (2009) no siempre es así, sin embargo de la misma forma se denominan como Mayores a las máximas autoridades elegidas por los comunarios, así no sean de edad avanzada:

“Akax jiwax anchhitax amuyankamathanw taqi jilir puntanakkamathanw ukatw amawt’a sas uka sutin sarapthan ukjamipansti wakisiwa chiqpach verdad kunjamasa ukjam arsuña, nayaranus uka pachparaki wakt’it ukiypan nas akankaskaraktha, inas sull sullkaskts taqi jumanaktas, pero ukanpirusa uka amuyuw utji niyaw jaya maranak akan sarnaqata, jumanaka uñt’apxistawa Tiwanakunxa ruwt’apxistawa ukatw aka lurawiru takintawayarakthan istansyaxan chhijllata” (Valentín Mejillones, residente. Consejo de Amawt’as. 13 de junio de 1992)

“Cada uno sabemos pensar, y más aún los Mayores..., tal vez soy el Menor de todos ustedes pero existe un pensamiento de muchos años, ustedes me conocen, por eso estoy aquí caminando, porque me ha escogido mi estancia” (Valentín Mejillones, residente. Consejo de Amawt’as. 13 de junio de 1992)

El Mayor debe “caminar” (*saraña*) junto con sus colaboradores, es decir con el resto de los dirigentes Mayores, especialmente los de las Subcentrales, no puede decidir solo, aunque, en última instancia, es quien tiene mayor autoridad y debe contar con el respeto de todos:

“Khitis nanak subcentral apnaqapxituxa, jach’a apnaqapxituxa, jichhax nayast kamisarak juma patxat kuna qullq utjan uk apsxa ukat jup jan yäqas taqxatawayxa, janiy munataxitix ukjamax intunsis nanakax sikiris ukjam jan jach’a utjchis puspachay parlapxañapax

mastrunakax...” (Don Policarpio Flores, Mayor del Consejo de *Amawt’as*. Comunario. 13 de junio de 1992)

“A ver, ¿quién maneja a los Subcentrales?... El Mayor nos maneja, a ver manejaré unas cosas encima de él, cosas referidas a dinero, sería faltarle al respeto, sería como si yo le pisara a él y a ustedes. Si yo tuviera que hacer algo tendría que hablar con el Mayor y con los 4 Subcentrales...” (Don Policarpio Flores, Mayor del Consejo de *Amawt’as*. Comunario. 13 de junio de 1992)

“... ukatpi sistanza jilirinakar rispitañaw’ sasaxa”” (*amawt’a* comunario. 13 de junio de 1992)

“..., por eso es que decimos que tenemos que respetar al Mayor” (*amawt’a* comunario. 13 de junio de 1992)

Asimismo, en el aspecto económico, el manejo de dinero de la Central y las Subcentrales, está a cargo del Mayor:

“Jichhax ukxar sapxarakim kumpañirunak jichhax niyapinich akak pasaq’t’ayarakinñani miststaniw jichhaxa, narusa nä patanjamaw añchhitax Lukasax qhana arun sarxatañ muni, aka althapir sarapxktxa, mä palabran por suertikiw janix subcentralakax pastuwayxaraki uka laykuw saraptha nax uñjañ munayathw kawkjans uka misx qawqhamp qawqhampis althapinini munayäta mampi althapiniñ munapxayätha, ukat jupax ast sarxakimay ukjamax sas, nax q’ipimpixt ukat nax jutawayxarakthw ukat nax kulirasxarakthay, jani na uk sum yatkayätixa, subcentralatakiw sipi katuch kunächi...” (Don Lucio, *Mallku* comunario. Central de Tiwanaku, 13 de junio de 1992)

“Ahora todo va salir a relucir; hablando claro, don Lucas está caminando por sobre mí, yo quería ver siempre de dónde compraba y cuánto costaba, pero como yo tenía un bulto muy grande él me ha dicho: “Andate nomás, yo voy a estar haciendo solo”; y yo he renegado. El dinero que ha gastado no debería, porque eso es de la Subcentral...” (Don Lucio, *Mallku* comunario. Central de Tiwanaku, 13 de junio de 1992)

El Mayor tiene que ser una persona con moral para ser autoridad, por lo menos ese es el concepto que se tiene aunque muchas veces no se cumpla, también tiene la obligación de *“escuchar a todos, no solo a uno”* (Don Lucio, Mayor de la Central Agraria de Tiwanaku. 1992. Comunario) y de tomar nota de quiénes asisten o no a las reuniones. También debe disponer y compartir con los demás en las distintas festividades:

“...Janiraki central agraria jach’a awkisa... saskarakthw nä juparu ‘jumaxay jilir awkistaxa, jumaxay maranistaxa, janirakiw naya siskarakti ‘juma apasinma’ porque janiw gustkitut, akjam sañaw gustit, jupax awturirarjamax amuw uskuñapaxa, anki irmanukchisa anki janis umkiti, jupax nanakayr katulikux akhullistan kukitx

ucht'askañapay, ukjamaw pasapxtha qhipat yast parlxapxapuniw jupanakas mallku jumxaru jutapsthxa jichhax jumaw apst'aniñamax kuka chins kuns jumaw wakt'ayanitaxa, jumaxay maranistax risinaw kukits apst'ani kuka chins churapxitu, ukat risin kaphysits luqt'apxitu" (Don Policarpio Flores, amawt'a comunario. Mayor del Consejo de Amawt'as. 13 de junio de 1992)

"...yo le he dicho al Central: 'Tú eres el Mayor', yo no le estoy diciendo a él que tiene que traer sino que él como autoridad tiene que disponer aunque sea hermano¹¹⁷, aunque no tome, pero igual tiene que compartir aunque sea con los católicos porque es una obligación del que está a cargo este año, él tiene que dar coca y cigarro a todo el que llegue... o preparar algún cafecito" (Don Policarpio Flores, amawt'a comunario. Mayor del Consejo de Amawt'as. 13 de junio de 1992)

Los que están en cargos de menor importancia y que generalmente son más jóvenes, son llamados los Menores. Como en el caso de los Mayores, en la actualidad, no siempre coinciden los cargos de Menores con el hecho de tener menos edad. El trato debe ser el mismo tanto de Mayores a Menores y viceversa:

"Taqiniw rispitasiañasax sullkax jiliriru ukjamrak jilirix sullkaru" (Don Policarpio Flores, amawt'a comunario. Mayor del Consejo de Amawt'as. 13 de junio de 1992)

"Debemos respetarnos todos, el Menor al Mayor, el Mayor al Menor" (Don Policarpio Flores, amawt'a comunario. Mayor del Consejo de Amawt'as. 13 de junio de 1992)

Sin embargo, los Menores, influenciados por valores externos a la comunidad, muchas veces tienden a desplazar a los Mayores por intereses personales, cayendo en un accionar contradictorio respecto a la ideología que se busca revalorizar, es el caso de Lucas Choque y Valentín Mejillones, impulsores de la creación del Consejo.

En cuanto a las bases tienen la obligación de obedecer lo que determinan las autoridades porque son elegidas por ellas mismas:

"Janiw wali thakhir sarksnat qhanakiw saña, kunjamti tata central zona este parl'tki, claro que mä carguxa mä säwiw, qhanaw arsuñax, mä jisk'itamp yapt'awayaya, janiw alargañ munkti, janiw akar juchksnati, siti may, simpri akatasiañapaw, ukjañapaw, pero naya sawaythw kumpañirus por ejemplo kunjamti añchhit siski aka phisqha tunka payan ukjaw wulitux aljasini ukjakirakiw qullqix tipusitasini las 4 hasta las 8, porque janiw kuna aljañas wulitu utjanti nanaka por ejemplo" (comunario. Ex autoridad. 13 de junio de 1992)

"Tenemos que tomar con mucho cuidado todo lo que se va a hacer, como ha dicho el Central de la zona Este: "un cargo es un cargo", hay que ser claros en esto compañeros, tiene que acatarse todo lo que se disponga, tenemos que estar nomás ahí"

¹¹⁷ Se refiere a que el Central pertenece a la iglesia evangélica Pentecostal, una de las más difundidas en la zona.

desde las 4 hrs. hasta las 8 hrs., y todos sabemos que eso hay que acatar nomás”
(comunario. Ex autoridad. 13 de junio de 1992)¹¹⁸

Los Mayores tienen todo el derecho de exigir cumplimiento de funciones por parte de los dirigentes con menor autoridad, por ejemplo de que éstos rindan sus respectivos informes de actividades durante su gestión.

La relación entre Mayores y Menores está basada fundamentalmente en el respeto mutuo, deben aceptarse entre ellos y tratar de entenderse para llegar a un consenso, incluyendo las bases de otras estancias, porque todos han sido elegidos por las bases de sus propias comunidades:

“...yaqhip kumpañirunakax churapxarakiw apruwasyunapa ukat qhan parlañ sipanxa yaqha rilijyunan kumpañirunakax janiw akurtupkarakitri, ukjmarus jupanakax tirijintinakarakiwa jupanakx wasin ilijitarakiwa ukjamax ukjamar

Sarañasawa” (Lucas Choque, residente. Presidente del Consejo de *Amawt’as*)

“...algunos compañeros han dado también su aprobación y hablando claro los compañeros de otras religiones no están de acuerdo, pero son dirigentes que han sido elegidos por las bases, lo que nos corresponde es entendernos” (Lucas Choque, residente. Presidente del Consejo de *Amawt’as*)

Igualmente, las bases también evalúan el cumplimiento de funciones por parte de sus dirigentes. La designación de Mayores está fuertemente ligada a una valoración basada en la experiencia y sabiduría de la persona, que a su vez por sus mismos atributos debe dar el ejemplo a los demás, a los Menores, debe servirles de guía, por lo que goza de ciertos privilegios como el respeto, prestigio, poder de decisión. Sin embargo, por esta misma sabiduría que se le atribuye, tiene mayores obligaciones y responsabilidades, “se debe” a su comunidad cumpliéndose el valor de la reciprocidad y garantizando el “buen caminar” y la cohesión del grupo.

1.3. El Consejo de *Amawt’as*

Al igual que en las culturas precolombinas, en la región de Tiwanaku se ha querido crear un Consejo de Sabios Ancianos. El nombre de *amawt’a* se origina en la cultura quechua y se le da el significado de sabio relacionado a las prácticas curativas, aunque Tomás Huanca (1989) indica que el *amawt’a* en la “tradicción oral” o “consejo de *amawt’as*”, según la traducción significa: filósofo, por lo que la categoría estaría dirigida más a una

¹¹⁸ En la práctica parece que existen formas de presión, por ejemplo las multas en dinero.

autoridad política local más que a un practicante de la medicina nativa. Un *amawt'a* no tiene que ver nada con un *yatiri* propiamente, sin embargo, indica que un *yatiri* puede ejercer esta posición dentro de la comunidad. Por su parte, el término *yatiri* viene de *yatiña* que significa saber, por lo que es el que adivina, hace las ofrendas, habla con la tierra y los astros¹¹⁹. A lo largo del trabajo se utilizará indistintamente: *amawt'a*, *yatiri* (aymara) o Maestro para hacer referencia al sacerdote, al que efectúa el ritual.

Junto a la Central Agraria, y con el apoyo de la Confederación departamental y de la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1990 se creó un Consejo de *Amawt'as*, con objeto de “rescatar y valorar la cultura de nuestros ancestros” (Acta de Fundación del Consejo de *Amawt'as*, Wanqullu, 20 de junio de 1990) mediante la celebración del Año Nuevo Aymara el 21 de junio, en la que participen todas las zonas de la región, con sus respectivas comunidades. El Acta de fundación dice así:

“En el local del hospital aymara de Wanqullu, jurisdicción del cantón Tiwanaku, capital de la tercera sección de la provincia Ingavi del departamento de La Paz, a hrs. 18:30 del día 20 de junio de 1990 años, fueron presentes las autoridades sindicales de las diferentes comunidades, con el fin de realizar la ceremonia ritual de conformidad a las instrucciones dadas por los sacerdotes aymaras en reciprocidad con los secretarios generales.

*Acto seguido se instaló la reunión a la cabeza del Secretario General de la Central Agraria, en la que se ha debatido ampliamente sobre los símbolos de la religión andina y de la religión occidental, que en las últimas décadas está introduciendo una infinidad de sectas de religión protestante, de nuestras nacionalidades Kollasuyo, Bolivia, dividiéndonos a la familia monolítica de aymaras, quechuas, tupi guaraníes y otras. En este sentido se manifestaron los assembleístas y finalmente se determinó por consenso mayoritario organizar un Consejo de *Amawt'as*” (Acta de Fundación del Consejo de *Amawt'as*, Wanqullu, 20 de junio de 1990)*

Al igual que en el sindicato de la Central Agraria, al interior del Consejo de *Amawt'as* se creó una directiva mediante votación directa, la que consta de las siguientes carteras:

¹¹⁹ Tomás Huanca. **El *yatiri* en la comunidad aymara**. Ediciones CADA, La Paz, 1989. Pp. 28- 36.

- **Presidente**
- Vicepresidente
- Secretario General
- Secretario de Actas
- Secretario de Salud
- Secretario de Artesanías
- Secretario de Educación y Cultura
- Secretario de Prensa y Propaganda
- Secretario del Menor
- Secretario de Wiphalas
- Secretario de Folklore
- Secretaria de Vinculación Femenina
- Secretario de Agricultura
- Secretario de Religión Andina
- Vocal

Como se dijo, el objetivo es el de recuperar su cultura, sin embargo la estructura de la dirección es una forma de organización occidental, como es el sindicato ya que en estas comunidades ya no se mantiene algún sistema de elección de autoridades originarias. Sin embargo se ha procurado que los llamados *amawt'as* sean los *yatiris* de cada comunidad, por tanto los Mayores, aunque no siempre es así, algunas veces asiste un representante elegido por las bases, en otras ocasiones el anciano no está de acuerdo en asistir, en otras simplemente éste no existe o la comunidad no está de acuerdo en que participe. Así, existen una infinidad de razones por las que no siempre todas las carteras funcionan, generalmente los que están presentes son los que ocupan los principales cargos de la directiva. Nominalmente, muchas de las carteras tienen su representante pero, en la práctica, pocas son las que funcionan, la mayoría solamente figuran. Pero el objetivo es que el Consejo funcione permanentemente, al margen del cambio anual del secretario general de la Central Agraria.

Los representantes que permanecieron en los principales cargos durante varios años fueron:

Presidente: Lucas Choque¹²⁰ (residente. Wanqullu, Zona Centro)

¹²⁰ Es aprendiz de yatiri, en realidad su suegro es el que sabe. En aquella época tenía alrededor de 45 años y era autoridad de su comunidad aunque posteriormente pasó a ser autoridad en el Municipio del pueblo de Tiwanaku. Por su edad sería considerado Menor, pero como es el presidente del Consejo por haber

Vicepresidente: don Policarpio Flores¹²¹ (comunario. Kaluyo, Zona Este)

Secretario de Actas: Santiago Laura¹²² (residente. Chambi Grande, Zona Oeste)

Junto a éstos acompañan permanentemente don Sebastián Quispe¹²³ (comunario. Qapiri) quien fue nombrado como secretario de Religión Andina por ser el Mayor de todos los *amawt'as*, Don Francisco Quispe o Tata Jalisco (comunario)¹²⁴ quién fue el Secretario General y Valentín Mejillones¹²⁵ (Residente, Corpa). Entre los *amawt'as* considerados

impulsado la celebración del WK, más bien es tratado como Mayor. Vivía en su comunidad, sin embargo permanentemente está en contacto con la ciudad y otras comunidades, incluso de otras provincias. Habla aymara y castellano.

¹²¹ Tenía alrededor de 70 años, falleció en 2004. Era *qulliri* (médico naturista) y "verdadero" *yatiri* puesto que fue tocado por el rayo según la tradición, sin embargo antes fue diácono de la iglesia católica. Como era de edad, era considerado Maestro, "el que sabe", entonces es considerado el Mayor, sin embargo ocupaba el cargo de vicepresidente en el Consejo ya que no fue el impulsor de la celebración, más bien fue buscado entre los ancianos que participan para que tenga seriedad el acto. Hasta su muerte vivió en su comunidad y ocasionalmente iba a la ciudad a visitar a sus hijos. Hablaba aymara y castellano.

¹²² Profesor rural, es *qillqiri* (el que escribe, registra), es uno de los únicos que sabe leer y escribir, por esta razón fue elegido secretario de Actas. El se considera a sí mismo "el *amawt'a* que está por detrás". Vive en su comunidad y habla aymara y castellano. En aquel entonces tenía entre 40 y 50 años. Se lo ha incluido dentro del grupo de residentes puesto que, a pesar de vivir en su comunidad enseña en la escuela del pueblo, por tanto tiene mayor contacto con la educación occidental.

¹²³ Es uno de los Mayores, tanto por su edad (más de 80 años) como por sus conocimientos, es un Maestro reconocido, estos Maestros generalmente se "consagran" en la localidad de Guaqui pidiendo permiso al Tata Santiago. Vive en su comunidad y solo habla aymara. Es el que más bebe. Continúa hasta hoy en el Consejo.

¹²⁴ Es otro de los Mayores, Maestro reconocido al igual que don Sebastián. Permaneció por muchos años en el Consejo. Ya falleció.

¹²⁵ **Era uno de los más jóvenes (hoy debe tener más de 40 años), si bien nació en la comunidad de Corpa vive en la ciudad de El Alto, y ha sido impulsor de la creación del Consejo después de la expulsión de Rufino Phaxsi, por esta razón, aunque no tenga un cargo siempre figura como uno de los principales aunque esté considerado como uno de los Menores, por ejemplo fue él quien entregó el bastón de mundo de los pueblos indígenas al presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas en 1993 en un acto en el Coliseo Cerrado. Posteriormente creó su propio Consejo, llamado de *Kolla Amawt'as* del Tawantinsuyo con sede en su comunidad, sin embargo desde 1991-2 hasta la actualidad (2009) es quien dirige el Consejo de *Amawt'as* de Tiwanaku, habiéndose "apropiado" del cargo, según las autoridades de UNAR, por esta razón fue quien invistió al presidente Evo Morales en enero del presente año.**

Mayores, representantes de las distintas comunidades estaban los siguientes y aún hoy continúan algunos en el Consejo:

Como se puede apreciar en el anterior cuadro quienes menos participan son las estancias de la zona Norte que, en su mayoría pertenecen a iglesias evangélicas, como se verá en el inciso 2.4 de este mismo capítulo, sin embargo es notable la participación de Don Sebastián Quispe, de la comunidad de Qapiri, ya que es el único de la zona Norte y además es el Mayor de los Mayores, en edad y uno de las más diestros *yatiris*. Quienes aparecen en el cuadro, se diría que son los “consecuentes” con la causa de la recuperación de la religión andina, sin embargo también están quienes acompañan ocasionalmente, es decir sólo para efectuar el ritual, como por ejemplo: Don Hilarión Pachawaya, Don José Aduviri y Don José Choque.

Continuando con la narración, para legitimizar la creación del Consejo, el vicepresidente, les alecciona utilizando las siguientes palabras:

“Jichha inas mawk’t mayjt’ayapxchim naya jumanakar tata Mallkunak, jumanakax niy añchhichh mallku amawt’ankxapxtaw, tata amawt’anak jichhurut aksarux janiw khitis sisxapxatamti janiw yäqañati, kunsas sas sasipkituw pir janiw ist’añakit ukaxa” (Don Policarpio Flores, Mayor del Consejo de *Amawt’as*. Comunario)

“Ahora ustedes Tata Mallkunaca están como Amawt’as. A partir de ahora nadie puede decirles que no son Amawt’as, porque a veces hay personas que hablan y nuestro corazón no tiene que dar lugar a eso” (Don Policarpio Flores, Mayor del Consejo de *Amawt’as*. Comunario)

Del resto de las estancias o no se eligió al representante o no estaban de acuerdo en su participación, principalmente porque la mayoría de los comunarios pertenecen a sectas evangélicas.

Como se menciona en el primer capítulo, ha habido algunos cambios respecto a las personas al interior del Consejo, sin embargo, básicamente se mantiene la anterior estructura de organización hasta la actualidad (2009).

La Central Agraria y las comunidades aledañas normalmente se reúnen en Asambleas mensuales y cuando se requiere tratar algún asunto especial o urgente, tienen reuniones extraordinarias, por ejemplo como sucede con la organización del ANA.

1.4. Mi relación con los *Amawt'as*

Antes de continuar con el relato y a solicitud de la Lic. Silvia Rivera paso a comentar brevemente mi relación con los *Amawt'as* del Consejo y en especial con el Tata Policarpio Flores Apaza (Polico) (+), aunque tengo la seguridad de que él, quien se caracterizaba por su humildad como todos los *amawt'as* de las comunidades, no estaría de acuerdo. Antes de continuar prevengo al lector que este acápite puede estar cargado de excesiva subjetividad y emotividad por mi parte, pero no puedo evitarlo ya que construimos fuertes lazos de afectividad en los que necesariamente se da un involucramiento y una interacción entre nuestros respectivos mundos simbólicos.

Hecha la anterior aclaración y al escribir estas líneas me pregunto si habrá llegado el tiempo de dar a conocer esta experiencia..., y me respondo a mí misma, parece que sí..., la razón no la sé pero algo que aprendí en mi contacto con ellos es que todo tiene su tiempo, será por la coyuntura política que vivimos en el país? Quien sabe.

A todos ellos los conocí por 1991, al Tata Polico antes, conjuntamente con Lucas Choque, uno de los impulsores de la organización del Consejo de *Amawt'as*. Fue en un viaje que hicimos una delegación de la fundación Wilajawira, dependiente del ex INAR, a las islas de Taquile y Amantaní en el Perú para un intercambio de experiencias rituales con *Paqus* de aquel lugar. Es en la embarcación que nos transportaba por el lago Titicaca donde nos conocimos todos, incluso con el investigador Fernando Montes. Uno de los hechos que dejó huella en mí fue que después de cruzar algunas palabras, don Policarpio me dijo mirándome a los ojos: "*Tú eres de nosotros*". En ese momento no entendí muy bien a lo que se refería.

A lo largo de los años se construyó entre nosotros un lazo de amistad muy fuerte, casi de padre a hija, de Maestro a discípula que se caracterizaba por una gran ternura pero al

mismo tiempo por una firmeza que me inspiraba mucha autoridad y respeto. Paralelamente fui conociendo a los demás *Amawt'as*, con los que también experimenté una intensa relación espiritual a pesar de que muchos de ellos no hablaban castellano (algunos ya han partido pero otros quedan) y mi aymara es muy pobre. En este sentido, lo que ayudaba en la relación con el Tata Polico es que él hablaba muy bien el castellano. Recuerdo que en una de esas veladas, víspera de la celebración del ANA me pusieron un *lluch'u* y un poncho por dos razones: una para que no me reconocieran los visitantes y me mimetizara entre ellos, cosa que fue difícil; y otra para que me viera como hombre y sea “aceptado” simbólicamente por ellos mismos en la rueda, ya que las mujeres (que no eran *Mama T'allas* sino asistentes a la velada) se encontraban en otro grupo, aislado. Con el traguito que compartimos y especialmente, con la coquita que *akullikamos* me dijeron que estaba nombrada como *Mama T'alla*, entonces ya era parte del Consejo. Este acto me conmovió ya que yo era una mestiza ciudadina más pero el Gran Espíritu de la coca, la *Inalmama* nos unía y hacía que se traspasaran las formas.

Los *yatiris* del Consejo me enseñaron, sobre todo valores morales, en especial la humildad, la aceptación, la aspiración a contar con sabiduría antes que con conocimiento, lo que lleva a la unidad. Puede que estas líneas estén cargadas de una tendencia a la idealización pero en honor a la verdad se trata de la vivencia que tuve junto a ellos, quienes aceptaron resignadamente lo que pretendían imponerles los que supuestamente sabían más, sufriendo, caminando largas horas, de noche y con frío, sólo con unos traguitos de alcohol por compañía mientras los ciudadanos foráneos indianistas, políticos, religiosos, metafísicos, investigadores y ciudadanos en general iban en camionetas, pues eran pocos quienes iban a pie acompañándolos, generalmente jóvenes universitarios que desean un mundo más justo, un cambio de verdad. Aquellos que soportaron humillaciones cuando les impusieron esa vestimenta tan ridícula para realizar el ritual; quienes caminaron horas para asistir a la reunión a la que convocó la Central Agraria, por cumplir con su comunidad... Aquel *Amawt'a* que en una ocasión vino a la ciudad de La Paz y con quien nos vimos en la puerta de la iglesia de San Francisco y era considerado por la gente como un *aparapita*.

El Tata Polico conoció a toda mi familia y a algunos amigos a quienes alivió con su medicina y sus pagos a la *Pachamama*. Recuerdo con bochorno aquella oportunidad en la que vino a ver a mis abuelos y ellos, a quienes no culpo, a pesar de que sabían quién era, después de conversar con él, el momento de la comida lo mandaron a la cocina y le dijeron “*Servite hijo*”..., cuando supe casi me muero..., y encima él se reía cuando me contó ya que estaba acostumbrado a ese trato. Esas son las actitudes colonialistas que se nos salen inconscientemente. Por mi parte yo trataba por todos los medios de tratarlo lo mejor posible, incluso dándole mi propia cama para que descansara, por dos motivos: por el inmenso afecto que le tenía y como forma de reparar el daño hecho por mi familia y según mi imaginario, el daño que hicimos los mestizos durante siglos, pero también el daño que nos hicieron los criollos.

Hubo otra oportunidad que, por alguna razón vino todo el Consejo a la ciudad de La Paz, fui muy feliz de poder darles albergue en mi casa, como lo hacían ellos cuando yo iba a visitarlos, con la mayor naturalidad y practicando el *ayni*. Los lectores y lectoras dirán que me alabo, pero mi propósito sólo es relatar hechos que parecen de lo más normales, especialmente a los ojos de investigadores extranjeros, cuando en nuestra sociedad colonialista boliviana de la cual soy parte por muy socióloga que sea (no es fácil deseducarse de todo lo que una “aprendió” durante la infancia: con la familia, amigos y especialmente en el colegio. Es trabajo de todos los días puesto que nuestras acciones son automáticas) es cosa de “otro mundo” o de locos, como lo fue para mi familia cuando supo, sólo una tía que es muy religiosa se esmeró para cuando tuvo que recibir a don Poli en su casa, vislumbrando en medio de una nebulosa mental colonialista que el “otro” es tan igual como uno/a, como diría don Poli a propósito de las aparentes diferencias: “*Es para reírse*”.

Recordar estos hechos me produce gran emoción pero, asimismo, un gran alivio al darlos a conocer, y una gran admiración por los *amawt'as* y todos los comunarios. Pues estoy segura que lo que yo pretendo denunciar en esta tesis, ellos ni siquiera aceptarían puesto que en su imaginario simbólico no tiene importancia, pues lo ven como una obligación más que cumplir con la vida en comunidad, con la Central, con el *Mallku* en funciones, al

cual se deben. Pues no todo era ni es color de rosa, pasaban horas de horas discutiendo hasta llegar a un acuerdo, para finalmente después del ritual compartir en un *apthapi* lo que cada región había podido traer, para bailar y tocar sus instrumentos, y luego volver a sus hogares con la tranquilidad de haber cumplido el mandato de la Central y de su estancia. En este sentido, algo que recuerdo que permanentemente se recomiendan entre comunarios es lo siguiente: “*Así nos saquemos la mugre en casa* (en la región o en la comunidad) *debemos estar unidos hacia afuera*” (Preparación del evento del 21 de junio de 1992).

Volviendo a mi experiencia con el Tata Polico, la relación duró años, hasta su partida al encuentro con su Tata Dios (sea el Dios católico o el Tata Inti) a quien siempre fue fiel, sea mediante el rito cristiano católico o el andino. Podría contar infinidad de anécdotas, pero su enseñanza se puede resumir en la aceptación y vivencia de su sincretismo, ya que lo importante no era la forma sino la esencia, y ésta fundamentalmente está referida al peregrinar por la vida sirviendo a los demás, no pensando tanto ya que esto hace daño, sino viviendo con un buen corazón y con alegría, sin preocuparse puesto que, como él decía, cualquier situación “*Depende de El de arriba*”. Partió a su pueblo en paz y consciente que como *Amawt’a* al pasar al otro lado se iba a enfrentar con aquellos espíritus malos en bien de los suyos, de su comunidad y de sus hermanos en general. Por mi parte, aprendí que para la vida en comunidad nos falta mucho, muchísimo... a quienes nacimos occidentalizados a pesar de que en el alma y el corazón “somos de ellos” (como me dijo en aquel viaje) algunos y algunas que sentimos la identidad andina en las entrañas, en los genes; pero que el cuerpo y la mente nos ponen barreras a la hora de descolonizarnos como quisiéramos. Sin embargo, aprendí que estemos donde estemos hay que ser buenos pero firmes y no odiadores (*q’aras*), no por el premio que nos espera en un más allá sino por el sólo hecho de estar vivos, esa es la verdadera libertad. No siempre se puede, pero día a día se debe tratar..., ese es el propósito: despojarnos de la soberbia y fundir nuestra identidad con la del “otro” ya que somos Uno. Eso es lo que puedo contarles al respecto, sintiéndome muy dichosa y agradecida de haberlos conocido

y aprender algo de su sabiduría¹²⁶ y lo menos que puedo hacer es contar su historia en tiempos del proceso imparable de la occidentalización que va devorando todo lo que encuentra a su paso. Tal vez las jóvenes generaciones puedan en verdad, rescatar la premisa de los *Amawt'as* de “actuar con el corazón” para lograr una paz en el mundo y usar la razón con sabiduría y no de manera instrumental, acción a la cual estamos acostumbrados, y así poner un límite y dar un nuevo sentido a la modernidad, que sea ella la que nos sirva en vez de dejarnos devorar por ella. Lo importante es no dejar de soñar, ahora volvamos al hecho social.

1.5. Los *Amawt'as* y sus funciones

Continuando con la narración de la organización del Consejo de *Amawt'as*, al igual que en el caso de los *Mallkus* y más aún, en el de los *Amawt'as*, éstos deben ser de una actitud y moral intachables, por lo menos se quiere rescatar la idea que se tiene de los sabios ancianos que existían en las culturas ancestrales. En la práctica no siempre es así, por ejemplo tenemos el siguiente comentario de un Mayor acerca de la actitud de un Menor:

“Ukat sista ‘Walinti jumampirakis mis apnaqapxatatax ukat jumapit alapta’ sisthw ‘janiw sisxarakkituy’ porque Naru gustitupi jiskht’añ mayn mayn no, gusitu ukjaman, narus jiskht’apxit hermano, istansyaxan no, uka jiniralaxar jiskht’apxam ‘kunjam uka jaqisa, wakisit akan sacerdoteñapatak akana, autoridad lurasp chiqati, sas jiskht’apxit hermano” (Don Policarpio Flores, *amawt'a* comunario. Mayor del Consejo de *Amawt'as*. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Por eso yo le he dicho: “Valente, contigo también había manejado, ¿contigo han comprado¹²⁷?” y Valentín mismo me ha dicho que no, porque a mí me gusta preguntar a uno y a otro, pregunten en mi estancia al secretario general cómo soy yo. Me gusta saber qué clase de persona es, si realmente es bueno para ser sacerdote, realmente ¿puede ser autoridad?” (Don Policarpio Flores, *amawt'a* comunario. Mayor del Consejo de *Amawt'as*. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

¹²⁶ Para mayor información y aprendizaje con el corazón véase Flores y otros, 2005.

¹²⁷ Se refiere a los materiales para la ceremonia.

Asimismo, los Mayores del Consejo casi tienen el mismo rango de los Mayores de la Central, aunque en última instancia están supeditados a la autoridad del Mayor de la Central manteniéndose una jerarquía en la que la mayor representatividad y por tanto poder de decisión la tienen los *Mallkus* por sobre los sacerdotes.

Cada uno de ellos tiene su propia especialidad dentro de lo que son los ritos y ofrendas que se realizan en determinadas actividades relacionadas con el ciclo agrícola como se verá en el capítulo IV.

Dentro del Consejo están algunos que saben más, otros menos, unos de más edad, otros más jóvenes, otros más antiguos, otros nuevos, etc. que, nuevamente siguiendo la lógica de que el más antiguo o de más edad “sabe más”, los más nuevos se someten a la experiencia y enseñanza de los primeros:

“...nanakax machaqapxthw kumpañiru janiraw suma uñt’asipkti kawkirinakay Amawt’anaka utjchi ukaw jichhaw nanak uñt’asisipka mä kupiy munapxta istañsan awist’añataki yatikipañataki jichhurux kunas akaxa parlakipasawaytan aka jilatanakamp qamt’awaytan impurmt’awayistu arup katuqawaytan. Akanxa janiraw sum amawt’anakx juntasktant uñt’asktanti uñt’asxañäni ukat jiwaskanxarakispaw kumpañirunaka” (amawt’a comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“... nosotros somos nuevos y no podemos decir nada todavía, más bien les rogamos a ustedes como Amawt’as Mayores, ustedes son los que llevan esta inquietud, nosotros les estamos siguiendo. Conforme transcurren los años nosotros vamos a aprender y después va a retornar a nosotros. Nosotros los nuevos vamos a ir aprendiendo, por ahora vamos a escuchar a los Mayores, los que están adelante marcarán el camino y la suerte también indicará quién dirige” (amawt’a comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“...mä wawarus tuqirtan uka wawaxa mals lurakirakispaw uka kasuw jumanakax jiliripxtaw intunsis jilirit sullkaru amuyunaks yanapt’asipxañäni ukjamanak mayar tukt’añäni jilanak, intunsis ukch’aspaw añchhita simintatakasps ukjam” (Lucas Choque, residente. Presidente del Consejo. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“...un hijo aprende pues cuando se le llama la atención, de la misma forma como ustedes son Mayores, con sus pensamientos nos vamos a ayudar y solamente así vamos a ser uno, es ahora como si estuviéramos poniendo los cimientos” (Lucas Choque, residente. Presidente del Consejo. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

En el Consejo y con la aprobación de la Central Agraria, se ha definido que como principal función, los *yatiris* deberían ser una especie de promotores de la revalorización de su cultura, similar a los diáconos de la iglesia católica o hermanos de las iglesias evangélicas, que recorren las distintas estancias “concientizando” y unificando al resto de los comunarios quienes se hallan fuertemente influenciados por la presencia de estas dos iglesias, especialmente por varias sectas de la segunda. En este aspecto se puede ver claramente la influencia de otras expresiones culturales ajenas a la suya, creándose una “hibridación” cultural¹²⁸, sin embargo existe una amplitud ideológica al respecto, por lo menos a nivel reflexivo en aras de la **unidad**, un valor muy importante entre los aymaras, al parecer todavía la colectividad predomina sobre el individualismo en la comunidad, contrariamente a lo que sucede en la ciudad con la migración. Lo que queda como algo ambiguo es si esta unidad se da sólo por una condición étnica y/o además por una condición de vida similar: su organización social, lo importante es que está presente como elemento sustancial que hace a la identidad aymara:

“Akanxa mä unidad janiw jiwaxax uka miramiento utjañapakit ¿no? Porque jupa hermanurak jupa catolikurak, porque jiwaxatix ukjam mantañan porque jiwaxax mä t’aqä t’aqaw sarnaqañani...”(comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Entre nosotros no tiene que existir miramientos porque uno es católico o es hermano, si vamos a continuar así siempre vamos a estar divididos...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Nayax mä atinsyun tumaw ¿no? ¿para qué está compañeros consejo de amawtas? taqinitaki jupanakax lidirjamapxañapaw kumpañirunak qhanpach arunx ukatakiw numrat ¿no?, o sea que líder jupanakax sarapxañapaw istañsanakaru, kunjamatix kunsiju, Kamis sañani: mä ejemplo uskuñani: padrenakax sarapxiwa katikista thaqhiri intuns ukjam lurasiañapaw qhanpach arunx, ukaw yatiñapa isplikaniñapaw kunats akax amtasiski, istañsax kunsinti, khiti tirijintis mantanix, kunsintiniw ukar taqxatirix, janiw añchjamax akjam ch’axwkañanit qhanpach arunx, jall ukaw nisitasi. Consejo Presidente yo creo que utjiw akjan numrat kumpañirunakanax uñjthw partisiparakthw, ukaw phalti kumpañirunaka ukat akjam liwi liwsktan qhanpach arunx... uñacht’ayasiñapawa akat sarxañax kumpañirunaka” (César Callisaya, residente y guarda ruinas de la UNAR. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

¹²⁸ García Canclini, 1989.

“Yo voy a llamar la atención, porque el Consejo de Amawt’as, ¿para qué está? Esta para la concientización de todos, ellos tienen que ser como líderes, por eso están nombrados, ellos tienen que ir a las estancias, pondremos un ejemplo: el padre (sacerdote) va a buscar catequistas, así tendrían que ir a explicar por qué se está haciendo esto, y una vez que el dirigente mande todos van a estar conscientes, no vamos a estar como ahora peleándonos. Eso es lo que se necesita, el Consejo, el presidente que ya está posesionado, yo he visto porque he participado, eso es lo que falta, por eso estamos así débiles, eso es importante hacer conocer a todos” (César Callisaya, residente y guarda ruinas¹²⁹ de la UNAR. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Otra de los objetivos que se proponen es el de investigar y profundizar acerca de la veracidad de sus conocimientos y sobre todo acerca del origen y de la legitimidad de la celebración de la fiesta del solsticio:

“Yaqhipax apuysnaw solistisyu sistkan ukanakaru, religión andina, natak askipi sumpach yatxatañ ya, janipi añchhitkam sumpach yatxatataktant Religión Andinat, qhan sañan uk kumpañirus añchhit naya siristhw kumpañiru jayi amawt’a kumpañiru Lucas Choque, niyaw profundixañapan kamistix mä kumpañiru arst’ki promoción kunat janiy jichhakam utjkaspatic ukax kumpañirus ya, añchhitax nayax sakthw partixat ¿no? Religión Andina, 21 de junio uñstayawayiwa Rufino Phaxsi Pati, janicha” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Muchos yo creo que apoyamos el solsticio de la religión andina, para mí es bueno pero hay que averiguar más, hay que profundizar más porque ahora no estamos manejando en esa profundidad, en ese nivel, hablaremos claro. Yo creo que el Amawt’a Lucas Choque ha profundizado sobre esto y esa es una promoción y hay que seguir promocionando y eso no existe hasta ahora compañeros, porque el que ha hecho aparecer esta ceremonia del 21 de junio es el Rufino Phaxsi, ¿es así o no?” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Ellos están conscientes de que por efectos de la colonización española tienen como herencia una mezcla de costumbres que les han transmitido, por una parte sus antepasados lejanos (costumbres del imperio Incaico, las culturas tiwanakota, aymara, etc.), a las que consideran como sus tradiciones, sus conocimientos originarios, además del legado de sus antepasados inmediatos (abuelos, padres, otros parientes), quienes ya tenían una fuerte influencia de la iglesia católica y, de investigadores dedicados a esta temática, incluyendo intelectuales aymaras cuyo deseo es rescatar prácticas de las culturas “originarias”. Este tema será tratado en mayor profundidad en el capítulo 4.

¹²⁹ A la fecha (2009) don César posee un cargo laboral de más jerarquía en el UNAR, sin embargo en este trabajo estará citado como guardaruinas, cargo que ocupaba al momento de hacer la investigación.

En síntesis, según ellos, el Consejo debe constituirse en la **parte espiritual** del sistema comunitario de los aymaras, debe ser una guía moral para todos, los *amawt'as* deben ser “*consejeros de todos nosotros y estar permanentemente en contacto con los que manejan la marka*” (Representante de una comunidad), deben ser los defensores de la cultura andina frente a la colonización religiosa expresada en la invasión de las comunidades por las iglesias, y debe funcionar permanentemente y no solo en la preparación de la fiesta del 21 de junio:

“Akaxa Mallkunak taypitxa yatirinak taypitxa siktur relijyusus sat taypitxa yaqhañapawa uka mano izquierda sañäni y como mano derecha Central agraria jichhurun kunatix liyinakax akapachan utjix jichhur ukamp coordinas panin chacha warmjam sartañ jall ukjam amtampixay utt'asiwayxhi akaxa” (Don Lucio, Mallku comunario. Central de Tiwanaku, 1992)

“En medio de los Mallkus, los yatiris, el aspecto religioso tiene que ser aparte, diremos como la mano izquierda, y en la mano derecha estaría la Central Agraria. Que caminen como hombre y mujer coordinando con las leyes de este tiempo. Con este propósito es que se ha fundado esto” (Don Lucio, Mallku comunario. Central de Tiwanaku, 1992)

Lo que parece ser importante en la definición de tal tarea es la **gran motivación** que se convierte en impulsora para que surja una dinámica sobre todo en la reflexión de su identidad, al margen de la recuperación y revalorización de elementos culturales considerados “originarios”, es decir del resurgimiento de una identidad dominante en el pasado por sobre una identidad influenciada por la modernidad de la cultura occidental, produciéndose un proceso de **recomposición de una identidad** cuya representación mental, al parecer subsiste en el imaginario simbólico de los actores sociales en cuestión, que en realidad se orientaría al hecho de **tomar conciencia de una nueva identidad**.

2. REPRESENTATIVIDAD

En este acápite trataremos acerca de la importancia que conlleva el hecho de ser representante, la forma en que son elegidos, sus funciones, sus responsabilidades, ausencias, desacuerdos; tanto ante el Sindicato Agrario pero, sobre todo, ante el Consejo de *Amawt'as*.

2.1. Las reuniones

La sede de la Central Agraria está ubicada en el pueblo de Tiwanaku, por ser el centro que conecta entre sí a las 4 zonas y a sus respectivas comunidades, aunque algunas quedan bastante alejadas, a unas 3 o 4 horas a pie. Generalmente las asambleas del sindicato se llevan allí mensualmente, y dependiendo de los asuntos que se presenten se llama a reuniones extraordinarias, con la asistencia del Central, los Subcentrales para una coordinación entre las 4 zonas y, dependiendo de los motivos de la reunión, se convoca a las autoridades de las estancias, además de las autoridades del Consejo para la festividad del solsticio, el 21 de junio¹³⁰.

Las reuniones casi siempre comienzan con bastante retraso hasta esperar que llegue la mayoría de los representantes, pues como se dijo antes, muchos tienen que caminar horas para llegar, luego se toma lista nombre por nombre de los representantes de cada comunidad, a veces asisten más de uno, los inasistentes tienen multa, pero así y todo pocas veces llegan a asistir de todas las estancias, generalmente sólo está presente la mitad. En algunas ocasiones el representante manda a su suplente, que muchas veces es una autoridad de su comunidad, quien lleva la lista de los que van a participar en la actividad que se está tratando.

Quien dirige las reuniones, toma lista y levanta el acta es el profesor Santiago Laura (residente. Secretario de Actas) porque como él mismo dice: “... *la mayoría no sabe escribir, claro que yo sé escribir, pero eso ustedes lo tienen en la cabeza, ahora voy a llamar lista...*” mostrando un cierto aire de superioridad, se considera a sí mismo como quien “sabe” más, esta actitud también se refleja en la manera de conducir las reuniones, por ejemplo, como habíamos mencionado antes, los *amawt’as* de las distintas estancias no se conocían entre sí, entonces el profesor se dirige a ellos de la siguiente manera al llamar la lista:

¹³⁰ En un tiempo se determinó que también se realicen celebraciones en otras 3 fechas más: el 21 de marzo (equinoccio), 21 de septiembre (equinoccio) y 21 de diciembre (solsticio) pero al presente (2009) no se cumplen estas celebraciones a cabalidad.

“Akjama mayamp surti Policarpio Flores ukaw jilirjam sarani ukat sarapxatax akanakaw Bernardo Quispe, Hilarión Pachawaya, Pedro Mamani, José Aduviri Valentin Mejillones, José Choque, Pedro Rodríguez arumt’asipxam q’apirt’asipxma qhumant’asipxma” (Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Así va ser: De nuevo Policarpio Flores, él va a ir como el Mayor, después van a ir los siguientes: Bernardo Quispe, Hilarión Pachawaya, Pedro Mamani, José Aduviri, Valentin Mejillones, José Choque, Pedro Rodríguez; conózcanse, dense la mano, abrácese, ¿me han escuchado?” (Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

En el ejemplo citado, se confirma que la construcción de la identidad es un proceso gradual y que posee una plasticidad y capacidad de mutabilidad frente al contexto en el que se expresa (G. Giménez,...). Esta actitud de aparente superioridad sólo se manifiesta frente a los que “no saben”, no siendo la misma frente a los que supuestamente “saben más”. La movilidad de la identidad se relaciona con los preconceptos ligados a los diferentes contextos: campo - ciudad que equivaldría a la confrontación: cultura originaria vs. cultura occidental que, como se ve, no resulta ser tan radical en las prácticas cotidianas ya que de distinta manera la modernidad, cual una sombra ha penetrado hasta las estructuras sociales más ajenas a la misma, como sucede en la comunidad rural aymara. Si bien, el objetivo principal de la instauración de la celebración del WK es justamente la de recuperación y revalorización de sus propios valores de relacionamiento social que parecen ser más horizontales, en forma inconsciente parecería estar instalado un esquema mental cuya estructura jerárquica es más bien vertical. Esta contradicción es parte de la **actual superposición de esquemas en la identidad** que se ha desarrollado en los aymaras inmersos en **diversos contextos culturales que conviven a pesar de la confrontación que conllevan esencialmente.**

Siguiendo el curso de la asamblea, acto seguido se presenta el orden del día con los temas por tratar, se pone a consideración punto por punto, y no se pasa al siguiente mientras no se obtenga la aprobación de todos los concurrentes. Se llevan a cabo interminables intercambios de opiniones y a veces discusiones, hasta que, finalmente se recurre a la votación, después de la que hay aplausos en señal de aprobación o silbidos y abucheos si no se ha llegado a un consenso, luego, recién se pasa al próximo tema. Cuando se finaliza con el tratamiento de todos los asuntos se sacan resoluciones en un acta explicativa de todo lo que se dijo en la reunión y de las personas que estuvieron presentes. Todas las decisiones se

fundamentan en este documento que, en futuras reuniones no pueden rechazar los que no asistieron, pues deben atenerse a estas resoluciones. Finalmente, es responsabilidad del Central llamar la atención a los dirigentes que no estuvieron presentes y sancionarlos con una multa, como él mismo expresa:

“...janiw nanakat ruwasipkaraki juparux mira hermanito vas a venir sinos akja kumpañt’apxita o si nos, ukjam sas nove kumpañirunaka, sapa istansyata jumanakaxay numrt’anipxstax akan Central Agraria taypitaki miembrota intuns jupax mä resesenttanjamax responsabilidad uskusiñaparakiy intuns jupanakax nanak jiskht’apxañapay reunión tukuyki ukjas janir tukuyk ukjas chhaqarawayxapxi awisax janiw rispitu utjxiti kumpañiru niyaki yast janiraw ni cuarto intermediorus mantktanti yast iskapar iskapar chhuktaniwayxi janiw rispitu utjxiti kumpañerunaka” (Don Lucio...Mallku comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“...no podemos rogar a los que faltan diciéndoles: ‘hermanito vas a venir...’ o sino: ‘hermanito acompañame...’ ustedes han nombrado de cada estancia para que participe como miembro en la Central, entonces como un representante ellos tienen que actuar con responsabilidad, ellos deberían preguntarnos a nosotros, se van algunas veces antes de que concluya la reunión, no hay respeto, no esperan el final y se están escapando, otros ni siquiera esperan el cuarto intermedio. No podemos rogarles, los subcentrales no los pueden arrastrar, ni yo mismo puedo ir donde ellos” (Don Lucio...Mallku comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Por otro lado, son los mismos representantes quienes le llaman la atención al Central por no exigirles una mayor asistencia, responsabilidad y conciencia para asistir a las reuniones, por ejemplo citamos este testimonio:

“Mä uwijampi akan riwunyun lurir jutpan intuns jani sirwktanti intuns jall uka rasunanpi nä sista uks arst’araktxa yasta jall uka mä rasunay ukat kamisarak jiwastast mä akan sumxay riwunyun apasir jutstanxa mawk’ita qhanpachan chiq khititi jilir awkik ukax mä suma asut’jampin munarakixa jall ukapinirakiw wakisi ukampinirakiw qhipankirinakar wals jan wals asut’rantistanixa jichha rasunaw ukanak sum amuyt’asiñäni, ukch’ak mä qawqhamp parlt’añ munta” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Tú no tienes que venir como una oveja, tú tienes que tomar más decisiones, incluso tienes que llamarnos la atención..., porque hemos venido a hacer una reunión en forma seria, como ovejas nomás estamos. Parece que el Central necesita de una llamada de atención, así nomás vamos a cambiar los que le seguimos, si los que nos siguen nos llaman la atención es porque existe una razón, eso nos daremos cuenta bien...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Este modo de accionar propio de la Asamblea, constituye una práctica de **ejercicio democrático**, basado en la opinión de cada uno de los asistentes. Aunque la consulta sea bastante prolongada, en esta acción radica la validez del verdadero líder y la legitimidad de la participación de todos los actores sociales inmersos en la problemática. Por otro lado, el líder o dirigente es sometido a un riguroso control social de las bases, cumpliéndose así la ley de complementariedad, un valor característico del mundo andino, sólo este valor garantiza el equilibrio y el “buen caminar” de la comunidad.

Estas reuniones también representan ocasiones muy pertinentes para ricas reflexiones acerca de varios temas, sobre todo desde que se ha creado el Consejo, éstas se han constituido en un espacio único para intercambiar ideas sobre su identidad, sobre las dificultades y conflictos que sufren cotidianamente, sobre sus deseos, costumbres, creencias, desacuerdos, carencias, etc.:

“Qhanakiw jichhur amuyasi kumpañiruna qawqhanitix munktan aka jiwasan kulturax aptañxa ukjanikiw jichhur akankasktan uka taypins qawqhaniti t’unjañ munkix ukax akankaskarakiw ukax qhan sañax ukat chikatax janiw gustkiti asambleans qhan sapxi, jall ukanakaw pasirinakans mä mutiwurak utjaraki” (Lucas Choque, residente. Presidente del Consejo de *Amawt’as*. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Ya nos estamos dando cuenta y es más claro cada vez los que estamos interesados por levantar nuestra cultura, incluso las personas que quieren romperla están acá, lo voy a decir claro. En las diferentes asambleas también se ha visto lo mismo” (Lucas Choque, residente. Presidente del Consejo de *Amawt’as*. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

En resumen, reflexionan sobre su condición actual, como comunarios que viven cerca de una ciudad y sus consiguientes influencias, ellos mismos desean conversar y ven que de esta manera se comunican más:

“Akax titular rispitataw aka phist pasañax janich kumpañirunak intuns uk ruwt’apxirisma kumpañirunaka a fin de que jan juk’amp tiwatxañataki ukat posterior utjaskaniw janich kumpañirunak parlakipawixa, posteriorax kuns parl’takita sum mantxañasax, qhipat janipi aka pasataw ukxa armt’asxarakiñanitix si no que parlakipxañasaw sum uñjt’asxañani ukarux walikirakiniw” (Profesor Santiago Laura, residente. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“...muchas cosas se han dejado atrás, y solamente a través de estas grandes reuniones podemos conversar y darnos cuenta. Posteriormente tiene que haber más reuniones, para eso tiene que hacerse cargo el que está en Prensa y Propaganda.” (Profesor Santiago Laura, residente. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“...intunsis pasataw ukax parlakipaw utjaniw k’achampix kumpañirunaka añchhitax jayaskaspaxa claro parlakipaskaraksnapi akax jak’akixiw...” ...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“... vamos a tener otras reuniones, que más bien sea un motivo para que sigamos conversando y reuniéndonos, no se pierdan después compañeros...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

2.2. Los participantes

De parte de los representantes existe una permanente insistencia en la participación del resto de los comunarios, sin embargo el reconocimiento por sus bases los legitima y les da autoridad suficiente para su participación y decisión en las actividades de la Central y del Consejo, pues como prioridad parece existir un consenso y motivación respecto a rescatar y revalorizar las prácticas de sus ancestros, al margen de los posibles intereses personales. En otros casos, sin ocupar cargo alguno en sus *markas*, asisten a las reuniones a nombre personal motivados por el objetivo planteado:

“...uñt’apxistaw nã niya idadanisthw kumpañirus kunats akankiristhxa jiniralaxaw numranitu ukat nayax akanktha, janiw nã kuna laykus jutkti, solamente nax... janiw nax marka layku y kumuniraran numrt’at layku, ukat yathw kumpañirunaka riwunyunanakanx jumanak actual jiniralanak taypin utjatayna, sañäni mamanak tuqitach pir nanakax qullqs yanapkiristh ukjam, pero janiw...kumpañirus ukax k’ariwa janiw kuna institusyun luqt’atas utjkit ni takt’atas utjkit jall ukataw naya sisth de que kumpañirus sum jumanakas awtutidadana uk parlirinakak ukapi jichha jan apankitix, pir qhipurux parlxapxarakkinipi jan ukanak parlañak utjañapatak laykuw nayax sapa kumunirarat may jumanakar jiniralanakar istansyaru inphurm pasañapataki” (Don Policarpio Flores, Mayor del Consejo. Comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“... ustedes me conocen, yo tengo edad, ¿por qué estoy aquí? Porque mis generales me han nombrado, por eso estoy aquí, no he venido por otra cosa, he venido por mi marka y nombrado por mi comunidad. Es por eso que me he enterado de que en las reuniones, en medio de ustedes (dirigentes) hay quienes hablan, incluso de las señoras, en sentido que nosotros ganamos dinero, pero eso es mentira, ninguna institución nos ha dado nada, es por eso que digo compañeros: ‘Ahora no hablan, pero después van a hablar’. Para que no existan esas cosas yo he pedido a cada una de las comunidades que pasen informe a las estancias y a los generales” (Don Policarpio Flores, Mayor del Consejo. Comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Sin embargo ya se verá que existen conflictos al respecto en el capítulo V.

Por este compromiso con la comunidad, especialmente los representantes ante el Consejo, incluso soportan cualquier sacrificio, como recorrer distancias, caminar bajo duras condiciones climáticas, en fin una serie de vicisitudes sin que por ello tengan ningún reconocimiento de parte de los secretarios generales de la Central, “incluso nos riñen como si fuéramos sus hijos, no existe ningún agradecimiento” (Don Policarpio, amawt’a comunario).

Así, cada uno tiene su razón por la cual está presente, por ejemplo el profesor Santiago Laura, está apoyando al Consejo por propia voluntad, además de ser necesario porque como se dijo, es el que sabe leer y escribir:

“Nayanx yamas jani aka tuqur kunar jutañas utjkitaspati nayan, naxa riwunyunan parltaxa nä manta evanjilist tuquru kuratuquru, win kunjamas sarnaqtha, nayas yamas sutichast näpachakiw sutichastha mä ateo nä sutichast no? pero akanak uñjarakt no?, jiwasan kulturasax achilanakasax rilijyun jaytawayapxistuy jiwasanakarux, jiwasanakas armaspaxtan kuranaka pasturanaka armaspaxstuy intuns nanx chuyma ch'allxtawix ukaw utjitu, uka laykukiw juttha nä jani además ni kuna pago ni kuna jan uñjkti no? y nax kunarsatix aka mä amuyt'awi utjäna jaya maraxaniw akamp pusi maraxaniw no?, kimsa mar pasxi, Phaxsir apamuchuwaysna kunjams sarnaqi ukat organisaway aka inas waliyrischi liyt'añasa, intuns nar wakt'awapxituw mä qillqirjama, mä secretario de acta 'bueno' sawaythw, no cierto? porque nar kunawsatix jaqix amuysna pinsna sarnaqaraksnapi jilanakas layku, jiwasanak layku, pero jan kunas utji awisax janirakiy sarnaqkaraksnatixa” (Profesor Santiago Laura, residente. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“A mí incluso no me correspondería estar aquí, no tengo por qué estar aquí, yo en la reunión he hablado del evangelista, del cura; de cómo “caminan”, yo mismo me he declarado un ateo, pero aquí he visto cómo es nuestra cultura, cómo nuestros Achachilas nos han dejado nuestra religión, lo que nos hemos olvidado por mucho tiempo por la influencia de los curas, de los evangelistas. Es por eso que ha habido un cambio en mi corazón, por eso estoy aquí, además no recibo ningún pago. Hace 3 años me he dado cuenta, he visto cómo ha manejado Rufino Phaxsi (residente) y lo hemos botado, después de repente me he visto como secretario, como el que escribe, entonces yo he dicho “bueno”. Una vez que una persona se da cuenta de la realidad y empieza a pensar por sí mismo ya podemos caminar por nuestros hermanos” (Profesor Santiago Laura, residente. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Otro de los ejemplos es el del Hospital Naturista de la comunidad de Wanqullu, que a la fecha (2009) ya no funciona y cuyo presidente en aquel entonces, Jorge Choque (comunario) participaba apoyando al Consejo en la celebración del evento, aparte de que algunos de los *yatiris* que también son *qulliris*, han trabajado en el hospital, entonces existe un compromiso de apoyarlos.

Cuando son elegidos por la comunidad no puede ser alguien de afuera, siempre alguien que pertenezca a la misma o que viva muchos años y que haya sido aceptado por ella¹³¹, ni el elegido tampoco puede mandar a alguien en su lugar, sobre este punto citamos la siguiente conversación:

¹³¹ Es el caso de don Policarpio Flores, representante de Kaluyo, en realidad su esposa es de la comunidad, él es originario de la comunidad Santiago de Laurani, cantón Sipe Sipe, provincia Aroma.

“Jichha akjamapi kuñt’apxakim uksa, don Felipe sischispa, uka waynar khitanchispa ‘Jum sararapita nax janjamaki... janjamakiw näx sarirjamakti’” (Don Policarpio, *amawt’a comunario*)

“Entonces nos pondremos en orden, a ver yo le diré al joven Felipe: ‘Tú anda, yo no creo que voy a poder ir’” (Don Policarpio, *amawt’a comunario*)

“Sasaw situ don Felipe ukat jichhax narukiw numrt’asipxitu sasapi” (Felipe, *comunario*)

“Eso es lo que a mi me han dicho, a mí nomás me han nombrado por eso” (Felipe, *comunario*)

“Ukat jumapunista awturirarati, kunjamatsa jupapuniw phuqhasini” (*amawt’a comunario*)

“Claro, tenía que estar el que tiene autoridad” (*amawt’a comunario*)
(Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Así como la comunidad los ha nombrado en el cargo y les ha dado un poder, ellos tienen la obligación de actuar con responsabilidad, de *“aportar con ideas para trabajar como uno solo”*, además de informar acerca de todas sus actividades tanto a las autoridades mayores como en sus *markas*. De no ser así están en todo el derecho de elegir en el cargo a otra persona o decidir al respecto si encuentran alguna falla en el transcurso de su gestión que normalmente dura el período de un año. Esto se refleja en la siguiente observación:

“Ukxar ä arst’añ munta mä qawqhita kumpañirus, kumpañiru central juma waqituq ukjam qhana arunxa mawk’it obsert’ataw kirastax kumpañirus: qhipa qhipaw jumax sarnaqta kumpañiru, jichharumanthixa pachparakikir pasi kumpañirus nanakapi akan suyaspktha kumpañiru ukax mawk’it qhanak qhana arux mawk’it obserwt’ataw kirasta ukaw mä qawqha aru ukjamasti kumpañiru subcentralanakaxa jumaru subcentralanakamaw jumar jan obsertampi ukjat jumax mawk’it ukjamatax kumpañiru. Ukaw kumpañiru” (Representante de una comunidad. *Comunario*, 1992)

“Me gustaría añadir sobre el Congreso de Guaqui, hay que hacer notar que el compañero Central ha sido observado: ‘Al final nomás te estás afanando...’. Ya ha ocurrido lo propio esta mañana, nosotros estábamos esperando, queremos hacerte esa observación, tal vez no te han observado tus Subcentrales, pero nosotros queremos hacerte notar” (Representante de una comunidad. *Comunario*, 1992)

Una vez más está presente el **fuerte control social** de parte de las bases hacia los dirigentes tratando de mantener la **unidad** y en lo posible de que ningún hecho o persona resquebraje esta unidad, tanto de la comunidad como del pensamiento cultural, existe un gran celo de cuidar esta cohesión y un afán de distinción respecto de otros grupos sociales, no precisamente en sentido étnico sino de un **modo de accionar** que ellos consideran como

rasgo característico de su cultura, así es como se perciben y se auto conceptualizan, esta es la fuerza emotiva instalada en el subconsciente (Epstein, 1978).

2.3. Formas de elección

La forma más común de elección de los *Mallkus* es mediante rotación y por votación anual, tanto en las comunidades como en las zonas, así como la máxima autoridad de toda la región. En el caso de los *amawt'as*, como ya se mencionó, es elegido el *yatiri* de la comunidad o el que sabe más y/o el más anciano, a estos representantes se los denomina: autoridades “originarias”. Para los cargos del Consejo también se elige por votación, pero en el caso de los principales puestos (presidente, vicepresidente) y en general de los que dirigen las ceremonias y los que cumplirán funciones importantes durante el ritual, la elección se hace mediante la lectura de la coca¹³² que, para ellos, significa una transmisora, un medio de la voluntad de la *Pachamama*, lo que dice la coca es “*lo que sale en suerte*”. Lo que diga la *inalmama* (espíritu de la coca)¹³³ es una especie de ley que hay que respetar, por ejemplo, se pregunta quién va a sacar licencia de la *Pachamama* para hacer la *waxt'a*¹³⁴, quien va a preparar las distintas mesas: para salud, para bienestar material¹³⁵, quien va a dirigir el Consejo, quien va a ser Vicepresidente, y otras referidas al ritual.

Quienes miran las hojas de coca, generalmente son Valentín Mejillones (residente), Lucas Choque (residente) y los maestros Mayores (comunarios) que asisten usualmente a las reuniones, es decir: don Policarpio Flores, don Sebastián Quispe y don Pedro Rodríguez. Esta consulta se hace echando la hoja de coca para cada uno de los *amawt'as* aunque estén ausentes, para ver quién cumplirá cada función del ritual. Esta se realiza anualmente, para así dar oportunidad a otros de que dirijan, por lo cual se insiste en que participen “*los abuelos mayores, los mejores Maestros*” (Lucas Choque, residente) de todas las estancias.

¹³² Se puede leer de ambos lados de la hoja: una verde, la cara, y la otra blanca, del revés. Por ejemplo el maestro que lee del lado verde siempre tiene que leer así y nunca del lado blanco. Estas normas se definen cuando se consagran como *yatiris* (Información de *Amawt'as* del Consejo).

¹³³ Flores y otros, 2005.

¹³⁴ Ofrenda. Sobre estos conocimientos se explicará más en el capítulo IV.

¹³⁵ Una buena producción agrícola, negocios, dinero, etc.

De parte de quienes desconfían se da una permanente insistencia, no solo de que participen todos sino de que los Maestros con más conocimientos “miren” bien de la coca:

“Nax yaqhanak uñjañ munarakiristhwa, janjakiw inal mamax pachapak siskaspati, ukat chiqans kulirataw jikxatastha, kunarak kuns k’arisis parlaskaxa, yaqhip hermanunakas hermananakas kuliratapxarakpachawa. Nanakax chiqpachapun sum willjt’apxasma, kuna pantjasiñas utjakispawa, khitis pantjasiritanwa...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Me gustaría ver a otras personas también, porque no creo que la hoja elija siempre a los mismos, por eso la verdad estoy enojado, para qué voy a mentir, seguro que también algunos hermanos y hermanas están renegando. Nosotros queremos que realmente pregunten a la hoja porque puede ser que estén errando...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Sin embargo en última instancia, si salen los mismos se respeta lo que diga la *Pachamama*.

Por ejemplo, es el caso de Valentín Mejillones que ni siquiera había asistido a las reuniones de elección y justamente le cuestionaban esto:

“...claro que sartayirixa mayniñapa, pero jupaspanxa akankaspan añchhitas juparus parlakipt’atarakispanw pero suertiw ukar sari kumpañirunaka Walintinix uka taypinkarakiw mas o menos ukax qhipar makatiriw makatawayaraki kumpañirunaka ukat uka sutis ukar jalarantayataraki” (amawt’a comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“... es cierto que alguien tiene que dirigir, ir adelante, si él (Valentín) hubiese sido quien dirige tendría que estar aquí presente y nosotros le hubiéramos dicho, pero la suerte ha salido en esa forma, don Valentín está en medio siempre, la suerte dice así, va a apoyar a la cabeza, es por eso que su nombre ha sido tomado en cuenta” (amawt’a comunario. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Pero también se ha visto que, a pesar de que su participación sale en la coca, como se duda de su elección y además como no asiste a las reuniones, insisten en que no debería estar porque los representantes deben estar presentes y apoyar al Consejo.

Analizando este aspecto, nuevamente está presente la insistencia en la corrección de las formas de elección, procurando de que no existan imposiciones de ninguna índole y que más bien sean formas horizontales y participativas, dando oportunidad a todos y garantizando así el ejercicio de la democracia, característica sine qua non de la comunidad andina. Por otra parte, se combinan las formas de elección occidentales (votación) con las formas mágico-religiosas propias de la cosmovisión andina, cuyo soporte filosófico constituye el pensamiento metafísico, en el que el hombre se percibe como parte de una conciencia universal,

sintiéndose estrechamente ligado a la naturaleza y por lo que utiliza elementos como las plantas (coca) y los animales, no en sí mismos sino como poseedores de espíritus propios que a su vez les transmiten algo. Se podría decir que la garantía de que se manifieste la verdad es esa relación entre fuerzas espirituales, la “suerte” no constituiría otra cosa que la voluntad de las mismas. El afán de recuperación cultural encuentra su principal incentivo en recuperar el concepto de que las cosas se dan por la fuerza interior, del espíritu manifestado y no por las relaciones externas de las cosas, fuera del ser humano, en síntesis se trata de recuperar la objetividad de la subjetividad, de lo que no se ve. Esta parecería ser la lógica y el motor que impulsa la marcha de la vida en comunidad.

2.4. Ausencias y Desacuerdos

Al interior del Consejo se cuida mucho de nombrar a cualquiera, que es lo que hacen muchas comunidades por presión de la Central y no porque estén de acuerdo con el objetivo de la celebración. El hecho de “crear conciencia” de la revalorización cultural, objetivo central del sindicato, a veces no encuentra eco, debido a que los comunarios tienen una vivencia cotidiana diferente, de acuerdo a sus propias creencias, generalmente cristianas-evangélicas.

En algunos casos de los participantes del Consejo existen dudas acerca de su legitimidad en la elección como representantes de sus comunidades, por ejemplo esto siempre sucede con Valentín Mejillones, quien fue el impulsor después de Rufino Phaxsi, parece ser que su comunidad nunca lo eligió en forma oficial:

“Apsolutamente janiw nanaka yatipkti ukat nanakax mawk’a dudaniptxhwa, jumanakat janirakiw inphurm purt’ayanipkarakit jumanaka kunjam parlasipstha uka asuntunakat uk yatipkarakti, janiw kumunirarax nanakanx sum ukxa khitirus iljkiti, jupa sapakiw ukax amt’aschi ukatxa kawkjaru mant’añächi uk mant’arakpcha janiw kumunirarax sum autoriskiti ukanak lurañapatakix, qhanakiw akaskiw sikritaryu jiniralaxas nanakanxa” (comunario. Autoridad de Corpa.. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“En la anterior reunión se ha acordado desconocer viendo que no existe el apoyo de la comunidad, es ahí donde ha surgido la duda de si un representante es legítimo o no, parece que la comunidad no lo ha elegido, simplemente se ha auto-nombrado sin la autorización de la comunidad” (comunario. Autoridad de Corpa¹³⁶. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Por esta falta de claridad se sugirió que, hasta determinar estos aspectos, se nombrara un comité ad-hoc, aunque al final prevaleció el deseo de mostrarse unidos, de *“no quedar mal”* y *“mostrar un pensamiento común”*, *“caminar juntos”* como tiwanakeños y así evitar divisiones y conflictos, y en el futuro trabajar para que participen las 23 comunidades. En la actualidad, normalmente participan de 12 a 13 representantes y en el mejor de los casos, durante el acto del 21 de junio llegan como máximo a 18. Sin embargo, el hecho siempre presente, que impide que se establezca el Consejo, es la presencia de sectas evangélicas en las comunidades las que cuentan con bastantes adeptos¹³⁷, especialmente en la zona Norte que, por la fe con la que comulgan no están de acuerdo con el proyecto del Consejo:

“...nanakarux rilijyunax janiw pirmitipkarakitut ukxa, janiw nayax ukarux partisipkiristi, maysatxa kunatix chiqapak uka, nayax sañ munthw ¿kunjamatkipunirak ukjamaxpachatanst, taqininkchixay Dios tatax, janixay nä sapat utjan taqininkchixay tatit cristux jutix aka uraqiru taqi jaqinakar qhispiyañatakiy ukatpi Bliblian six: De tal manera vino dios al mundo que habrá infinito para que tengan vida eterna, taqi jaqin vida jikxatañapatak ukat kunjamatrak janipinit tatitst amtaxsnast jichhax ukampix yaqha falso diosarukipini sirwisktan ukaxiy. Arst’asikipuniraki inas liy utjapunch ukjam lurañatak janiw khitis uwligaturyukaspas gobiernus uwliykaspas maysat porque taqi mayniw tirichunitan ukjamak nä arst’arakiristha” (comunario evangelista. Representante de comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“... la religión no nos permite también eso, porque yo no puedo participar en eso. Yo quiero decir la verdad porque Dios es de todos, no solamente es de mí, Cristo ha venido a esta tierra para salvar a todo el mundo porque dice: “De tal modo amó Dios al mundo que dio a su hijo unigénito para que tenga vida eterna”. Entonces cómo no nos vamos a acordar de Dios?, parece que queremos seguir sirviendo al falso dios. Yo no puedo participar, no sé si existirá una ley para que participe yo, pero no me pueden obligar a hacer eso porque todos tenemos derecho...” (comunario evangelista. Representante de comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Aparte de estas razones de diferencias religiosas, quienes no están de acuerdo, incluso los que no son evangélicos creen que de por medio hay intereses económicos, entonces no

¹³⁶ Es evangélico, hay una fuerte oposición de los evangélicos.

¹³⁷ Al respecto hace falta una investigación que datos más precisos. Las afirmaciones en este estudio corresponden a los propios comunarios y al relato de don Policarpio Flores (*amawt’a* comunario) quien señala que solamente su comunidad (Kaluyo) está dividida en cinco grupos religiosos mutuamente intolerantes. Al medio está la iglesia católica y alrededor están: la Iglesia Santidad, la Iglesia de la Profecía, la Iglesia Pentecostal y la Iglesia del Ejército de Salvación (Flores, otros, 2005. P 203 (dibujo).

siempre el representante que asiste a las reuniones es elegido por toda la estancia, por lo que muchas veces los integrantes del Consejo les ruegan que participen: “*Nanakan kumuniraraxan ukjma sunanak tuqinxä janiw jutapkiti, ukatxa naru iwal wultiyañ munapxitu janiw munapkiti... naya janiw jutxati sayathw walinjamaw mawk’it jutawaytha nayax aka irmanu lukasamp parlapxtha ‘kumplt’asiwayañan kimsaru’, jall ukatjamaw naya win jutasktha, khä rilasyun centralax ist’askiw, mä riwunyunaw utjapxitu ukan sapxi... hermanupxiw jupanakaxa ast todo hermankamakipuniw janiw utjxit ist... ukat jay ukataw jichha sapxi... intuns naya ukxar sarakthw intuns hermanupxtay hermano ukankirirakiw nayar aptawayxitu nayax justisyaskayathw uka mara, ukat uka mararakiw anutt’ayanxituytu sutij akar ukat naya jan jiskht’asakirak ukat yast ukjam nar apanxit yast ukat jichha jupanaka ni kun ni kawkw ukjamak yast sart’awayi, mä numrasta... mä lurañ yatirakthanw tunpiris sararakthanw ‘kunjamas walikit janich sarnaqta kunjamakis ukarakichi mä partin, janiw ukjam narux... ukat ukjamaw nä jisxtha intuns jumanak ‘yanasinstay’ no nada, kunara yantxa kun kawks yantxa jisthw misas sillas kunas mä amuyt’amp sasas kun sill uskst’asipxi ukjamarak ni kun nä ukat awir akan nä inamayakiw q’ara pampiyxtha ukat chiqas mä maltisyunak katuqxtha ukjam hermanuna qhanaw kunas wakisini ni mä ch’allas waxt’atapkti nanakax ‘ch’alla waxt’ata churatapxtaw kukas que tanto jumanakx churatapxtaw’ no nada, nax wulsilluxat apsuskamaw nä kuns sarnaqasiwayktha aka maranaka, ukch’aw, ukat nä janichasxayathwa jichha naya achikt’akimay sas intuns papil churawayxapxita uk jaytanxa jisthw naya, ukat janiw churapkarakitut, sintikatu ruwt’iru win, pero mayninakas janirak kumunirarax janiw arsupkiti, ukch’aw kumpañirunaka uk qhan anunst’apxama, janiw jutxirijati ukat ruwt’itu jay ukatjamaw purt’asinkaraktha”* (comunario. Secretario de Justicia, comunidad de la Zona Norte. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Yo también quiero decir que nuestros representantes no han venido, a mí me han querido incluso golpear, yo he venido apenas, si estoy presente es porque yo he hablado con el hermano Lucas (Consejo), el hermano secretario de Relaciones de la Central ha escuchado lo que se ha dicho en una reunión que hemos tenido. Todos son hermanos protestantes, de sectas evangelistas, no hay nadie y ellos me han querido golpear, como yo tenía un cargo de Justicia mi nombre ya habían hecho anotar. Con esa responsabilidad yo controlaba que todo esté correcto, entonces ellos me han dicho: “tú estás ganando dinero”, y yo digo: “¿qué estoy ganando?”, si más bien a veces no he tenido éxito, en vano a veces he ido, lo que he recibido han sido maldiciones, hay que decirlo claro. Me dicen que recibo dinero para comprar lo de la challa, pero más bien yo saco de mi bolsillo. Es por eso que yo no quería estar presente, pero me han dado un papel y yo he venido a dejar ese papel, eso está claro, yo no tenía que venir, me ha rogado (Lucas), por eso estoy aquí” (comunario. Secretario de Justicia, comunidad de la Zona Norte. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Chiqas kumpañiru Sebastian arski ukax verdadaw kumpañirus, yaqhipax maysa tuq amuyapxaraki, ukax ukjamaw pasi, nanakaw primir kunawsatix qalltasin may ukjam tukt'ayañan sas arsupxaraktha intuns aka jichha jilanaka chikatanakas utjchinixay intuns aka jistyun tukt'ayasxan ukjataw taqi mayn riwunyunana amuyt'xapxarakiñäni, ukas urasas ukjamaw pasawayi kumpañiru Policarpio saskaspa añchhitax kumpañiru Santiago akankaskiw no, razunak saskarak kumpañiru Sabastianus, yaqhipax ukjam umt'asxapxi ukjax ukjampi arunakax utjxix, intuns kamachkarkiñanix, mä nanakas mä arsu kawsarakiw awantapxaraktha” (comunario de la misma comunidad de la Zona Norte. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Lo que ha dicho el hermano Sebastián es totalmente verdad, los demás están pensando otra cosa, entonces yo le he hablado de que terminemos en buena forma, después vamos a ver cómo solucionamos, eso es lo que ha pasado. Incluso puede corroborar el hermano Policarpio, hasta el hermano Santiago que está aquí, le podemos dar la razón al hermano Sebastián, incluso cuando otros se emborrachan empiezan a hablar. ¿Qué vamos a hacer? ¿Vamos a aguantar por nuestro propósito?” (comunario de la misma comunidad de la Zona Norte. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Pocos son los representantes que por un deseo de participar en este proyecto, verdaderamente representan a toda su comunidad. Como ellos mismos dicen, existe una mala coordinación y desinformación, no sólo respecto a las bases sino entre las mismas autoridades, se da el caso de informes y documentos que el Central a veces no da a conocer, por eso comentan: “es necesario que todos exijamos esa información, de qué se está haciendo”. Por esta causa se da una inasistencia, a veces incluso solo asiste la mitad, especialmente la zona norte queda aislada por la distancia hasta el pueblo y, como ya se dijo, porque los comunarios generalmente no están de acuerdo con el propósito del Consejo:

“...aywisax akjam mala coordinasyunatxa janiw sum jiwaskam sartawi utjxiti khitinakati añchhit presintiktan ukax juk’anikjamakithanw sititi yaqhachiqanakat jutañächixa wakisispaw sum apnaqañächisp ukax taqini yaqhanakat jutanixa jiwasax mä chikatakirakiñän janiw kuns ukampix sum uñacht’ayañax utjkitixa. Yaqha tuqinakat jutixa jiwadas por ejemplo yaqhachiqanakar sarañanix janirak pachpanakax sum phuqhatakanit dudax utjxiy ninkhar sasipkayataw uka tunpart’asiskayatanw taqi sunat janjamakiw sunanakax natakix acuerdjamakchispas ukjamaw parisix sititix acuerdochi ukarux taqiniñasawa” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“...se tiene que coordinar muy bien, pero con la participación de todos, si vamos a trabajar solamente la mitad, si no va haber una participación general de la otra parte va a surgir la duda. Como hace rato estábamos llamando lista, me parece que no todos estamos de acuerdo, porque si estuviéramos de acuerdo estaríamos en todas las zonas” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Parece que existe una falta de interés por parte de algunas comunidades, y en general de las bases, a veces se tiende a un accionar individualista y no se considera importante llevar adelante el proyecto del Consejo:

“Naru sapxiru jaqi kumunirar pachan jaqix rilasyuna jaqi akanakaskiw akax mayni awturiraraxasa naruw sapxitu ‘Inapuniw ukan anatapxtax wawar uñtata, antisasaw mach’a utjani’” (comunario. Autoridad de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Incluso algunos de mi comunidad me dicen..., no me van a dejar mentir, aquí está el Secretario de Relaciones y otras autoridades: ‘En vano están jugando como niños, cada vez estamos peor’” (comunario. Autoridad de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Otro de los obstáculos para la ausencia de muchos, y quizás el más importante, sea la falta de tiempo por la intensa actividad que conlleva el trabajo agrícola:

“...Chiqans jiwasanx kunas lurasin utjapiniwa, kunaymanaw utjtana, uka tijaw purt’aniraktana, chiqans nanakatakis sakriphisyupiniwa taqinitakisa...”(comunario. Representante de una comunidad)

“... si nosotros estamos hoy día es dejando muchas cosas de lado, es un sacrificio realmente para nosotros...” (comunario. Representante de una comunidad)

“Awir naraki arst’araki ukax narukiw juchanchañ munapxistax nas numratarakiy jutpachastxa janiw nayax kriykti hermanurakiw nanakans mä jiniralax ukat janiw nar jupaw antis jalantani riwunyunaw utji sart’askätach janich timpum utjaspa ‘awir sart’askäsay timpu utjchispay, janiw maynikt jutkarakix jan ukax waljaniw jutapxakixa. Taqinis akarux jutasktan kuna lurañanaks jaytjasa, Lukasax sum yatiskixa...”(comunario. Representante de una comunidad)

“Bueno, yo también hablaré porque parece que me quieren echar la culpa. Tenemos que tomar en cuenta que no todos estamos en la disponibilidad de tiempo, y además que no solo estamos uno sino varios representantes. Todos estamos viniendo aquí dejando muchas otras cosas y don Lucas sabe muy bien...” (comunario. Representante de una comunidad)

“Por ejemplo nayrurux taqi kumunirarankir mastrunakaruw jawsthapitarakina, ukjamarus suxtanikiw purt’aniraki, mä qawqhanikiw akar purt’anipxaraktha, ukjamarus jichhax yapu lurañanirakiw taqis uñjasiraktan kuna jisk’a achitunaks achuyasiñataki, ukaw jichhax taqinins lurasinarakitan” (comunario. Representante de otra comunidad)

“Por ejemplo la anterior vez se ha convocado a todos los Maestros, pero solamente han llegado seis, unos cuantos nomás estábamos, pero ahorita es tiempo de remover la tierra para obtener el fruto y eso es lo que nos correspondería hacer a todos nosotros.” (comunario. Representante de otra comunidad)

(Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

También está el problema de la lejanía de algunas zonas, especialmente de la zona Norte hasta el pueblo de Tiwanaku:

“Nayaruw chiqpachans surt mawk’it apst’apxiw, win jumay mä irpiri sasaw sapxitu. Nayan timpuxaw jan utjkitaspati mawk’it jaypachankarakthw qullu qull sarnaqañankthw, ukat tiripintiw naya akan awantunxaxa yasta jupax sapxitaspaw akan niy kun jupax kumprumitisiway jichhax chhaqhatayawis khitis khitikiti jall ukaw sasiñ utjaraki, mä chiqt’an nä uk amuyt’asirakta, si akjam mä timpux utjitaspaxa yast kumlisinkiristhw aka marax sarnaqawaykarakthwa k’achatjama, kunayman sataki, ninkjaras anunst’asipksma qhana kunas yustitu wawakaxas tuqisxaraki awis ratunakax “inamayakiw ukar sarta” sas, nä mä qullqs yankarakti ni kunas yawis ukat inamay sarnaqaña ukan pirjurikasxtaw papitu sapxituwa” (comunario. Representante de una comunidad de la zona Norte. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Cuando han leído la coca también a mí me han elegido, ‘tú vas a estar adelante me han dicho’, pero lo que les digo es que no tengo mucho tiempo, además vivo lejos, tengo que pasar cerros incluso para venir: Tal vez por esas circunstancias abandone el cargo y ustedes mismos van a decir: ‘Se ha comprometido y ya no asiste’. Es por eso que yo he pensado que va a ser un poco difícil, si tuviera tiempo puedo estar cumpliendo con ese rol conforme lo he hecho este año, a duras penas. A mí me gusta hablar de una forma clara, incluso mis hijos a veces me riñen, me dicen: En vano estás caminando vos, ni ganas dinero, te estás perjudicando papito’” (comunario. Representante de una comunidad de la zona Norte. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Jay akjamaw mä surti apsuñan sas apsupxiwa pasirinakan jall ukat nayarukiw incluso nayax mawk’itax jayaxan janiw puyriskiristhw siristhw nayax yast jumaruw tuktam jichhax kumplxam sapxiruw naru mawk’it nayax sap saporakithwa jaypachankarakthwa janiw puyrinjamakiti yatxatawinakas utjaspa ukjanaw mä suma sartawinakax utjaspa si, jayankirix janikiw puyrirjamakti nax uk qhan sawaythw ukaratuxa hermano” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Hemos sacado suerte y a mí me ha tocado, y yo he dicho que como vivo lejos yo no podría, y a mí me han dicho que como había tocado la suerte que sea así nomás. Yo tengo que informarles que yo vivo solo y muy lejos, y a veces cuando hay que contactarse con otros es difícil..., yo les he dicho muy claramente y ahora les digo igual” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Entre ellos es difícil ponerse de acuerdo, aceptar razones, ser flexibles, existe desconfianza, otros se empeñan en que se debe dejar cualquier cosa por el propósito que se han fijado, dicen que el hecho de que no asistan se debe a que tienen flojera y además que no tienen qué ganar¹³⁸. A pesar de todas estas dificultades, los Mayores, a fin de que marche el proyecto del “rescate de la cultura” y sobre todo por **mostrarse unidos como tiwanakeños** frente a

¹³⁸ Este tema será tratado en el capítulo V.

los visitantes de otras provincias y las ciudades durante el acto del 21 de junio, se ven obligados, especialmente por las autoridades del Consejo, a presionar pasando por encima de cualquier justificación y cayendo en una especie de chantaje, ya que afirman que si no asisten y no sale bien el evento será por su culpa, que no es que ellos los estén obligando sino que han hecho “*un compromiso con la Pachamama*” y que si no hacen “*qué respuesta van a esperar de Ella?*” (Lucas Choque, residente), utilizando así, sus propias creencias y símbolos como una forma de coerción.

En respuesta a esta actitud, algunos ven la importancia del proyecto o por la presión a la que se ven sometidos empiezan a dar su apoyo:

“Kunjamtrak jan wal mistpachasti primero ukxat chika maratxa janipi kust'awayxtantixa, ultimurux juk'ampi en ves de que sum sartkasin niyakixay Phaxsit apaqawaytan uka maranakax yast wali unidadan sartkayatan ukjamar kusaki achuwayakirakin, jall ukjamarupi sumpach jupanakax jiskht'asiñaraki ukat compañero Lucasarakiw mä cosax uka compañerunaka mayj sarnaqawayxi jaljtat jaljtata jiwäs puras mä uñch'ukisiña mä q'ilch'ukisksnas jall ukjama, jiwäs aymaranakax janixay uka kastakstantix, ukjam janq'u jaqinakaxay jaqirux politikjam jaljtaychistux jiwäs yatthanw kunjam nuwt'asisa, ch'akt'asisa janiw kijasiñs yatktanti...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Si compañeros, a veces la suerte dice a unos, por ejemplo ¿por qué don Lucas está haciendo eso?, si ha tocado la suerte es porque se ha dado todos los nombres, es por eso que también el Lucas insistía en que participemos todos, pero lamentablemente no todos participamos, desde medio año no han participado todos. Lamentablemente a veces por incomprendiones desconfiamos entre nosotros y eso como aymaras no está bien, parecemos políticos dividiéndonos, ¿acaso nosotros estamos acostumbrados a quejarnos?, y es cierto, si seguimos así va a parecer un juego...” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Algunos asumen una posición pasiva y afirman que para qué van a participar si ya está hecha la elección en base a los que han asistido y que lo único que corresponde es apoyar:

“Nas pinst’asirakthw uks saraki. Hermano Poli sistuwa: “mawk’a jithiyxapxtaw” sas, akan jikxatatasit layku qawqhanitixa wasayp’u tartix chikacht’asxapxi chikacht’asisin yast parlxap, añchhitjamay parlxapxi janicha, ukjamarak sutinaks apst’apxarakitayna, luwaranaks thaqt’apxarakitayna, wak’anaks thaqt’apxarakitayna. Jichhax yatxtanay hermano ukat jichhax Jilir Lucasa Don Valentin ukanak sarapxiy mä qawqhanimpiw ukar compañt’apxixa, jichhax jivasax ukarux uka niy arkxapchixay surtxa apsxapxchixay ukat jichhax ukat jivasax t’unjksnas intirwinksnas ukjamaxarakispaw jilanak nayax uka añchhit aka ratunxa amuyt’tha, intusn taqini amuykipt’apxanäni. Kunjamat ñä kukatks apst’awayapch surt thaqt’apxiwa luwaranak thaqt’xapxiwa listukixiy jichhax ukamp jivasax alistt’xakiñaspay jilanaka. Añchhita aka hermano Poli saski akanw taqikunas wakichasxi, ahora ukar purxañasakiy, janiy yaqhanakampixa” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

“Jilata¹³⁹ Policarpio, a mí también me gustaría decir lo que yo siento: Como ya nos han dicho que todo está preparado, incluso que ya se saben los nombres..., es decir que todo está hecho, si nosotros quisiéramos hacer de nuevo sería como si nosotros interfiriésemos, y eso yo me he dado cuenta, nos daremos cuenta todos. Eso han sacado en la coca y lo que nos corresponde es apoyarlos” (comunario. Representante de una comunidad. Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Otros piensan que son pocos los que manejan, que entre ellos deciden todo y al final les obligan a participar, y que esta es una razón por la que no se sienten motivados:

“Nayax kunsultarakthw kawkiritix nanakan uskutak ukar chiqpachansa jupa sawayiw, aka taypin sawayaxa; janiw mä kimsanikiw preocupasi nanakax por demaspwthw ukat janiw asistiñ munxti’ situw” (comunario. Representante de una comunidad)

“Consultando un poco a la gente ellos se sienten un poco relegados porque dicen que solamente dos o tres manejan esto, y ellos se sienten que están por demás, “por eso no queremos asistir” me han dicho” (comunario. Representante de una comunidad)

“...mäpita apruwt’apxañäni kumapañirunaka intuns jall ukxar ratuk sarañatak kumpañirus, mä tuqut yatirakiyathwa, kumpañiru Lucas jupax awisax uwliyt’asxakirichi jall ukanakas qhanakiy sañarakispa” (comunario. Representante de una comunidad)

“... de una vez aprobaremos, porque al final el compañero Lucas sabe obligar nomás. Es conveniente siempre hablar claro” (comunario. Representante de una comunidad)

“Nayax mä jisk’itamp sañ munta janipini akax kunjamat’s aprowaskitix aka apsutak ukax añchhitax uwliyxaspas uka kasukixarakiy aka pusixa...”(comunario. Representante de una comunidad)

“Yo quiero decir que lo que está supuestamente aprobado no está aprobado por todos y parecería nomás que nos están obligando...” (comunario. Representante de una comunidad)

¹³⁹ Hermano.

(Preparación del evento del 21 de junio de 1992)

Y así, existe un sin fin de desacuerdos que hacen que se retrasen las decisiones, pero en lo básico están de acuerdo por lo menos para demostrar que en la festividad del 21 de junio las comunidades están presentes y unidas.

Otros esquemas valorativos, por ejemplo aquellos en función a un interés personal, es decir por obtener una recompensa al adherirse al propósito del Consejo, crean desconfianza, elemento ajeno a la cohesión de la comunidad debilitando la unidad entre “hermanos” que se trata de preservar con tanto celo y esfuerzo en el actual contexto intersocietal e intercultural. Lo mismo sucede con anteponer el trabajo a la capacidad de sacrificio, valor que parece ser propio de la comunidad aymara en aras del bien común. En resumen siempre está presente en forma de conflicto la **confrontación de bienestar individual vs. bienestar común**.

La vida del comunario en la actualidad, es vivir a la vez en **muchos tiempos y espacios que coexisten, tratando de integrar valores que resultan contradictorios** y que generan una nueva identidad que conlleva en su esencia, **tensión y desgarramiento permanentes** de manera consciente y subconsciente, que se expresan en la cotidianidad y se reflejan en el discurso religioso y político.