

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



**LA RELACIÓN COMUNITARIA CON LA TIERRA: A
PARTIR DE LA AGRICULTURA DE LOS HABITANTES DE
CAUSAYA DE LA PROVINCIA INGAVI DEL
DEPARTAMENTO DE LA PAZ**

Tesis para optar al grado de Licenciatura

Presentada por: Nelson Gutiérrez Rueda

Tutor: Ph. D. Raúl Prada Alcoreza

La Paz - Bolivia

2015

RESUMEN

La presente tesis estuvo dedicada al estudio de la comunidad aymara, específicamente enfocando los esfuerzos investigativos hacía aquellas relaciones culturales, que se establecen y reproducen en determinadas acciones concretas de la agricultura de una pequeña comunidad que es parte del municipio de Tiwanaku en el altiplano boliviano, cuyo nombre es “Causaya”. La densa etnografía que se ha realizado de este lugar así como de la vida de sus habitantes, otorga un panorama general para el análisis antropológico de corte interpretativo.

Los resultados a los cuales se ha arribado, denotan que en la comunidad aymara estudiada, las relaciones culturales encontradas en la agricultura involucran a actores diversos, que pasan por una representación eminentemente cultural. De ese modo, centrándose en la visión de sus habitantes, se ha encontrado que son varios fenómenos naturales y climáticos principalmente, que se los representa con determinadas actitudes y características antropomórficas. Esta situación configura a la vez, la misma concepción del habitante aymara de Causaya, sobre la realidad, el trabajo, es decir, sobre el mundo mismo. Tanto es así, que sobretodo la idea y concepción de agricultura en esta comunidad, está determinada por las representaciones de las interacciones entre el ser humano y la naturaleza. A decir de la representación cultural de la relación que los habitantes de Causaya mantienen y reproducen todos los días, con el medio ambiente, con los fenómenos naturales, en suma, con la tierra; tiene un carácter especial y fundamental, pues está basada en la idea de una *deuda* que se lleva a varios niveles y que condice con el concepto y comprensión de lo que piensan como una verdadera *comunidad*.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE	4
CAPÍTULO 1	
PROBLEMÁTICA DEL ESTUDIO: OBJETIVOS Y CUESTIONES TEÓRICAS	4
1.1 La Comunidad aymara	5
1.2 Agricultura.....	14
1.3 Problemática en cuanto a la comunidad Causaya.....	16
1.4 Preguntas.....	17
1.5 Objetivos.....	19
1.5.1 Objetivo General	19
1.5.2 Objetivos específicos.....	19
1.6 Justificación.....	19
1.7 Investigaciones sobre el tema.....	22
1.8 Marco teórico	33
1.8.1 Antropología interpretativa.....	33
1.8.2 Comunidad.....	36
1.8.3 La comunidad y el Ayllu.....	41
1.8.4 Ayllu, comunidad aymara y Pachamama	44
1.8.5 Agricultura en los Andes bolivianos	48
CAPÍTULO 2	
REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS Y PRECISIONES METODOLÓGICAS	51
2.1 Para una comprensión paradigmática de la metodología en antropología	54
2.2 Geertz y Bourdieu: Problemas epistemológicos en el trabajo de campo	57

2.3 Denise Arnold y el problema político - metodológico y paradigmático	63
2.4 Una reflexión epistémica: la propuesta de Hugo Zemelman	66
2.5 Precisiones	68
2.6 Metodología.....	69
2.6.1 Tipo de investigación	70
2.6.2 Técnicas de Investigación.....	71
2.6.3 Observación Participante	73
2.6.4 Entrevistas no estructuradas o abiertas	74
2.6.5 Entrevistas semi-estructuradas	74
2.6.6 Instrumentos para la investigación	76
SEGUNDA PARTE	78
CAPÍTULO 3	
CAUSAYA: UNA COMUNIDAD AYMARA.....	78
3.1 Ubicación geográfica y política	78
3.1.1 El municipio y/o la Marka Tiwanaku.....	80
3.1.2 Las 23 Comunidades de Tiwanaku.....	82
3.1.3 Recorrido hacía Causaya.....	83
3.1.3 Límites.....	87
3.2 Origen y contexto histórico	89
3.3 Organización de la vida cotidiana en Causaya	93
3.3.1 Sayaña.....	96
3.3.2 Aynuqa	97
3.3.3 Pampa lado y Qhollo lado.....	98
3.3.4 Alimentos.....	102

3.3.5 Viviendas	104
3.3.6 Idioma.....	105
3.3.7 Migración.....	105
3.4 Organización política	107
3.4.1 Vestimenta de las autoridades	114
3.4.2 Reglamento interno.....	116
3.5 Ciclo anual agrícola.....	116
3.6 Festejos importantes en la Comunidad	121
3.6.1 Virgen del Rosario	121
3.6.2 Semana santa	125
3.7 Relaciones de género y generacionales.....	129
3.8 Propiedad privada y comunitaria.....	132
3.9 El uso del tractor en la producción agrícola.....	133

CAPÍTULO 4

<i>KAMANI, ISPALLA, PACHAMAMA Y EL SENTIDO DE LA COMUNIDAD: ANÁLISIS DE TÓPICOS IMPORTANTES Y CONCLUSIONES.</i>	136
4.1 Siembra	136
4.1.1 En las Sayaña.....	137
4.1.2 En las Aynuqa	139
4.2 Ritos para la siembra	141
4.3 La cosecha	144
4.3.1 Ritos de la cosecha.....	145
4.4 Sistema de rotación y descanso de la tierra.....	146
4.5 La Ispalla.....	152

4.6 El Kamani	154
4.7 Pachamama.....	162
4.8 Análisis final: Reinterpretación del sentido significativo de la Comunidad Aymara.....	164
4.9 Conclusiones finales.....	170
BIBLIOGRAFÍA	176
ANEXOS	180

INTRODUCCIÓN

“Causaya¹” es una pequeña comunidad aymara del área rural de los andes bolivianos. La vida de sus habitantes está directamente enlazada con las labores agrícolas, en las que se encuentra una cultura basada en una relación especial con la tierra y los fenómenos naturales, cuestión que involucra a toda la comunidad como una entidad cuya memoria cultural se reproduce principalmente a partir de su agricultura.

De ese modo, la presente investigación buscó en los intersticios cotidianos de sus habitantes, con la idea de encontrar entre sus formas de representación y de relación cultural, el lugar que ocupa la imagen de la tierra, que está presente en su agricultura y cómo sus habitantes, a partir de estas representaciones culturales, establecen y valoran una *vida en comunidad*.

Tuvo principal importancia incorporar al estudio, el enfoque antropológico desde una perspectiva interpretativa, para así analizar las acciones o *relaciones* en la comunidad, algo que cada vez cobra mayor presencia en muchas disciplinas de las ciencias sociales, que observan y estudian; relaciones entre culturas, entre sociedades, entre familias, entre personas. En las últimas décadas se ha definido dentro del desarrollo científico y en este caso en la antropología, que aquello que se estudia no son las personas como objeto, sino el *vínculo* que éstas establecen (Geertz, 1996). De esa forma, la novedad que se observó, estudió, analizó e interpretó, fue aquello que une a los habitantes de Causaya con la tierra, por medio de su agricultura y sus representaciones culturales y simbólicas.

En las investigaciones antropológicas recientes en el sector rural andino, se nota la presencia de esta temática (Göse, 2001), aunque no se haya dado mayor importancia

¹ El término Causaya, actualmente es usado como nombre propio de esta comunidad, al margen de que su forma de escritura pudiera suscitar discusiones del tipo al que nos llevan las esencialidades lingüísticas, sin embargo su uso se está oficializando, porque incluso aparece así con esa morfología en los borradores de estatutos orgánicos que preparan las autoridades del lugar. Por ende, en esta tesis antes de buscar la toponimia correcta, se ha preferido usar el término tal cual lo hacen los habitantes de esta comunidad aymara.

que la haga trascendental, puede afirmarse que para antropólogos o profesionales de disciplinas similares siempre llamó la atención este tipo de fenómenos imprimiendo un énfasis muy marcado y reconocido en sus investigaciones (Carter y Mamani, 1982; Tapia, 2002). De ese modo, en esta tesis puede encontrarse, un estudio interpretativo justamente, de la relación que la comunidad mantiene con la tierra, en base a la investigación, etnografía y análisis antropológico de su agricultura y todas las representaciones culturales que esta práctica conlleva.

La comunidad aymara “Causaya” ha sido el espacio geográfico y social que constituye y delimita la misma tesis. Sin embargo, del modo como refiere Clifford Geertz, las investigaciones antropológicas no suelen estudiar el lugar, sino temáticas y problemáticas en el lugar. Por ende se ha buscado una comunidad que entre sus características esté la de no disociar la investigación temática como la del espacio cultural. En ese sentido, esta comunidad ha sido propicia, formando parte de las veintitrés comunidades que conforman el municipio de Tiwanaku, mantiene una vida totalmente transversalizada por la agricultura, es un lugar además donde los vestigios culturales de tiempos remotos así como las consecuencias de la dominación cultural, pueden observarse, para decirlo de alguna forma, casi al mismo tiempo y en el mismo espacio.

Cambiando de tema, es preciso hacer referencia del orden expositivo que se encuentra en esta tesis en adelante. Básicamente se trata de una estructura dividida en dos grandes partes, la primera parte tiene la función de dar un contexto teórico y metodológico, consta de dos capítulos, el primero está dedicado al planteamiento de la problemática, la revisión bibliográfica necesaria además de la exposición de los objetivos que guiaron la realización de esta tesis. Mientras el segundo capítulo se centra en explicar la metodología, incluyendo una reflexión epistemológica necesaria para mostrar la “posición del investigador”, así como el tipo de investigación, su metodología más concreta, las técnicas y las herramientas empleadas.

Seguidamente se presenta la segunda parte de la tesis, que trata de la exposición de todos los resultados de la investigación, tanto de la etnografía como del análisis antropológico realizado. Se compone también por dos capítulos, en este caso, el tercer y cuarto capítulo; se halla entonces consecutivamente una etnografía general, en la que se describe aspectos significativos de la vida de los habitantes de Causaya, pero también se describen las instituciones más importantes de esta comunidad aymara, resaltando los aspectos relevantes a sus actividades agrícolas, aunque también otras como por ejemplo la conformación política, esto con el objetivo de presentar una etnografía que abarque la mayor cantidad de elementos que servirán después para el análisis.

Justamente en el cuarto y último capítulo, se realiza un análisis de los puntos más relevantes de la investigación, los personajes encontrados, las representaciones culturales, las formas y sistemas presentes en la agricultura, así como el sentido significativo de la relación comunitaria con la tierra. En este mismo capítulo se discute los tópicos más sobresalientes de todo el estudio, es decir, aquellos que muestran de manera más clara la interpretación y significado que se buscaba en el estudio. Además de presentarse las conclusiones, demostrando además el cumplimiento de todos los objetivos planteados.

Finalizando esta introducción, cabe aclarar que la perspectiva asumida por el investigador ha sido siempre la búsqueda de una interpretación antropológica, aunque se haya usado distintos insumos de otras disciplinas, se ha tomado mucho cuidado en enmarcarlas dentro de la reflexión propia de la antropología, por ende debe aclararse que no se ha pretendido reivindicar ningún tipo de discurso ni político, ni tampoco ideológico, pues por el tipo de investigación y por la complejidad del problema asumida en esta oportunidad se ha tomado conciencia de la eminente pertinencia y actualidad del quehacer antropológico para el pensamiento y la ciencia en el contexto boliviano e internacional a comienzos del siglo XXI.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

PROBLEMÁTICA DEL ESTUDIO: OBJETIVOS Y CUESTIONES TEÓRICAS

Paul Mercier en su texto *Historia de la antropología* (1979) establece que la *reflexión* siempre ha sido el motor para el desarrollo de la antropología, disciplina que a lo largo de la historia y el pensamiento humano se mantuvo como una fuente novedosa de meditación sobre la naturaleza del *anthropos* (hombre o ser humano) y sus distintos campos de acción como la economía, la sociedad, la historia, la religión o la cultura. Esta apreciación se hace relevante porque justamente la “problemática” es una *reflexión* sobre el problema –en este caso antropológico– que se aborda en un estudio o tesis, donde además suele indicarse la adscripción a una perspectiva o discurso teórico que guarde correspondencia lógica con los fenómenos analizados (Popper, 2007).

Por ende, se comienza exponiendo la problemática de la presente tesis y sus componentes imprescindibles de los que se resaltan los objetivos planteados y las cuestiones teóricas que son un marco interpretativo tomando en cuenta el problema de los *géneros confusos* (Geertz, 1994) dentro de la disciplina antropológica. También se encuentra entre otros elementos, una sucinta revisión bibliográfica como balance de la cuestión conjuntamente a las preguntas de investigación y la justificación del estudio. Como preludio necesario, se debe apuntar que una preocupación constante que ha acompañado a la construcción problemática, fue aclarar en la mayor medida posible el uso de la teoría de vertientes diferentes a la antropológica, como la filosofía o la epistemología que en realidad acompañan la interpretación desde la composición de la propia perspectiva del investigador.

Ahora bien, la principal problemática de esta tesis es acerca de la relación comunitaria, que los habitantes de Causaya asumidos como una colectividad humana, mantienen con

la tierra en la agricultura. Este tema, involucra también a fenómenos naturales, a productos agrícolas, entre otros, que son tomados como actores fundamentales en la vida cotidiana de la comunidad. Cabe aclarar, que el planteamiento de un estudio sobre la “relación” entre comunarios y la tierra, debe entenderse desde el uso del lenguaje alegórico propio de la comunidad aymara estudiada, vale decir, desde una perspectiva *emic* (desde el punto de vista de los habitantes de Causaya), empero usando términos como “comunidad”, “relación”, o incluso “tierra”, conocidos en la formación antropológica y un entramado de tipo más occidental.

Por otro lado, es obvio que este tipo de estudios, supone un sin número de especificaciones de tipo lógico, pero también de tipo histórico; pues la realidad del ser humano es un devenir que está compuesto por acontecimientos (Badiou, 2007; Zemelman, 2010; Geertz, 2003) por cuanto preguntarse por lo que se observa en el presente, es preguntarse por las condiciones que la han hecho históricamente posible. Estudiar el tipo de relación comunitaria entre personas y la tierra, que está mediada por ciertas representaciones culturales en la agricultura de Causaya, también es comprender las prácticas y razones que tienen los aymaras para mantener su propia cultura, tanto así que les permite reconocerse como una comunidad con un sentido cultural muy específico.

De lo que se trata entonces, es de analizar esta comunidad aymara a la luz de un contexto histórico más amplio, para tomar conciencia de los embates marcados que ha sufrido este pueblo a lo largo de la historia. Es decir, se trata de analizar también lo que ha ocurrido con las comunidades aymaras en general, así como su conceptualización y comprensión en contraste al desarrollo histórico del país en su dimensión más política – representativa.

1.1 La Comunidad aymara

En un texto aparecido en 2007 “*Los nietos de la reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*” escrito por un grupo de investigadores sociales entre ellos Miguel Urioste (economista) Rossana Barragán (historiadora) y Gonzalo Colque (economista), se afirma que la comunidad aymara hoy por hoy subsiste gracias a la migración de la mayoría de sus integrantes, quienes dejaron el campo del área rural para que otros puedan subsistir en él, y que además en la actualidad sólo existen comunidades envejecidas, que literalmente sobreviven. Estas afirmaciones hechas por este grupo de investigadores parecen ser lapidarias, muestran el final de la vida en las comunidades aymaras, y explican, cuando hablan de *comunidades poco imaginadas* (2007: 1), que no es posible imaginar otro futuro para la comunidad aymara que no sea el de desaparecer.

Sin ánimo de discutir o profundizar la vigencia de esta lectura clásica del fatalismo histórico, es importante ver las razones por las que investigadores sociales como los citados, pueden llegar a realizar este tipo de diagnóstico. Lo que ocurre con la realidad de la comunidad aymara en el sector del altiplano boliviano, está asociado lógicamente por una serie de factores históricos, sociales y fundamentalmente culturales. Si se repasa las acciones negativas que se hicieron con el fin de extinguir a las comunidades rurales de cultura aymara, antes, durante y después de la época republicana, se puede comprender claramente cómo es que se llega a una realidad adversa para los habitantes del área rural habitado por esta cultura. Así como la explicación a varios momentos de rebeldía y sublevación que hacen del pueblo Aymara una cultura en *rebelión permanente* (Teijeiro, 2007²).

Puede encontrarse por tanto que en el pasado, casi todas las comunidades aymaras³ sufrieron un embate cultural en etapas marcadas, de ahí que su historia –también su

² El antropólogo José Teijeiro se hace la siguiente pregunta: “¿Cómo es que la identidad aymara sigue sobreviviendo, cada vez con mayor fuerza y tendencia, a pesar de la crisis de identidad que experimenta debido a la continua y violenta represión de ya casi cinco siglos de duración?” (Teijeiro, 2007: 20). Y establece, entre otras, la respuesta en torno a la *rebeldía* como una forma de identidad cultural ligada a un resguardo de la memoria cultural aymara. El aporte de este investigador es un respaldo reflexivo y teórico a la presente tesis.

³ Para esta tesis, se diferencia entre “la comunidad aymara” y “las comunidades aymaras”, el primero está en un orden general y se usa como concepto. Mientras que cuando se habla en el segundo caso de “las

cultura– fue tomada como subalterna a la historia nacional o mejor dicho ha sido subalternizada durante décadas, no sólo en Bolivia, sino también en los países donde aún habitan hasta la actualidad⁴.

En este caso, la relación que el Estado boliviano (Estado – Nación)⁵ estableció con las comunidades aymaras fue una forma clásica de dominación, basada en una distinción de raza, además de ser una construcción del poder culturalmente establecido, se trataba también de una forma de relación entre culturas que habían convivido como dominadores y dominados, en el tiempo de la ocupación colonial española cuya primordial base o criterio estaba determinada por el origen étnico y además fenotípico. Ante un contexto social y cultural de este tipo era evidente que las sociedades republicanas ejercieran una discriminación hacia los pueblos indígenas; en todo caso los excluyeron de la posibilidad de decisión sobre las políticas que se hicieron dentro del país⁶.

La historia demuestra que la mayoría de los gobiernos de la República de Bolivia, intentaron borrar a la comunidad aymara, si se revisa las primeras normativas hechas por el libertador Simón Bolívar, se encuentra que desde un inicio existía una orientación hacia la eliminación de la vida en comunidad de los indígenas principalmente de las comunidades aymaras. Las ideas liberales de entonces, daban una preferencia al desarrollo de la individualidad, de la ciudadanía así como del comercio y la educación para ello, dejando de lado la vida rural. Todavía mucho mayor fue el rechazo a la vida en comunidad de la cultura aymara, el proceso de expansión de haciendas y su misión de

comunidades aymaras”, se lo hace haciendo referencia a todas y cada una de las comunidades concretas, es un uso de tipo histórico y descriptivo.

⁴ En especial en el altiplano boliviano y peruano, así como en el norte de Chile y Argentina (Spedding, 2004).

⁵ En esta tesis aparece el término Estado como el nivel centralizado del poder, que empareja con los significados de Gobierno y en ocasiones República, por tanto pueden ser entendidos como sinónimos. Por otro lado, y tomando en cuenta el contexto actual, para referirse a la forma de gobierno actual se hará referencia al Estado Plurinacional.

⁶ Para una mejor comprensión con el problema político y social antes del siglo XX, puede consultarse el texto de René Zavaleta Mercado (1989) *Lo nacional popular en Bolivia*. Siglo XXI: México. Especialmente el primer capítulo “La querrela del excedente”.

seguir un proceso de civilización liberal es el claro ejemplo de lo que fue ocurriendo (Crespo, 1995).

Otro ejemplo claro se lo encuentra en las políticas radicales de “ex – vinculación” de tierras, hechas por el gobierno de Mariano Melgarejo (cuyo gobierno fue desde 1964 a 1971), una política que prefería una cultura criolla-mestiza para Bolivia, y por tanto hacer de los indígenas aymaras personas guiadas por los señores hacendados, hacía un modelo de civilización. Aunque claramente había intenciones económicas, el hecho de que el gobierno nacional usurpe las tierras donde habitaban las comunidades aymaras, también se debió a que los gobernantes creían que era lo mejor para la sociedad, promover que desaparezca la cultura aymara.

Muchos gobiernos de entonces estaban conformados por familias de terratenientes y hacendados lo que significó que se realicen políticas que fueron en desmedro de varias comunidades, que perdieron la potestad sobre sus tierras (Carter y Mamani, 1982). Ya en el periodo de la reforma agraria en 1953, cuando el impulso de la llamada “revolución nacional” había proclamado la tierra para las comunidades y se había expulsado a los hacendados, comienza un deterioro considerable de las comunidades, lastimosamente por el fenómeno de la propiedad privada y la dotación de tierra en los denominados “minifundios”. Es el tiempo donde también empieza o se adecua una tradición de sindicalismo campesino vigente hasta la actualidad.

Un rápido repaso a estos problemas históricos demuestra que siempre existió en el pasado un gobierno y una sociedad boliviana que vive confrontada con la comunidad aymara. Un problema racial desarrollado desde la colonia, confronta a los gobiernos del periodo inicial de la república, que de hecho se reconocían como los “hijos de españoles”, en contra de los llamados “indios”⁷ (Crespo, 1995). Pero la confrontación no es una justa de dos bandos iguales, por el contrario se trata de una situación, que mantiene una verticalidad heredada de la colonia. Las naciones indígenas eran por

⁷ Indio, era una referencia generalizada a todos los pueblos indígenas, donde se encuentra, entre otros, al pueblo aymara, esto ocurre en gran parte de la historia boliviana y tiene mayor trascendencia en el sector altiplánico de Bolivia.

entonces el estrato más bajo de la sociedad, y por tanto, la desaparición de su cultura era la salida más práctica para su anexamiento a una sociedad naciente o por lo menos esta fue la lectura de los gobernantes de entonces.

En ese contexto, se promovió la inclusión de los indígenas en términos productivos y económicos, con la condición de que *los indígenas se conviertan en una clase campesina*, una consigna que será una constante histórica para gobiernos liberales, pero también para gobiernos conservadores (Klein, 2012). Una cuestión importante que debe resaltarse hasta este momento, es que para cualquier tendencia política en el país, estaba claro que las relaciones culturales pasaban por una visión racial del mundo, en ese sentido lo social, cultural y hasta lo religioso pasa por este fenómeno, donde la categoría de raza construye la realidad de entonces. Desde los estudios antropológicos suele intentarse mostrarse que en la actualidad sigue ocurriendo este tipo de problemas, raciales principalmente, que vienen de un desarrollo histórico de larga data.

Justamente desde un ángulo interpretativo antropológico, la finalidad de hacer un repaso histórico, no es la de construir una descripción historiográfica, sino la de tomar a la historia como objeto de análisis desde un eje de las diferencias y conflictos culturales que se hayan podido desatar en la historia boliviana en torno a la problemática que se está explicando. Siendo esto, un interés específico de la disciplina antropológica, se encuentra algunas cuestiones relevantes en la historia, que sirven para explicar el problema de esta tesis.

Una cuestión fundamental, se da sobre la distinción que se hace de “campesino” contra “indígena o indio”. Aunque en la actualidad se los utilice muchas veces como nociones complementarias o hasta sinónimos, pueden ser categorías que reflejan realidades totalmente distintas, además de haberse consolidado como nombres de un cierto sector de la sociedad boliviana, en un tiempo histórico específico. Un campesino, del modo como era percibido, se define en su contraposición a los habitantes de la ciudad, vive en el “campo” y sus labores están articuladas a la ciudad por el comercio, la figura que puede utilizarse para ejemplificarlo mejor es la que refiere el antropólogo Maurice

Godelier cuando habla del “*farmer*”⁸ quien es un productor totalmente articulado al mercado de las ciudades y además es un *individuo* que vive y trabaja en el área rural.

Un “indígena”, por el contrario no está necesariamente vinculado por el comercio a las ciudades. Históricamente, las comunidades indígenas en Bolivia, vivieron sin una vinculación directa a las urbes, por lo que no se identifican a partir de su contraposición con ésta, no se trata por tanto, del *farmer* que puede desarrollar su vida individualmente, por el contrario el indígena vive en comunidad. Estos elementos diferenciales son propios a dinámicas culturales distintas. La pretensión de tomar a las comunidades indígenas como grupos campesinos fue en todo caso, una política desde la interpretación de los gobiernos de turno, anclados claramente en interpretaciones desde sus posiciones culturales. Un conflicto cultural encontrado en la forma de “nombrar” a los habitantes del país, una visión liberal representa en este caso, la opción por la cultura occidental de los gobiernos de la república del siglo XIX pero también del siglo XX.

Pues Bolivia en su etapa nacionalista, a comienzos de la segunda mitad del siglo XX quedó enmarcada en la vía de una sociedad dividida entre personas de las áreas urbanas y personas de las áreas rurales. Esta división social significó un cambio también cultural, en el sentido de que se hablaba de campesinos dentro de una estructura social no indígena, así se aceptó que la comunidad indígena era un obstáculo, una barrera que se debía superar, para el desarrollo de la nación boliviana. De ese modo, cualquier modelo de inclusión contenía el mensaje implícito de la extirpación de costumbres de los pueblos indígenas, sea en la economía, el derecho o la educación. Esta orientación resultó en mayores políticas de eliminación de la principal característica de la cultura indígena, es decir la *comunidad*, cuyo principal modelo era la comunidad aymara conocida como “*ayllu*”.

En el altiplano la denominada “raza india” era identificada con las comunidades aymaras. De ese modo se encuentra, que cuando en la historia boliviana se habla de “la

⁸ Significa un campesino que produce alimentos en función del mercado, en tal producción utiliza tecnología diseñada para optimizar y maximizar la producción. Al respecto se puede revisar el trabajo de Godelier, Maurice (1970) *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México. Siglo XXI.

cuestión india” se está hablando de las comunidades aymaras, las cuales por su cercanía a uno de los centros políticos más importantes como lo es la ciudad de La Paz, sufrieron de modo más intenso las políticas anti-indias⁹.

Ahora bien, cuando los gobernantes de la república dan rienda suelta al deseo de desaparecer la comunidad aymara, se comienza a visibilizar el proyecto de una sociedad homogénea, donde, desaparecer a los indígenas no significaba matar a las personas, sino más bien se trataba de negar sistemáticamente su cultura. El rumbo de la sociedad nacional boliviana, adopta y desarrolla un tipo de ideas de igualdad, basadas en un desarrollo individual, en una libertad individual e igualitaria para todos.

Es comprensible por lo tanto, que se haya hecho una campaña por la eliminación de la cultura indígena, en el sentido de estar en contra de la comunidad aymara, todo esto con el propósito de “civilizar a los pueblos indígenas”, en el sentido de otorgarles la libertad individual, por lo que se venden los territorios comunitarios a individuos que guardan una cultura mestiza o blanca. Ocurre entonces, que el ámbito de los valores nacionales está a merced de lo que pasa en el norte del continente y de Europa.

Un caso especial que debe resaltarse es la reforma agraria de 1953, al entrar en una época donde se profundizó la nacionalidad boliviana (Zavaleta, 1990) y que produjo un espíritu *revolucionario nacionalista*. El contexto político inmediato es aquel de 1952, una revolución comandada especialmente por obreros, mineros, cierta clase media y partidos de izquierda, implanta una ideología donde la homogenización de la sociedad boliviana en términos económicos y políticos era la bandera de la propia revolución; y donde se disuelve el régimen de las haciendas.

Si se toma atención a las metáforas de entonces, es decir los grandes discursos políticos y éticos, se encuentran especialmente dos: Sobre la Libertad y la Igualdad, ambos postulados fueron usados por partidos de derecha como de izquierda, todavía en la

⁹ La extensa diversidad de culturas que habitan el territorio boliviano fueron también parte de estas políticas, aunque para el interés de esta tesis, se analiza delimitada y específicamente la cultura aymara y por ende lo que se explica sólo puede aplicarse más cabalmente con esta cultura, no así con muchas otras que tienen diferentes historias y desarrollos culturales.

actualidad queda como misterio, como es que posiciones que discursivamente parecían estar unos contra otros, siguieron la misma política de etnocidio a la cultura aymara.

Por ende, después de la década de los 50's del siglo XX, la respuesta a la pregunta de qué hacer con las comunidades aymaras, se radicaliza en su idea de exterminio, en el sentido de que se pretende consolidar a toda costa una verdadera “clase campesina”, y en ese sentido, crear también un sector productivo (que lo asumirían todas las comunidades indígenas antes sustentadoras de la vida en las haciendas), que esté totalmente articulado a las ciudades. De ese modo, se intenta transformar a las comunidades aymaras en sectores campesinos y se comienza con transformaciones de tipo organizativo, incentivando lo que podría llamarse agrupaciones de individuos-productores libres y con propiedad privada, organizados en cooperativas y sindicatos¹⁰.

Una vez disuelto el poder de los “patrones” y dentro del espíritu nacionalista revolucionario de 1952, se expropia las propiedades de las haciendas; en ese entonces se piensa otorgar a las comunidades aymaras, en especial en el sector altiplánico de La Paz, la propiedad de la tierra en términos de *propiedad privada individual*. El criterio político de la revolución mexicana hecha décadas atrás, que dictaba “la tierra es de quien la trabaja” era una de las principales inspiraciones para muchos de los revolucionarios bolivianos, por lo que se intentó hacer realidad este criterio a favor de las personas que vivían en calidad de sirvientes dentro de las haciendas.

Así se repartieron tierras y se otorgaron títulos; algunos autores como Salazar Mostajo (1985) sostienen que este acto, el de repartir títulos individuales sobre las tierras, hizo lo

¹⁰ Desde entonces, las lógicas organizativas del sindicalismo y el cooperativismo han calado hondo en las comunidades aymaras. Otro problema es que una vez iniciado este proceso, se generalizó el denominativo “campesino” para hablar de todos los pueblos indígenas, a tal grado que hasta hoy se piensa que si alguien habla un idioma originario como el quechua o el aymara, es un *campesino*, un ejemplo claro es el comentario negativo que hace Spedding sobre el libro *el sistema comunal* de Felix Patzi: “Hay muestras de amnesia histórica cuando se dice que hubiera sido distinto..., que los criollos y mestizos también aprendan a hablar el idioma nativo, olvidando que hasta 1952 toda la clase terrateniente la hablaba. Viajeros que visitaron la ciudad de La Paz a mediados del siglo XIX comentaban que todos los vecinos hablaban habitualmente en aymara entre ellos, es solo después de la reforma agraria, que alejó a la clase dominante del medio rural, que la élite nacional criolla ha dejado de hablar aymara y quechua.” (Spedding, 2004:33).

que la etapa colonial y republicana *no* logro, es decir, desestructurar, deshacer y fragmentar a la comunidad aymara. Pues, se introduce un nuevo y modernizante elemento en la historia de estas comunidades, el de la “propiedad privada”.

Se entiende a la propiedad privada como propiedad individual. Una de las características esenciales de las comunidades aymaras era su uso colectivo del territorio, por el contrario el concepto de propiedad privada fue contradictorio a la forma como la cultura aymara solía organizarse. Este nuevo problema generado desde entonces, es complejo y ha desatado ambigüedades profundas hasta el presente, hasta se han hecho enmiendas al concepto de propiedad privada y hoy prefiere hablarse de propiedad colectiva, del mismo modo, el problema en términos sociales trasciende hasta llegar al problema del “individualismo” y/o el “faccionalismo” en las comunidades aymaras (Albó, 1975).

Después de la reforma agraria en 1953, existió un tiempo demasiado moviente y difícil de analizar, se trata de una etapa caracterizada por gobiernos dictatoriales, donde muchas comunidades aymaras siguieron el proceso marcado por la revolución nacional, el cooperativismo y los sindicatos se convirtieron en la voz oficial de las comunidades, fue cuando se comenzó a percibir a estas asociaciones civiles como actores políticos dentro del espectro social boliviano.

Cuando termina el tiempo de las dictaduras, y poco a poco se abre campo el régimen democrático en Bolivia, comienza también el éxodo de las comunidades aymaras, pues las leyes de orientación hechas en las dos últimas décadas del siglo XX, profundizan la crisis de la forma de vida en comunidad y del sostenimiento económico de las mismas. La migración del área rural del altiplano hacia las ciudades capitales, es un fenómeno que comienza a crecer a pasos acelerados, hasta radicalizarse en migraciones masivas hacia las ciudades del país y hacia ciudades del extranjero. En ese contexto, las comunidades aymaras pierden gran parte de su población, en especial, son los jóvenes quienes emigran constantemente, aproximadamente hace más de 30 años que esa es una realidad constante en las comunidades aymaras hasta el día de hoy.

Llega entonces el momento donde se hacen investigaciones como las que se mencionó antes, financiada por la Fundación Tierra y a cargo del economista Miguel Urioste, se termina diagnosticando la desaparición de la comunidad aymara. El pasado le da la razón, en el sentido de que las acciones al interior de la nación, siempre condujeron a la disolución de la vida comunitaria específicamente aymara.

Por otro lado, el comienzo del siglo XXI ha significado de alguna manera un cambio para la ideología política dentro de las comunidades aymaras. Aunque muy precariamente, puede verse cierta revalorización de identidades culturales, y de alguna forma una vuelta a ciertos usos y costumbres tradicionales, aunque todos los hechos mencionados sobre la comunidad han dejado una huella profunda en la forma de vida de las comunidades y este problema debe ser siempre una antesala a cualquier estudio sobre la cultura aymara.

Una constante encontrada en la historia de la cultura aymara es la vida en comunidad. Si se analiza este aspecto se encuentra que sirve como eje de análisis para reconstruir su historia, pues al margen de lo que pueda establecerse con la arqueología, la etnohistoria ubica a este fenómeno en un lugar privilegiado del desarrollo de las culturas andinas, entre ellas la cultura aymara.

Por último, aunque esta tesis no pretende tratar de manera pormenorizada todos los problemas devenidos de la historia de las comunidades aymaras, es necesario tomar conciencia de estos problemas que afronta y los cuales son constitutivos del presente. Entre estos problemas, y a raíz de lo expuesto, puede mencionarse: el colonialismo, la dominación económica, social y cultural, la exclusión política, la marginación racial, el faccionalismo interno y la alienación cultural. Estos problemas son parte de una radiografía de las comunidades aymaras en la actualidad.

1.2 Agricultura

Si se hace una retrospectiva más larga en el tiempo, se encontrará que desde un origen identificable antes de la colonización del siglo XVI, la forma de vida rural y agraria era

una constante de los pueblos llamados “señoríos aymaras” (Platt, 2006; Murra, 1975). Los cuales tenían como base de su organización una forma agraria de vida. Una forma antigua y tradicional de subsistencia con la que se desarrollaban en base a la experiencia de producción de alimentos que era y son la base de su alimentación.

En ese sentido, queda claro que desde el pasado más lejano se trabajaba la tierra, se mantenía actividades agrícolas, que tenía formas propias de producción que diferían de las formas agrarias que se introdujo con la presencia de los españoles, conquistadores o encomenderos. Es decir que, la cultura aymara ya contaba con una forma propia de desarrollo agrícola que ha perdurado en el tiempo¹¹.

Muchas formas de producción agrícola se mantuvieron en el tiempo y se heredaron por generaciones, tanto es esta característica que muchos estudios antropológicos del área andina, reconocen que la agricultura es un rasgo esencialmente cultural, por su particularidad y por toda la significación que mantiene, se encuentra que es una parte fundamental de la vida de las poblaciones aymaras (Szabó, 2008). Lo que lleva a encontrar ciertos elementos propios de la vida en comunidad, modos de organización y representación, que son parte de la cultura aymara y que llaman la atención a cualquier persona interesada en una antropología del sector andino.

Justamente, a modo de ejemplo importante, puede hallarse el denominativo simbólico de Madre Tierra o *Pachamama* usada en varias comunidades aymaras (Montaño, 1999) que denota una interpretación distinta a la manera como representa la tierra en el imaginario del campesino tipo *farmer* del cual antes se ha hablado. Se encuentra en todo caso, diferencias simbólicas propias de culturas diferentes y opuestas. Por un lado, una idea de que la tierra puede ser entendida como “alguien”, por otro lado, la comprensión lleva decir que la tierra es “algo”, una cosa sin subjetividad propia, manejable, etc.

¹¹ Complementariamente, el Antropólogo Xavier Albo sostiene que: “El aymara tiene un núcleo que aún persiste... y las creencias están allí, firmes y vigorosas” (Albo, 1983: 8 y 74. Op. Cit. Teijeiro, 2007: 27).

No se trata en este caso, de hacer un juicio de valor sobre tal o cual orientación, sino de quedarse primeramente en un plano de la observación, así se encuentra dos tipos de comprensión de la tierra, a la primera se acerca más, aquella que está presente en las comunidades aymaras, sin entrar siquiera a hablar de cosmovisiones ni de filosofías indígenas, esta comprensión está presente de modo cotidiano, en la agricultura.

Desde la antropología, como se verá más adelante, siempre se ha intentado hacer énfasis en este hecho, se ha llamado la atención desde diferentes vertientes, empero no se ha tomado en cuenta, como rasgo fundamental o principal, por lo que tampoco ha cobrado mayor relevancia más allá de la distinción que existe entre visiones culturales occidentales y la propia a la cultura aymara.

En cuanto a este estudio se refiere, la agricultura y su forma de llevarse a cabo está ligada a un enorme potencial cultural, es decir, la forma de vida de esta cultura se halla en el estudio de sus procesos agrícolas, en las representaciones de los vínculos entre habitantes que se generan al interior de las comunidades, que tienen elementos simbólicos como los de representar a la tierra con características humanas, elementos que se encuentran presentes hasta el día de hoy y que al parecer no están siguiendo un camino hacía su extinción, sino al contrario, tienden a hacerse más presentes, no sólo en el área rural, sino también en las urbes por el fenómeno migracional, la cultura aymara se ha expandido sus imaginarios, sus representaciones culturales también perviven y se reproducen en espacios urbanizados como en la ciudad de El Alto o algunos sectores de la ciudad de La Paz.

1.3 Problemática en cuanto a la comunidad Causaya

Sin embargo, se ha ido determinando la problemática en una comunidad aymara del altiplano boliviano. La orientación antropológica toma como lugar privilegiado un espacio rural donde la cultura –en este caso aymara- se manifiesta de manera mucho más fehaciente, de ese modo una “descripción densa” (Geertz, 1994) otorga la posibilidad de mostrar la interpretación localizada, dentro de la construcción de un conocimiento local y específico de la cultura que se está investigando. Empero, en ese mismo sentido,

tomando la orientación del antropólogo Clifford Geertz, se trata de entender que se estudia el fenómeno y el problema en torno a éste en una comunidad específica y no así sólo a la comunidad. De ese modo, se toma en cuenta una dimensión más empírica usando la interpretación para poder lograr una mejor argumentación de lo observado, estudiado e investigado,

Causaya es la comunidad en la que se ha realizado esta investigación, sus habitantes no pasan de las trescientas personas entre mujeres y varones, entre adultos, jóvenes y niños; aunque en es común la emigración del lugar especialmente de varones cuya edad supera los trece años. La agricultura, como en muchas otras comunidades aledañas, sigue siendo su principal actividad, tanto así que su ciclo anual de actividades o lo que puede llamarse su calendario del año, está marcado por el ciclo de producción agrícola. Todo gira en torno a la producción de alimentos, es una comunidad pequeña, la cual constituye el lugar *in situ*, para el trabajo de campo.

Queda claro, que la investigación presente se constituye en el reto de interpretar dentro de un lenguaje antropológico, aquello que los comunarios dan por sabido, por sobreentendido, en ese sentido, el ojo foráneo del investigador quedó sorprendido al encontrarse, no tanto con afirmaciones o discursos de sobrevaloración de su cultura, sino con las prácticas cotidianas, el hecho que para los comunarios de Causaya de la vida de la Ispalla, del Granizo, de la Pachamama, por citar algunos ejemplos que se verán en la tesis, sean una constante de la vida diaria, constituyeron la obsesión investigativa.

Los habitantes de la urbe, grupo al que también pertenece el investigador, suele imitar ciertas prácticas rituales aymaras como por ejemplo la “ch’alla en carnavales” desconociendo su origen agrícola, su significación y su sentido, en ese sentido al estudiar los fenómenos culturales en esta comunidad, el investigador ha sentido en todo momento una especie de ajuste de cuentas con el conocimiento de su propia cultura, por eso el afán de mostrar desde su perspectiva el problema de la vida aymara desde la relación comunitaria con la tierra.

1.4 Preguntas

Las preguntas están orientadas a enmarcar de mejor modo el estudio de los tipos de relación con la tierra que pueden encontrarse en la comunidad aymara Causaya. Para comenzar a escudriñar más este fenómeno, es importante pensar en una pregunta general y desarrollarla en preguntas específicas. Por lo que la pregunta general de la tesis es:

- ¿Cuál es el significado de la *relación comunitaria* con la tierra y con los fenómenos naturales que los habitantes de la comunidad aymara Causaya mantienen en su agricultura?

Se ha encontrado que Causaya siendo que es una comunidad de cultura aymara, reproduce, mantiene y desarrolla, lógicas de organización comunitaria entre sus habitantes, la pregunta en este caso está orientada hacia una expansión de estas lógicas, es decir, que en la comprensión de los comunarios también la tierra y algunos fenómenos naturales como miembros de la comunidad.

Siguiendo el trabajo antropológico de Peter Göse (2001), que sostiene que en las culturas “andinas” (quechuas y aymaras) el ciclo de trabajo agrícola anual está unido al ciclo ritual, donde se encuentra efectivamente muchas representaciones simbólicas, puede preguntarse lo siguiente:

- ¿Cómo son la cultura y la producción agrícola en el contexto de vida de los habitantes de la comunidad?
- ¿Qué fenómenos ambientales y productos agrícolas son representados culturalmente como sujetos con voluntad propia, por los comunarios de Causaya?
- ¿Qué motivos y razones existen para que se mantenga en la comunidad, las representaciones culturales encontradas y descritas sobre la tierra, los fenómenos naturales y el medio ambiente?

Estas preguntas derivadas de la pregunta inicial, mostraron un camino a transitar en la búsqueda de una respuesta interpretativa del fenómeno estudiado dentro del mundo

aymara. Se ha comenzado por indagar en los momentos más intensos de la agricultura, como lo son la siembra y la cosecha, pero también, en todos los actos culturalmente establecidos que hacen a las actividades agrícolas en Causaya.

Por otro lado, estas preguntas fueron trabajadas en función de los objetivos planteados en la investigación, los cuales se presentan de lo general a lo específico, de la siguiente manera:

1.5 Objetivos

1.5.1 Objetivo General

- Estudiar la relación comunitaria con la tierra y con los fenómenos naturales que se mantienen en la agricultura de los habitantes de la comunidad aymara Causaya.

Este objetivo es cumplido en base a desarrollar otros objetivos más específicos que se presentan a continuación:

1.5.2 Objetivos específicos

- Describir el contexto de vida de los habitantes de la comunidad aymara Causaya resaltando sus principales características culturales, así como aquellas concernientes a su producción agrícola.
- Identificar en el ciclo anual de producción aquellos fenómenos ambientales así como los productos agrícolas que son representados culturalmente como sujetos con voluntad propia y su importancia para los comunarios.
- Analizar las representaciones culturales encontradas y descritas sobre la tierra, los fenómenos naturales y el medio ambiente en la comunidad.

1.6 Justificación

En el contexto local, especialmente desde el interés ideológico y político se ha generado bastante discusión en torno a cuestiones relacionadas con la cultura aymara, cuando por ejemplo, se pretende reivindicar valores como: la reciprocidad, los usos colectivos de la tierra, o incluso cuando se habla del Vivir Bien (Sumaj Kamaña); todos estos hechos demuestran la necesidad de estudios que desde la disciplina antropológica muestren mejor el conocimiento que representa este tipo de reivindicaciones.

Así también la crítica del conocimiento que se ha producido desde la modernidad y el sistema capitalista, ha sido uno de los avances a nivel de pensamiento antropológico, que siempre ha trabajado con culturas no modernas o en clara contradicción con la modernidad, cuyas vertientes se han ido profundizando en Latinoamérica, al criticar la idea de que sólo existe un tipo de conocimiento verdadero y que éste no obedecía a criterios culturales, es decir al afirmarse como válido para todas las culturas del planeta tierra (Quijano, 2007).

En ese sentido, no puede desconocerse el aporte de muchos trabajos de científicos sociales y filósofos, que usando una perspectiva antropológica plantearon la relativización de aquella forma universalista de conocimiento, entre otros puede mencionarse a: P. Bourdieu (1980), C. Geertz (1996), J. Derrida (1989), C. Reynoso (1991) entre otros, que han mostrado que la modernidad, Occidente, el Estado moderno, etc., esconden el problema de la dominación y violencia para imponer ideas monoculturales sobre la realidad. Tales ideas vienen de la mano de proyectos económicos, políticos e incluso raciales como también lo sostiene Aníbal Quijano.

En ese sentido pueden justificarse investigaciones que potencien la necesidad de escudriñar y desarrollar formas diversas y plurales de conocimiento, siguiendo una línea interpretativa que en antropología ha sido desarrollada desde hace bastantes años atrás en especial para recrear fuentes de conocimientos que puedan dar respuesta a problemas actuales.

En la actualidad dentro del contexto boliviano, puede notarse cómo una y otra vez las ideas del proyecto de homogenizar a los habitantes de la tierra y de olvidarse de la

pluralidad de las culturas entra en un *impasse* con las voces de los sujetos constituyen a la realidad. Sin embargo hace falta añadir un debate a niveles altamente reflexivos, un debate en términos epistémicos y no sólo folklóricos, donde puede develarse los proyectos políticos detrás de las descripciones estándar que se apoderaron en algún tiempo de la ciencia social en Latinoamérica.

Por otro lado, en la actualidad se está tomando conciencia de la crisis de la forma de vida occidental (Byung – Chul Han, 2012; Dierckxsens, 2011) y con esto se está agrandando la necesidad de alternativas de sociedad que muestren salidas tanto en el plano económico como en el plano político. Estos problemas han dado un impulso a los estudios de antropología cultural, donde la investigación de culturas diferentes a la cultura occidental es la principal ocupación. Y en ese sentido las investigaciones que hablan de las culturas “periféricas” o “sub-alternas” son cada día más valoradas, en tanto muestran alternativas y salidas al sistema social en crisis.

En este caso, la antropología que siempre colaboró con relativizar las verdades absolutas y en una comprensión más particular de cada cultura, necesita –en tanto que disciplina científica– de contribuciones, es decir investigaciones que aporten al propio campo antropológico, del mismo modo como Paul Mercier en su libro *Historia de la antropología* (1979) refiere a que esta ciencia nació como una crítica a la sociedad humana que permanece estancada en el solipsismo y que por tanto el camino antropológico está en comprender una cierta relatividad cultural como base para la reflexión sobre la naturaleza del ser humano. Se nota importante, contribuir en el camino hacia la comprensión de otras formas culturales de percibir el entorno, el medio ambiente, la tierra, etc.

Se hace relevante seguir desarrollando el punto de vista desde la relatividad cultural; por ende se justifica la iniciativa de buscar otros fenómenos, usando un lenguaje que haga comprensible el hecho de la conformación cultural de pueblos como el aymara principalmente por su relevancia en la historia boliviana.

Las investigaciones del área andina, hablan desde posiciones muchas veces sesgadas, es decir de política, de religión, de ritualidad, de economía, entre otros, donde no necesariamente encuentran la conexión para referirse a la comunidad, y si se lo hace a veces no se encuentra la relación con lo simbólico o con lo ritual. De hecho una constatación importante que justifica el emprendimiento de esta tesis, es la necesidad de entender la constitución de la comunidad de una forma culturalmente establecida, desde la interpretación antropológica que tiene a ser más integral que especializada.

1.7 Investigaciones sobre el tema

Una revisión general de lo que se ha escrito sobre el tema, lleva a sostener que desde la antropología y la etnografía, ha sido tratado como secundario, se encuentra en ese sentido, trabajos que centralizan su visión en las relaciones entre personas, así como sus estructuras y niveles en las que se conforma una comunidad. Por otro lado, dependiendo el marco interpretativo desde el que se hacen las investigaciones, suelen adentrarse a problemas económicos, políticos o incluso filosóficos, describiendo en principio la vida de la comunidad y sus principales instituciones.

En diferentes investigaciones se encuentra que el concepto de cultura que suele manejarse y usarse, es aquel que tiene que ver con una forma de acomodación a lo diferente y variado del medio ambiente, de la naturaleza o del lenguaje (Boas, 1964). Por ende, la cultura aymara se asume como parte de las experiencias humanas que poblaron un espacio geográfico como el altiplano. Por ende, la conformación de la comunidad aymara como un “ayllu” da por entendido que lleva consigo ciertas creencias agrícolas, cierta ritualidad, entre otros, empero como institución y como producto de la cultura humana, no se ha investigado sus lógicas que la mantienen intrínsecamente, o desde el punto de vista de sus habitantes.

Por otro lado, se encuentra mayores aportes cuando se revisa aquella bibliografía que tenga como tema a la “producción agrícola”, y que además lo haga desde una perspectiva cultural. Como también hay reflexiones sobre el tema, en el plano histórico,

tanto como en el económico y el político en los que se encuentra cierta potencialidad importante para la reflexión antropológica.

En todo caso, siguiendo la línea de Clifford Geertz que planteó los “géneros confusos” se toma en cuenta a trabajos de disciplinas complementarias para la labor antropológica; así se puede abrir más bien, el estudio desde la antropología hacía un diálogo interdisciplinario y aplicado a la realidad actual, en ese sentido cobra mayor relevancia el tema de investigación.

En primer lugar, puede encontrarse investigaciones sobre comunidad y tierra. Mientas, no puede dejarse de mencionar la llamada “cuestión agraria” que fue el tema fundamental para la teoría de la antropología ortodoxamente marxista y militante del *comunismo real* del siglo XX (Dussel, 2009), que desde su visión produjo teoría que fue utilizada por varias escuelas antropológicas, tanto de Latinoamérica como de otros continentes.

Dentro de esta corriente se dieron muchas propuestas y perspectivas de autores. En especial en la primera mitad del siglo XX, donde puede resaltarse el aporte de Alexander Chayanov especialmente con su libro intitulado *La cuestión agraria* (1966), la propuesta de este autor se basaba en el estudio de cuatro pilares principales, la relación entre tierra, capital, familia y trabajo, el marco común de esta propuesta ponía especial énfasis en un estrato económico, declarándolo como una infraestructura, primordial y primigenia, es decir la raíz de donde nacen todas las ramificaciones que estructuran el árbol social donde en un nivel superficial, aparecían la religión y la cultura.

Para Chayanov, lo fundamental es asegurar las construcciones de hegemonía económica de parte del campesinado, en relación a la expansión del mercado, lo que significaba que el campesinado debía promover su propia dinámica económica como defensa de la expansión de las relaciones mercantiles. Como se ve, el punto de vista económico era bastante fuerte, y fue una herencia para la literatura de investigaciones antropológicas de tipo marxistas, las cuales no perciben que haya tipos o formas culturales distintos en la producción agrícola, este tema simplemente es pasado por alto, en cuanto el verdadero

problema está en que el campesinado se desarticule del mercado, puesto que éste último fenómeno lleva a la “descampenización” de sus formas de vida.

Talvez esta herencia del pensamiento marxista, sea una de las razones por las que siguientes investigaciones dentro de la ciencia social en esta línea o corriente, tiendan a separar estudios sobre “comunidad” de estudios sobre “producción agrícola”, y más aún cuando se habla de las “relaciones entre habitantes de una comunidad indígena y la tierra”. Variados estudios sobre la producción y el sustento, son emprendidos especialmente por economistas o sociólogos que se guían de la separación temática entre cultura, simbolismo o ritualismo frente a la producción¹². Se pensaba que hablar de “modos de producción” era una cuestión netamente económica, donde la cultura era solamente un añadido sin mayor relevancia.

En ese contexto y como visión nueva, se presentan investigaciones antropológicas de mucha importancia, como las investigaciones de John Murra, que se clasifican como un avance dentro de un marxismo heterodoxo, empero está anclado en la etnohistoria como labor principal. En su clásica obra *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, publicado en 1975, trabaja mejor que nadie desde su perspectiva las características antropológicas de los habitantes del mundo andino. En su trabajo, encuentra que el cultivo de la papa en el sector andino era una actividad anterior al periodo incaico, este hecho le lleva a explicar el denominado “control vertical de la tierra”, categoría con la que se comprende los cultivos de papa a altitudes mayores incluso de cuatro mil metros sobre el nivel del mar. En esta explicación, también está presente el cultivo de maíz, dado que este producto necesita de áreas más bajas, se encuentra que el mundo andino, aprendió a cultivar de modo vertical, tanto en puna como en valle.

¹² Como claro ejemplo al respecto, está el trabajo realizado por Miguel Urioste (1977) *La economía del campesinado altiplánico*. La Paz: ISSEC. Quien claramente enfoca todo su trabajo desde la idea de la separación casi total de la cultura (tomada como un factor mínimo y casi sin importancia) con la economía y la producción.

Un cronista reconocido del siglo XVI Cieza de León es comentado por Murra, específicamente para demostrar la antigüedad de los cultivos tanto de maíz, pero también de papa. Específicamente cuenta, que durante el tiempo de la colonia un sacerdote europeo había otorgado el permiso para una ceremonia en la siembra de papa, en aquella ocasión se preparó música, también hubo danzas, entonces se escogieron semillas grandes de papa, encomendándose en ritos a la Pachamama, para que haya buena producción. Aunque, luego no se trabaja más en torno a los ritos, lo que a Murra le interesa es demostrar la existencia de producción y manejo de la tierra antes de la colonia española. (Murra, 1975).

Entre otros puntos resaltantes, este autor sugiere que las comunidades andinas, hablando de quechuas y aymaras, eran mucho más grandes de lo que se encontrará después de la invasión europea, su organización estaba ligada a una concepción dual de parcialidad una arriba y otra abajo, y que por tanto las ideas espaciales de los andinos eran verticales. De ese modo encontramos la siguiente afirmación: “El universo andino fue concebido por sus habitantes como un conjunto de pisos ordenados verticalmente, uno encima del otro, formando una macro-adaptación, un sistema de relaciones ecológicas netamente andinas” (Murra, 1975:204).

Habría por tanto, una conciencia del territorio de modo vertical. Habría que diferenciar sin embargo, que Murra intenta encontrar ciertos rasgos comunes entre quechuas y aymaras, por lo que no queda claro qué de cada quien. En ese sentido, se ha buscado los apartados donde puede encontrarse del autor sus referencias al mundo aymara. Justamente es en su apartado intitulado “Un reino aymara de 1567” donde se encuentra estas afirmaciones, de hablar de un mundo verticalmente representado en dos parcialidades.

En términos de producción, diferencia Murra el mundo aymara del mundo quechua o del incario, por la agricultura, en todo caso siempre que se refiere al cultivo de la papa se refiere al mundo aymara, ocurre por el contrario que cuando se refiere al cultivo del maíz, lo está haciendo para referirse al mundo quechua, éste último, así como lo apunta

Denise Arnold (1996) es el que más llama la atención, haciéndose énfasis en sus ritos y claramente en su racionalidad de producción.

Por eso Murra que comienza su análisis en busca del mundo precapitalista, termina con un ensayo sobre el mundo andino, lo que sugiere que él como otros, no encontró respuesta económica a sus preguntas, antes bien, las encontró en el campo cultural e histórico. Como puede verse, su reflexión comienza recogiendo el modo de agricultura de la región, para explicar luego que éste se encuentra atravesado por toda una organización cultural y que sólo es en esta organización que podríamos entender el modo de producción originaria del mundo andino.

Por otro lado, el análisis estructural del mundo andino explica una diferencia radical de una cultura reconocida específicamente, donde se encuentra que la vida de los pobladores aymaras responden a patrones culturales diferentes al mundo occidental y que por tanto es acertada la interpretación de Dominique Temple, al poner énfasis en las formas de relación en la misma comunidad, tales formas como las de la reciprocidad.

Otra contribución importante es la de una antropóloga que realizó largos trabajos de campo en el entorno de la cultura aymara, su nombre es Alison Spedding, es de nacionalidad inglesa y vive en Bolivia desde hace varios años atrás. La larga trayectoria de esta antropóloga le llevó a formular de modo crítico sus trabajos etnográficos. Se nota en la obra de esta autora la crítica directa a la antropología especialmente estructuralista, que –según la autora– sólo se ha fijado en los discursos y representaciones y no así en lo que se observa y en los hechos.

En *Wachu Wachu: cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. Publicado en 1994, Spedding comienza con descripciones de comunidades donde se habla aymara como lengua primera, aunque se trata de comunidades ancladas en la cabecera de valle o en los yungas, pues una de las temáticas que desarrolla esta autora es en torno a la importancia del uso de la hoja de coca y la identidad cultural en torno a esta. Se trata de una investigación que busca la importancia de la hoja de coca, su cultivo y uso, en la

construcción de la identidad de los yungueños, pero también existe una referencia importante a las comunidades aymaras.

Años después, publica la investigación *No hay ley para la cosecha* de 1999. La crítica aunque sigue siendo la misma que en el anterior trabajo, tiene mayor énfasis en el estudio de lo que ella denomina los estudios de “las relaciones sociales en la comunidad” y su descripción larga y pormenorizada. Según esta autora, desde el trabajo de Bautista Saavedra se llevado adelante una especie de abstracción de las relaciones sociales en las comunidades aymaras, los cuales aparecen como lugares llenos de bondad y sin conflictos internos. Recalca en ese sentido, que los trabajos más estructuralistas sobre el tema ayudaron a esa visión antropológica en la actualidad.

Para Spedding una población bondadosa, moral, etc., es sólo una figura literaria, y por eso sus trabajos de campo intentan demostrar todos los conflictos internos, las orientaciones no comunitarias, ni colectivas, el cultivo del individualismo en las comunidades y cómo las relaciones sociales rurales terminan siendo como cualquier otra de la cultura llamada occidental. En su trabajo sobre dos comunidades del mundo andino, Chulumani en los Yungas y Chari en el cantón Charazani (Spedding, 1999), ambos en el departamento de La Paz, ella encuentra divergencias en la misma idea de mantener la identidad, se trate de un poblado quechua o aymara, el caso es que los pobladores intentan siempre migrar hacia una cultura más occidental, o mestiza como suelen llamarle, y es así que la cultura aymara deja su rasgo más ético en la producción agrícola y la convierte, para la autora, en una ley quebrantable, como dice en el título de su trabajo simplemente *no hay ley para la cosecha*.

Mientras las comunidades aymaras van olvidando los valores de una vida comunitaria, olvidan también su cultura, podría hacerse esta afirmación a modo de hipótesis que puede extraerse del trabajo etnográfico de esta antropóloga, aunque jamás se explique este tipo de orientaciones y posiciones teóricas, queda claro que hay una intención en su trabajo, demostrar el olvido de la cultura, y que la realidad indica en la actualidad, un mundo mucho más occidentalizado del que normalmente quiere verse en las etnografías

actuales De ese modo, puede verse al trabajo de Spedding como el disenso más importante para hablar de una tradición comunitaria como parte fundamental de la cultura aymara.

Sin embargo, es justamente este tipo de elementos críticos que muestran la valoración que, en este caso, la cultura aymara hace de la vida en comunidad. Pues cuando la autora se refiere a la pérdida de identidad en las comunidades o al continuo crecimiento del individualismo, en realidad se está refiriendo a que la cultura aymara siempre tuvo como ideal o imaginario colectivo de lo que es su identidad a la comunidad, elemento que se estaría perdiendo poco a poco y en distintos espacios, según diferentes influencias, pero que muchos aymaras tienen conciencia de su importancia.

El antropólogo Peter Göse (2001), plantea por el contrario, que la comunidad aymara pervive tanto en la vida práctica como en lo simbólico o discursivo; para él hay una articulación entre el ciclo anual del trabajo agrícola y los ritos. Al estudiar la relaciones comunitarias entre los pobladores de Huaquirca (la comunidad donde realiza su investigación) establece que en la agricultura hay más razones que la subsistencia anual de la comunidad, pues como lo establece Göse, no son solamente, relaciones prácticas, o relaciones direccionadas por la necesidad¹³; existen otras finalidades y otras razones, pues en el trabajo agrícola se encuentra una relación que es en sí misma una reproducción cultural y comunitaria, una relación con la tierra en términos subjetivos, de tal manera que llega a sostener que:

“Producir cultivos para los comuneros de Huaquirca no es solamente un medio para llegar a un fin, aunque quieren comer bien y tener provisiones para el año

¹³ En ese sentido Peter Göse difiere de las corrientes más pragmáticas del estudio de la agricultura y la producción en comunidades aymaras, así como los estudios en antropología representados por Marshall Shalins (1980) o en cierta medida por el propio Jhon Murra.

que viene al finalizar la cosecha. **También producen cultivos como un fin en sí mismo, para hacer vivir a la tierra**¹⁴” (Göse, 2001).

Las últimas líneas de la cita son reveladoras en el trabajo de este antropólogo, pues se trata de una interpretación que toma un supuesto cultural propio del mundo andino, de esa forma establece una razón cultural, que el cultivo obedece no solamente a fines económicos o de sobrevivencia, sino también existe un fin cultural que hace funcionar, de alguna forma, el aparato social, algo que no podría estar presente en los análisis de los trabajos antropológicos estructuralistas, ni en las críticas como las de Spedding.

En cuanto a los estudios respecto a la producción agrícola, se encuentra nuevos estudios desde una corriente surgida recientemente a raíz de la sistematización de prácticas culturales de pueblos indígenas que se ha denominado la agroecología, de ese modo el investigador español Nelson Tapia demuestra en su libro *Agroecología y agricultura campesina sostenible en los Andes bolivianos* (2006), que la organización cultural que una comunidad (ayllu) –en su estudio se trata de “Majasaya Mujlli”– mantiene una relación con la tierra de tipo ecológico, esta relación ecológica, es de tal manera que la forma de cultivo y la agricultura que mantienen estas comunidades son más ecológicas que las formas de producción agrícola propuestas desde las corrientes ecologistas, todo esto gracias a las representaciones culturales que los comunarios tienen sobre la tierra.

Esta conclusión es la novedad del libro, que recientemente está abriendo una vertiente de investigación aunque esté a niveles de la agronomía, pues justamente el texto de Tapia está dedicado a este tipo de investigadores. Se encuentra también, una visión antropológica, por el uso de herramientas propias al trabajo de campo etnográfico, así como a las conclusiones y finalidades de estudio. Sin embargo, se nota a lo largo del trabajo¹⁵ de Tapia, que aún existen categorías que llevan el bagaje de una antropología

¹⁴ Se realizan estos resaltados a la versión original con el fin de llamar la atención sobre un punto en específico en la cita hecha.

¹⁵ En sentido estricto puede tomarse al trabajo de Tapia “*Agroecología y agricultura campesina sostenible en los Andes boliviano*” como una monografía antropológica, dado su metodología, que está planteada con los mismo términos y siendo bastante ortodoxa en su planteamiento, la investigación

economicista, por ejemplo cuando se habla del Ayllu se lo sigue tomando como una unidad que es parte, por definición, de una “economía campesina”.

Para terminar este apartado, es preciso tratar en torno al amplio trabajo realizado sobre el “Ayllu” entendido como la comunidad aymara. Trabajos de etnohistoria, así como aquellos que lo ligan a una reflexión que bien podría ser parte de una antropología política, se encuentra en variados estudios de intelectuales bolivianos desde hace varias décadas atrás y en la actualidad presente. En todo caso, puede decirse que este tema fue el que más llamó la atención de muchos estudiosos bolivianos y otros extranjeros.

Uno de los primeros estudios a comienzos del siglo XX, es la de Baustista Saavedra (1913), en un tiempo donde el pensamiento dominante era ligado al evolucionismo. Por tanto las categorías de raza eran totalmente válidas y el problema era de tipo clasificatorio. En todo caso, este autor definió que el Ayllu es la *gens* indígena, una confederación de familias reunidas en torno a una unidad común. De esa forma, decía que era la constitución primitiva principal para las sociedades andinas y que además su valor radica en su antigüedad, su forma originaria dio por resultado la civilización de Tiwanaku, así como la del Imperio Incaico.

También otro autor que trabajó una perspectiva del “Ayllu” o comunidad aymara, es Carlos Salazar Mostajo, quien salido de una experiencia educativa como lo fue la Escuela-Allyu de Warisata en la década de 1930, estudió la comunidad aymara en cuanto a su relación política y educativa, un texto publicado mucho después que lleva el título de *La Taika* (1985) expresa sus ideas sobre la comunidad aymara. En definitiva, se halla aproximaciones desde muchos enfoques y tratando temas de distintas disciplinas, como la política, la economía, a propósito de historia y de otros temas más.

Otro claro ejemplo es el texto de Ramiro Condarco (1982) con visiones reivindicativas de esta institución, tomándola como una base para la construcción de la nación

propone para su metodología: observación participante, informantes clave, etc., y por supuesto un enfoque etnográfico.

boliviana. En una línea parecida, bien podría sumarse los trabajos de Javier Hurtado (1989), que entiende a la comunidad aymara como aquel principio de liberación, el lugar donde tiene sentido la crítica a la sociedad burguesa y capitalista, o por otro lado los trabajos de la socióloga Silvia Rivera (1978) y de Xavier Albó (1975), quienes hacen una interpretación de antropología política, la primera tomando el espacio de la comunidad aymara como un símbolo político colonizado; el segundo como un entramado complejo donde se encuentran lógicas organizativas que llegan al fraccionamiento de sus partes.

En todo caso siempre que se ha querido abordar los estudios sobre la comunidad aymara, se la ha denominado “Ayllu”, y se ha estado entre la discusión interdisciplinaria y la antropología en sus diferentes vertientes. La literatura escrita en torno al Ayllu establece y crea un lenguaje común, para referirse a éste como un fenómeno cultural, una forma de organización comunitaria.

Así puede hallarse muchas otras investigaciones que incursionan desde distintos enfoques al interior mismo de la antropología (Urquidi, 1990; Sebill, 1989;), así como desde la hermética posición de los estudios políticos y económicos de otros autores en el contexto nacional en perspectiva de tratar temas para la academia extranjera (Prada, 2008; Untoja, 2012). Por lo que, la comunidad aymara ha dado lugar a distintas discusiones en ámbitos académicos, siendo talvez uno de los temas más relevantes de los abordados por la ciencia social en Bolivia.

Por otro lado, el paradigmático trabajo de Carter y Mamani (1982) sobre la comunidad aymara de Irpa Chico, pone de relieve la estupenda contribución etnográfica y antropológica. Así también, desde el campo de una antropología estructuralista, centrada en la etnología puede encontrarse otro tipo de trabajos; por ejemplo los de Tristan Platt (1999), que describe la estructura simbólica de algunas comunidades indígenas, en las que encuentra dualidad y complementariedad como parte fundamental de la organización de la cultura aymara; una línea parecida sigue Bouysse-Cassagne (1997) y talvez puede encontrarse en esta misma el aporte de Dominique Temple (2004) que

enfatisa más en la formas y estructuras del Ayllu. Todos estos autores están interesados por una ontología de las formas de vida aymara y por eso en sus trabajos la cuestión de la comunidad es el entorno donde se encuentran formas de vida social que reproducen ese todo más simbólico de la cultura.

Otros trabajos enfocados en relación con la religiosidad de las comunidades del altiplano, las llevó adelante el sacerdote y antropólogo Hans Van den Berg (1990), que ha estudiado a profundidad la vocación religiosa del pueblo aymara. Su obra principal en este sentido: *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras cristianos*, se plantea también esta intrínseca relación entre comunarios y la tierra, empero desde una teoría del sincretismo religioso cristiano. Muestra sin embargo, la vivencia de las comunidades del altiplano y justamente su esfuerzo en la producción agrícola. Van den Berg, tiene el mérito de ser en Bolivia, algo así como uno de los iniciadores de los estudios sobre la cultura aymara desde un enfoque religioso, con la preocupación de encontrar puentes de entendimiento sobre la cultura indígena y la obra religiosa en este caso católica.

Por otra parte, un investigador muy importante sobre temas de la cultura aymara y otras culturas del altiplano boliviano es Gilles Rivière (1994), principalmente por su aporte al estudio de las comunidades al sur del departamento de Oruro como es el caso de la comunidad de Sabaya, que es su tesis doctoral, desde entonces ha publicado en variadas revistas de antropología especializadas así como ha publicado sus investigaciones en coautoría con otros investigadores. Su posición respecto de la realidad de las comunidades aymaras es muy importante para la comprensión de la vida de sus habitantes, propone del mismo modo un estudio interdisciplinario o como él suele llamar “pluridisciplinarias” sobre los fenómenos del altiplano boliviano (Rivière, 2004).

Del mismo modo, trabajos desde la antropología cultural e interpretativa, como los de Peter Göse (2001) o Renjifo (1997) a partir de sus propias convivencias de años en comunidades aymaras y quechuas en el altiplano peruano, han intentado mostrar siempre el carácter cultural que tienen que tiene la relación entre las personas que viven

en poblaciones de las comunidades aymaras o quechuas. Una constante en estos estudios es que suele estudiarse comunidades quechuas que mantienen su matriz aymara antigua, en ese sentido se comprende que la denominación “andino” puede ser de utilidad para referirse a una cultura tanto antigua como actual.

Por lo expuesto, puede encontrarse o reconocerse por lo menos a estudios que toman poca importancia a ritos y simbolismo como parte de la cultura, y que se centran más bien en explicaciones prácticas de la producción agrícola, esto mismo repercute en la visión de comunidad que construyen teóricamente, la cual sería una idea centrada en la inmediatez de la subsistencia inmediata. Por otro lado, hay estudios que incorporan los ritos y el simbolismo, en sus estudios sobre la comunidad aymara que están en crecimiento. Por último, hay estudios desde otras disciplinas como la economía, la sociología, incluso la agronomía, que en los últimos años están incorporando metodologías antropológicas y que pueden ser vistos como aportes para la interpretación más amplia de la cultura, en este caso, aymara.

1.8 Marco teórico

1.8.1 Antropología interpretativa

Es importante establecer la perspectiva teórica en la cual se inscribe esta tesis, así también explicar y acentuar las categorías que serán importantes para el análisis y la interpretación de la segunda parte. En ese sentido y para una mejor ubicación, se pasa a explicar la posición dentro de la disciplina antropológica en la cual se enmarcó desde un principio la investigación.

La antropología nace como disciplina científica en el siglo XIX, en un contexto donde las ciencias predicaban el positivismo, el punto de partida estaba en la etnografía, en la descripción y recolección de datos (Mercier, 1979). Uno de los mayores representantes en su historia fue C. Lévi-Strauss quien defendía que:

“la antropología tiende a un conocimiento global del hombre, abarcándolo en toda su extensión histórica y geográfica, aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desarrollo humano, y tiende a lograr conclusiones, positivas o negativas, pero valideras para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu en la melanesia” (1979: 11).

Este autor, hizo un cambio importante en la manera de enfocar los estudios antropológicos, entre tanto, siempre se mantuvo latente la necesidad de reinterpretar a la propia antropología, quedando instalada la discusión entre escuelas que defendían por un lado a la etnografía (instituida desde principios del siglo XIX) y por otro a la etnología (instituida desde la mitad del siglo XIX). En ese sentido, se habla de autores referentes de tal o cual escuela, Malinowski es considerado como padre de la etnografía y por ende de la antropología, mientras Levi-Strauss y otros, son considerados representantes de una antropología estructuralista que instaura de manera definitiva la discusión en torno a la cultura, término que fue esencial de los estudios antropológicos desde un comienzo.

Este breve apunte sirve para tomar en cuenta el surgimiento de la antropología interpretativa. Pues esta última nace de la crítica y del desacuerdo con las anteriores escuelas. Mientras la antropología tendía a cerrarse como una ciencia positivista, que mantenga un método cristalizado, aparece un autor cuyo nombre ahora es muy recordado, se trata de Clifford Geertz.

La centralidad de la “interpretación” en la obra de Geertz, viene de la discusión que él emprendió con la antropología cognitiva, la cual proponía un modelo *emic* para la antropología, es decir, llegar al punto de vista del sujeto que se está estudiando, ante esta tendencia Geertz mostró, especialmente en sus textos “*La interpretación de las culturas*” y “*El antropólogo como autor*”, que muchas veces, el antropólogo en su afán de presentar a las culturas tal cual ellas son, termina mostrando sus propios prejuicios, en otras palabras, el antropólogo tiende a no tomarse como un sujeto que interpreta desde códigos también culturales. En ese sentido, cobra relevancia, entender el “lugar” y la cultura del autor.

Es tal la defensa de la “interpretación” en la disciplina antropológica, que Geertz se da el trabajo de revisar los trabajos etnográficos más relevantes de la historia antropológica, los más clásicos como las etnografías hechas por Malinowski o los de Levi-Strauss, para llegar a la conclusión de que la antropología responde más a un acto de interpretar, que a un acto de descubrir leyes o estructuras sociales o culturales. Para entender mejor su obra, se extrae a continuación palabras del mismo autor respecto de la antropología:

“Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación.

(...) En antropología o, en todo caso, en antropología social lo que hacen los que la practican es etnografía. Y comprendiendo lo que es la etnografía o más exactamente lo que es hacer etnografía se puede comenzar a captar a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento. Corresponde advertir enseguida que ésta no es una cuestión de métodos. Desde cierto punto de vista, el del libro de texto, hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas de área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto esfuerzo intelectual: una especulación elaborada.” (Geertz, 2003: 20 al 21)

El autor se refiere a que la etnografía en la antropología es “descripción densa”, término extraído de Gilbert Ryle, la descripción densa explica que la etnografía es un método más reflexivo, de ese modo, explica literalmente que se trata de “pensar reflexionando” y de “pensar los pensamientos”, para que lo que se resalte en la descripción no sea

solamente las particularidades de los objetos, los tiempos, los actores, sino en principio los sentidos y significaciones buscadas por el antropólogo.

Además Clifford Geertz, en un texto intitulado *Géneros confusos* establece la importancia de otras disciplinas para la interpretación de las culturas y también demuestra la necesidad de la filosofía cuando se trata de abarcar campos, que son considerados como, novedosos. No debe confundirse a esta corriente con la antropología posmoderna, en todo caso, esta corriente puede tomarse como su antecesora (Reynoso, 1991).

La antropología interpretativa, es la corriente en la que quiere inscribirse esta tesis, se considera que esta orientación teórica colaborará idóneamente en la construcción de conocimiento respecto a este tema, pues su punto principal es la de avocarse a una interpretación de la realidad, por lo que no cae en el ingenuo del positivismo. De ese modo, y explicando la corriente antropológica de esta tesis, se pasa a conceptos que ayudan a la interpretación de los resultados recogidos en el trabajo de campo.

1.8.2 Comunidad

Recordando las teorías en torno a la comunidad, se encuentra aquella que establece a la comunidad como una formación cultural, distinta al fenómeno de la formación social, es decir algo totalmente distinto en términos históricos de lo que se sabe de la sociedad. Es preciso traer a colación esta distinción sugerida entre comunidad y sociedad, que para algunos teóricos actuales como Raúl Prada es algo claro, que la comunidad es una realidad histórica y temporalmente anterior o previa a la sociedad (2007), por lo que puede decirse que formaciones comunitarias no necesariamente contemplan estructuras sociales.

Comunidad y sociedad de Ferdinand Tönnies (original en alemán, *Gemeinschaft und Gesellschaft* aparecido en 1887) obra que por cierto, fue bastante influenciada por los primeros antropólogos como Lewis Henry o Morgan en su *Ancient Society* (1877), explica esta distinción de la que se acaba de tratar:

“Comunidad es la vida duradera y auténtica y sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico” (Tönnies, 1887; obra citada en: Álvaro, Daniel, 2010:1).

Si se aceptan las premisas de Tönnies, se entiende por consiguiente que las instituciones clásicas de una sociedad y todos sus elementos históricos carecen de sustento real en una comunidad, y por tanto su estudio no puede ser el mismo. No se contempla por ejemplo, la existencia de marcadas divisiones de clases sociales o separaciones explícitas entre economía, política, religión, entre otros.

Esta interpretación encuentra similitudes en los trabajos antropológicos que tienen por finalidad la comparación de una cultura indígena con la cultura occidental, en cuanto, sólo en ésta última la “sociedad” encuentra su origen y desarrollo claramente aceptado, según el autor citado, esto se entiende por el avance de las relaciones industrializadas, la especialización del mundo del trabajo y además con la formación del Estado moderno que trae consigo el fenómeno de las segmentaciones sociales de los ciudadanos, y por lo tanto, la escisión de clases políticas (los legítimamente dominados y los legítimamente dominadores).

Desde esta perspectiva está claro que en términos históricos, la comunidad como institución humana está presente mucho antes de la formación de la sociedad, se trataría entonces de un fenómeno mucho más antiguo y por tanto también más complejo. Aunque, hubo un tiempo del reduccionismo de los estudios en torno a la comunidad, ligado al surgimiento de la sociedad, donde aparecen nuevas formas de representación de la realidad.

Ocurrió que en la interpretación de muchos autores, la comunidad fue comprendida como un reducto social, es decir, se trata de una interpretación inversa, que suele afirmar que la comunidad es una especie de reducción de lo social o una forma proveniente de una sociedad precaria. Una mirada histórica del asunto ayuda a entenderlo en

profundidad en esa dirección Roberto Sposito en su libro *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, explica:

“Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no mediato de que la comunidad es una ‘propiedad’ de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una sustancia producida por su unión. (...) O por otra parte, con una terminología distinta sólo en apariencia, la comunidad es un bien, un valor, una esencia que –según los casos– se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso podrá volver a pertenecernos. Como un origen a añorar, o un destino a prefigurar, según la perfecta simetría que vincula *arche* y *telos*. En todos los casos, como lo que nos es más ‘propio’ (...) la comunidad sigue atada a la semántica del *propium*. No hace falta siquiera llegar al manierismo posromántico... basta con recordar la más sobria y ya ampliamente secularizada comunidad weberiana, para ver destacarse, si bien de una manera desnaturalizada, la figura misma de la pertenencia: ‘una relación social se debe definir *comunidad - vergemeinschaft-* si, y en la medida en que, la disposición a la acción reposa sobre una *común pertenencia* subjetivamente *sentida* –afectiva o tradicional– por los individuos que participen de ella’¹⁶ el hecho de que esa posesión se refiera aquí sobre todo al territorio no cambia de lugar las cosas, dado que el territorio se define precisamente mediante la categoría de ‘apropiación’ como matriz originaria de toda propiedad posterior” (2003: 22 al 24).

La referencia que Sposito hace de Max Weber es sintomática al mostrar que dentro de la comprensión que suele estar presente cuando se habla de “comunidad”, hay una suerte de guía que conduce hacia una comprensión complementaria al concepto de sociedad, de tal manera que “sociedad” y “comunidad” hasta pueden ser tomados como dos

¹⁶ Esta cita hecha por Sposito corresponde a la obra de Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft* en español *Economía y sociedad*.

fenómenos parecidos o iguales; lo que Sposito critica es que se pierde el concepto de comunidad y se lo asume como una parte dentro del concepto de sociedad.

De ahí que todas las reflexiones –que dicho sea de paso inician y terminan dentro de la teoría weberiana– en torno a lo “comunitario” son acerca de lo “común” de una sociedad, y por tanto el concepto de comunidad puede admitir que sus integrantes sean individuos que compartan, por ejemplo, un territorio “común” u otro tipo de elementos; a la vez que un objeto común a un grupo de individuos aparece como una “propiedad” que los define. Sposito entiende que ese ha sido un entendimiento erróneo del sentido antiguo de comunidad, así explica que:

“Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *numus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es, por ende, lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un deber une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de que te debo algo, pero no me debes algo–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (2003:30).

No es por tanto, sólo aquella “común-unidad” la que tenga que interpretarse como sustancial en la formación de una comunidad, por el contrario esta característica es ambigua y confunde, de hecho esta confusión es la que más problemas trae en un estudio de tipo antropológico. En una sociedad cualquiera, se puede encontrar elementos comunes, como el hecho de vivir en un mismo territorio, o de tener un mismo gobierno, y en ese caso, la especificidad del término comunidad desaparecería, no sería para nada un rasgo cultural, sino universal y generalizable, lo mismo ocurre con el concepto propio de sociedad.

Esta última cita de Sposito entra en el campo que compromete de manera directa a la antropología, dado que él está buscando el concepto más cultural de lo que pueda ser

comunidad, si ésta no se define por su sentido de propiedad, sino más bien por una expropiación de la identidad, se trata entonces de encontrar el concepto de comunidad en el sentido del “don” tema ligado directamente con ciertas culturas, se volverá más adelante a este tema. Mientras queda establecida una perspectiva crítica en relación al concepto de comunidad, el cual guardaría un sentido mucho más antiguo y complejo del de sociedad.

Otro intelectual italiano en su obra afirma que la comunidad se funda en el *padecer juntos* (Negri, 2005), esto significa que aquello que la constituye puede encontrársela en vivir momentos de dolor de modo conjunto o, si se prefiere, acompañado; es donde afecciones entran en escena en la constitución subjetiva de las personas. Es interesante traer a colación a este autor, porque su propuesta, sugiere también la atención sobre el concepto de deuda, que en este caso sería una consecuencia del apoyo que se brindan entre integrantes de un grupo humano en situaciones adversas.

Entre otros elementos de la comprensión conceptual de comunidad, se hablaría también del lenguaje en un sentido más general. Es decir las relaciones formadas a partir del tipo de comunicación que se encuentra en la comunidad que a su vez pueden mostrar a los sujetos presentes en una realidad específica, en todo caso, habrá que tomar en cuenta que el lenguaje está con la conformación de realidad simbólica en la comunidad.

Justamente, en el texto *Ética comunitaria* (1994) de Enrique Dussel, se hace referencia al importante papel que la comunicación y por tanto la relevancia del lenguaje en la conformación de la comunidad, las narrativas de las experiencias que establecen relaciones comunitarias puede encontrarse en el lenguaje, que puede responder a un lenguaje colectivo entre los sujetos integrantes de una comunidad. Muchos otros autores han trabajado en torno al lenguaje como una ontología de las prácticas tanto sociales como comunitarias afirmando la existencia de una comunidad de comunicación¹⁷, creadora de proyectos e identidades sociales.

¹⁷ Por ejemplo puede revisarse el trabajo de Jürgen Habermas *Teoría de la acción comunicativa Tomo I*. Madrid: Taurus.

Y dentro de esa corriente puede entenderse que la comunicación de cualquier grupo humano se da en términos de lenguaje. Cuando se hace referencia al lenguaje no se está hablando del idioma, sino más bien entendiéndolo como códigos más específicos entre emisores y receptores¹⁸, En ese sentido, el papel del lenguaje se hace primordial porque puede permitir las conexiones de sentido en la reproducción comunitaria.

Ahora bien, complementando a la cuestión del lenguaje, debe hablarse de la cuestión de los sujetos, pensarse en ese sentido, en sujetos que responden a una *disposición cultural*, los cuales componen una entidad cultural, y así mantienen al sentido de la comunidad; donde además las representaciones, por ejemplo, de *deuda* son en principio el primer elemento de la reproducción comunitaria.

Esto se asemeja a las interpretaciones de Pierre Bourdieu, en torno al *habitus* (Bourdieu, 1980) que lleva a encontrar en estas disposiciones de los sujetos en una forma de reproducción cultural, que estaría presente en las comunidades, que están además muy al margen de las instituciones, por ejemplo, educativas que promueven más bien formas sociales de vida, con modelos en base a la cultura occidental. Se hablaría en todo caso, de un *habitus comunitario* que sería una forma más cabal de decirlo, el cual estaría contrapuesta de lo que ocurre en la sociedad.

Lo que quiere especificarse, es que se entenderá al concepto de comunidad como una existencia o una forma de vida diferente a la sociedad, que guardaría además, una forma de relación anterior, históricamente hablando, a la propia asociación (*Gesellschaft*) de la que Ferdinand Tönnies (2011) explicaba dentro de su teoría fundamental en torno a la diferencia conceptual e histórica de la comunidad y la sociedad.

1.8.3 La comunidad y el Ayllu

¹⁸ Por ejemplo, cuando se habla de ‘lenguajes’ dentro de idiomas, cuando algún profesional en salud habla en un ‘lenguaje médico’, o dentro de la universidad también suele pensarse en la existencia de un ‘lenguaje académico’, etc.

Ahora bien, de una forma similar se busca un análisis del concepto de comunidad en relación a la idea de *Ayllu*, palabra ésta última que designa a la comunidad aymara, se comenzará por rebatir el simple hecho de tomarse como sinónimos, sin pensar antes en sus sentidos y diferentes vertientes de interpretación. En ese caso, la pregunta es sobre ¿cuál es la correspondencia entre *Ayllu* y comunidad en términos conceptuales?

El debate en torno a este punto se hace aún más difuso, cuando no se establece la posición de las investigaciones en torno a este tema. Se tiende en casi todas las investigaciones etnográficas o de otra índole, que la comunidad es una categoría general donde entran muchas designaciones concretas, específicas y locales, de ese modo se piensa que *Ayllu* es una designación local andina o aymara del término comunidad.

Históricamente, se reconoce que *Ayllu* una estructura de organización antigua (Saavedra, 1971; Platt, 1999; Prada 2007). Se habla de este fenómeno así como se lo hiciera en términos arqueológicos de un ancestro cuyo destino es el de sonar siempre como algo viejo. Aún así, algunos esfuerzos como los de Silvia Rivera (1992) que en su estudio sobre los *Ayllus* de Potosí, enmarca a esta categoría como algo totalmente vigente, una forma de organización culturalmente establecida por los habitantes de comunidades quechuas o aymaras.

Así también, suele decirse que cuando Tupac Amaru andaba promoviendo sus demandas hacía las autoridades coloniales decía que el término comunidad puede ser la palabra que más se aproxima para hablar del *Ayllu* (Dussel, 1986). Esa correspondencia entonces, es primero histórica y luego conceptual. Si se parte desde esa perspectiva se encontrara a otras, como la de Bautista Saavedra dentro de un esquema innecesariamente evolutivo, sin embargo, es prudente recordar su posición:

“La gens, la familia consanguínea con un antepasado común, es el núcleo típico originario de donde preceden las demás formas de desdoblamiento humano. La célula social, si puede emplearse este paradigma, es la gens, no el individuo o la horda. A las investigaciones sociológicas que demostraron que la familia era el nudo de arranque del tejido social, puede agregarse el descubrimiento del *ayllu*.

El Ayllu no es sino la gens primitiva de las poblaciones del centro del continente sud americano” (Saavedra, 1913: 30).

Justamente, confirmando lo planteado en la revisión que se hizo en torno al trabajo de Roberto Sposito y Ferdinand Tönnies, se encuentra de hecho el discurso de una totalización de las teorías sociológicas, al tratar un tema que tiene que ver más con lo comunitario. Y en ese sentido, se encontrará una relación más lógica, además de colaborativa en los estudios antropológicos hablar de comunidad y Ayllu, desligando tal vez como se sugiere el término sociedad, mientras se vaya aclarando las correspondencias y contradicciones.

Tal vez como una defensa poco importante, en el caso de las afirmaciones de Bautista Saavedra, pueda ser las influencias en las teorías de aquella época, es decir a principios del siglo XX. Cuando la moda teórica recorría en gran medida el pensamiento de la antropología evolucionista, de la mano de L. Morgan cuya obra *Ancient Society* era muy conocida, y se hacía también rápidamente conocida su clásico esquema: salvajismo, barbarie y civilización, en orden ascendente. O también, la *Primitive Culture* de E. B. Tylor que marcaron épocas en la lectura antropológica y son parte fundamental de su historia (Mercier, 1969).

Así, la comprensión acerca del Ayllu de parte de Bautista Saavedra debe contextualizarse dentro de los estudios hechos a principios del siglo XX, Una teoría importante, era aquella marcada por Engels a partir de su lectura de Spencer, sobre el origen de la sociedad (la familia y el trabajo) de su libro *El origen de la familia* (1884) en la cual se entiende en principio organizaciones en base familiar que no logran un Estado y por ende pueden ser catalogadas como sociedades sin jerarquía y por tanto reducidas en su tamaño demográfico, se habla de comunidades cuando se carece de ese Estado.

Ese contexto dio un contenido a la idea de Ayllu en la obra de Saavedra, no se trata de un texto que cumpla con el estatuto científico de la antropología, por ejemplo aquella que se estableció después de Malinowski, es decir con un trabajo de campo sistemático

como primera fuente de información y de datos, sino que se trata de un estudio en base a comparaciones lingüísticas, y de autores que se fundan exclusivamente en la ciencia sociológica de entonces. La obra de Saavedra, con todo lo que se pueda apuntar como limitación, fue una influencia grande para la antropología en los andes, existen hasta la actualidad, un tono idílico –si vale el término– con el que se expresan muchos tratados sobre la comunidad aymara.

Sin embargo, el legado de Saavedra es su hipótesis, entender al Ayllu como una antiquísima institución aymara de la cual emergen otras instituciones como la organización de Tiwuanaku¹⁹ y hasta el imperio inca; seguramente guarda un lugar especial en la elaboración del conocimiento antropológico en esta parte del continente. De hecho puede decirse que la forma como Bautista Saavedra a principios del siglo XX estudió la comunidad aymara, no ha sido criticada de tal forma que se desechen sus teorías e hipótesis.

En ese sentido, puede encontrarse que Ayllu responde a una conformación histórica, una estructura política propia a la cultura aymara, además de que la idea de “comunidad” es una puerta para acercarse de mejor manera a la comprensión de este término, encarna de mejor manera su sentido. De esa forma en esta investigación, se ha tomado conciencia de que al hablar de comunidad aymara, se está haciendo referencia también al Ayllu, sin que se lo use como un sinónimo que encubra toda la historia detrás de los conceptos.

Por ende, el estudio comienza con el tema de la comunidad, desde una significación teórica, no, acepta la historia y configuración conceptual del “Ayllu”, por lo que se encuentra que el término “comunidad aymara” sería un justo denominativo para lo que se ha ido denominando el Ayllu dentro de las investigaciones y en la historia de la cultura aymara en específico.

1.8.4 Ayllu, comunidad aymara y Pachamama

¹⁹ Hay que resaltar que estas hipótesis son en parte compartidas por arqueólogos de última data, para esto se puede revisar Albarracín (1996). O la tesis de grado de Juan Chávez (2010) (sin publicar).

Antes de seguir desarrollando el marco teórico, es importante aclarar, que la construcción teórica ha sido trabajada en función de aquella relevancia entre la comunidad aymara estudiada y la problemática. En ese sentido, no se trata de una búsqueda de palabras o conceptos en sentido enciclopédico, en cambio se busca conformar justamente un marco teórico fundamental para la interpretación en el campo antropológico. Se busca justamente, encontrar una lectura que no se entrame en los conceptos construidos para estudiar culturas occidentales, sino más bien a partir de una diferencia cultural y distancia histórica entre matrices culturales.

En tal caso, el antropólogo Arturo Escobar recuerda, en su artículo “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar” justamente que los grupos culturales que no fueron asumidos del todo por las formas modernas, son en suma unas culturas diferentes, construyen conceptos de la naturaleza con los que conviven, y donde la cultura de estos grupos humanos de la periferia mundial, es en todo caso, construida en relación con la naturaleza, y por tanto no existe, como en el caso de la modernidad, una dicotomía entre naturaleza y sociedad (Escobar, 2000).

Se comprende, en todo caso a la cultura aymara como aquella que estuvo en la periferia de la construcción nacional boliviana. Su forma de construir relaciones entre personas, entre miembros de la comunidad, fue una construcción no moderna, que desde su desarrollada cultura aprendió de la forma de vida occidental, sin que esto signifique una dramática pérdida de identidad y menos de costumbres y tradiciones cotidianas.

En todo caso, como se puede observar son variadas las posiciones que pueden existir respecto a la construcción cultural de relaciones entre personas y con la tierra en la agricultura por ejemplo. Empero, esto lleva a encontrar indicios de una cultura que ha construido su permanencia en la vida desde una imagen amistosa entre ser humano y tierra o *Pachamama*.

Una forma amable de relación, entre seres humanos y tierra; al margen de si esto lleva a la discusión de la vida orgánica de la tierra, sino en principio centrándose en la perspectiva de los habitantes, de las personas que explican desde sus razones el por qué

se vive así en la comunidad. De esa manera, más que un antropólogo objetivo, Grimaldo Rengifo es alguien que intenta explicar su propia experiencia de vida en la que habla del Ayllu y la Pachamama:

“El ayllu (...) no es sólo la comunidad de parientes humanos unidos por lazos de consanguinidad y afinidad. Los andinos llaman abuelos a los Apus, como madre a la Pachamama. Los maíces son considerados como nuestros hijos, y el agua de ciertos manantiales es considerada en los rituales como nuestro yerno (porque en tal condición es macho)” (Rengifo, 1997)

La experiencia vivida por Rengifo en el Perú, puede ser ejemplo de los planos más constitutivos de la realidad en los Andes. A la vez, se muestra que en las comunidades, denominadas andinas²⁰ existe una relación con la naturaleza, a la que se le atribuye una forma específica de representación, que en el caso de Rengifo es como si se tratase de un “pariente”. Complementario a esta cita, recordamos que en la obra de Peter Göse, también se habla de que los comunarios de Huaquirca no cosechan sólo por razones económicas, sino también para hacer vivir la tierra (Göse, 2001).

Una tradición muy antigua indica, entender a la tierra con una figura materna, en ese sentido es Pachamama, esto ha llamado bastante la atención desde hace bastante tiempo atrás, y tiene que ver con una visión cultural simbólica, que puede interpretarse como el eje fundamental de la producción, lo una agricultura consciente de su lenguaje cultural. Se constituye por tanto en creencias que se hacen tradiciones.

Luego, viene la constitución de leyes y normas que no están en contradicción con aquella visión cultural, cuando la tierra y las actividades de cultivo se convierten en primera instancia en derechos y deberes de quienes forman parte de la comunidad. Así lo

²⁰ Lo “andino” para esta tesis es entendido en una acepción simple: “se refiere a una categoría espacial a un ámbito geográfico y topográfico..., se refiere a la región montañosa de América del Sur, que es conocida como la parte serrana del continente. Los Andes (o región andina) se extiende desde Venezuela, atravesando Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia hasta las partes norteñas de Argentina y Chile” Cita de Josef Estermann y otros (2006) *Lo Andino una realidad que nos interpela*. La Paz: ISEAT.

ha visto el investigador Nelson Tapia, y por eso indica sus observaciones en cuanto a la producción agrícola y sus normas comunales:

“La producción está no obstante sujeta a las normas comunales por tratarse de comunidades originarias donde rigen las rotaciones colectivas y/o comunales, que garantizan la producción agropecuaria y reducen el riesgo climático, para de esta manera fortalecer cada vez más la organización de la producción...” (Tapia, 2006:193).

Y es notorio que en los Andes existe una fuerte tradición de decisión que pasa por la comunidad, así también ocurre en cuanto a la producción agrícola, como lo hace notar Tapia, está mediada por decisiones de toda la comunidad, donde hay un tipo de democracia directa donde pueden participar todos los afectados. Del mismo modo, Spedding en su texto *No hay ley para la cosecha* cuando describe las formaciones organizacionales de la “comunidad agraria”, recalca el trabajo *conjunto* y *colectivo* de la tierra que suele ser representada por medio de instituciones culturales como: el *ayni* o la *minka*.

Así, se encuentra en principio que en la comunidad aymara existen normas y acciones colectivas, que muestran un primer grado de “sentido comunitario” cuando las leyes son consensuadas por todos y cuando del mismo modo todos acatan dichas obligaciones, empero esto trasciende a la idea generalizada en la producción agrícola, de las creencias y tradiciones culturales. Entonces ocurren las ofrendas colectivas a la Pachamama, los ritos donde participa toda la comunidad, que son instituciones comunitarias o comunales como se las llama.

En realidad, se entiende a la tierra de una manera mediada por la cultura, en el sentido de Pachamama, que comprende no solamente el suelo, sino que está más ligado a una idea de naturaleza, en la que también se incluye lo que existe en el subsuelo. Mario Montaña Aragón al estudiar el fenómeno de la Pachamama, encontró, entre otras, una definición antigua de Ludovico Bertonio de 1612 que dice:

“Pachamama, la tierra de pan llevar, y acerca de los antiguos (refiriéndose a épocas pre incaicas) era el nombre de reverencia por que la tierra les daba de comer; y azi dezian...” (Bertonio, citado en: Aragón, 1999: 31)

En su estudio exhaustivo sobre las comunidades aymaras del altiplano boliviano este antropólogo, ha recopilado muchos testimonios sobre el concepto de Pachamama, en su libro: *Mama Pacha. Por los caminos de la madre tierra*, encuentra esta idea generalizada en muchas comunidades, siendo que plantea que se trata del rasgo más representativo de la cultura aymara (Aragón, 1999). La figura de la madre, del mismo modo está emparentada, con aquella que da de comer a sus hijos, de esa forma la tierra sería como una madre que da de comer a los habitantes de la comunidad que serían como sus hijos.

Aunque en el léxico castellano, tierra como concepto normalmente no tiene la significación de *pacha*, la cual, según muchos autores, puede tener otras significancias, como tiempo, lugar, fecundidad (Esterman, 2008; Zsabó, 2010), se encuentra en la realidad que muchos comunarios utilizan la palabra “tierra” con todo el significado de Pachamama, tanto así que ese mismo uso que es tan común en la siembra y la cosecha, se lo encuentra en otras expresiones respecto de la vida cotidiana en las comunidades aymaras, como en el área urbana.

En términos conceptuales, se ha usado indistintamente las traducciones de Pachamama, como naturaleza, tiempo, espacio y por supuesto tierra o Madre Tierra. Su uso se ha ido generalizando, en especial, en los últimos años como parte de la política gubernamental, esto ha llevado a una serie de colocaciones teóricas, entre tanto, se recupera para esta tesis, su uso más cultural, aquel que guarda lo simbólico y que más bien trastoca el concepto de tierra que ya no puede ser tomado, para el caso de los estudios de la cultura aymara, con la simbología occidental, ni menos con aquella proveniente de las científicidades de las academias actuales.

1.8.5 Agricultura en los Andes bolivianos

Cultivar alimentos sembrarlos y cosecharlos, está conectado con el desarrollo de la cultura. Así, la idea de agricultura, siempre ha estado emparentado con identidad, con forma de vida, con constitución subjetiva de las personas. Etimológicamente, el término “agri - cultura” viene del latín y está compuesta por dos palabras, la primera significa el campo o el área que se destina para la siembra y cosecha, mientras la segunda hace referencia al cultivo.

En el caso de la agricultura en el sector andino, es John Murra (1986), quien hace toda una esquematización de los tipos de cultivo, desarrollándose este trabajo luego como una teoría sobre la producción precolonial, puede hallarse su trabajo bajo el nombre “control de pisos ecológicos”, se trata de investigaciones que trascienden en el tiempo aportando en especial al ámbito antropológico. Gracias al estudio de Murra, puede valorarse el conocimiento que existe en el *modo de cultivo* que culturas del área andina desarrollaron.

La agricultura puede entenderse entonces, como lo que está relacionado con el cultivo, con la siembra y la cosecha, la producción de alimentos, pero además como parte fundamental de la cultura, como un vestigio en el tiempo; así como lo toma Murra en sus investigaciones de campo. Aunque, en cuanto al tiempo presente se encuentra que existen variadas formas de agricultura como la intensiva, extensiva, industrial, de mercado, entre otros. Mientras que el concepto usado en las comunidades indígenas responde en principio a un modelo tradicional que mantiene sus propios criterios y valores.

Se entiende que, en cuanto al concepto de agricultura, no puede haber una mayor novedad más que aquella que está establecida por las investigaciones anteriores, donde resaltan muchas perspectivas antropológicas que lograron realizar una crítica a los conceptos más occidentalizados. Entre tanto una forma aplicada de entender este concepto sea, justamente ante una comparación entre culturas distintas, la occidental por un lado y la aymara por otro. Por lo menos, esa ha sido la forma de construcción de

conocimiento antropológico principalmente de varios autores que realizaron trabajos en el contexto andino, en comunidades aymaras o quechuas.

Para terminar este capítulo, se apunta que existen todavía muchos más autores que han trabajado la cultura aymara, incluso existe variadas tesis de grados superiores de universidades del exterior. Una dificultad respecto de este material es que no se encuentra publicado, y su acceso es limitado. Empero preguntando con expertos, con algunos antropólogos e investigadores, se ha podido realizar este resumen de investigaciones y tendencias respecto al tema y problemática de la que se trata aquí. Se entiende en ese sentido, de que tanto la preocupación específica así como la orientación interpretativa que quiere darse en este estudio es *exploratoria* y por ende también requiere una constante reflexión metodológica y epistemológica, la cual se plantea en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 2

REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS Y PRECISIONES METODOLÓGICAS

En la perspectiva de la tesis, es de suma importancia comprender la posición del antropólogo dentro de la actividad de investigación. Es decir, aquello que desde la crítica a la escuela antropológica cognitivista estableciera con mucho éxito Clifford Geertz (1994) -apoyándose principalmente en el trabajo de Marvin Harris (1979)-, al plantear la propuesta de reutilizar la perspectiva que hablaba de “phonetics²¹” y “phonemics²²”, precisando la tarea de la investigación antropológica como una ida y venida de la interpretación de sujetos con conciencia cultural que estudian culturas diferentes a la suya, estableciendo así en los estudios antropológicos, la importancia de los puntos de vista tanto *etic* (del que investiga) como *emic* (del investigado).

El aporte de Geertz, fue en todo caso más valioso desde la perspectiva de la idea de una revisión de criterios culturales internos, es decir desde la revisión objetiva del propio investigador, para enmarcarse en estudios con mayor conciencia cultural y social. Pues él encontró un exceso en los trabajos realizados hasta entonces en el campo antropológico, pues existían tendencias demasiado externalistas y objetivistas, que muchas veces confundían criterios personales y prejuicios culturales propios del investigador con verdades de la cultura que se investigaba. En el otro extremo, el cognitivismo llevaba a la búsqueda enfrascada en la perspectiva del individuo y la idea de que la realidad sólo era un punto de vista entre otros, una consecuencia negativa de esto fue que quitaba el valor al trabajo de campo clásico de la antropología.

²¹ O fonética basada en el estudio del audio externo al sujeto.

²² De los fonemas, que estudia las interpretaciones que realiza internamente el sujeto del audio que escucha

De esa forma, en la actualidad se toma mejor la idea de que la perspectiva de una investigación debe contener cierta conciencia de su relación *etic*, así como también *emic* en relación a su campo de estudio, se trata en todo caso del lugar que ocupa el investigador en el proceso de construcción de conocimiento antropológico. Esta idea lleva a una serie de preocupaciones por la explicación del punto de vista del investigador, a la vez que involucra aclarar los supuestos metodológicos de las investigaciones, es decir, especificar por ejemplo, a qué se apunta o qué se persigue con el uso de determinadas estrategias, técnicas, tácticas, herramientas y/o instrumentos en la investigación antropológica.

Por otro lado, el afirmar que la cuestión del lugar o papel que desempeña el investigador en este caso el antropólogo, es de vital importancia –en especial desde la perspectiva de la tesis– no se está pretendiendo indicar que se trate de un tema moral o sobre la ética en el trabajo de campo, por ende la reflexión metodológica no es una evaluación de la conciencia del investigador, sino de las condiciones y dispositivos culturales que pueden determinar la mirada, la observación, la perspectiva y la interpretación en esa dinámica *etic-emic* dentro del estudio etnográfico de una cultura, específicamente para los intereses de la tesis, de una comunidad aymara.

Pero también, queda claro que al estar dentro de una ciencia como la antropología, la orientación metodológica es principalmente cualitativa, consiguientemente y en esa línea se explicará el tipo de investigación que se ha llevado a cabo en esta tesis. Solamente para comenzar es importante explicar, que el uso de métodos cualitativos, no responde a decisiones *a priori* de los fenómenos estudiados, por el contrario debe existir una relación clara entre metodología y problema teóricamente planteado.

Por ende, puede entenderse que el tema y problema abordado en esta tesis, así como sus objetivos e interrogantes, exigieron desde su inicio un estudio de tipo cualitativo que pudiera dar mayor profundidad, antes que un panorama o una ampliación del tema. Para ilustrarlo mejor, puede decirse que en la tesis no se encuentra demostraciones en base a comparaciones estadísticas o análisis de tendencias centrales, derivadas u otras

parecidas que constituyan una parte de la tesis. Muy por el contrario, se ha usado una perspectiva metodológica cualitativa, con la cual en realidad, se está buscando explicar un nuevo fenómeno que se encuentra en las prácticas diarias de los pobladores de una comunidad pequeña, se trata por tanto de una *investigación de tipo exploratoria* (Sampieri y otros, 2006) cuyo enfoque es, como ya se ha adelantado, principalmente cualitativo enmarcándose dentro del mundo o campo de acción que es propio de las lecturas antropológicas sobre los fenómenos culturales y sociales.

Una indicación clara y concisa del diseño metodológico que empleo la tesis, lleva a también enmarcarla en una reflexión que tiene también un propósito epistemológico, pues la reflexión y la aplicación no son actos separados, sino son complementarios. En este caso, desde la perspectiva de la tesis, existieron criterios que se fueron construyendo al momento del desarrollo de la investigación, los que determinaron también las técnicas y el método usado en especial desde la antropología de tipo interpretativa.

Por eso mismo, la reflexión en torno a la posición del investigador fue central, pues su comprensión se encuentra en el margen que delimita una perspectiva paradigmática, una tendencia o identidad en la propia tarea de la investigación antropológica, y por lo tanto también, en las formas metodológicas que se presentan a lo largo de esta tesis, que establecen una coherencia entre tema, planteamiento del problema, teoría antropológica usada y, por supuesto, metodología.

Es importante apuntar que la conjunción de estos elementos mencionados, se encuentra fundamentalmente –aunque suene reiterativo- del análisis sobre el investigador como un sujeto culturalmente condicionado, tomando en cuenta su contexto nacional, su situación dentro de los estudios antropológicos, así como su margen de acción y condiciones de aplicación del conocimiento antropológico de la cultura, del propio ser humano y la sociedad en su conjunto, este tema lleva oportunamente a comprender el paradigma y su relación con el uso de las metodologías de investigación.

2.1 Para una comprensión paradigmática de la metodología en antropología

Existen tensiones históricas al hablar de la metodología propiamente antropológica. Sea en investigaciones cualitativas o cuantitativas. En tal o cual investigación, son tensiones que no tienen que ver con la preferencia de una u otra teoría, sino que se trata de tensiones que reflejan un mayor problema de percepción de realidad, esto de manera directa desemboca en la reflexión concerniente a los paradigmas. El libro de T. Khun *Las estructuras de las revoluciones científicas* (2001) citado en muchas investigaciones de la ciencia social, plantea de manera elocuente el problema en torno al posicionamiento histórico de visiones de la realidad que se encuentran en constante tensión por su inconmensurabilidad, estas visiones justamente se denominan: paradigmas. De ese modo, puede observarse que siempre que se habla de este tema, en trabajos antropológicos, sociológicos o incluso hasta filosóficos, suelen arrastrar ese carácter de la “inconmensurabilidad” en el mismo uso del concepto, planteando una multiplicidad, en ese caso, de paradigmas sin relación unas con otras y que pueden tender a un crecimiento desmesurado.

En cuanto a la antropología, hasta la actualidad todavía hay cierta base que unifica a la disciplina, como lo es por ejemplo el criterio del trabajo de campo o la *observación participante* (Guasch, 1997). Aunque el tema de los paradigmas entró en vigencia, con el mismo avance y desarrollo de la historia del conocimiento antropológico. De esa manera, un paradigma fue entendido como un “campo de visibilidad”, aquello que determinaba la orientación en la propia observación e interpretación de las culturas. Un ejemplo claro es referido por Oscar Guasch, en su libro *Observación Participante* (1997), cuando explica que después de que Malinowski instaurara la *etnografía* como la fundamental tarea de la antropología, muchos estudios se comenzaron a basar en el trabajo de campo *in situ*, donde solían encontrar “diferencias culturales” respecto a la cultura occidental o encontraban “desigualdades sociales y económicas” respecto a las clases sociales también occidentales. Lo que ocurría era que se trataba de enfoques funcionalistas o marxistas, luego también de enfoques estructuralistas u de otro tipo.

Puede decirse entonces, ante tal hecho en la historia de la antropología, que existen paradigmas entendidos como enfoques opuestos en muchos casos, que operan de modo implícito en las producciones teóricas y afectan de forma directa a la metodología de la investigación científica, es decir que existen metodologías y teorías que apuntan a discutir y construir discursos antropológicos que se contraponen a veces de modo directo con otros discursos también antropológicos que hayan sido enfocados desde otros paradigmas.

Ahora bien, si se apunta a la conformación de la ciencia antropológica y su metodología; se había mencionado que después de que Malinowski instituyera –por decirlo así, el trabajo etnográfico, éste se convirtió en una identidad que diferenciaba entre quienes son y no son en sentido estricto antropólogos. Así la esta disciplina busca su definición en dos principios, apuntados por Guasch que se reproduce a continuación:

“...primero, mediante la aproximación personalizada al problema investigado y la consecuente no distinción entre quien obtiene los datos y quien los analiza; y segundo, a través del desarrollo de investigaciones sobre sujetos que constituyen *otros culturales*” (Guasch, 1997:16)

Puede entenderse entonces, que el primer principio pone de relieve que los antropólogos fueron identificados como aquellos que rompieron con la división del trabajo entre quienes describen y quienes analizan, éstos últimos en la mayoría de los casos llegaban a ser los autores reconocidos de la obra antropológica²³. Incluso en la actualidad, este principio diferencia de otros estudios, como el sociológico, cuyos investigadores pueden fácilmente llevar adelante su profesión sin necesidad de construir por completo sus datos, a veces usando encuestas u otras herramientas de tipo más cuantitativo. Mientras que para el antropólogo se hace una ley el ser parte de la construcción del dato y ser el primero en analizarlo, es decir no existe una división del trabajo como en otras disciplinas.

²³ Hay varios ejemplos al respecto, pero el más recordado es el de Sir James Frazer, quien es considerado uno de los iniciadores de la ciencia antropológica, aunque jamás haya realizado trabajo de campo alguno.

El segundo principio pone fundamentos para el lineamiento cualitativo en la metodología antropológica, pues dado que el objeto de investigación se fue configurando dentro del campo de estudio sobre *pueblos o etnias otras o diferentes* a la sociedad occidental, la forma de construir conocimiento no pudo ser el mismo que se usaba para estudiar por ejemplo, a la misma sociedad europea, como en el caso de filósofos y sociólogos que estudiaban a la propia cultura con métodos parecidos.

De esa forma, la concreción paradigmática de la antropología es parte de la historia de la misma ciencia social y de su construcción metodológica. En ese sentido, es interesante constatar que en la historia de la ciencia social, y en especial cuando se habla de la ciencia sociológica, la elección de tal o cual metodología haya sido muchas veces una cuestión además de teórica también política e ideológica, por eso la antropóloga Denise Arnold relaciona el surgimiento del Estado moderno con el desarrollo y concreción del “positivismo” (Arnold, 2010). En ese sentido, es importante encontrar aquellos –en palabras de la autora– axiomas del positivismo, pues éstos son principios que aún sobreviven dentro de la ciencia social que gira su mirada hacia el método cuantitativo como único y realmente científico:

“Lo cuantitativo tenía el apoyo del positivismo desarrollado originalmente en el siglo XIX por el filósofo francés August Comte, en el marco hegeliano de Estado. Los axiomas del positivismo, que apoyan una visión cuantitativa del mundo, son los siguientes: A nivel ontológico (en lo que concierne a la naturaleza de la realidad) se cree que hay sólo una realidad; a nivel epistemológico, con respecto al papel de los valores, se cree que la investigación, con respecto a la relación entre la persona que sabe y lo que se sabe, se cree que estos dos elementos son independientes; a nivel axiológico, con respecto al papel de los valores, se cree que la investigación está libre de ellos; en términos de las generalizaciones, se cree que las generalizaciones fuera de tiempo y del contexto son posibles; en términos de los vínculos causales, se cree en causas anteriores y efectos posteriores; y en términos de lógica conductiva, se favorece argumentos

que van de lo general a lo particular, con énfasis en hipótesis o teorías a priori”
(Arnold, 2010:29)

Y si se piensa en el modo como suele usarse las metodologías en la ciencia social en el contexto boliviano, puede notarse que criterios, en este caso positivistas, son ‘traspolados’ a metodologías tanto cualitativas como cuantitativas. Por lo que una vez más puede reafirmarse la necesidad de la reflexión sobre la posición de la investigación antropológica en una perspectiva reflexiva.

Se entiende de esa manera, que el problema real no es una cuestión de metodologías cuantitativas versus metodologías cualitativas, sino de criterios cualitativos contra criterios cuantitativos que están en un orden o plano anterior al uso de tal o cual metodología. Y en ese sentido, la inclinación metodológica devendría también de un paradigma, que funciona como un campo de visibilidad sobre la realidad, que forma en todo caso los criterios con los cuales un investigador, una disciplina, etc., se acerca al estudio de la realidad.

2.2 Geertz y Bourdieu: Problemas epistemológicos en el trabajo de campo

Geertz, puede decirse, defiende el eclecticismo en la ciencia antropológica. Los tiempos modernos en los que vivimos, para él, requieren de diferenciados puntos de vista para la mejor comprensión del mundo (Geertz, 1994). Justamente es Geertz quien introduce los “géneros confusos” en antropología, su texto ya clásico *Conocimiento de las culturas: Ensayos sobre la interpretación de las culturas* es el principal aporte para la teoría de la interpretación en antropología.

“...la relación entre humanidades y ciencias sociales, una cuestión ante la que continuamente se invita a los antropólogos a que tomen la palabra, pues de ellos suele decirse que se hallan a caballo entre ambas, y a la cual respondo (siguiendo la máxima del examen ‘si no conoces la respuesta, discute la pregunta’), tratando en primer lugar, de sembrar dudas sobre la validez de la propia distinción. Grandes rúbricas tales como Ciencia Natural, Ciencia Biológica, Ciencia Social y

Humanidades tienen sus usos curriculares, al clasificar a los eruditos en clichés y en comunidades profesionales, y al distinguir tradiciones amplias de estilos intelectuales” (Geertz, 1994: 16)

Justamente, las decisiones metodológicas se hacen confusas desde el punto de vista de los ‘fenómenos de investigación’ por decirlo de alguna manera, donde el problema tratado suele trascender las disciplinas desde las que suele enfocárselo. Y con el surgimiento de la crítica a la modernidad, desde una perspectiva post-moderna, se ha puesto en crisis las llamadas “grandes verdades” de la ciencia, pero también de la cotidianidad, en ese sentido se ha complejizado el tratamiento de la realidad hasta llegar a relativismos radicales, donde todo puede ser aceptado a nombre de la ética de la “tolerancia” radical a partir de un relativismo que en este caso es tomado como ontología de la realidad.

Ante este problema y otros parecidos, Geertz intenta reivindicar el uso del “sentido común” en la ciencia social para salir de las construcciones academicistas en la ciencia:

“Es cierto que para muchas personas, y más especialmente para sus defensores, el sentido común no es después de todo un fenómeno cultural, sino la simple verdad de las cosas aprehendidas naturalmente; hechos simples admitidos por hombres simples. Por ello, comencé ‘El sentido común como sistema cultural’ (...) el sentido común *era* un sistema cultural; un cuerpo imprecisamente conectado de creencias y de juicios... (...) el sentido común tiene más que ver con el modo en que se aborda un mundo donde se producen tales cosas que con el mero reconocimiento de que ocurren de ese modo. El sentido común no es una capacidad encomiable, como el lanzamiento perfecto; es una estructura especial de la mente, como la fe o el legalismo. Y como la fe o el legalismo (o la ética, o la cosmología), diverge de un lugar a otro, aunque no obstante adopte una forma característica” (Geertz, 1994: 20)

Así como el propio Geertz había apuntado antes, el *sentido común* del que se habla es ordenador del trabajo antropológico, y en última instancia, de la ciencia social y las

ciencias humanas. En ese sentido, se recupera el punto de vista del antropólogo en el momento y contexto de la propia investigación. De ese modo se puede afirmar que interpretar es también *ser en el contexto*, y éste termina siendo un problema de *sentido común*.

Pierre Bourdieu entonces, podría complementar los aportes de Geertz, cuando entra en un micro tema dentro del problema de la investigación. Se trata del problema de la construcción del punto de vista, el “punto de vista del investigador”. Pues el sentido común que pueda existir en el ambiente está mediado por el punto de vista como construcción de un lugar donde se afirma un tipo de conocimiento. Su póstumo libro publicado *El oficio del científico* realza este problema:

“Pero un punto de vista también es un punto en un espacio (Satndpunkt), un punto del espacio en el que nos instalamos para tener una visión, un punto de vista, en el primer sentido, sobre ese espacio: pensar el punto de vista es pensarlo diferencialmente, relacionamente, en función de las posibles posiciones alternativas a las que se opone con diferentes relaciones” (Bourdieu, 2003:156)

El punto vista, para Bourdieu, es una construcción social, esta construcción social es inherente a las personas, quienes suelen usar de modo instrumental las diferentes construcciones sociales. El investigador en la ciencia social también suele apoyarse, a veces de modo instrumental o intuitivo, en puntos de vista cotidianos, pues él mismo (el investigador) comienza siendo un ser de la vida cotidiana. Lo importante es la toma de conciencia del punto de vista en el plano investigativo.

Mas el punto de vista es también un hilo conductor de la interpretación, pues la misma interpretación cobra sentido cuando la verdad no está –como suele ser en la ciencia positivista– tomada de rehén por una ley o regla social (Miranda, 1988), sino que depende en gran medida del enfoque.

Una vez más, esto no quiere decir que se deba hablar en términos de “relativismos en el conocimiento” así como el posmodernismo tiende a afirmar, sino lo que significa es que

la construcción de conocimiento no puede ser totalizado, es decir que las interpretaciones sobre la cultura, deben ser antes que universalizadas, explicaciones singulares que forman parte del complejo mundo de significaciones que aparecen en la misma cultura.

“La verdad es la relatividad generalizada de los puntos de vista, dejando a un lado quién los constituye como tales al constituir el espacio de los puntos de vista. No es posible dejar de pensar en una metáfora que ya he mencionado: sacada de Leibniz, consiste en considerar a Dios como el ‘centro geométrico de todas las perspectivas’. (...) Pero el ‘centro geométrico de todas las perspectivas’ no es otra cosa que el campo en el que, como no he dejado de recordar, los puntos de vista antagonistas se enfrentan según unos procedimientos regulados y se integran progresivamente, gracias a la confrontación racional” (Bourdieu, 2003: 198)

Así como lo expresa Bourdieu, la verdad es una relatividad generalizada, en especial esto lo dice en el plano de la ciencia social, pues la forma de acercamiento a la realidad del investigador es al final un punto de vista más. Además Bourdieu previene del dogmatismo posible en la ciencia, cuando el conocimiento aparece como la metáfora de Leibniz, el lugar donde el ser humano se acerca al “ojo de Dios”, al momento donde la *neutralidad* es un logro, producto de la formación académica en la ciencia antropológica contemporánea.

“Un punto de vista es fundamentalmente una perspectiva tomada a partir de un punto concreto (Gesichtspunkt), de una posición concreta en el espacio y, en el sentido en que lo entenderé aquí, en el espacio social: objetivar el sujeto de la objetivación, el punto de vista (objetivante), significa romper con la ilusión del punto de vista absoluto” (Bourdieu, 2003: 164)

Bourdieu al final de su carrera planteó una reflexión acerca de la posición del investigador en el trabajo de campo, él la llamó justamente: *objetivación participante* (Bourdieu, 2004) donde planteaba una síntesis entre la observación participante y el

objetivismo propio de los defensores de la “distancia social” en la investigación. Geertz, en un caso parecido, reflexiona en torno al mismo problema haciendo referencia a sus primeros trabajos en Indonesia y Marruecos (Geertz, 1996), termina haciendo una apología de la *neutralidad valórica* que el antropólogo obtiene en sus años de estudio.

El punto de reflexión en ambos es la posición del investigador en el trabajo de campo. Llama la atención la diferencia de ambos autores de plantearse el mismo tema pero llegando a tan diferentes, pero tan bien argumentadas conclusiones. Si uno revisa las producciones teóricas de ambos autores se encuentra que cada uno es un maestro que ha formado una escuela tanto antropológica como sociológica, y los argumentos que ponen siempre son una reflexión de lo que fue sus trabajos de campo.

Bourdieu empero, se acerca más al caso boliviano, talvez la explicación la podamos encontrar en sus raíces, también, comunitarias, pues él siendo un “aldeano” de un pequeño poblado de Francia terminó confesando:

“... mi propio ambiente de origen, a la vez popular y provinciano atrasado, algunos dirían hasta arcaico, el mismo ambiente al cual yo fui inducido a despreciar y renunciar, o peor todavía, a reprimir durante la fase de integración ansiosa al centro cultural” (Bourdieu, 2004:20)

Bourdieu se refiere que para estudiar tuvo que irse a Paris, pero luego realizó trabajos de campo en su aldea natal, incluso comenta que su madre fue por mucho tiempo una de sus mejores informantes clave. Spedding interpretando al maestro francés, concluye que toda investigación es en realidad un “ajuste de cuentas con uno mismo” (Spedding, 2004) algo que Bourdieu tiene muy en cuenta al final de su carrera, y que incluso dice él, es el fundamento para su lucha por el acercamiento entre la sociología y la antropología.

Geertz por su parte, también desde su experiencia investigativa, en un artículo consagrado a problemas de investigación “Pensar en cuanto acto moral”, reflexiona en el contexto de las investigaciones antropológicas de personas provenientes de una

antropología hegemónica (EEUU, Inglaterra, Francia) a países periféricos, y cómo el antropólogo debe al final de cuentas mantener una actitud plástica ante los estudiados:

“La imparcialidad no es un don natural ni un talento prefabricado. Es un logro parcial, ganado trabajosamente y precariamente mantenido. El pequeño desinterés que uno trata de alcanzar no proviene del fracaso de sentir emociones o del negarse a percibir las en los demás, ni tampoco de encerrarse dentro de un vacío moral. Proviene de una sujeción personal a una ética vocacional” (Geertz, 1997: 60)

En otras palabras, ser neutro en términos de valores morales en la investigación antropológica es una ética y hace a la vocación de todo cientista social, llegar a tal actitud plástica y neutralidad no es, para Geertz, un defecto, sino una virtud que se logra con muchos años de trabajo, en el fondo es la ética del investigador.

Puede tomarse a estos dos maestros como dos casos paradigmáticos de la investigación social y de la posición que adopta en el trabajo de campo, puesto que ambos trajeron a la ciencia antropológica una gran riqueza reflexiva. Mientras Bourdieu dice que la *objetivación participante* es necesaria para no abrir las brechas de la distancia social de tal manera que la investigación se haga muy superficial, Geertz parece indicar lo contrario, pues no se puede obtener la neutralidad, sin justificar la distancia social, para Geertz el antropólogo no debe involucrarse demasiado, sin embargo para Bourdieu el antropólogo desde un principio ya está involucrado.

Ahora bien, la investigación hecha para esta tesis, es comprendida de mejor manera desde la propuesta ‘bourdiana’ que desde la propuesta de Geertz, claro que se debe reconocer el intento de ambos por explicitar el problema de la posición del antropólogo a la hora de investigar. La objetivación participante es una postura, en última instancia sigue siendo una observación, y la llamada de atención de Bourdieu no es para desechar la observación participante como técnica, sino a ser más reflexivos a la hora de usarla. En ese sentido esta investigación al plantearse, como se verá más adelante, la

observación participante como uno de los ejes para la construcción de los datos, tomó muy en cuenta el aporte de Bourdieu y así como la de Geertz.

En antropología debe entenderse que al realizar una observación participante el investigador se enfrenta a estas corrientes que pueden verse como totalmente contradictorias, pero que en ocasiones logran tomar senderos comunes en el mismo trabajo de campo. Empero, siempre debe mantenerse una apertura investigativa que tiene que ver con no cerrarse en ciertas herramientas o técnicas.

En ese sentido, cuando se hace referencia a la observación participante, supone la idea de objetivar el mundo social del investigador, pero a la vez de tomar atención a las prácticas demostradas en el trabajo de campo, se debe tomar una actitud parcial y con un distanciamiento y una suspensión de los prejuicios, tal vez no deba llamarse ‘actitud plástica’ como lo hace Geertz, pero sí distanciamiento crítico en la investigación.

Es necesario, entonces, mostrar una desembocadura más actual de estos problemas, planteados por Geertz y Bourdieu que llegan a tener un eco más actual en el caso de la antropóloga Denise Arnold y su reciente artículo ya citado anteriormente, “Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto”, que demarca su posición en cuanto a las metodologías en la investigación cultural y social.

2.3 Denise Arnold y el problema político - metodológico y paradigmático

El problema de Arnold tiene que ver con los problemas de colonialidad en la investigación. También Spedding en el mismo compendio de artículos, sugiere que la antropología en Bolivia necesita hacer énfasis en la posición del investigador, dado que existen investigadores “nativos” y no así extranjeros únicamente.

Remarcando, es interesante el esfuerzo de Arnold, cuando intenta relacionar las investigaciones con la relación de la *sociedad* y el *Estado*. Algo que normalmente en una reflexión metodológica suele aparecer vedado o como un supuesto implícito que jamás se explicita. De manera que su identificación suele ser muy difícil.

“Si las metodologías, al igual que los conocimientos, son productos políticos – culturales, entonces se hace necesario entender los nichos políticos-culturales en que ellas emergen y se socializan, Esto nos permite vislumbrar tres cosas: *primero*, cómo sus anclajes político-culturales estructuran metodologías usadas; *segundo* cómo el uso de metodologías determinadas influyen en las investigaciones mismas; y *tercero*, cómo se sitúa en el mundo cualquier investigación con su conjunto de metodologías” (Arnold, 2010: 7)

Denise Arnold se refiere no sólo a lo que en Bolivia –para citar a René Zavaleta- una suerte de *Estado aparente* haya hecho en ese sentido, sino en general a lo que supone la investigación bajo un Estado moderno por ejemplo. En ese sentido, esta autora recurre a las ilaciones paradigmáticas dentro de la ciencia social que deviene en su relación con metodologías, así justifica el uso de la teoría de paradigmas de Tomas Khun y a sus debates con Karl Popper. El problema ya clásico de la “demarcación científica”, donde la posición de Popper es que la ciencia siempre es revolucionaria, a lo que Khun establece diferencias entre ciencia normal y ciencia revolucionaria²⁴.

Siguiendo a Khun, Arnold encuentra que los paradigmas son también pequeños mundos de sentido, parecidos a los mundos lingüísticos de la obra de Wittgenstein, y al producirse una crisis de entendimiento se produce también la ruptura de un paradigma, pues justamente el paradigma funciona como un mundo de sentido, donde las metodologías, las epistemologías, la *doxa* la *ortodoxia* en una corriente tiene sentido.

De esa manera, la antropóloga encuentra que es el problema de la “modernidad” y el Estado pertinente a ella, la que ha establecido una especie de “entelequia” científica. El

²⁴ El debate en torno a este problema es bastante largo y es importante adentrarse al problema, para un estudio pormenorizado del tema se consultó el texto de Irme Lakatos (1978) “Popper y los problemas de demarcación e inducción” En: *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Editorial Alianza. El cual desde una perspectiva histórica contextualiza el problema de la ciencia y las respuestas de Tomas Khun y su texto de 1975: *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica.

mundo moderno tiende a fragmentar el conocimiento, la escisión social es necesaria para el funcionamiento del mismo. Ante estos problemas históricos, se llega a mencionar a Weber, Hegel y hasta Kant, quienes son principales apologetas de este tipo de Estado.

El Estado moderno al necesitar de conocimiento fragmentario, establece una metodología y conocimiento pertinente al mismo Estado. En ese sentido recuerda Arnold que los “Planes de Desarrollo” son abiertamente positivistas y cuantitativos, que el modo de funcionamiento y la forma de construcción de políticas estatales son devenidos de la metodología en principio cuantitativa.

A raíz de estos problemas y haciendo unas observaciones interesantes sobre el carácter ontológico de ambas metodologías tanto cualitativas como cuantitativas, Arnold propone una teoría fundamentada, un continuo entre metodologías cuantitativas y cualitativas, llamadas *metodologías cuali-cuanti*.

Sin embargo, la respuesta rápida y fusionadora de metodologías que Denise Arnold propone no parece ser una verdadera solución a los problemas de colonización que mundo moderno y en ese sentido el Estado moderno, han establecido respecto al mundo de la vida indígena (sea aymara, quechua, guaraní, u otra) y en ese sentido, también respecto al mundo cultural de los países latinoamericanos. Pero el planteamiento de su problema toca a fondo el problema de construcción de conocimiento que se estaba revisando con Bourdieu y Geertz.

Pues, el punto de vista del investigador, responde en gran medida al mundo social en el cual está desenvolviéndose, empero, este mundo social no debe entenderse como una cárcel que encierre de manera trágica al investigador, sino este mundo social es un principal elemento para visibilizar problemas más allá del propio contexto. Por ejemplo, en un mundo colonizado, los planteamientos pueden ser totalmente consecuentes con la colonialidad o pueden ser rupturas a este hecho, pueden ser propuestas descolonizadoras, en el sentido que intentan salir del mundo en el que se encuentran. En el plano de la construcción de conocimiento, el punto de vista del investigador debe dar cuenta de la

dominación cultural que la modernidad y/o el Estado moderno (como sostendría Denise Arnold) ha establecido durante mucho tiempo.

2.4 Una reflexión epistémica: la propuesta de Hugo Zemelman

Para cerrar el debate en términos propositivos, debe permitirse la inclusión de otro autor. Y haciendo caso al eclecticismo de Geertz, y a la búsqueda de un punto de vista más real y honesto de Bourdieu, la ciencia antropológica puede bien girar su mirada a los problemas epistémicos planteados por Hugo Zemelman²⁵.

En uno de sus primeros textos, este autor propone en términos epistémicos el problema de la posición del sujeto que investiga, dicho texto comienza haciendo explícito su principal objetivo:

“La presente reflexión tiene como punto de partida el problema de cómo un sujeto establece la relación de conocimiento con la realidad cuando quiere influir sobre ella” (Zemelman, 1987:15).

El giro que talvez Arnold no se atreve a dar es lo que Zemelman explicita en la última parte de la cita, la relación del sujeto que investiga cuando éste quiere influir sobre la realidad. Justamente, este es un problema fundamental en la construcción de conocimiento y en base a este problema es que Geertz defiende la actitud plástica del antropólogo, en cambio Bourdieu está más cerca de Zemelman, cuando afirma que es fundamental explicitar las intenciones del investigador, y en ese sentido, explicitar también su mundo social.

Ahora bien, el trabajo de Zemelman enfoca dos problemas más específicos, el problema de la función teórica y el de la aprehensión. Se entiende por función teórica al momento explicativo de la realidad, donde la teoría puede usarse como un marco que permite una

²⁵ La crítica que Zemelman hace a la ciencia social en Latinoamérica, tiene que ver con la crítica a las equivocaciones del positivismo, el cual siempre suele comenzar por la teoría, es decir, por la regla, por la ley, para luego deducir de ahí la realidad a la que se enfrenta en el plano investigativo (Zemelman, 2012).

lógica expositiva de la realidad investigada, de ese modo, la teoría no puede ser desechada jamás en un tratado científico.

En ese caso, esta aprehensión de la realidad está antes de la teorización. El modo cómo alguien que pretende investigar, es decir, en este caso el sujeto que investiga, aprehende la realidad, determina su disposición en la investigación, o su “apertura” hacia la realidad. Para Zemelman importa entonces, la aprehensión en tanto que “*la aprehensión cumpla la función de problematizar*” (Zemelman, 1987). Muchas veces, la aprehensión de la realidad suele ser pasado por alto, lo que hace que la teoría de modo a-priori sea usada para realizar una constatación de la realidad, de ahí por ejemplo el problema de la demarcación de Popper, donde la teoría obtiene hasta la facultad de decir que es real y que no lo es. Pero esto supondría una realidad estática, es decir, constatar siempre una realidad en tanto que estática es el supuesto de la teoría.

Cuando Arnold dice que los Estados modernos de algún modo han determinado los paradigmas de investigación también quiere decir que han determinado sus supuestos, sin embargo desde la perspectiva de Hugo Zemelman, la aprehensión configura una relación abierta y potencial con la realidad, es decir que primero se debe discutir los “supuestos investigativos” hegemónicos que tienen que ver con las influencias que se hacen desde la academia, la política o los medios de comunicación al pensamiento que pretende conocer sistemáticamente alguna realidad.

Y así se comprende que es de mayor validez que las investigaciones que intenten salir de los paradigmas implantados por los Estados modernos debieran plantearse antes bien como aprehensiones de la realidad y no así como deducciones lógicas de la teoría, oscureciendo sus contextos y sus historias, además del tiempo en el que suelen ser formuladas. Este problema, ayuda a describir de mejor modo, la idea de aprehensión, delimitada por su autor de la siguiente manera:

“La aprehensión, en consecuencia, es la capacidad para descubrir a la teoría, a partir de la adecuación a lo concreto-específico entendida como base de

teorización; requisito que guarda relación con el reconocimiento la potencialidad de la concreción según las exigencias de la articulación...”

“la aprehensión determina contextos especificadores de contenidos, al tener como función la delimitación del campo de opciones, y define las condiciones de teorización como forma particular de la apropiación racional” (Zemelman, 1987: 105, 138).

De ese modo se entiende que la aprehensión de la realidad no se encuentra fuera de la construcción teórica ni académica de la ciencia, sino es un momento anterior a la teorización, guarda si se quiere, aquella posibilidad, la de dar paso a una teorización de mayor contextualidad y localidad. Se delimita, el campo de investigación y de producción de conocimiento, de esa forma podría comprenderse el acceso al conocimiento antropológico en Bolivia.

2.5 Precisiones

Todas las propuestas y reflexiones, la objetivación participante (Bourdieu), la neutralidad valórica (Geertz), la influencia del Estado moderno en la investigación social (Arnold), la función teórica y la aprehensión (Zemelman) confluyen en el debate en torno a la posición del investigador en ciencia social y con esto quiere decirse también en antropología. A la vez que, estas propuestas y reflexiones tienen diferentes despliegues que pueden ser trabajadas de modo amplio, es más pertinente para esta tesis, a partir de los aportes de los diferentes autores aquí presentados, esbozar ciertos criterios en el campo de la investigación antropológica:

1. El primer criterio tiene que ver, con una explicitación del sujeto respecto de su mundo y el mundo que está investigando, donde también pueden aparecer problemas de tipo moral, ético, o de valor.
2. El segundo criterio es la toma de conciencia de la política (El Estado hegemónico) y su influencia en la elección paradigmática desde el punto de vista de la investigación.

3. Como tercer y último criterio, se hace necesario la reflexión constante en torno a la teoría y su “aplicación” para la explicación del mundo investigado. Lo que lleva a transitar hacia una antropología de tipo más interpretativa y en constante reflexión.

Habría una tarea pendiente, que de utilizarse estos criterios como directrices para el desarrollo de una ciencia antropológica de tipo más interpretativa, vendría bien repensar aquellos métodos que aún suelen guardar matices positivistas y que en ocasiones caen en empirismos radicales. En este caso, no se ha establecido que tanto la etnografía como la etnología, que siguen siendo importantes métodos para la antropología, necesitan de una constante reflexión sobre su uso y definición. Para esta tesis, y optando por una antropología interpretativa y una constante reflexión metodológica, tanto la etnografía como la etnología, antes de significar solamente descripción o análisis descriptivo, indican análisis e interpretación.

2.6 Metodología

Las reflexiones antes vertidas ayudan a una mayor conciencia de la metodología usada en esta tesis, la misma que para fines formales puede llamársela como una metodología cualitativa. En todo caso, la reflexión metodológica siempre ha sido un constante problema en la historia del desarrollo de la antropología (Mercier, 1969). En ese sentido, se trata de una arista cuya trascendencia favoreció en el avance y desarrollo de la propia disciplina desde el comienzo de ésta hasta el presente.

Ahora bien, pensando en los resultados obtenidos, los objetivos planteados y el trabajo en torno a la hipótesis hecha, es notorio que era requerida una metodología que ayude a una profundización, antes que a generalidades. En otras palabras, la investigación ha necesitado profundizar en tópicos encontrados a raíz del diálogo, desde las subjetividades de las personas, y desde sus prácticas observadas.

La comunidad Causaya como muchas otras comunidades aymaras que son proporcionalmente pequeñas tanto en territorio como en población, guardan una

característica intrínseca a su contexto, son comunidades con mayoría de personas adultas o de tercera edad. Así como Barragan (2006) retrata una comunidad abandonada las “comunidades no imaginadas” identificando a la migración como el fenómeno principal para tal realidad actual, donde la gente de la cultura aymara es predominantemente de personas mayores a quienes en su mayoría tienen intereses inmediatos de reproducción de sus vidas, y por lo tanto suelen no “tener el tiempo” para poder conversar en cualquier momento.

Por lo que, una entrevista sistemática, para ellos, no sólo se hace aburrida, sino que puede ser hasta un perjuicio respecto del tiempo que emplean para realizar sus actividades cotidianas. Sin embargo, sabiendo el ciclo anual de sus actividades, buscando momentos en los que ciertas familias tengan más disponibilidad que otras, y coordinando con las autoridades de la comunidad, puede realizarse, observaciones participantes, entrevistas no estructuradas o entrevistas semi-estructuradas, técnicas que han sido utilizadas en esta tesis.

En otras palabras, se ha necesitado alejarse de los altos contenidos técnicos, para concentrarse en aprender desde lo cotidiano, cada conversación al descanso de un día de trabajo, de barbecho, de pastoreo, de reuniones, de labores colectivas para levantar un muro, una pared o ayudar a construir el centro comunitario, significó los lugares propios para los diálogos, donde pueden hacerse de manera más natural las indagaciones y la honesta pretensión de entender la cultura en la que uno se encuentra.

2.6.1 Tipo de investigación

El tipo de investigación que se ha realizado en esta tesis, tiene las características de una *investigación exploratoria*. Según Sampieri, Fernández y Baptista (2006) cuando no existen investigaciones previas sobre los fenómenos que se estudian, se trata de investigaciones de tipo exploratorias. Una investigación exploratoria puede entenderse como la principal actividad de indagar o incursionar sobre un fenómeno nuevo, el acto de investigar en un espacio desconocido, sobre temáticas que también son desconocidas.

De ese modo, después de una búsqueda exhaustiva de investigaciones que traten el tema que se está estudiando, se ha evidenciado que se trata de un tema nuevo sobre el cual no se ha investigado, tanto en la temática específica así como en el lugar *in situ*. De esa forma, se perfila el tipo de investigación presente.

Por otro lado, siendo que esta tesis se ha desarrollado en el marco de una investigación de tipo exploratoria, no se encontró la pertinencia de formular una hipótesis que suele usarse en otros tipos de investigación como la experimental o la descriptiva. Desde un inicio se ha pensado en desechar el uso de hipótesis, dado que éste tendría que estar sustentado dentro de una tradición teórica que haya realizado variados estudios sobre los fenómenos objetivados de la investigación (Popper, 1967).

2.6.2 Técnicas de Investigación

Normalmente cuando se diseña una investigación desde la teoría se piensa que cualquier técnica es válida en cualquier contexto, porque la teoría no explicita el contexto en el que surgió, sino que aparece como una generalidad aplicable en cualquier tiempo o lugar. Sin embargo, muchas técnicas utilizadas actualmente en muchas investigaciones no pueden ser aplicadas en todos los contextos. De ese modo, puede considerarse las afirmaciones de Alison Spedding, cuando dice que *en Bolivia no existe una cultura de la encuesta* (Spedding, 2006), algo que también puede ser extensible para el caso de entrevistas estructuradas o cerradas.

Existen pues, ciertas condiciones para el uso de técnicas investigativas, una de éstas condiciones es el desarrollo de lo que Silverman llama una “sociedad entrevista” (Silverman, 1997), este concepto apareció como totalmente válido para sociedades europeas y norteamericanas, pues cuando se habla de una sociedad entrevista Silverman solía presentar tres condiciones para su existencia: 1) El surgimiento y reconocimiento de una subjetividad individual con competencia narrativa; 2) La existencia de una “tecnología de lo confesional”; 3) La disponibilidad de una extensa tecnología de comunicación de masas.

En la sociedad boliviana es difícil encontrar desarrolladas todas estas características, y además, existen grandes brechas entre el desarrollo tanto de condiciones objetivas como de condiciones subjetivas entre las ciudades capitales, las ciudades periféricas, los municipios rurales, y en especial las condiciones que se ven en las comunidades indígenas, y en el caso específico de esta tesis, de las condiciones de comunicación de las comunidades aymaras. Por lo que puede afirmarse que en Bolivia no se cumple la existencia de una “sociedad entrevista”.

Por otro lado, tomando atención a la primera condición que Silverman establece para la existencia de una sociedad entrevista, se hace perentorio tomar distancia con el hecho de que exista en las comunidades indígenas un desarrollo de la individualidad, algo que a lo mejor está muy relacionado el surgimiento de una tecnología de comunicación de masas que es la tercera condición según Silverman, y que esta condición puede ser mejor encontrada en ciudades capitales de Bolivia. De todas formas puede descartarse técnicas que supongan el establecimiento de una sociedad entrevista.

Ahora bien, Steinar Kvale plantea empero, que “la conversación es la forma más antigua de obtención de conocimiento” (Kvale, 1996), afirmación que sigue siendo vigente en el caso de las comunidades aymaras, pero debe aclararse que no puede tratarse de conversaciones sistemáticas, de preguntas que requieran de una respuesta solamente afirmativa o solamente negativo, sino por el contrario son las conversaciones informales, las conversaciones no sistemáticas las principales fuentes de acceso. Es por esto que a todas las conversaciones debe acompañárselas por una forma de observación, donde obviamente no se oculte la subjetividad del investigador.

Tomando en cuenta estas cuestiones, se ha elegido para la investigación tres técnicas de “recolección de datos”, las mismas que fueron utilizadas son:

- Observación participante (en sentido de una objetivación participante)
- Entrevistas no estructuradas
- Entrevistas semi-estructuradas

Se utilizó la *observación participante* y *entrevistas tanto no estructuradas como semi-estructuradas*. Otra razón por la que se ha elegido estas técnicas, es por el interés de hacer prevalecer una profundidad analítica e interpretativa antes que solamente descriptiva.

Por otra parte, una estrategia investigativa aportada por Oscar Guasch (1997), siguiendo a Goffman, dicta que el investigador no debe creer todo lo observado a simple vista, y por eso cuando observa la realidad en una observación participante debe en lo posible cruzarse con entrevistas como en el caso de esta tesis, debe existir una conjugación entre “lo que las personas dicen, con lo que hacen, y con lo que aparentan ser”, en ese sentido se procedió a realizar una comparación y complementación entre lo observado y lo entrevistado, para poder configurar un mejor espectro del fenómeno observado, es decir que se planteó un entrecruzamiento de datos, lo que llevó a la confección más compleja de la presentación de los propios datos.

2.6.3 Observación Participante

La observación participante nace justamente con la práctica etnográfica, pero es sobre todo heredera de la corriente naturalista del siglo XIX, donde se busca describir comportamientos de seres vivos en el medio natural propio (Guasch, 1997). Sin embargo ya en la antropología interpretativa la distancia entre el observador y los observados desaparece, en tanto se piensa que el observador investiga en una relación más simétrica con los investigados, eso no significa que los investigados tengan los mismos intereses que el investigador, lo que significa que la simetría existente en una antropología interpretativa, tiene que ver con una relación de honestidad y de explicitar los intereses de ambos lados, así como lo planteó por ejemplo Bourdieu, es así como se tomará en cuenta en este trabajo.

Esta técnica ayudo a la investigación en un periodo prolongado de casi 10 meses, y se realizó una investigación, que no ocultó sus finalidades, en ese sentido la observación se hizo constante y se realizó desde la vida cotidiana hasta los acontecimientos más relevantes para la investigación como son en este caso: La siembra y la cosecha.

2.6.4 Entrevistas no estructuradas o abiertas

Entrevistas no estructuradas o abiertas, donde no es necesario una guía de entrevistas, lo que se buscó con este tipo de entrevistas fue generar el mejor grado de confianza entre entrevistado y entrevistador, y por tanto en este caso no se utilizó ninguna guía de entrevista específica.

2.6.5 Entrevistas semi-estructuradas

Las entrevistas semi-estructuradas son también llamadas como entrevistas semi-estandarizadas o semi-dirigidas, en tal tipo de entrevistas se permite trabajar con una lista de tópicos o guía de preguntas con la facilidad de no seguir necesariamente el orden de la entrevista (Barragán, 2001). En la investigación para esta tesis esta técnica fue necesaria, pues ayuda a percibir subjetividades de las personas de la comunidad. Para esta elaboración se utilizó una guía de entrevistas que se encuentra en el anexo 7.

Las entrevistas semi-estructuradas intentan cumplir también como apertura a un diálogo, que debe permitir el análisis de una retórica textual de los involucrados, no existe en el caso específico de la investigación una necesidad tan relevante de adentrarnos a producir una intersubjetividad, puesto que la subjetividad del investigador comparte una intersubjetividad por vía histórica, social y cultural con las personas de la comunidad.

Las entrevistas semi-estructuradas fueron realizadas a los siguientes actores de la comunidad:

- Autoridades de la comunidad: Mallkus; Kamanis²⁶.
- Titulares de las Aynuqa.
- Titulares de las Sayaña²⁷.

²⁶ Kamani es la persona designada por la comunidad, su función es proteger de los cultivos en aynuqa, la protección de los fenómenos naturales como la granizada y de los animales.

²⁷ Sañaya es entendido como el previo de una unidad familiar, que vive en Causaya.

Se intentó también una paridad genérica, es decir que se tomó en cuenta, en la medida de lo posible, una misma cantidad de entrevistadas mujeres como la de varones, y en menor medida entrevistas a jóvenes, dado que la población es muy reducida y normalmente los jóvenes son inmigrantes de la ciudad de El Alto o el interior del país.

Sin embargo, la forma de entender una entrevista entre dos personas individuales no resulta un caso real en la investigación, pues los comunarios prefieren siempre entrevistas de tipo *familiar*, donde el que tiene la palabra en principio es el varón y las mujeres complementan con algunos datos o comentarios.

Así se entrevistó a 10 familias, aunque debe tomarse en cuenta que se ha dialogado con muchas otras, que si bien no puede decirse que fueron la totalidad de la gente que vive en la comunidad, puede encontrarse que se entablo conversación con muchos. Por otra parte, algo importante que se indica es que, las entrevistas más formales, han sido complementarias a la observación participante y las llamadas entrevistas abiertas, o diálogos, como prefiera llamárselo.

En todo caso, se trata de un trabajo de campo cuya metodología pasa por la experiencia *in situ* del investigador nativo, que adentrándose poco a poco a conocer más a profundidad los significados simbólicos de los que tanto se habla en la literatura antropológica sobre los aymaras, fue descubriendo que todavía hay muchas cuestiones desconocidas que están esperando ser interpretadas.

Fue por eso que sin una planificación bien pensada, se encontró la ayuda de una pareja de ancianos que pueden ser catalogados como “informantes clave”, justamente se trataba de la familia que hospedó al investigador, por periodos largos o en ocasiones periodos cortos. Estas personas, tienen un par de hijos que emigraron hacia la ciudad de El Alto desde hace varios años atrás, quienes conocen al investigador y fueron los principales contactos, para el contacto con la comunidad aymara Causaya. Empero, fue en realidad, la confianza ganada la que ayudó a que recibieran en su vivienda a un antropólogo, el padre de familia de la casa, contaba que hace años hospedaron también a unos turistas

que habían decidido ir más lejos del pueblo de Tiwanaku, en aquella ocasión no hubo problema y además, estaba acostumbrado a alojar a amigos que suelen traer sus hijos en especial en las fechas de festividades de la comunidad.

2.6.6 Instrumentos para la investigación

Se utilizaron además ciertos instrumentos para la investigación, estos fueron: 1) una cámara fotográfica y 2) una grabadora de voz, 3) guías de preguntas preparadas con anterioridad, pues todas las entrevistas y algunas observaciones fueron registradas en formato digital y no se ocultó desde el comienzo las finalidades de las entrevistas. Si bien los instrumentos son de mucha utilidad, es preciso mencionar que al comenzar el acercamiento con los comunarios, aparecía como demasiado extravagante portar una grabadora o una cámara, en ocasiones se hizo uso del celular para registrar algunas fotografías, en otras, se llevó una cámara digital de mayor capacidad, en todo caso, se ha tratado de respetar la vida de los comunarios, tomando pocas fotografías, y siempre pidiendo permiso para hacerlo.

La grabadora por el contrario, pudo ser usada de modo más fácil, en ocasiones se grababan las conversaciones, en otras, en especial cuando se trataba de diálogos rápidos y esporádicos no se veía la oportunidad de grabar, pues la rapidez con la que suceden aquellos encuentros en los que son donde más la gente cuenta sus experiencias e imaginarios culturales, son ocasiones más cotidianas. Así puede decirse que una grabadora extrae del mundo cotidiano a los comunarios, aunque sea un artefacto con el que el investigador antropólogo está muy familiarizado y puede usar más naturalmente.

Otro uso importante para la grabadora, fue la de ser en momentos como una ayuda memoria, pues el investigador la utilizó para grabar en ella cual si se tratara de un diario de campo, en espacios de soledad, como en la noche, y durante momentos en el día, lo observado, dialogado y vivido dentro de la comunidad, se ha intentado registrar en la

grabadora, haciéndose un uso importante del artefacto que ayudó bastante en la investigación presente.

Respecto del gusto por la grabadora, hubo un comunario que propuso que se grabara toda su vida, pues tenía la inquietud de relatar y recordar su vida en la comunidad, sus viajes y migraciones así como su vuelta a la vida en Causaya, empero luego no encontró el tiempo, y quedó como una promesa no cumplida, aunque en variadas ocasiones ayudó a despejar dudas sobre testimonios de algunos comunarios, fue casi un informante clave, aunque ese papel lo encarnaron la pareja de ancianos que hospedaron al investigador en su vivienda.

Por último, las entrevistas semi-estructuradas, no pasaron de ser a veces el pretexto para poder comenzar a entablar una serie de diálogos largos, en especial con los más ancianos. Si bien siempre se tenía a mano las preguntas predefinidas y que guiarían a la investigación, servía como ayuda memoria, una hojita toda doblada que el investigador de vez en cuando sacaba de su bolsillo y que en ocasiones desviaba la entrevista. En todo caso, hubo el suficiente tiempo para memorizarse las preguntas que se harían, siempre y cuando se encontraba el ambiente propicio para las entrevistas y la dinámica que esa actividad implica.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3

CAUSAYA: UNA COMUNIDAD AYMARA

Se encuentra en este tercer capítulo, una descripción larga de la comunidad donde se ha realizado la investigación. Se ha tomado todos los detalles más relevantes para su clara ubicación, tanto geográfica como espacial, con el interés de explicar mejor el lugar e intentar adentrar a su contexto y el transcurrir de la vida de sus habitantes, que están, para explicarlo de mejor modo, dentro de una dinámica que muestra su complejidad cultural.

En cuanto a la descripción etnográfica que se ha realizado, se trata de los resultados obtenidos en el trabajo de campo, además de la investigación bibliográfica respecto del lugar, aunque como era de esperar, no se encontró muchos datos específicos de anteriores publicaciones sobre la comunidad, de ese modo, se ha utilizado la información de primera mano, así los datos extraídos en el mismo trabajo de campo se hacen doblemente relevantes para el caso de la etnografía de la comunidad Causaya.

3.1 Ubicación geográfica y política

La comunidad aymara Causaya, forma parte de las veintitrés comunidades pertenecientes al municipio de Tiwanaku, dentro de la provincia Ingavi²⁸ del

²⁸ La provincia Ingavi fue creada en honor a la batalla de *Inkawari* después llamada “Ingavi”, el cual era el nombre de una hacienda donde ocurrió aquella contienda entre bolivianos (liderizados por el general José Ballivian) y peruanos (liderizados por Agustín Gamarra) en 1842. Por entonces, la figura acerca de los límites de las provincias era difusa, la provincia Ingavi y la provincia Pacajes en principio eran una sola y se mantenían como repartimiento de la época colonial. Tiwanaku es parte de este repartimiento y es considerado “cantón”. En 1856, en tiempos de la república, un decreto supremo divide el repartimiento colonial de “Ingavi” en dos provincias: Ingavi y Pacajes.

departamento de La Paz²⁹. Para una mejor ubicación tanto geográfica como política que sirva como imagen representativa del lugar de investigación, se presenta a continuación el mapa No. 1, en la cual se encuentra la distribución de provincias, y su concerniente ubicación³⁰.

Mapa del departamento de La Paz



Fuente: www.redpizarra.org

Puede encontrarse resaltado con letras más grandes, la provincia Ingavi que hace parte de las veinte provincias que conforman el departamento de La Paz. De la misma manera, esta provincia forma parte del área denominada como Altiplano norte aunque está a orillas del lago Titicaca, más bien se encuentra en esta provincia asentamientos actuales en lugares alejados al mismo, como por ejemplo Viacha o el mismo Tiwanaku. Sus

²⁹ El departamento de La Paz, se creó en Enero de 1826, sobre la base de la fundación del poblado de “Nuestra Señora de La Paz” de 1548. Cuenta con una extensión 133.985 km². Al 2012 según el Censo de Vivienda y Población el departamento cuenta con una población 2.706.351 habitantes, que representa el 27% del total nacional que es de 10.027.254 habitantes. El 61,5% de la población departamental se encuentra en la provincia Murillo por la influencia que ejerce la ciudad de La Paz y El Alto y entre las provincias que le siguen están la provincia Ingavi (4,97%), Sud Yungas (3,88%), Aroma (3,60%), Larecaja (3,20%) y Omasuyos (3,12) contando con poblaciones mayores a los 84.000 habitantes.

³⁰ En el apartado de Anexos se encuentra comentado y desarrollado, más datos de características departamentales, así como se complementa con mapas y datos de diferente índole.

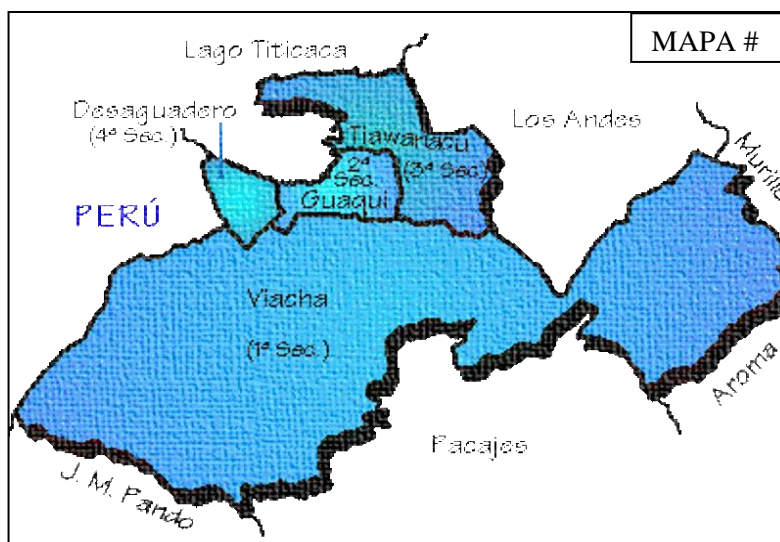
límites como claramente se muestra en el mapa #1, están, en dirección norte la provincia. Los Andes, al oriente a la provincia Murillo y Aroma, al occidente la república del Perú y la provincia José Manuel Pando, finalmente al sur están la provincia Pacajes.

3.1.1 El municipio y/o la Marka Tiwanaku

Tiwanaku es más conocido por su sitio arqueológico, que ha suscitado bastantes estudios en torno a él, pero también sirvió de base para construir cierto sentido nacional desde los trabajos de arqueólogos como Carlos Ponce, Artur Posnasky y muchos otros. Empero también es parte del conglomerado que hace a la cultura aymara en la actualidad. Así en la actualidad, su población mantiene su identidad un poco alejada de los discursos arqueológicos, sea por distintas razones hay una separación entre lo que se piensa sobre el pasado de Tiwanaku y lo que existe en la actualidad como cultura.

Puede apreciarse a continuación el mapa No. 2 que lo ubica geográficamente dentro de la provincia Ingavi, mencionada anteriormente. Como puede notarse la tercera sección es ocupada por Tiwanaku que está al norte de la provincia.

Mapa Provincia Ingavi



Fuente: Centro de Estudios y Proyectos – CEP.

En la actualidad, los pobladores de Tiwanaku comienzan a denominar a su municipio como la “Marka”, este uso o designación poco se encontraba hace algunos años. Su sentido, pretende emparentarla al de “Municipio”, mientras este último término es la que legalmente identifica en el orden político y jurídico, hay una tendencia generalizada por usar el término Marka, al hablar de Tiwanaku, con un tono más político y de reivindicación cultural.

El sentido de este término, puede ser encontrado, también como el de una comunidad, empero no es el mismo que en el caso de la palabra “ayllu”, sino que suele referirse a una confederación de comunidades, que de todas formas sigue formando orgánicamente algo así como una “comunidad mayor”. No queda atrás, el sentido de reivindicación de nombres culturales para referirse a organizaciones ya establecidas dentro del orden estatal. Puede tratarse en gran medida, de un sentido de uso originario o ancestral, como suele usarse en el discurso. En otras provincias de La Paz, tanto en lo que suele denominarse el altiplano norte (donde correspondería Tiwanaku) como en el altiplano sur puede ser interpretado el uso de “Ayllu” como el de “Marka” en un proceso de autonomía y reconstitución de nacionalidades indígenas (Chuquimia, 2010).

En todo caso, el término “Municipio” sigue en vigencia, tanto en el léxico político geográfico, como en el cotidiano de los habitantes de las comunidades y del pueblo, empero a la vez, se escucha con más frecuencia este otro término de “Marka”, como emblema de reivindicación, resistencia o rebeldía cultural. Este fenómeno es importante resaltarlo, dado que ese contexto logra extraer a un espacio de opinión pública las diferentes interpretaciones de ciertas formas de nombrar o de entender el espacio geográfico. Así, muestra también tendencias encontradas y que pueden ser contradictorias entre unas y otras. Aún persiste quienes identifican al uso de vestimenta originaria, así también como el uso de nombres originarios para hablar de espacios geográficos, como un retroceso, como una falta de educación y como el camino para perder una identidad nacional. Vecinos frente a comunarios, puede ser en este caso una forma de identificar ambas posiciones. Los vecinos que son la gente del pueblo, y los comunarios que vienen de las comunidades, aunque no necesariamente es una tendencia

clara, dado que dentro de las comunidades así como entre los vecinos se encuentra opiniones heterogéneas.

Las discusiones políticas están siempre en medio de todo, de hecho Tiwanaku conserva una tradición política bastante interesante y profunda. Pues en los años 70's fue uno de los principales protagonistas de las reivindicaciones sociales y culturales, realizando un pronunciamiento político que hoy es clásico, y que aglutinó en años posteriores posiciones de reivindicación desde la posición de los pueblos aymaras, en una lucha política; el documento político que se elaboró en aquella ocasión fue conocido como: *el manifiesto de Tiwanaku*. Así, esta “Marka” guarda una historia política bastante amplia de lucha social, cultural y política.

Otra referencia importante, para ubicar socialmente a Tiwanaku es su riqueza arqueológica. A principios del siglo XX, trabajos arqueológicos realizados con apoyo del gobierno de entonces, intentaron centrar la historia boliviana en Tiwanaku como una raíz común en la cual podía situarse el sentido nacionalista, por entonces nombres como el de Posnanski o Carlos Ponce resaltaron en aquella época. En la actualidad, el sitio arqueológico monumental es usado incluso para la posesión de mando del presidente del Estado Plurinacional o de otros rituales como en el denominado “año nuevo aymara”. Por ende, hay muchos que consideran que se trata del sitio arqueológico con mayor riqueza cultural y simbólica reconocida nacional e internacionalmente.

Son 23 comunidades que conforman esta Marka de Tiwanaku, las cuales llevan una vida principalmente agrícola, con distintas extensiones de tierra y territorio. Suele hablarse tanto el castellano como el idioma aymara. Estas comunidades, a raíz de los procesos políticos actuales y las nuevas leyes en Bolivia, mantienen sus procesos de rememoración de sus organizaciones antiguas en un sentido político y cultural.

3.1.2 Las 23 Comunidades de Tiwanaku

Las 23 comunidades de Tiwanaku realizan sus actividades en el año coordinando entre ellas y con el municipio. En el pueblo y muy cerca del sitio arqueológico tienen una sede

bastante amplia donde realizan sus reuniones anuales y de coordinación de ciertos eventos como para el caso del año nuevo aymara o para alguna actividad como la posesión de mando del presidente u otros acontecimientos parecidos.

A continuación se presenta una mejor ubicación de todas las comunidades según distribución por zonas, esta designación es todavía una propuesta de identificación, que se encuentra confeccionando las comunidades y la junta de vecinos del pueblo a la cabeza de la alcaldía de Tiwanaku, a partir de ello, se tiene la siguiente figura:

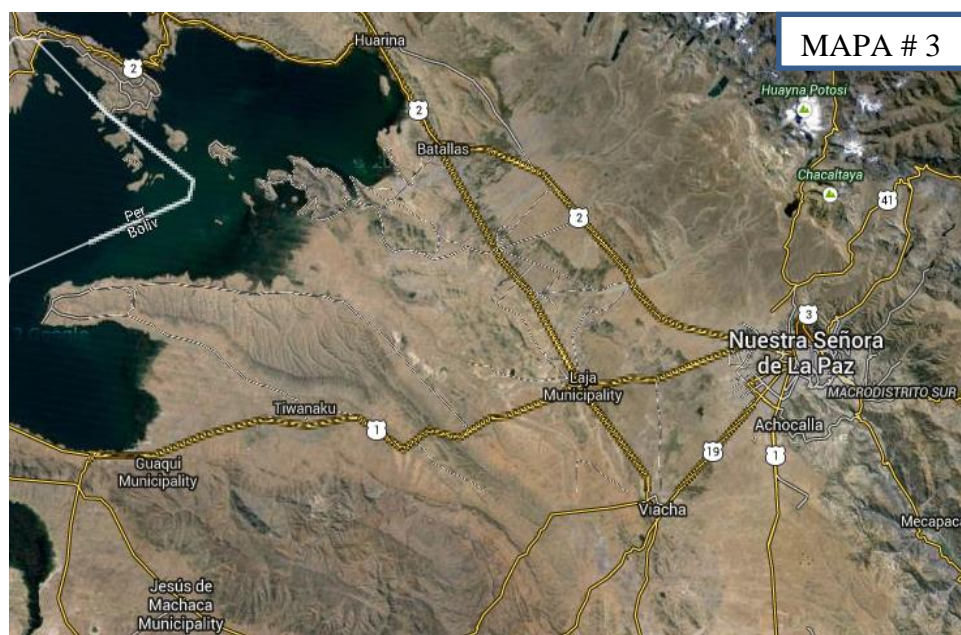
FIGURA No. 1 Ubicación de las 23 comunidades de Tiwanaku por zonas	
<ul style="list-style-type: none"> • Zona Este <ul style="list-style-type: none"> ○ Corpa ○ Causaya ○ Chusicani ○ Pircuta ○ Caluyo 	<ul style="list-style-type: none"> • Zona Oeste <ul style="list-style-type: none"> ○ Achuta Grande ○ Chambi Grande ○ Yanarico ○ Rosa pata ○ Suriri ○ Huma marca ○ Pillapi
<ul style="list-style-type: none"> • Zona Centro- Sur <ul style="list-style-type: none"> ○ Yanamani ○ Guaraya ○ Achaca ○ Wancollo ○ Kasa Achuta ○ Chambi Chico 	<ul style="list-style-type: none"> • Zona Norte <ul style="list-style-type: none"> ○ Capiri ○ Queruni ○ Wacuyo ○ Centro Huacullani ○ Wari Chico

3.1.3 Recorrido hacia Causaya

Luego de un panorama general de las comunidades de Tiwanaku, es preciso comenzar con la ubicación de la comunidad Causaya, puede en ese sentido, describirse desde acceso a la misma. El más común es la carretera que une a la ciudad de El Alto con la población fronteriza de Desaguadero, donde puede encontrarse poblaciones muy conocidas que suelen ser referencia para el viaje, como las de Laja y justamente

Tiwanaku. Los minibuses de dos cooperativas de servicio de transitan todos los días desde la ciudad de La Paz y El Alto hacía Tiwanaku. Normalmente, esta ruta suele ser constante, pues se trata de un lugar con un atractivo turístico principal como lo es el complejo del sitio arqueológico, que atrae tanto a visitantes extranjeros como del interior del país.

De esa forma, para llegar a Causaya, se debe tomar en cuenta que la distancia aproximada es de 70 Km de la ciudad contando desde la ciudad de El Alto al lugar donde se encuentra el paso por la carretera en dirección a la comunidad. Se trata de un lugar muy poco conocido e identificado incluso para quienes hayan realizado estudios por aquellas zonas, por lo que es bastante comprensible que pase desapercibido. Para una ubicación mucho mayor del recorrido por carretera, se presenta en seguida un mapa satelital extraído del servicio que ofrece “google earth”, aprovechando de esa manera los medios actuales de información e investigación. Como se notará en la siguiente imagen, la proximidad de la comunidad con espacios más urbanizados y la proximidad del Lago Titicaca. Por último, las líneas en amarillo son las carreteras que se resaltan para ser mejor divisadas.



Fuente: Google Earth

Desde la ciudad de El Alto, en un recorrido de casi una hora a bordo de un minibús, puede divisarse la comunidad Causaya, así como ocurre con otras comunidades apostadas a lo largo del camino. La población más cercana a la ciudad de El Alto por esta ruta, es la población de Laja, donde además se encuentra un punto de cobro de peaje y una estación policial pequeña. Culturalmente, Laja para el altiplano norte, representa un espacio referencial, lugar donde además se fundó el departamento, su importancia resalta como un espacio de acceso a las prácticas más ciudadinas, si es que no se tiene la oportunidad de vivir en la ciudad de El Alto.

El paisaje en el camino puede ser engañoso, puede mostrar en apariencia solamente viviendas alejadas unas de otras e indicar asentamientos humanos, al igual que en cualquier otro lugar. Sin embargo, se trata de comunidades con organización, con ciertos parámetros culturales propios al establecimiento y sobrevivencia de la cultura aymara. De hecho las mismas zonas periurbanas de la ciudad de El Alto, eran hace un pasado no muy lejano comunidades aymaras, que en muchos casos ahora son consideradas zonas rurales dentro de la urbe alteña. Pues, la expansión urbana de esta ciudad, hace que las fronteras se vayan haciendo porosas, entonces, en este tiempo encuentran muchos comunarios aymaras, la proximidad con esta ciudad, tanto así que en sus vidas puede hacerse casi cotidiano el encontrar actividades de mercadeo u otro, en la ciudad al mismo tiempo de habitar y realizar su vida cualquiera de las comunidades cercanas.

Para la sorpresa de quien recién comienza los recorridos hacía una comunidad como la de Causaya, la posibilidad de ubicarse espacialmente se hace difícil. En el recorrido del investigador, se ha experimentado la desubicación, siendo que puede encontrarse a las comunidades pequeñas como muy similares, además que cuando no se domina la ubicación por medio de elementos de la naturaleza como los cerros, suele tenerse más posibilidades de no encontrar el lugar específico a donde debe llegarse.

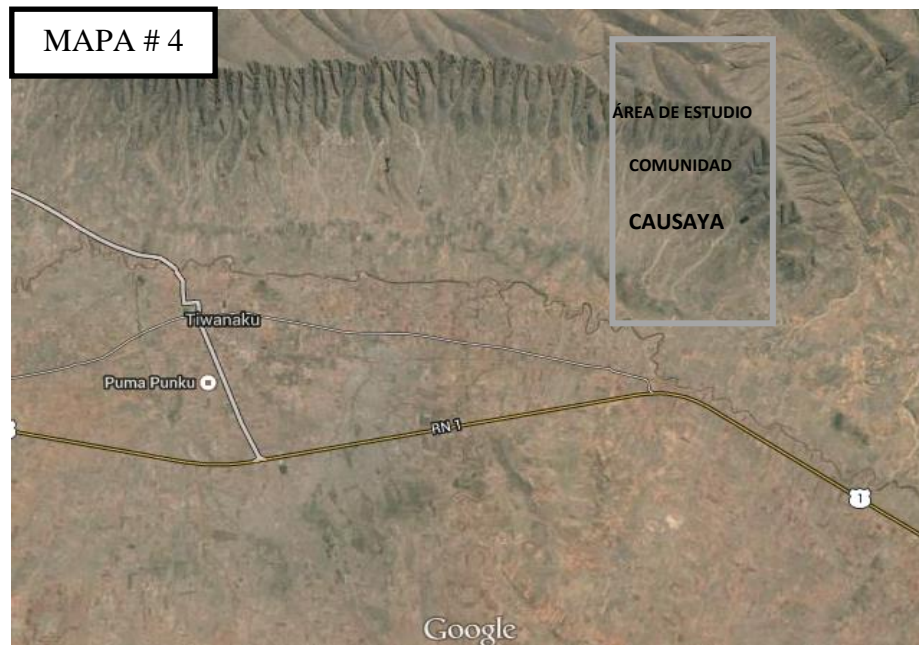
Pero es cierto, que no existe información clara para poder identificar dónde es una comunidad, una población, dónde comienza y termina, en ese sentido, sólo puede identificarse a algunas comunidades catalogadas como “grandes”. Aunque dentro de la

lógica de los comunarios es importante las construcciones ampulosas, que sirven para distinguir una población de otra. Por ejemplo, un colegio o una clínica, pueden ser puntos de referencia socializados, aceptados y difundidos. Por otro lado, hay interesadamente, una forma de ubicación en base a la naturaleza, especialmente el paisaje de los cerros.

El rasgo principal de la comunidad es justamente por sus cerros, pero también la construcción de la capilla, cuya torre tiene unos 30 metros de alto, así como la construcción del colegio, juntos delimitan un espacio parecido al de una plaza, aunque no se trate para nada del centro de la comunidad, sino que está en el límite en dirección nor oeste con la comunidad de *Kasa Achuta*. Estas estructuras antes de 1952 servían como la vivienda de los hacendados, en la actualidad siguen siendo las construcciones más vistosas, pues fueron objeto de refacciones y son medianamente mantenidos.

La forma más eficaz de llegar a la comunidad, en especial al lugar donde se ubica el colegio, es por el acceso de la carretera, que por cierto, es nueva respecto a que existe un “camino de tierra”, que pasa mucho más cerca del colegio, así como una vía de tren que llega hasta Tiwanaku. Desde la carretera nueva, se observa en dirección norte una agrupación de cerros, una cadena montañosa, que a primera vista parece cercana, pero que su acceso significaría por lo menos tres horas de caminata. La comunidad se encuentra en esa dirección pero más cercana, a una hora de la carretera nueva si se avanza a paso rápido.

Dos mapas pueden ilustrar mejor, la descripción del recorrido, en especial si se lo piensa desde la carretera, acceso que necesariamente se lo hace a pie, aunque haya una acceso vía terrestre hasta cierta parte, por lo menos en época de fiestas, como en pascua, puede observarse que movilidades, entre minibuses, taxis y particulares ingresan hasta cierto lugar de la comunidad.



Fuente: Google Earth (remarcado propio)

Una representación gráfica, permite ubicar a la comunidad de Causaya, aunque cabe recalcar que la marcación sobre el mapa satelital responde a un aproximado hecho por el autor de la tesis, no está realizado sobre la base de información geográfica puntillosa, sino que sólo está señalándose en base a los límites que normalmente se maneja dentro de la misma orientación de los habitantes de la comunidad.

Por otro lado, un dato relevante es respecto de la extensión total de la comunidad, la cual es de 1266 Héctareas, rasgo relativamente menor a muchas otras comunidades que en algunos casos sobrepasan las 2500 Héctareas. Comparativamente Causaya se ubica entre las comunidades más pequeñas, como se había mencionado antes.

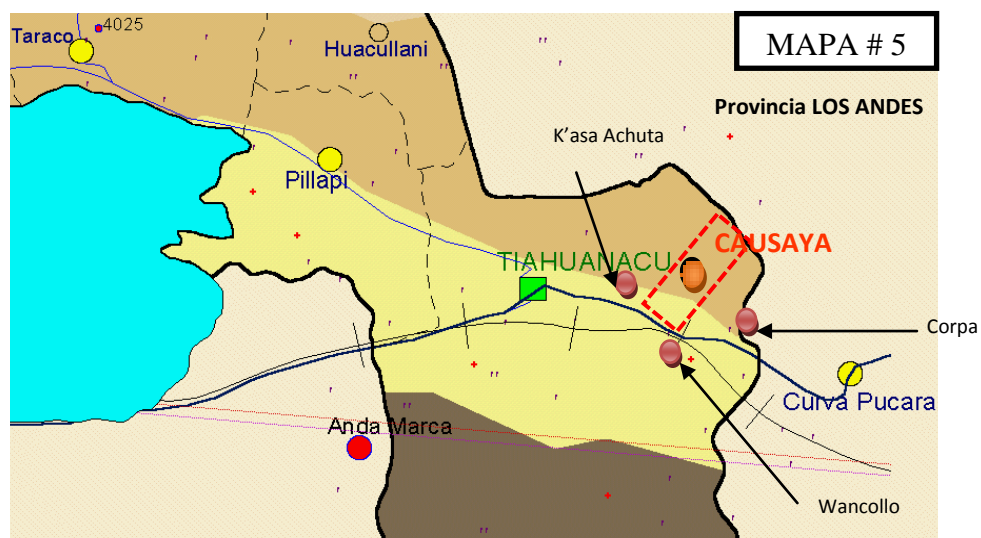
3.1.3 Límites

Causaya limita hacia el este con otra comunidad llamada “Corpa”, comunidad catalogada como “grande”, además de ser de las más representativas y conocidas. Tomando atención al pasar por la carretera en dirección hacia Tiwanaku a la izquierda, se divisa un muro que pintado a modo de letrero dice “comunidad Curva Pucara”.

Entonces existe una asimilación entre el nombre de la comunidad que se llama “Corpa” y el lugar donde se encuentra desde el punto de vista de la carretera: “una curva”; esta asimilación es a tal grado que “Curva” es la identificación de la comunidad, de ahí que decir Corpa o curva es entendible como sinónimos tanto para gente de dicha comunidad, como para la gente de las otras comunidades.

Al oeste Causaya limita con “K’asa Achuta” comunidad que está catalogada como una de las “pequeñas” de Tiwanaku, esta comunidad es la que separa a Causaya de Tiwanaku en dirección oeste. Hacia el sur con la comunidad “Wancollo”, más conocida por su centro de salud u hospital como lo llaman, por el lugar se conoce a Wancollo justamente por su cualidad de ser la sede de un centro de salud, aunque tal centro se trate de una estructura bastante pequeña.

Al norte los cerros son el límite natural que divide la provincia Ingavi con la provincia Los Andes, que es también para Causaya un límite espacial con la comunidad Quiripujo perteneciente a la provincia Los Andes y parte del municipio de Pucarani. Ambos serían el principal punto de referencia para el límite norte de la comunidad Causaya. Otro mapa, más bien más cartográfico ubicaría a la comunidad donde se ha realizado el estudio, de la siguiente manera:



Fuente: Centro de Estudios y Proyectos - CEP (Ajustes y señalizaciones propias)

3.2 Origen y contexto histórico

Cabe una aclaración antes de desarrollar el contenido de este apartado. Tuvo en lo posible que indagarse bastante sobre el origen de la comunidad, además de realizar una investigación bibliográfica, se evidenció que hay una escasa existencia de documentos, así se ha optado por reconstruir la historia con la información oral de primera mano. Este aspecto pudo hacerse complejo, pues en este caso las autoridades de turno de la comunidad, al verse en la necesidad de redactar el estatuto orgánico, intentaron borrar de su pasado los siglos XVII, XIX y la mitad del XX, permitiéndose un salto histórico que va desde antes de la colonia hasta la actualidad, afirmando que siempre fueron un Ayllu originario, borrando el tiempo en que ese territorio era una hacienda. En ese sentido, los datos a continuación son desde una perspectiva construida y asumida por el investigador usando como principal referencia lo recogido en el trabajo de campo, por ende se hace mayores apuntes sobre todo de la historia de la segunda mitad del siglo XX, con algunos datos marcados que pueden ser tomados como hitos para la reconstrucción histórica de la comunidad³¹.

Causaya tal cual se la conoce hoy en día con esa extensión territorial, con los límites y con la organización que tienen, termina de establecerse después de la caída del régimen de las haciendas, por lo menos es hasta donde alcanza la memoria de los más ancianos. Según recuerdan algunos abuelos del lugar, el “patrón” –así se refieren cuando hablan del hacendado dueño de las tierras antes de la “revolución de 1952”– era un señor de apellido Guzmán, quien habría comprado la hacienda a finales de los años 40’s y la tuvo por pocos años. Toda la extensión geográfica de la comunidad es la misma sobre la cual existía la hacienda, la cual era en ese entonces (antes de la reforma agraria) de las más pequeñas del lugar, y hoy también Causaya es de las comunidades más pequeñas, lo que

³¹ Cabe comentar la falta de “conciencia histórica” de los habitantes de la comunidad, lo mismo de muchas otras comunidades alrededor. Sería importante profundizar en este tipo de investigaciones que en el caso de la presente tesis no era un objetivo fundamental sino parte del estudio y es asumido como contexto para la interpretación antropológica.

supondría que las comunidades nacieron o más bien se consolidaron territorialmente sobre el mismo territorio de las haciendas.

Siendo Causaya una comunidad *ex – hacienda*, las divisiones de tierras, existentes en la actualidad, son las hechas desde la época de la reforma agraria de 1953. Algo así, como decir que el repartimiento de tierras concuerda con el periodo del tiempo de la reforma agraria. Las personas mayores suelen recordar este tiempo con la expulsión de los patrones (curiosamente lo hacen con añoranza) y con el presidente Víctor Paz Estensoro así mismo con el partido político Movimiento Nacionalista Revolucionario.

La memoria de la comunidad, se hace presente al recordar al patrón “*el tata*”, como una persona que respetaba las tradiciones en la producción, al margen de que el patrón sea bueno o malo con los comunarios, el patrón es recordado como un personaje que respetaba profundamente todas las creencias de la propia comunidad. Y como en aquella época, había una mayor bonanza en la producción, es mayor el recuerdo, aunque al mismo tiempo también se recuerda que gran porcentaje de la producción iba a manos del aquel patrón. Cuando se toca el tema suele haber contradicciones en los relatos de los propios comunarios, en todo caso hay sentimientos encontrados. Si se pregunta por los actos de abuso que haya cometido el hacendado, se suele llegar a encontrar muchos relatos, empero si se pregunta sobre el hacendado y su relación con la comunidad en general, puede encontrarse mucha estima de parte de muchos ancianos que recuerdan sobre todo su niñez o también lo que les contaron sus padres.

Hace diez años, cuenta uno de los comunarios -quien sobre pasa los 74 años de edad- que el patrón y su esposa regresaron a visitar a la comunidad. Puede pensarse que esto sería algo que no ocurre normalmente, empero según lo que se cuenta en la comunidad pasó como algo desapercibido, aunque no tanto para quienes lo conocieron. Hay otras personas, que no creen que eso haya ocurrido y que más bien dicen que son como fantasías de algunos. El caso es que, esta cuestión suscita posiciones encontradas, pues la relación con alguien cuyo estatus era el de ser dueño de la comunidad, es algo

complicado, lo que muestra que sobre aquel pasado de hacienda en el imaginario de la comunidad, hay mucha dispersión tanto de información como de sentido.

Sin embargo, todos están conscientes del pasado de la comunidad, de ser una hacienda a cargo de algún señor que la dejó hace mucho. Esto debe recalcar, pues en la actualidad, incluso en el borrador de estatutos orgánicos al cual se accedió en esta investigación, desaparece la etapa de hacienda de la historia de Causaya, esto se debe especialmente a la negación del pasado republicano, un tinte ideológico político muy fuerte en las autoridades de la comunidad, pretenden decir que Causaya siempre fue originaria, en el sentido de que nunca fue una hacienda.

Otras posiciones con mayor conciencia histórica de la comunidad refieren que en la época de las haciendas, terminó partiéndose el terreno de la hacienda que mantenía una extensión mucho mayor, se dice que pertenecían la comunidad de Wancollo y que el lugar donde está Causaya era solo una parte de ésta, sin un nombre específico y donde se edificó hace mucho una iglesia que solía usarse por el cura o sacerdote católico del pueblo como lugar de paso y para officiar la misa de la fiesta de la Virgen del Rosario. Entonces el hacendado decidió vender una década antes de la reforma agraria, sus terrenos, eso explica que no se tenga mucha memoria de más hacendados que los últimos antes de 1953 además de que el caso del nombre de la comunidad, no es el de una comunidad originaria, cuestión contraria al caso de Wancollo, que suele tener una versión de una historia con memoria mucho más larga. De la misma manera, las líneas familiares y de parentesco ubican demasiada relación entre ambas comunidades, mucho más de lo que ocurre con otras comunidades alrededor.

En todo caso, la investigación referente al nombre de la comunidad, muestra que ésta no aparece sino en los últimos tiempos de hacienda, y más que todo haciendo referencia al cerro más alto del lugar, que guarda entre sus caminos la ruta hacia una piedra especial, denominada Jach'a Qhawsaya, que significaría gran Roca o gran Piedra, el cerro también lleva el mismo nombre, aunque normalmente los pobladores suelen referirse más a la roca con este nombre, que es parte de la ritualidad, el lugar que es visitado en

días festivos, por las autoridades entrantes, se trata de un sitio identificado como “sagrado” una *pukara* que tienen características peculiaes.

Aunque, otras referencias hablan en la actualidad de la “*Qhawa*” para justificar el nombre de la comunidad, según un personaje ya fallecido don Manuel Quispe (falleció en el año 2002) quien era hace algún tiempo la persona más anciana del lugar y conocida porque de alguna forma él guardaba algunos saberes y era quien asemejaba el origen del nombre de la comunidad a un baile típico y practicado hace años por varias comunidades cercanas, el “*quena - quena*”, que normalmente se baila a mediados del año, cerca al mes del descanso de la tierra. Las *Qhawa* son representaciones del cuero de tigre, que como armadura se utiliza en el baile. Aunque, esto haya sido poco estudiado, no se observa que este baile sea originariamente de Causaya, aunque esta versión pretendería decir que ese baile es propio del lugar y de ahí el nombre de la comunidad.

En todo caso, hasta el momento se ha propagado más la versión que hace referencia al cerro *Jach'a Causaya*. Además de ser en especial el referente más importante, pues otras comunidades la identifican por eso. Aunque en el lugar, haya 10 cerros más, el mencionado termina siendo el más especial. Otra razón para la importancia de este cerro en la comunidad, es también un aspecto económico, pues el cerro guarda en medio de sus faldas el paso de un río que está seco hace mucho tiempo atrás, tanto que nadie recuerda haberlo visto con agua. De este lugar los pobladores extraen arena, e incluso las autoridades la disponen para la venta en casos especiales, cuando por ejemplo otra comunidad la solicite por alguna urgencia, o cuando hay tiempos de mala cosecha, la experiencia que siempre se recuerda fue que se vendió la arena a personas particulares del pueblo de Tiwanaku en algunas ocasiones para cubrir gastos de la comunidad.

Todo apuntaría a la centralidad de este cerro en la vida de la comunidad y en su origen. Ese dato, debe ser leído entre líneas, dado que según lo que cuentan los pobladores, la relación que hubo en el tiempo de las haciendas, era también de una comunidad ya establecida conjuntamente los hacendados. Es decir, no se representan como “siervos” o “esclavizados” en una relación feudal y por eso, la representación histórica de los

pobladores no pasa por una etapa de hacienda y otra de comunidad, sino pareciera que la comunidad estaba ciertamente establecida hace tiempo atrás, por lo menos la cultura aymara con todas sus costumbres siempre se habría reproducido en el tiempo. Aunque el territorio y el nombre de la comunidad, son puntos en su historia que habrían sido, sino establecidos, consolidados después desde 1953.

Hasta hace muy poco, según lo que se cuenta, no había tanto interés de la comunidad de rastrear su pasado y en todo caso aunque se comience por indagar, se parte de una ideología muy fuerte del “ser originario”, y decir por ejemplo que la comunidad fue parte de “señoríos aymaras” que además éstos eran lugares de mucha abundancia, etc. Aunque no estén difuminadas estas ideas, se las está manejando en el plano de las autoridades comunales cuyos integrantes suelen ser gente joven de la comunidad que cumplen con los requisitos además de que toque a sus familias asumir el cargo, más adelante se entrará a describir más sobre la organización de la comunidad, por lo que respecta a este apartado, hay que decir que se trata de una comunidad que si bien, guarda su identidad, poco logra configurar una narrativa histórica de su presencia en aquel lugar.

En los hechos, las primeras familias que estuvieron desde 1953 son algo así como los fundadores, así se lo entiende en el sentido común. Pues las autoridades gubernamentales de aquel tiempo entregaron títulos de tierras contando cada familia como una unidad domestica por separado. De ese modo, se hizo una lista de la comunidad, donde figuran 51 familias, que para algunos o para la mayoría suelen ser consideradas como iniciadores o fundadores. Es en aquel tiempo que también se hace las delimitaciones, empero se precisa la superficie sobre la que se encuentra la comunidad, llegando a ser ésta de 1266 hectáreas que es la misma con la que se mantiene hasta el día de hoy.

3.3 Organización de la vida cotidiana en Causaya

La agricultura está presente en la vida y actividad de todos los comunarios. Por eso, quienes desde la reforma agraria obtuvieron cierta extensión de tierra también consiguieron un cierto *status*, que tiene que ver con el concepto de “Persona” en idioma aymara *jaqi*, que para la repartición representa a una familia. Así los nombres de aquellos que figuran en la lista son de los varones, que podríamos decir eran los padres de familia. La explicación de muchos comunarios es que se hace figurar a las “cabezas o jefes de familia”.

En todo caso, se encuentra que la distribución de tierras en la reforma agraria modifico o más bien dio las condiciones para categorizar a quienes tienen más cantidad de tierra frente a quienes tienen menos, aunque puede decirse también que, son los comunarios que pusieron esta categorización, que se asume y respeta en toda la comunidad, es por tanto la base legal y social con la que se ha ido estableciendo ciertas relaciones entre familias en la Causaya, por ende su importancia es bastante grande, aunque no podría ser tomada como la génesis de una formación de clases sociales, pues lo que ocurre en Causaya es un fenómeno muchos más complejo que poco a poco será explicado al momento de mostrar los resultados de la investigación. Mientras tanto se presenta la categorización mencionada:

- Jach’a Jaqi (Persona grande)
- Wayna (Persona joven)
- Sullka Wayna³² (Persona joven menor)

Para ir explicando esta lista y categorización, se apunta las características más relevantes. Para comenzar con la categoría de *Jach’a Jaqi* donde están inscritas 51 familias, son las que suelen tener más extensión de tierra. En especial es importante

³² Sin embargo, estas categorías estaban en discusión dado que hubo quejas de algunos comunarios, quienes indicaban que sólo deberían hacer referencia al tamaño, de ahí se planteaba que en realidad se hable de *Jach’a* (grande), *Jisk’a* (mediano) y *Ancha jisk’a* (pequeño) respectivamente. Esta propuesta si bien estaba siendo analizada, no representa las categorías que forman parte de ciertas posiciones incluso económicas en la comunidad.

tomar en cuenta que las familias que están dentro de esta categoría son las que tienen mayor extensión de tierra, que va entre 5 a 6 hectáreas en los terrenos comunitarios llamados como *Aynuqa*, así mismo tienen casi la misma cantidad de hectáreas en sus espacios familiares conocidos principalmente como *Sayaña*³³.

Desde un comienzo, según cuentan los comunarios se estableció un criterio de paridad, pues las 51 familias que obtienen una cantidad de hectáreas en el área de cultivo colectivo, también son beneficiadas en cuanto a los espacios familiares, usando la misma medida. Esto hizo que, al principio existiese una igualdad de tierras aceptada por todos. Sin embargo, mientras pasaban los años y hubo crecimiento demográfico, se complejizó la situación, en tanto las familias crecían en cantidad no proporcional al terreno asignado. Paralelamente, existieron ciertas alianzas de parentesco que tenían directas repercusiones con la distribución igualitaria que se había hecho de los terrenos.

Al parecer el fenómeno de mayor crecimiento poblacional los afectó hasta la década de los años 70's, y es cuando entre todos los habitantes de la comunidad piensan en volver a repartir la tierra usando algunos previos que no estaban siendo usados por nadie, entre estos, estaba las pertenecientes al hacendado hasta 1953, pues hasta aquel momento se había respetado estos terrenos y no habían sido repartidos a ninguna familia, fue importante que estos terrenos tenían una gran extensión en proporción llegaban a compararse con los terrenos pertenecientes a por lo menos 5 familias. Entonces, usando los terrenos que, como suelen decir los comunarios “salían sobrando”, se otorgó a una nueva categoría de familias conformadas hasta ese momento que se denominaron como: *Wayna (Joven)*.

³³ *Sayaña* y *Aynuqa*, ambas están referidas a espacios de labor agrícola, pero a la vez son espacios territoriales familiares y comunitarios, en adelante serán descritas más ampliamente y analizadas. En cuanto a su pluralización, un uso en el idioma aymara sería pluralizarlos aumentando el sufijo “naka” respectivamente “*Sayañanaka*” y “*Aynuqanaka*” sin embargo, en la actualidad en la misma comunidad suele pluralizárselas con el sufijo “s” castellanizándolas de alguna forma, así es usado desde la fonética totalmente entendible y aceptado en la comunidad Causaya como en otras, todos los pobladores normalmente pluralizan las palabras en castellano, así *Sayaña* y *Aynuqas*, como *Jilatas* o *Kullaqas* (hermanos y hermanas) son palabras totalmente entendibles y aceptadas. En la perspectiva de la tesis, no se usará una pluralización castellana y haciendo uso de estos términos como nombres propios.

De ese modo, las familias dentro de la categoría Wayna suman a 21, las cuales no disponen de tierra en las Aynuqa sino sólo en las Sayaña, donde tienen de entre 2 a 3 hectáreas. En los años posteriores aunque existía crecimiento demográfico el fenómeno de migraciones afectó profundamente a las comunidades del altiplano donde Causaya no fue la excepción. Fue así que a comienzos de la década de los años 90's se propuso en la comunidad repartir las tierras de familias que hace más de 10 años no volvían, el caso se examinó y dado que también se formaron nuevas familias, se volvió a repartir algunos terrenos de los emigrantes. Se usó una nueva categoría para diferenciarlos de las otras familias, así se habla de "Sullka Wayna" se trata de 16 familias que sólo llegan a tener hasta 2 hectáreas en las Sayaña.

De esa forma se ha ido conformando la comunidad actual, en base a la distribución y redistribución de las tierras, algo fundamental para la vida en Causaya. En total existen 88 familias registradas en una lista oficial que se guarda en la casa comunal y que es usada para controlar la asistencia a las reuniones mensuales. Del mismo modo, esta lista se ha ido haciendo como el principal referente para la designación de autoridades, en base a una rotación que se explicará más adelante.

Mientras, debe llamarse la atención al hecho del acceso a la tierra para su cultivo. Si bien según lo que se ha visto todas las familias tienen un acceso así sea menor a las Sayaña, ocurre algo parecido pero no tan claramente visible en cuanto al acceso a las Aynuqa, pues en realidad debe comprenderse que la base de la comunidad son las 51 familias que están dentro de la categoría de *Jach'a Jaqi* las otras categorías vienen siendo sus descendientes que en muchos casos trajeron un yerno o una yerna de alguna comunidad colindante y conforman una nueva familia. Por eso, de manera directa o indirecta puede decirse que todos los habitantes tienen acceso a los terrenos de cultivo en las *Aynuqa*.

3.3.1 Sayaña

Importante es la concepción de cada espacio de terreno, en este caso las Sayaña son identificadas con el lugar que las familias tienen para realizar cultivos o pastoreo de

ganados³⁴. Dentro de estos predios, los sembradíos de alfa o cebada son los más vistosos y se los encuentra al lado de cada casa que se puede ver, ocurre en menor medida con sembradíos de arvejas, habas, quinua y tarhui, sin embargo son divisadas en porciones reducidas. También, y como es común afirmar, la papa es el cultivo que más se encuentra, tanto así que en algunos casos puede observarse que muchas *Sayaña* se han convertido en lugares exclusivos de cultivo de papa.

Puede ocurrir que una *Sayaña* esté a cargo de algún pariente del titular el cual tenga una residencia en la ciudad o esté en algún lugar lejano a la comunidad, es así que se encuentran algunas familias que bajo un convenio mutuo en forma de *Ayni* o *Minka*, trabaje la tierra de otra familia que se hace presente en la comunidad esporádicamente.

Como puede notarse en la comunidad la producción de papa es la preponderante y depende su cantidad según el tamaño y condiciones de la *Sayaña*. Aunque en el último tiempo muchas familias aumentaron su producción de quinua y tarhui con la finalidad de llevarlos al mercado. Hace no muchos años atrás estos productos eran vistos solo para uso y consumo familiar, por ende su producción era bastante pequeña proporcionalmente a otros productos como el haba o el alfa, usados para la cría de ganado.

3.3.2 Aynuqa

Las Aynuqa por otro lado, son aquellas extensiones grandes de tierra reconocidas en algunos casos como un espacio comunitario por excelencia. Antes de las divisiones y fragmentaciones de la tierra, las Aynuqa no pertenecían a ninguna familia en particular, sino toda la comunidad la usaba según una coordinación interna, así las nuevas familias que se formaban eran también como dueñas de estos terrenos.

Si bien al ocurrir la fragmentación de los terrenos, al repartirse los terrenos entre las 51 familias en 1953, también se había roto en especial en cuanto a la legalidad, la

³⁴ Dentro de las *Sayaña* también se identifica a los espacios de pastoreos como “ahijaderos”.

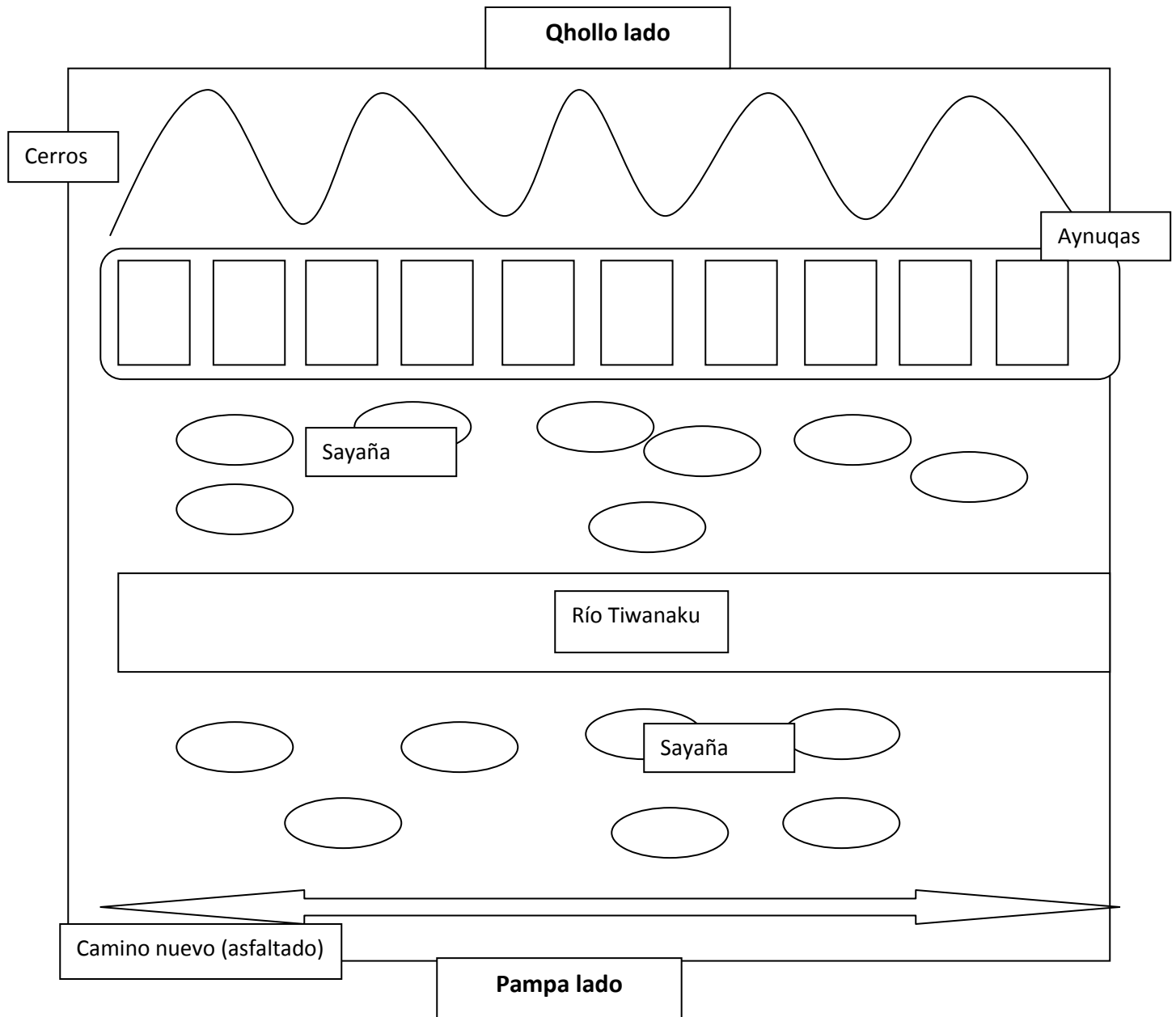
constitución de una comunidad cuyas acciones de cultivo de la tierra eran colectivas y comunitarias. Sin embargo, en los hechos todavía se ha seguido reproduciendo y manteniendo estas acciones colectivas, que en el transcurso de los años se van a veces reavivando y otras apagando dependiendo a las autoridades de turno. Es decir, ocurre que en algunos años se encuentra una promoción para seguir con estas prácticas, mientras en otros se ha tendido a favor de hacerlo de forma separada, siendo la familia la unidad principal de producción en detrimento de las acciones colectivas de toda la comunidad. En la actualidad hay un cierto pesimismo cuando se habla de seguir con las actividades colectivas, hay muchos que apelando a la memoria dicen que el tiempo que toda la comunidad se reunía para realizar un sembrado colectivo era el mejor que vivieron en Causaya.

Cabe recalcar que los productos principales que se cultivan en estos espacios son la cebada y principalmente la papa, aunque puede encontrarse algunos otros productos como el haba, aunque en muy poca cantidad, pues en realidad todos los comunarios saben que las Aynuqa son lugares de cultivo íntimamente relacionado con la producción de papa. Como se verá más adelante, hay toda una lógica totalmente consensuada desde hace años para el uso de estos terrenos, tanto así que bien puede relativizarse la idea de la propiedad familiar o individual en beneficio de un uso más uso comunitario.

3.3.3 Pampa lado y Qhollo lado

La comunidad presenta dos parcialidades divididas naturalmente por el río cuyo nombre suele decirse que también es “tiwanaku”. Estas dos parcialidades presentan diferencia en cuanto al tipo de tierra; por lo que se ha denominado al espacio más plano y próximo a la carretera “Pampa lado” y al espacio más accidentado y que está más cerca de los cerros se lo ha denominado como “Qhollo lado”. La figura No. 2 muestra de manera esquemática el espacio geográfico de la comunidad, a continuación:

Figura # 2. Esquema representativo de la comunidad Causaya.



Fuente: Elaboración propia

Pampa lado tiene una geografía plana, por lo que es más propicio para la ganadería, para el pastoreo, en palabras mucho más simples puede decirse que se trata del espacio más plano de la comunidad, más propicio para la cría de ganado que para la agricultura, aun así, es frecuente encontrar sembradíos en este sector, que no necesitan de mucho cuidado por tratarse de cultivos de uso menor, por eso es el espacio donde se encuentra en menor medida la producción de papa, haba, quinua, más bien es más utilizado para la siembra de alfa y en menos medida cebada.

Mientras que Qhollo lado conserva una geografía más accidentada y desnivelada, más propicio para el sembradío de muchos productos por las condiciones de su suelo, pues hay mayor facilidad de protección del cultivo contra heladas, además que la gente argumenta que la calidad de los productos que suelen sembrarse en este sector es de mayor calidad. Algunas quebradas pequeñas en dirección hacia los cerros puede caracterizar muy bien este otro sector de la comunidad. Es en Qhollo lado, que se encuentra los terrenos de cultivo comunitario, a las faldas de los cerros, ahí están las Aynuqa.

Como puede notarse, las diferencias geográficas entre estas dos parcialidades en la comunidad, ha ayudado a establecer ciertas particularidades en cuanto al trabajo que desempeñan las familias, pues las familias que cuentan con Sayaña en Pampa lado, las utilizan para realizar un trabajo más especializado de cría de ganado, de ese modo, montaron un negocio de producción de leche, adquirieron “vacas lecheras”, que en la comunidad se las conoce como “las holandesas”, que suelen producir tres veces más la cantidad de leche que las llamadas “vacas criollas” que tienen una raza diferente. Este emprendimiento tiene como sus principales contrapartes a dos empresas acopladoras de Leche, se trata de Pil Andina y la empresa Delizia que compran el producto a los comunarios. Todas las mañanas puede verse que muy temprano, dos camiones recolectores de cada empresa se estacionan junto a la carretera y las familias llevan la leche para venderla en recipientes de metal que tienen una medida específica según el requerimiento de la empresa. Se trata de cuatro familias que se dedican a esta actividad de la producción de leche, tres de las cuales constituyen una misma línea de parentesco,

de esa forma, siendo parientes muy cercanos puede decirse que mantienen algo así como un proto-monopolio de la producción de leche en la comunidad.

Es muy importante mencionar que la producción de leche como actividad productiva y comercial ha ido creando ciertas diferencias de estatus económico entre los comunarios, pues estas familias –las que comercian la leche– son en la actualidad las más prósperas y es como se las reconoce, algunos les llamas los “kamiris” (gente rica) de la comunidad y a simple vista, difiere por ejemplo el material de construcción de las viviendas de los llamados kamiris, con construcciones de ladrillo y un par de viviendas de un piso de alto, mientras que la mayoría de las viviendas de la comunidad están hechas de adobe en algunos casos con construcciones muy precarias.

Sin embargo, si bien este apunte ilustra ciertas diferencias que se van creando en cuanto a un estatus económico, para nada puede afirmarse que se trata de una diferencia grande o elevada, por lo menos hasta la actualidad, todas las familias todavía tienen las mismas necesidades, las mismas dificultades, y todas ven fundamental mantener sus cultivos o parte de estos en las Aynuqa. Hablando con las familias que se dedican a la producción de leche, se encuentra que si bien su actividad les ha dado mayores facilidades todavía ven necesario por razones incluso económicas, mantener sus cultivos en sus Sayaña respectivas.

Del mismo modo, todas las familias de uno u otro lado, suelen realizar una cría doméstica de ganado, mínimamente crían un par de vacas, de toros, algunas ovejas y algunas llamas, y en algunos casos una mula o un burro, así también hay una proliferación de cría de animales de corral que va creciendo, se cría gallinas, patos, conejos de diferentes especies, entre los más comunes. La razón de esta actividad es el que viene del consumo doméstico, no solo de la carne de estos animales, sino también de productos derivados como la leche de las vacas criollas de la que principalmente se hace queso, o por poner otro ejemplo, está el huevo de las gallinas que es apreciado por los comunarios.

Puede apuntarse también, que cuando se habla de parcialidades geográficamente distintas como en este caso, no significa que las familias que las habitan hayan adquirido prácticas distintivas u opuestas, creando algo así como dos culturas dentro de la comunidad, más por el contrario se trata solamente de una diferenciación espacial con algunas características e influencia cultural que no va más allá de lo aquí presentado. Por ende, es importante recordar que se trata de familias que pueden tener un terreno de Sayaña en ambas parcialidades de la comunidad, dependiendo cada caso, están entremezcladas, la complejidad del asunto puede ilustrárselo con el siguiente ejemplo: El caso de un matrimonio, una nueva unión, entre hijos de familias que viven en parcialidades distintas, una familia de Pampa lado y otra de Qhollo lado, la nueva pareja, siempre que se quede en la comunidad, hace lo posible para mantener su trabajo en sus Sayaña, es decir ambas familias comparten sus terrenos y la nueva familia formada posee trabajo en ambas parcialidades, con los años terminan viviendo y trabajando los terrenos de Sayaña tanto en Pampa lado como en Qhollo lado. Por ende, puede decirse que esta diferenciación de parcialidades es relativa y no representa una dualidad espacial, ni en la mente, ni en la vida cotidiana de los pobladores de Causaya.

3.3.4 Alimentos

Los productos que se consumen, es decir que son parte de la nutrición diaria de los habitantes de la comunidad, en mayor medida son también los que se producen. Se había mencionado así, que hay una variedad de alimentos que se cultivan, sin embargo proporcionalmente hablando se encuentra un predominio de la papa. Complementariamente, puede mencionarse a continuación otros productos que también se consume en esta comunidad: Oca, isaño, haba, arveja, quinua, tarhui, papalisa, kañawa, kiwicha o amaranto, además de productos alimenticios provenientes de animales, como el queso, el huevo, charque de llama, carnes de animales de cría doméstica como gallinas y ovejas. La papa mayormente consumida, se la prepara tanto para el desayuno, como para el almuerzo y la cena, en Causaya. Se suele también comprar algunos alimentos, como pan, frutas o verduras en la feria de Tiwanaku o en la

ciudad de El Alto, los cuales no hacen a su dieta diaria, sino en ciertas ocasiones de fiesta o cuando algún familiar que habita en la ciudad viene de visita.

Esta cuestión de la alimentación suele ser un tema de preocupación de toda la comunidad, la cual está habituada a consumir lo que produce. Una experiencia importante que puede resaltar las costumbres y hábitos alimenticios de los comunarios es la que tiene que ver con la construcción de una carpa solar en la unidad educativa de la comunidad³⁵, la implementación de ésta tenía el objetivo de promover la variedad alimenticia en los niños, por ende los principales productos que se produjeron fueron especialmente verduras como el tomate, la zanahoria, la lechuga entre otros, la maestra encargada de esta actividad tenía la idea de que habría un gran impacto positivo en la comunidad. Empero, muchos comunarios en una reunión estuvieron en contra de la carpa solar, así como muchos padres de familia instruyeron a sus hijos de no consumir los vegetales de aquella carpa con el argumento que afectaría a la salud estomacal de los educandos.

Este hecho evidencia la costumbre alimenticia, además desmiente en gran medida la idea, sostenida a veces, de que en cuanto a la alimentación la comunidad esté ligada al consumo del mercado, cuando en realidad hay una sobreprotección de la idea de consumir lo que se produce y no así lo que no se conoce. Las frutas por lo general son mejor aceptadas que las verduras, y es más común que algún comunario que visite la feria dominical del pueblo o los mercados en la ciudad se incline por comprar frutas para llevar a su familia antes que otro producto.

Por otro lado, los cuartos o espacios dedicados para cocinar los alimentos, suelen ser a la vez espacios de almacenamiento de productos frescos, justamente de las frutas compradas, o de los productos cosechados como los cereales o tubérculos. En el caso del almacén de la papa, suele haber un espacio o cuarto específicamente para guardar este producto, el cual dependiendo a la cosecha suele ser de cantidad suficiente para el consumo anual.

³⁵ Puede encontrarse registro fotográfico al respecto en el apartado de Anexos.

Todavía debe apuntarse algo más sobre la preparación de los alimentos, se trata del combustible que se usa en esta actividad, que es principalmente la bosta de vaca la cual suele estar amontonada cerca de las viviendas, la recolección de ésta así como la preparación de los alimentos suele ser siempre una tarea encomendada a la mujer y a los hijos e hijas en la familia. Es importante hacer notar, la necesidad por ende de la cría de ganado vacuno para el sustento familiar, así la economía familiar suele sustentarse como también en el uso de un “fogón” hecho de barro cocido, que sirve para canalizar el fuego producido con la bosta de vaca y así lograr la cocción de los alimentos. Resultado de este uso, suele encontrarse una acumulación de hollín muy espeso que recubre las paredes y el techo de los cuartos usados como cocina³⁶

Es común ver que las cocinas tengan una capa de hollín negro y espeso en las paredes y en el techo, resultado del uso diario de bosta de vaca que se usa para cocinar, entre otros alimentos, carne, huevo u otros. Se usa cotidianamente el “fogón” que está hecho de barro cocido, el mismo sirve para canalizar el uso del fuego en la cocción de los alimentos.

3.3.5 Viviendas

En el caso de las viviendas, como se ha apuntado antes, se trata de construcciones en su mayoría de adobe con techo de paja y algunas con calamina, que son edificadas en espacios del terreno familiar que en este caso serían las Sayaña. No es común encontrar viviendas aglomeradas unas con otras, como pudiera ocurrir en el pueblo o en la ciudad, sino que las casas están distantes entre sí, guardando la distancia del terreno de cultivo familiar. La mayoría de las casas no tienen un patio específico que separe o delimite el terreno de las casas, sino que son edificaciones cerradas que aparecen rodeadas de cultivos y tierras de descanso o pastoreo. Si se encuentra delimitaciones hechas con adobe alrededor de las casas se trata más bien, de corrales para uso de cría de animales

³⁶ Como referencia visual se encuentra en los anexos un registro fotográfico que ilustra de mejor modo lo indicado en la descripción.

pequeños como gallinas, patos, conejos u ovejas, por lo que no se encuentra paredes que excedan el metro y medio de altura.

Así también complementariamente, puede apuntarse que las viviendas mantienen una estructura espacial acorde a las necesidades familiares, tienen una cantidad necesaria de cuartos independientes unos con otros, con espacios arbitrarios pero que no sobrepasan los diez metros entre unos y otros, una vivienda estándar puede tener las siguientes dependencias: un cuarto para la pareja de esposos, uno o dos cuartos para los hijos, un cuarto de cocina y otro para guardar alimentos.

3.3.6 Idioma

Los habitantes de Causaya en su mayoría hablan aymara y castellano, por lo que puede decirse que son bilingües, de hecho las autoridades actuales consideran una característica intrínseca de la comunidad esta aptitud en el manejo de dos idiomas. En algunos casos y en especial las mujeres más ancianas pueden ser monolingües aymaras, aunque entiendan algunas palabras en castellano suelen usar siempre el aymara para comunicarse. Mientras que los más jóvenes usan más el idioma castellano.

En cuanto al uso del idioma aymara, existe como una “ética interna”, todos deben saber hablar el aymara y como suelen decir deben “hablarlo bien” de lo contrario pueden ser “mal vistos” por todos los comunarios, en otras palabras el uso del castellano y su correcta pronunciación es vista como un valor. En una reunión el Mallku principal asentó esto con énfasis, que todos deben hablar ambos idiomas con propiedad, y también explico que esta norma estaría en los estatutos orgánicos que están elaborando.

Puede notarse en este caso, que hay una mayor preocupación por hablar el castellano que por recuperar el uso del aymara, si bien de hecho todos en la comunidad hablan correctamente este idioma, al parecer tanto las autoridades como muchos padres de familia encuentran que el castellano vale por ser una herramienta para la migración de sus hijos, así como para el comercio, el estudio, etc.

3.3.7 Migración

Justamente en el tema de la migración se evidencia que desde los años 80 del siglo XX se ha ido profundizando una fuerte migración hacia las ciudades intermedias, ciudades capitales y ciudades de otros países. Es común escuchar hablar siempre sobre los que se fueron, a raíz se entretajan una serie de rumores y chismes entre los comunarios. Por ende, los que se quedaron fue la generación de los años 60's, que en la actualidad sobrepasan los 50 años de edad. En los años 80's coincidiendo con el emprendimiento de políticas de relocalización y crecimiento de las ciudades, Causaya como muchas otras comunidades aymaras comenzaron un acelerado proceso de vaciamiento poblacional.

Aunque puede decirse que el principal factor para la migración fue y sigue siendo el económico, también hace mucho la influencia de vida que ejercen las ciudades, las ansias de "triunfo" de muchos jóvenes, pues la mayoría que salieron y lo hacen en la actualidad lo hacen en busca de una "superación de sus condiciones de vida". Es común encontrar que en el caso de muchas familias, sólo se quedaron el padre y la madre, siendo que todos los hijos emigraron.

El futuro para la comunidad en este sentido, tampoco es muy esperanzador, cuando se habla por ejemplo con los niños y jóvenes de la comunidad, la mayoría desde ya saben hacia donde van a emigrar al concluir la escuela, algunos en busca de concluir sus estudios, pero la gran mayoría para insertarse en alguna actividad laboral. Entre los lugares que mencionan, suele ser los yungas, la ciudad de El Alto, Cochabamba, el Chapare, Santa Cruz, pero también Brasil y Argentina. Y normalmente las migraciones se las hace con contactos principalmente de familiares que ya están establecidos en alguno de los lugares mencionados.

Por supuesto, este fenómeno crea otro que se convierte en todo un acontecimiento para la comunidad. Pues la gran emigración tiene la particularidad que varios de los comunarios que se fueron normalmente retornan de dos fechas distintas, estas son verdaderas celebraciones para las familias de Causaya, se trata de la fiesta conocida

como “semana santa” donde suele organizarse un campeonato abreviado de fútbol y la otra fecha es correspondiente de la fiesta patronal “Virgen del Rosario”.

Si se acentúa en el tema del fenómeno de la migración, puede observarse que justamente se han ido quedando en la comunidad, familias reducidas, es decir que pueden estar constituidas en algunos casos sólo por dos integrantes, siendo a veces una pareja de ancianos que sólo reencuentran a sus parientes, a sus hijos o sobrinos en épocas marcadas. Vale la pena en este punto contradecir la hipótesis planteada en el libro “*Los nietos de la reforma agraria*”³⁷ que afirma que es gracias a la migración que las comunidades pueden subsistir; cuando en los hechos, se ve que por causa de este fenómeno hay un déficit enorme de fuerza de trabajo para producir la tierra, hay mucho espacio no cultivado, no trabajado por lo menos este es el caso de Causaya donde incluso se encuentra “tierra de cultivo virgen” como lo llaman los comunarios, y por otro lado, siendo la comunidad una forma de vida que data de mucho tiempo atrás, es obvio que los pobladores pueden encontrar formas de innovar su organización en el caso de presentarse acelerados procesos de crecimiento poblacional.

3.4 Organización política

La organización política en Causaya está sufriendo algunos cambios en la actualidad, pues hasta la década de los años 90’s del siglo pasado respondía a una organización de tipo sindical y de ese modo toda la comunidad se consideraba algo así como un

³⁷ En este libro textualmente se afirma: “que la comunidad vive y persiste gracias a la migración constante de gran parte de su población. En otras palabras, si la gente su hubiera quedado en sus lugares de origen, posiblemente la figura comunidad se habría desintegrado desgarrada por conflictos internos en torno a un recurso escaso en relación al crecimiento poblacional en las condiciones que tiene hasta hoy el área rural. En ausencia de grandes innovaciones tecnológicas y transformaciones productivas y en las condiciones generales existentes, la relativa igualdad que parece aún hoy caracterizar a los comunarios y a la colectividad se asienta y sustenta por una parte en la escisión de las familias, y por otra en las desigualdad porque unos tendrán que irse y otros que quedarse. En otras palabras, la comunidad en tanto acceso a tierras agrícolas y pecuarias parece suponer y presuponer una expulsión constante de cierta magnitud. Su existencia es por tanto una real supervivencia que implica también una estrategia, desarrollada seguramente a lo largo de muchas décadas, a un precio que son duda es alto y se debe en gran parte a sus propios migrantes.” (Urioste, Barragán y Colque, 2007:2)

sindicato, tenían como primera autoridad un secretario general y luego aparecían en la estructura otros roles políticos como el de secretario de actas, secretario de deportes, llegando hasta vocales. Sin embargo, desde siempre esta forma sindical de organización respondía de manera contextualizada y conforme a las necesidades de la comunidad y mantenía formatos tradicionales propios a la comunidad aymara. Un ejemplo al respecto es la misma manera de elegir autoridades, siendo que no existía la votación directa o la designación o aclamación popular, es decir que se respetaba una práctica de costumbre como es el sistema de rotación de cargos, que es un formato que está vigente desde mucho antes del periodo de las haciendas.

Según cuentan a principios de siglo con todo el movimiento político que se generó, se decidió recuperar una nomenclatura casi olvidada para designar a las autoridades, del mismo modo, reconocer que la mejor forma de elección es el sistema de rotación, dado que había facciones en la comunidad que argumentaban que era mejor pasar a hacer elecciones por una democracia directa en plenaria general, algo que no se logró porque en realidad tal sistema de rotación está intrínsecamente formando parte de la constitución social y cultural de la propia comunidad.

En todo caso, aunque se ha ido revalorizando los denominativos de las autoridades, sus funciones son todavía en muchos casos las mismas que cumplían en el sindicato. De hecho, incluso los nombres usados para las autoridades indican las mismas carteras que en otrora tiempo representaba el sindicato. En Causaya como en muchas otras comunidades cercanas, ha ido cobrando relevancia el discurso de lo “originario” con esto hay también un discurso contra el cargo sindical, aunque ninguno de los comunarios puede explicar por ejemplo la diferencia de funciones entre el denominado “Mallku Tayka” y el “Secretario general” de la clásica estructura sindical.³⁸

³⁸ Es importante mencionar que el término “Mallku” ha sido recuperado y potenciado también desde lo ocurrido con el movimiento liderizado por Felipe Quispe a finales de los años 90’s y principios del siglo XXI.

Los cargos por otra parte, suelen ser asumidos en “*chacha-warmi*” que significa que las autoridades son en pareja, pues se tiene como una norma cultural, que dentro del sistema de rotación si le toca a algún soltero, soltera, viudo o viuda, debe asumir el cargo conjuntamente a algún familiar del sexo opuesto, siendo que este deber sólo puede hacérselo en pareja.

Para desarrollar mejor este punto se indica a continuación los denominativos de los cargos de las autoridades de la comunidad:

1. Mallku Tayka
2. Sullka Mallku
3. Qillqa Mallku
4. Jalja Mallku
5. Qullqi Mallku
6. Qullayiri Mallku
7. Yapu – Uywa Mallku
8. Chaski Mallku

En esta lista de cargos no aparece la autoridad del *Kamani*³⁹, que talvez es el cargo más antiguo de toda la historia de la comunidad aymara en general. Es nombrado al mismo tiempo que la directiva entrante, pero su labor es sólo por cuatro meses –esa es una de las razones del por qué su nombre no aparece en la lista de cargos consensuados por la comunidad– mientras que toda la directiva elegida desde el Mallku Tayka hasta el Chaski Mallku deben trabajar para la comunidad cumpliendo sus roles como autoridades un año entero.

Ahora bien, por tratarse de una comunidad agraria como se lo está mostrando hasta este momento, los cargos en torno a la administración y buen cuidado de la tierra son

³⁹ Más adelante se habla más acerca de la labor del Kamani en especial porque es de vital importancia para la interpretación antropológica en esta tesis.

especiales, por lo que existen dos carteras dedicadas exclusivamente a las cuestiones sobre la tierra (tanto en Aynuqa como en Sayaña) y la producción agrícola, se trata de: el *Yapu Mallku* y el *Uma Kamani* que traduciendo se tratarían respectivamente del encargado de la tierra, y del cuidador del agua.

Para profundizar de mejor modo en todos estos cargos políticos de la comunidad, puede describirse sus funciones así como comentar algunos de los aspectos más relevantes de sus actividades, especialmente de aquellas que desempeñan directamente para beneficio de la permanencia agrícola de la comunidad⁴⁰:

- **Mallku Tayka**

Se trata de la autoridad principal, puede verse que a este personaje político le guardan un elevado respeto en toda la comunidad. Cuando los pobladores le dirigen la palabra lo hacen de una manera que difiere del tratamiento común entre comunarios, se nota la solemnidad y el protocolo con el que le tratan. Si bien todos los que conforman las carteras en la nomenclatura de las autoridades tienen el denominativo formal de “Mallku”, en la práctica al único que los habitantes de Causaya nombran así es a éste.

En esta autoridad por otra parte, recae la función fundamental de la organización anual de toda la comunidad. En ese sentido, es el primer responsable de que su administración sea exitosa o fracase⁴¹. Como parte de sus funciones está su la de

⁴⁰ Vale la pena resaltar y comentar que los ocho cargos que aquí se describen, son asumidos en pareja, es decir en *chacha-warmi*, esto quiere decir que las autoridades por lo general deben estar casados, y se reconoce a la pareja como autoridad, tanto al varón como mujer; aunque es claro que las mujeres solo colaboran de modo interno con sus maridos, suelen estar en las reuniones, pero no se las ve dirigiendo estas reuniones. El apoyo de las llamadas *Mama T'allas* o *Mama Mallkus* como otros las conocen, es de tipo más directo con sus esposos.

⁴¹ Incluso, como cuentan algunos comunarios, la responsabilidad es también espiritual, un ejemplo al respecto está en los indicadores ambientales, es decir si en la gestión ocurre demasiadas granizadas, o la helada es tan fuerte que arruina los cultivos, entonces suele echársele la culpa al Mallku Tayka con el argumento de que ha sido una mala autoridad, de no haber cumplido con los ritos y cultos necesarios, de no haber pagado como se debe a la pachamama, entre otros acusaciones. Según algunos comunarios,

coordinar con la directiva las reuniones donde toda la comunidad debe participar, las mismas suelen realizarse en fecha 15 de cada mes. Además, el Mallku Tayka es el representante de la comunidad ante otras comunidades, ante el municipio, ante los gobiernos departamentales y el gobierno central.

- **Sullka Mayku**

Puede decirse que es quien secunda al Mayku Tayka, pues justamente entre sus funciones principales está la de suplir las labores de la primera autoridad cuando ésta se encuentra fuera de la comunidad por cualquier razón. Para el Sullka Mayku su labor diaria es la de apoyar el trabajo de la primera autoridad, en especial, en aquellas cuestiones que son de orden cotidiano, como por ejemplo, lidiar las riñas que hubiera entre comunarios, entre familias u otros parecidos. Por tanto, los comunarios ven en esta autoridad alguien a quien acudir, incluso en problemas como límites de Sayaña que suelen ser de los problemas más complicados, esta labor la realiza supliendo las atribuciones del Mallku Tayka y es apoyado por el Jalja Mallku.

- **Jalja Mallku**

Justamente es el encargado de recepcionar denuncias o casos de problemas entre comunarios. Si se trata de casos considerados menores, es esta misma autoridad Jalja Mallku la que puede solucionar los problemas, aunque en la práctica siempre suele hacerlo junto con el Sullka Mallku. En algunos casos que se presentan que pueden ser de gravedad, la labor de esta autoridad es la de propiciar una audiencia entre los involucrados y el Mallku Tayka, y si el problema persiste y según lo que se convenga, se lleva el problema a la reunión ordinaria u extraordinaria para pedir el consejo de toda la comunidad, de esa forma, la labor de esta autoridad es la de gestionar la mejor solución del problema que se presente.

cuando esto ocurrió en alguna ocasión quien fue acusado por ser mala autoridad incluso se fue de Causaya, por eso suelen decir que: “ser autoridad no es chiste, sino es muy serio”.

- **Qillqa Mallku**

En el caso de esta autoridad su labor poco difiere de un secretario de actas. En ese sentido, para esta autoridad la principal tarea es la de actualizar el libro de actas de las reuniones ordinarias y extraordinarias de la comunidad. Al mismo tiempo, apoya en todo lo que refiere a redacción de documentos e incluso en la lectura de estos. Es común que en las reuniones sea esta autoridad que lea en voz alta todos los documentos así como las actas de las reuniones anteriores. Suele controlar además la lista de asistencia de las reuniones, entre otras labores, es un apoyo directo al Mallku Tayka y por eso normalmente se elige a alguien de confianza.

- **Qullqi Mallku**

De la misma forma que en el caso anterior se trata de un paralelo de la organización sindical, en este caso esta autoridad vendría a realizar las labores que hace un tesorero, pues está encargado de administrar el dinero guardado como fondo de todos. Debe esencialmente promover el crecimiento de la economía de la comunidad, aunque en los hechos los comunarios explican que es una idea para el futuro, es decir se quisiera o se intentará que esta autoridad pueda buscar medios para mejorar los ingresos comunales, pero en realidad la función principal que ha desempeñado esta autoridad fue la de encargarse de realizar compras de materiales para la comunidad, que es en base al aporte que de todos. Entre otros gastos, está por ejemplo, el de la adquisición de petardos que se usa bastante para el “despacho del granizo” que usa el Kamani, o algunos materiales necesarios para las fiestas, aniversarios y otros.

- **Chaski Mallku**

Se trata de un cargo de mensajería, principalmente entre las disposiciones de la directiva de autoridades y toda la comunidad, por ejemplo es quien realiza los avisos o comunicados de reuniones ordinarias o extraordinarias, del mismo modo suele llevar comunicaciones, encargos u otros a las comunidades vecinas o al

mismo pueblo de Tiwanaku. Del mismo modo que en el caso del Qillqa Mallku colabora muy estrechamente con el Mallku Tayka, por eso mismo es considerada una persona de alta confianza de la máxima autoridad de la directiva.

- **Qullayiri Mallku**

Este cargo es muy reciente, pues sólo hace dos años que se lo ha sumado a la estructura de las autoridades. Ha surgido por la constante preocupación de la comunidad por la salud de los niños y niñas que habitan Causaya, por eso justamente su principal función es la de promover la buena salud en especial, como se dijo, de los niños y niñas. En ese sentido, se ha establecido un convenio entre la comunidad y el hospital Wancollo que es el más cercano y aunque funcione como un centro de salud más que como un hospital, pues tiene poco personal y una infraestructura muy limitada, se ha logrado que se realice en las instalaciones del centro comunitario, la vacunación de quienes lo necesitan. Por otro lado, suele pedirse que sea esta autoridad quien promueva las prácticas de medicina tradicional, aunque en realidad todos los habitantes de Causaya tengan conocimiento de esto y lo practiquen constantemente, exigen que sus prácticas se vayan enmarcando en la constitución política del Estado, y por tanto piden que esta autoridad se encargue de proporcionar la información necesaria para que todos estén enterados sobre las nuevas disposiciones y reconocimientos del tema de medicina tradicional o ancestral.

- **Yapu – Uywa Mallku**

También se trata de un cargo nuevo, creado para coordinar con quienes son designados para cuidar los cultivos que se denominan o son llamados Kamani, suelen tratarse de dos personas elegidas por la comunidad, recientemente también se elige un encargado de cuidar el acceso al agua para temas de riego de los cultivos, que se denomina Uma Kamani que vendría a ser algo así como un cuidador del agua. Entonces, el Yapu – Uywa Mallku se trata de un cargo de coordinación entre todos los Kamani, en especial para prevenir casos de

desastres naturales. Entre otras actividades, además se le pide a esta autoridad que coordine la vacunación colectiva del ganado vacuno, para que toda la comunidad goce de este beneficio.

3.4.1 Vestimenta de las autoridades

En la comunidad se conoce bien la manera en que deben vestir las autoridades, pues en gran medida, la ropa que usa quien ejerce el cargo de Mallku tiene también un valor simbólico que le da legitimidad política. De esa manera, muchos comunarios explican que el varón que se encuentra en funciones de autoridad debe vestir:

- Un sombrero negro que llaman *ch'utuqu*, se dice que éste es un símbolo de adultez y maduración.
- También debe llevar en la cabeza y debajo del sombrero un *lluch'u* que es un gorro hecho de lana de oveja o llama, muchos reconocen a este símbolo como un respeto de tipo más ancestral, al decir que antes, al decir de siglos atrás, se usaba este *lluch'u* y por eso se cree que usarlo es recordar ese pasado.
- No puede faltar además el poncho *wayruru* que es un pocho con predominancia del color rojo, pero que siempre lleva unas líneas verticales negras. De la misma forma el uso de este poncho recuerda la memoria a los antepasados, además y de modo interesante, reconocen el color rojo con una carga de simbología política, haciendo referencia a los acontecimientos políticos reconocen el “poncho rojo” dentro de una ideología anti-derecha y en defensa de los derechos de los pueblos indígenas como el pueblo aymara.
- El chicote denominado *suriyawa* que llevan al hombro es usado como un principal símbolo de autoridad, este símbolo a diferencia de los demás, es pasado de autoridades salientes a las entrantes.
- Se complementa a los atuendos de las autoridades, una chalina de color vicuña, a las que muy recientemente según lo que cuentan muchos comunarios, hacen

confeccionar una bandera tipo *whipala* y la bandera boliviana, que dicen las autoridades es para dar signos de confianza a la comunidad.

- Para terminar, los varones que están en el cargo de autoridades deben llevar siempre una *Chuspa* que también de color vicuña⁴², donde no les debe faltar coca, el uso de ésta, suelen explicar, es también para la generación de confianza entre la comunidad y las autoridades.

Así también, las mujeres que ejercen como autoridades, deben vestir atuendos reconocidos simbólicamente por la comunidad, estos son:

- Un sombrero negro, que tiene un significado de madurez relativo significado de los sombreros usados por los varones.
- Una pollera de bayeta color verde, esta pollera tiene un significado especial de autoridad femenina, designa una autoridad política pero también involucra una idea y creencia de un tiempo de caracterizado por el bienestar del medio ambiente.
- Un aguayo de color predominantemente negro, pero que se caracterice por líneas de colores vivos, pueden ser fosforescentes por ejemplo.
- Las mujeres deben usar también, una onda denominada *qurawa* puesta siempre al hombro, este símbolo es una paralela de los chicotes (*suriyawa*) usados por los varones.
- Por último deben usar, un *tari*, que es un pedazo de tejido relativamente pequeño, en el mismo suele llevarse coca.

Puede encontrarse entonces, que la vestimenta que usan las autoridades crea una legitimidad a la vez política como simbólica, se resalta como un claro aspecto el que la

⁴² Se habla mucho del “color vicuña” indicando en cierta manera que en la actualidad no importa de qué material sea, aunque estos atuendos como la chalina o la chuspa tendrían que ser hechos de lana de vicuña que comúnmente tiene un precio muy elevado.

autoridad siempre lleve consigo una cantidad así sea menor de coca. Pues se dice que los cargos de autoridades involucran siempre estar en constante diálogo con los habitantes de la comunidad, y por eso mismo, la hoja de coca representa simbólicamente la voluntad de dialogar, de manera seria y honesta. Otros aspectos como el uso de atuendos tienen distintos significados, por ejemplo, se recomienda el color vicuña, que representa cierto estatus en la comunidad.

3.4.2 Reglamento interno

Un pequeño reglamento interno, que los comunarios tienen la intención de convertirlo en estatutos orgánicos, sirve para la legislación de sus usos y costumbres, aunque es claro que todos estos elementos, como los usos de prendas cuando se es autoridad, o se cumple funciones de cada persona al asumir un cargo, etc., son normas y reglas que se preservan de forma oral, y toda la comunidad sabe algo al respecto, aunque quienes suelen dar información al respecto son las autoridades de turno.

Un dato importante que se encuentra entre documentos y que los comunarios estuvieron discutiendo recientemente, es acerca de los casos como el fallecimiento de autoridades, siendo que muchos recuerdan algún caso en particular que les llevó a discutir este tema, los argumentos pueden ser interesantes y pueden generar diferentes tipos de interpretación. Pues, se ha establecido en base a sus tradiciones que quien fallece no deja de ser autoridad, en ese sentido, la viuda o el viudo termina la gestión, y en caso de que ocurriera el fallecimiento de ambos, la responsabilidad de terminar la gestión es de la familia de quienes eran autoridades, debiendo nombrar a dos integrantes uno varón y otra mujer para terminar la gestión.

3.5 Ciclo anual agrícola

Como se había afirmado antes, Causaya en su totalidad vive en torno a un calendario agrícola, que se repite cíclicamente todos los años⁴³. Para poder entender el trabajo que

⁴³ A diferencia de las ciudades, donde se usa el calendario gregoriano, los temporales que se viven en Causaya, pueden tener connotaciones y ritmos diferentes. Por lo que en cuanto al nuevo año o nueva

se realiza en Causaya en el año entero, debe registrarse los tiempos de trabajo que van de la mano de las temporadas que ocurre en el altiplano, es decir, temporales secos y temporales de lluvia que ayudan al quehacer agrícola.

Estos temporales o también épocas secas, de lluvia o de la helada en Causaya, como en todo el altiplano, pueden atrasarse como pueden adelantarse en su llegada, por lo que los tiempos para la cosecha o para la siembra también puede ocurrirles lo mismo. En los últimos años, en este sentido han notado los efectos marcados de lo que se conoce como cambio climático. Pues, hace no más de 30 años atrás, recuerdan, que era fácil esperar con certeza que las lluvias lleguen, como suelen decir, *en su tiempo*. Ahora puede retrasarse y lo ha hecho, hasta en dos meses, lo que también produce variaciones en el calendario agrícola de la comunidad, en el trabajo de las familias, de las autoridades, etc.

Sin embargo, es posible y todos los comunarios coinciden en esto, que en base al conocimiento general, puede reconstruirse las actividades del ciclo anual de producción agrícola en relación a los meses del año. En ese sentido se propone el siguiente calendario anual, donde se usaría de principal criterio el comienzo y ritmo de trabajo y actividad agrícola:

- **Octubre.** En este mes suele conocerse como el inicio de la época de siembra, pues se trata del mes donde es acostumbrado la llegada de las lluvias con más intensidad o fuerza. En lo religioso y cultural se celebra la fiesta de la Virgen del Rosario, que es la festividad patronal de la comunidad.

gestión de trabajo difícilmente podría afirmarse que comienza en Enero y termina en Diciembre porque por ejemplo, el trabajo y su sobrecarga pueden ser el mismo en los meses que en la ciudad suele marcarse de mucha o poca intensidad, etc., es mejor en ese sentido, guiarse por las actividades agrícolas y sus actividades para identificar un comienzo y un fin del ciclo anual. Por otro lado, tampoco es prudente afirmar la existencia de un calendario andino basado en cosmovisiones pre-coloniales y por lo tanto que el año comience –así como en la feriado del año nuevo andino- en Junio, como suele decirse a modo de reivindicación originaria, la cual puede tratarse simplemente de una ideología que tampoco tiene mucha relación con los tiempos establecidos en base al trabajo y las actividades en las comunidades de Tiwanaku entre ellas la misma Causaya.

- **Noviembre.** Una vez que las lluvias vayan humedeciendo lo suficiente los terrenos, se sigue la época de siembra en este mes, esta actividad puede extenderse incluso en ocasiones hasta el siguiente mes. Se va determinando esta actividad en función de las lluvias. En todo caso, se trata de un mes de mucho trabajo para toda la comunidad. .
- **Diciembre.** Una vez que va terminando el tiempo de siembra, cuando la intensidad del trabajo va bajando, suelen las mujeres comenzar en este mes con actividades de tejido y es cuando también se intensifica la cría de ganado vacuno y de aves de corral que se trata de una labor en la que participan específicamente las mujeres.
- **Enero.** En este mes, se sigue con las actividades comenzadas en Diciembre, disminuyendo o aumentando, algo que depende de los temporales de lluvia. Mientras crece cierta preocupación por los sembradíos, parte de las actividades es apoyar al Kamani, quien centraliza el cuidado de los sembradíos y cuidado especialmente en las Aynuqa.
- **Febrero:** En este mes se espera que los productos ya estén crecidos y desarrollados, las labores agrícolas son de cuidado y supervisión de los sembradíos, por lo general suele ponerse más atención al brote de las nuevas papas. Aunque también este mes, suele identificárselo con la fiesta del carnaval llamado *anata*, que para muchos comunarios significa algo así como el anuncio de productos nuevos y eso suele festejárselo con cantos y alegría, además que algunos emigrantes regresan por unos días a visitar a sus respectivas familias.
- **Marzo.** En este mes lo común es comenzar el tiempo de la cosecha, primero en las Sayaña. En el caso de la cosecha en las Aynuqa, son las autoridades que en una reunión dan el consentimiento para el

inicio de la cosecha, es decir que hay cierto consenso previo entre los habitantes. Pero también es el mes cuando suelen comenzar con una rotura temprana de las tierras que servirán para los nuevos cultivos.

- **Abril.** Se extiende para este mes las actividades de cosecha, entre algunas celebraciones importantes está la fiesta de semana santa, que si bien en la comunidad no suele hacerse ningún rito católico o parecido, en esa fecha –para viernes santo y pascua- se tiene la mayor afluencia de visitas de familiares entre emigrantes y parentesco de segundo grado, que “vuelven” a la comunidad, muchas familias aprovechan de esa forma, de terminar sus actividades de cosecha.
- **Mayo.** Una vez se haya terminado la época de cosecha, la coordinación de las autoridades de la comunidad informan que las Aynuqa puede ser usado para pastoreo, por lo que es un tiempo de engorde de ganado y pastoreo.
- **Junio.** En este mes, las familias comienzan a escoger y preparar semillas para la próxima cosecha, pero también suele comenzarse con la elaboración de chuño. En los últimos años, la helada no ha llegado como esperaban los comunarios, ha sido de poca intensidad y durando menos tiempo, por eso la elaboración de chuño ha sido baja, siendo un perjuicio, pues significó la pérdida de la producción destinada para esta actividad.
- **Julio.** Suele extenderse las actividades de elaboración de chuño, cría de ganado y se siguen las tareas de roturaciones de la tierra, que suele conocerse con el nombre de barbechar el terreno que servirá para el cultivo, las actividades se intensifican para esta época, en el ambiente hay intenso trabajo de todos los comunarios que suelen estar sobrecargados de labores antes del siguiente mes.

- **Agosto.** Pues este mes, se dice debe realizar un tiempo de descanso para la tierra, por lo que paran las tareas de barbecho y preparación para el tiempo de la siembra, se detienen las pequeñas roturaciones que realizan antes de la época de siembra. En cuanto tiene que ver para la actividad agrícola, este mes se convierte en un tiempo totalmente ritual, las familias con cuidado suelen limpiar de malezas, los alrededores de las Sayaña y toda la comunidad coordinada por las autoridades hacen lo mismo en las Aynuqa, pero no es solo una limpieza material, sino se hace ciertos ritos de limpia espiritual para la tierra.
- **Septiembre:** Los preparativos para la siembra se intensifica, comienzan con las roturaciones más profundas sobre los terrenos barbechados. En los últimos años se ha visto que algunas familias optan por el flete de tractores para la roturación más efectiva y rápida de los terrenos donde se realizará la siembra.

Un apunte necesario en el caso de esta descripción de las actividades anuales en función de la vida agrícola de la comunidad, es que suele estar marcada especialmente por la siembra, cuidado y cosecha de la papa, siendo que otros productos como el haba, la quinua, el tarhui, etc., pueden ser de más rápida cosecha y por ende no están sujetas totalmente al calendario que marca la producción de papa específicamente.

Por otro lado, es importante recalcar el ritmo del temporal, es decir que el año agrícola está determinada por la llegada de las épocas, tanto de lluvias, como el temporal de heladas, por eso si bien el calendario marca algunas fechas así como meses donde se inicia alguna actividad, no es totalmente determinado, pues son más bien las circunstancias climáticas las que puede adelantar o retrasar el comienzo del trabajo y la labor agrícola. De eso los comunarios tienen total conciencia, así como mantienen una constante preocupación por los fenómenos naturales, como en el caso del retraso de la época de heladas o el adelanto de la época de lluvias.

3.6 Festejos importantes en la Comunidad

Un criterio para determinar aquellos festejos relevantes y fechas importantes para la comunidad, tiene que ver con la llegada o visita de emigrantes y residentes, según explican la mayoría de los habitantes de Causaya. Se trata de festejos que son muy esperados por toda la comunidad, pues ocurre que los que vuelven de visita no vienen con las “manos vacías”, sino que suelen traer alimentos que se compra en la ciudad y que no se encuentra con frecuencia en la comunidad, por ejemplo, refrescos de cola, golosinas, galletas, pan, coca, frutas, y entre otros, también bebidas alcohólicas en especial la cerveza.

Son dos los festejos en los cuales puede encontrarse este retorno de los emigrantes y donde los comunarios se reúnen en torno de actividades recreativas: 1) la fiesta patronal en torno a la Virgen del Rosario y 2) La llamada “semana santa”. Dado su grado de importancia a continuación se describen los pormenores de ambas festividades, tomando especial interés en la reproducción social de la comunidad, así como en lo relacionado a las actividades agrícolas.

3.6.1 Virgen del Rosario

Ampliando la información sobre este punto, puede decirse que se trata de la “fiesta patronal de Causaya”. Es conocido que cada una de las comunidades cercanas a Tiwanaku, se identifica con alguna fiesta patronal y en el caso de esta comunidad la fiesta es de la Virgen del Rosario. La fecha específica de esta celebración es el 5 de Octubre.

Como se ha dicho anteriormente, el mes de Octubre coincide con el inicio de la siembra, en ese sentido la interpretación no católica entre los comunarios es de que esta fiesta es en honor al inicio del tiempo de siembra y no así a la festividad católica, aunque sea una tradición tan antigua que en la memoria de todos los comunarios esté desde siempre esta celebración.

Justamente como en cualquier otra fiesta patronal, también en Causaya existe la figura del “preste o pasante” que se encarga de la organización, es decir de todas las labores en torno a la celebración, de aquellas tareas que significan incluso una inversión monetaria no menor. Un aspecto interesante es que el preste es nombrado en asamblea general donde participa toda la comunidad y del mismo modo como ocurre con el caso de las autoridades, este nombramiento está bajo el sistema de rotación.

El templo católico ubicado al lado de la escuela guarda una imagen de yeso que representa a la Virgen del Rosario. Este establecimiento, sólo suele abrirse para esta fecha especial, el resto del año permanece cerrado hasta el punto de llenarse de polvo y mantener una apariencia de abandonado. Justamente los prestes son los encargados de limpiar el templo así como de ponerlo en buenas condiciones para la fiesta, otra tarea de éstos es la de coordinar con el párroco de Tiwanaku, para que presida una misa en honor a la Virgen.

Desde temprano el 5 de Octubre, el párroco se dirige a Causaya para efectuar la misa a la que ha sido convocado. Se ha preparado para esta ocasión un agasajo en base a productos del lugar, principalmente de papa, chuño, queso, carne de cordero y de vaca, además de coca, refrescos de cola y cerveza. Toda la comunidad está invitada, donde son los prestes que corren con todo el gasto.

Sin embargo, si bien son los prestes de turno quienes cubren el gasto de la comida y los honorarios del sacerdote por sus servicios religiosos, toda la comunidad aporta con las bebidas, que poco a poco se van multiplicando. Por otro lado, cabe recalcar la participación de las familias emigrantes que retornan para esta ocasión, pues éstos suelen aportar con cerveza que es el producto más requerido mientras transcurre el festejo o con juegos artificiales, petardos cohetes y otros que se usan para la ocasión. Es normal que la familia del preste haya pedido ayuda a los residentes de las ciudades para que colaboren incluso económicamente para esta festividad de la Virgen del Rosario, pues los gastos son elevados para los comunarios.

La celebración comienza aproximadamente al medio día, con una procesión en el patio externo de la iglesia (mismo patio que comparte con el colegio y la sede comunal), de esa forma, se da una vuelta cargando la imagen de la Virgen del Rosario. Toda la comunidad hace de participantes y a la vez de espectadores; la división entre pasantes y espectadores está destinada a quienes son autoridades y quienes no lo son, normalmente las familias de las autoridades son parte de la comitiva que acompaña en todo momento al preste, pues existe entre éstos una relación muy fraterna.

Luego de una breve procesión, se comienza la misa católica celebrada por el sacerdote invitado, la misma tiene las mismas características como cualquier otra misa, puede constituir una diferencia cuando al final el sacerdote es invitado a bendecir no solamente a los comunarios, sino principalmente varios productos agrícolas, cualquier espectador ajeno a la comunidad podría no encontrar en esta actividad algo importante, pero su real importancia está en la interpretación e intención que tienen los comunarios con la bendición de productos agrícolas. Pues para los comunarios de Causaya esta actividad es más bien conocida como una *ch'uxña misa* que quiere decir una misa verde, el color haría referencia a las verduras frescas y al crecimiento de las plantas y por eso mismo a los sembradíos, a las plantas que comenzarán a crecer, en fin, en palabras de los mismo comunarios la misa es “para que los productos de la tierra sean buenos”.

Podría decirse que entonces sucede una especie de sincretismo católico aymara, pero sin necesidad de hacer tal afirmación puede verse que el imaginario de los comunarios difiere respecto del culto católico de la misa en aquella ocasión. Este tema ha suscitado algunas discusiones que suelen repetirse cada vez que se acerca la festividad y suele presionar un poco al preste y a la junta directiva, algunas posiciones contrarias a juntar ambas actividades tienden a decir que sería mejor hacer dos misas así sea en dos días consecutivos, una para la Virgen del Rosario y otra como *Ch'uxña misa*.

Empero en ningún momento puede encontrarse alguna reacción o comentario que sostenga una opinión contraria a sobre estas actividades. En base a la participación y entrevistas con varios comunarios respecto de estos ritos religiosos, puede sostenerse

que aquel culto hecho en fecha 5 de Octubre poco tiene que ver con una festividad netamente católica, siendo que fundamental para una mayoría, está en la función simbólica que tiene una misa al inicio de la época de sembradíos, y por ende asistir a estas actividades es parte de la cultura y no una cuestión de fe, devoción o talvez concepción de alguna teología o una doctrina cristiana asumida.

Para profundizar el complejo constructo religioso observado en Causaya, debe agregársele la presencia de algunos “evangelistas”, quienes son conocidos por todos como los “hermanos”, que en realidad se trata de un par de familias de la propia comunidad organizados y que se declaran como evangélicos cristianos, los cuales han establecido en su propia vivienda un espacio de culto y alabanza. Esta presencia, no causa el total rechazo de los demás comunarios, pero tampoco su aprobación total, en todo caso, estos llamados “hermanos evangélicos” también participan de la festividad patronal, para ellos como para muchos, esta fiesta tiene que ver más con su cultura y por ende con la seguridad agrícola que con la religión católica.

Esta complejidad religiosa puede ejemplificarse con el siguiente hecho, hace unos años en mes de octubre después de la fiesta patronal cayó un rayo en la punta de la torre del templo católico, el resultado es que dejó una rajadura de por lo menos un metro de largo, ante este hecho en toda la comunidad se alarmaron y comenzaron a realizar conjeturas al respecto. Se crearon diferentes puntos de vista en relación a lo sucedido, algunos tendieron a decir que es un castigo cuya razón está en el alejamiento de las prácticas ancestrales y por la aceptación parcial de algunas familias a la fe evangélica o cristiana, lo que significaría también el miedo del alejamiento de la fe y religión católica. Por otro lado, algunos aseguraron que es una cuestión que se interpretaría al revés, siendo que el castigo vendría a la comunidad por sus prácticas católicas, como la celebración de la fiesta patronal y por ende el rayo sería la prueba de que toda la comunidad debería cambiarse al evangelismo.

Mientras el imaginario tradicional de la gente, dicta que un rayo que cause alguna desgracia, suele venir acompañado por fracasos en los sembradíos y futuros desastres

naturales y justamente cuentan los comunarios que aquel tiempo cuando sucedió este hecho, llegaron intensos granizos que arruinaron gran parte a la cosecha, no ha existido desde entonces una solución clara al respecto, la caída de aquel rayo sobre la torre de la iglesia católica, sigue suscitando discusión, pero al parecer quedó en distintas versiones que no cambian las tradiciones cíclicas.

3.6.2 Semana santa

Una aclaración necesaria respecto de esta celebración es que poco tiene que ver con la festividad o celebración religiosa católica en sentido estricto o como suele vivirse en las ciudades de Bolivia. El feriado largo conocido como semana santa se vive de una manera distinta en muchas comunidades aymaras, para comenzar debe enmarcarse en el tiempo o época de cosechas lo que ha creado características propias, que claramente no puede decirse que son tradicionales de la cultura aymara, pero sí una conformación del sincretismo religioso encontrado en estas regiones.

Para el caso de la comunidad Causaya, se trata de un fin de semana de reencuentro de familias. En cuyas fechas más bien, se resalta actividades entre las que se encuentra destacando los campeonatos de fútbol que se organizan para este tiempo, que también guardan ciertas peculiaridades importantes. Generalmente el campeonato suele llevarse a cabo en dos días, en otras comunidades esta actividad se alarga hasta tres o cuatro días, esto depende de la cantidad de equipos inscritos, lo que a la vez, depende del tamaño de la comunidad, es decir en comunidades grandes o con mayor población el campeonato es también de mayor proporción. Los equipos participantes son agrupaciones familiares, liderados en especial por residentes que suelen ser quienes financian la participación del equipo.

Lo que ocurre en Causaya, es importante resaltarlo como parte de su descripción. De ese modo, el campeonato de fútbol comienza el mismo “viernes santo”, el lugar previsto para el encuentro es una cancha destinada para esta actividad, que está ubicada detrás de las instalaciones de la escuela y es usada principalmente en esta ocasión. Previamente la cancha es limpiada y arreglada de lo cual están a cargo las autoridades de la comunidad

conjuntamente con el equipo que haya salido campeón en la última gestión, cuestión que denota efectivamente una orientación cultural, pues no solamente la organización queda a cargo del equipo ganador de la gestión anterior, sino que depende de éste incluso los premios para el próximo campeón así como una serie de gastos que se destinan a mantener y arreglar la cancha como el espacio para espectadores, es parecido a la lógica de los prestes o pasantes, de quienes también depende los gastos para actividades donde participan toda la comunidad.

Aquellos dos días de campeonato, vale decir el viernes y el sábado, suelen ser de una gran magnitud social, se desborda la presencia de gente en la comunidad, pues se trata de emigrantes y residentes que vuelven para participar del campeonato, quienes no llegan solos, sino acompañados de sus propias familias conformadas en otros espacios o contextos, principalmente hay un encuentro entre parentesco y la oportunidad de conocerse mejor. Suegras, nueras, nueros, primas, primos, nietas, nietos, en fin hay un ambiente especial, además de contar con la presencia de jóvenes invitados como lo son muchos de los jugadores que conforman los equipos.

Los partidos de fútbol se convierten a veces en una especie de guerra simbólica entre determinadas personas. De hecho, puede advertirse también que los equipos conformados representan a familias, solamente de revisar los nombres puede encontrarse los siguientes: “deportivo Huanca” o “deportivo Quispe” son tradicionales, así también aquellos que emulan a equipos nacionales conocidos como: Bolívar, Wilsterman, o equipos internacionales como Brasil, Argentina entre otros. En todos los casos, sin importar los nombres que tengan los equipos es conocido en la comunidad a qué familia representa tal o cual equipo.

Por otra parte, la preparación de los equipos antes del campeonato es un acto también ritual, se comienza a tempranas horas con una *ch'alla* a las camisetas compradas para la ocasión, donde se pide la suerte para el equipo que representará a una familia frente a las demás, esto ocurre en todos los casos en las viviendas que acogen al equipo de fútbol. Los jugadores, entre residentes y jóvenes invitados, luego de haber recibido un desayuno

especial, en caravana se dirigen rumbo al campo de encuentro, a quienes les siguen los familiares como los comunarios de edad avanzada que siempre están presentes, algunos equipos llevan banderas representativas. El papel de las mujeres, entre suegras, nueras, hijas, etc., es el de comenzar a preparar los alimentos para el almuerzo que llevarán para compartir con toda la familia al medio día y que además se sirve alrededor del campo de juego.

Cada equipo ocupa un lugar específico alrededor de la cancha, hay bastante precaución al comenzar el primer partido y los familiares se entretienen con las tareas de apoyar y aconsejar a los jugadores. Al llegar el medio día completan el cuadro, las mujeres que prepararon un almuerzo especial para la ocasión y se hace un *apthapi* familiar como suelen llamarlo, donde prevalece la cantidad de papa para el consumo. Como el campeonato dura todo el día del viernes y el sábado, la comunidad casi en su totalidad se congrega alrededor de la cancha de fútbol durante estas dos jornadas.

Mientras va llegando el final del primer día, es decir del viernes, también está comenzando la confraternización entre familias, el aire de competitividad y rivalidad cede el paso a la fraternidad y compañerismo, presentaciones de familiares se escuchan por doquier, y los grupos de conocidos se conforman mientras se empieza a ver la presencia de bebidas alcohólicas especialmente cerveza, quienes invitan esta bebida denotan algo así como una muestra de que les ha ido bien como migrantes y normalmente nadie quiere mostrar lo contrario. En resumen, la noche del primer día se hace también de bastante actividad donde predominan las reuniones masculinas alrededor de cervezas y alcohol.

El segundo día, el campeonato debe continuar hasta definir quién es el nuevo campeón, suele comenzar temprano, los equipos de las familias más aventajadas en esta segunda jornada son las que menos compartieron bebidas alcohólicas un día antes y eso se hace notar de sobremanera en el desempeño de los partidos de fútbol, por lo que también baja la intensidad y rivalidad del primer día. Aunque de todas formas, la idea en la cabeza de muchos comunarios es que una vez terminado el campeonato que por lo general suele

ser pasado algunas horas del mediodía, se dará paso para continuar las reuniones comenzadas un día antes en las que se consume bebidas alcohólicas,.

Los organizadores del campeonato desde la mañana acercan hacia la cancha los premios del primero, segundo y tercer puesto respectivamente, se trata de:

1. Primer premio: Una Vaca lechera
2. Segundo premio: Una llama
3. Tercer premio: Una oveja.

Además que se entregan a todos los participantes trofeos de participación. La familia del equipo campeón del año pasado está encargado como se dijo antes del gasto, aunque tiene cierta autoridad y potestad de realizar un cobro de inscripción a todos los equipos, con lo que se compran trofeos y se ayuda a comprar el segundo y tercer premio, el primer premio, suele ser un aporte exclusivo de la familia organizadora y campeona de un año antes, que realiza un gasto significativo.

La jornada es parecida al día anterior sólo se diferencia en que termina antes, aproximadamente cerca de las cuatro de la tarde, donde se premia al ganador y donde comienza un festejo, al cual no todos asisten, pues muchas familias ya se han retirado a sus respectivas viviendas. En el festejo del campeonato se puede ver en especial a las familias cuyos equipos obtuvieron los primeros lugares. Así concluyen las dos jornadas que podría denominarse más bien de competencia deportiva y reencuentro familiar en la comunidad.

Llegado el día domingo, muchas familias aprovechan para realizar desde tempranas horas, actividades de cosecha, en especial, de las Sayaña. Dependiendo de qué tan lejos han vuelto los hijos de los comunarios y sus familias pueden disponer mayor o menor tiempo para quedarse en la comunidad y ayudar a sus padres que, normalmente, son adultos mayores que viven de la producción agrícola, en otros casos, se cosecha las parcelas destinadas justamente a los hijos, hijas migrantes, quienes al realizar todo el trabajo en base a una lógica ayni, reparten entre todos lo cosechado.

Para terminar este apartado se debe recalcar que la festividad de “semana santa”, es un momento de re-encuentro, y aunque poco a poco se le otorgue más preponderancia a las actividades deportivas como se ha podido observar, en principio es una fecha indicativa para la cosecha en especial en las Sayaña. Por lo que respecta a la aparición de estas actividades, sería erróneo afirmar que este fenómeno haya nacido a partir de los encuentros deportivos, más bien debe verse el tema dentro de un marco más amplio e histórico, en ese sentido, se encontrará que fue a partir de la migración de las comunidades aymaras que ocurre este fenómeno de reencuentro ocurrido de manera paralela en la mayoría de las poblaciones, en este caso, adyacentes a Causaya. Por ende, se encontrará que es un fenómeno reciente, iniciado a comienzos de la década de los años 90’s y que va creciendo todos los años, así como también la migración ha ido masificándose, por lo que se trata de una complejidad que tiene que ser estudiada desde distintas visiones y disciplinas.

3.7 Relaciones de género y generacionales

Una cuestión de relevancia son las relaciones de género y generacionales, es decir respectivamente, sobre la descripción de la vida de mujeres, varones y sus roles así como de personas de la tercera edad, adultos, jóvenes y niños en la comunidad. Este tema encuentra una significación especial para entender un poco la reproducción cultural en Causaya, pues la observación encuentra que tanto varones y mujeres, ancianos, jóvenes, etc., se identifican y aceptan sus roles sin mayor problema.

Para comenzar, si se habla de las relaciones ente mujeres y varones se nota que hay tareas totalmente diferenciadas y por ende puede hablarse de roles sólo para varones y otras sólo para mujeres, así se crean ciertos límites difíciles de ser franqueados en cuanto a que se trata de tareas asignadas por la tradición. Por lo general se interpreta que los trabajos, podría decirse, pesados son reservados para el varón, mientras que trabajos livianos son para mujeres. En ese sentido, si se encuentra ciertas transgresiones o excepciones en los roles, es más frecuente ver, el caso de mujeres que pueden llegar a realizar labores destinadas a varones que al contrario.

Un ejemplo se encuentra en el caso de la misma siembra, la cual requiere de un trabajo a veces muy duro de aporque y barbecho, de roturación, entre otros. Ocurre que es posible encontrar a mujeres realizando este trabajo a veces porque el marido, el hijo o el hermano, es decir el varón de la familia está de viaje o tiene alguna enfermedad, entonces la mujer bajo la obligación de sobrevivencia se dedica a la vez a realizar trabajos de agricultura, a todos los que tienen que ver con los roles femeninos, como la cría de aves de corral, de ganado, el tejido y el trabajo en la vivienda. Existe por otra parte, un mayor tabú social en cuanto a varones que pretendan realizar trabajos destinados a la mujer, una forma común para descalificar a quienes realicen este tipo de actividades es decir que se trata de “flojos”, al pensar que el trabajo que realiza la mujer es de menor complejidad y esfuerzo que la del varón.

Sin embargo, el imaginario de los comunarios no reconoce de ninguna manera ningún machismo que esté implícito en sus prácticas, más bien suelen responder siempre respecto de este tema que: “que tanto la mujer como el varón trabajan de igual”, aunque en realidad, esto signifique que las mujeres hacen tanto su trabajo como la del varón, en todo caso, siempre se reservan en los comentarios y casi todos los comunarios no comentan sobre el trabajo doméstico, por ejemplo, de cocinar.

En el caso de las relaciones generacionales, es decir las diferencias de roles y relaciones entre niños, jóvenes, adultos y ancianos, son también marcadas. Aquellas funciones que en la vida adulta están prescritas para los varones así como para las mujeres, son enseñadas e inculcadas como valores desde la niñez. La manera más adecuada de hacerlo es a través de una división de asistencia, es decir las niñas suelen asistir y ayudar en todas las tareas a las madres y lo mismo ocurre con los niños en el caso de las tareas más pesadas de las labores agrícolas.

Entre otras, una diferencia que resalta es aquella sobre la educación o instrucción en la escuela, pues se prefiere que sean los varones quienes terminen sus estudios, con distintos argumentos, ente ellos, se dice que las mujeres deben quedarse en el hogar y más bien aprender las tareas del hogar que no se enseñan en la escuela, pues también

entre los comunarios se conoce que quienes estudian lo hacen para pronto abandonar la comunidad.

Hablando con los niños y niñas que asisten a la escuela entre las edades de 10 a 13 años, en su totalidad sabían o tenían cierta idea de qué destino les espera al irse de la comunidad, algunos decían que viajarían hacia los departamentos de Cochabamba, otros decían hacia los yungas y además indicaban que les estaban esperando sus hermanos, tíos u otros familiares con quienes ya se ha conversado para que sean recibidos. Son muy pocos los casos que tienen una idea de quedarse en la comunidad, en especial son los niños que tienen claro su emigración y puede percibirse algo de duda entre las niñas. Aunque al hablar de esto lo hacen con seguridad de ser lo mejor para ellos también expresan su preocupación y su tristeza, ven su destino como una prueba en la que se sienten perdedores de entrada, hay mucha aflicción que se nota en sus expresiones.

Es conocido también, que aquella diferenciación generacional hace que exista cierta preferencia por apoyar en los estudios a niños antes que a niñas, cuestión que se hereda del pasado pues la observación y entrevistas develan que se ve al varón como una figura destinada a salir de la comunidad, de viajar, de buscar otros contextos, mientras se ve en la mujer como quien debe preservarse en el hogar, una consecuencia de esta forma de concebir las relaciones y diferenciaciones de género es que se encuentra por ejemplo, ancianas que no recibieron ningún grado de instrucción escolar, manteniéndose en el analfabetismo, algo que no ocurre en el caso de los ancianos.

Por otro lado, una consecuencia interesante es que sean las mujeres ancianas quienes preservan, puede decirse, de modo más diáfano las tradiciones rituales, por ejemplo cuando se comienza con la cosecha o la siembra siempre es una mujer anciana quien realiza las oraciones, y eso lo reconocen los varones, quienes dicen “*son las abuelas las que saben*” haciendo referencia a que son ellas que normalmente conocen la cultura de tipo más ritual y simbólica, los rezos a la *pachamama* o por ejemplo cómo dar gracias a la *ispalla*.

3.8 Propiedad privada y comunitaria

En el caso del tipo de propiedad en Causaya, la figura tanto privada como comunitaria es difusa. Pues, por un lado puede afirmarse que el concepto de propiedad privada sobre la tierra no explica el ejercicio legal en la comunidad, pero al mismo tiempo tampoco queda clara la figura de propiedad comunitaria. A diferencia de lo que puede entenderse acerca de estos conceptos y el ejercicio que suele hacerse en las ciudades, en la comunidad más bien puede comprenderse que la propiedad de la tierra es familiar y colectiva.

El tema se debate en relación a la historia cultural que crea una tensión entre el pasado, el presente y el futuro. Se piensa por ejemplo en tiempo antiguo y rememorado, donde la tierra le pertenecía a la comunidad en su conjunto, situación que se acompaña de una legislación en base a las costumbres que aseguraban este hecho, mientras en la actualidad dado los cambios en la comunidad y otros fenómenos como la migración y la constante influencia de la cultura de las ciudades, ocurre que hay casos en que algunos comunarios intentan vender sus tierras principalmente en las Sayaña.

Si se recuerda un poco la historia de la comunidad presentada anteriormente, se encuentra que fue en la década de los años 50's del siglo XX, que se repartieron las tierras a las familias existentes. Anteriormente a esta década, se vivía en un régimen de hacienda, donde la tierra era algo así como prestada y debía trabajarse una parte para el patrón y otra para la supervivencia familiar, empero a riesgo de equivocarse, se podría decir que no había dueños indígenas de la tierra, es decir los comunarios tenían presente de que no eran dueños de la tierra que estaba en manos del patrón. Una vez desaparecido el tiempo de las haciendas, las políticas gubernamentales tendían a la repartición de la tierra dentro de una idea de propiedad privada, empero tanto en Causaya como en otras comunidades vecinas, las prácticas no mostraron que ocurriera en los hechos este proceso, es decir que no se ha creado una conciencia de propiedad netamente individual.

Ocurrió que la propiedad de la tierra es de tipo familiar y que por mucho tiempo no existiera un proceso de saneamiento de tierras por lo que no existen títulos notariados u otros parecidos que acrediten la propiedad de alguna persona, más bien la comunidad en su conjunto realizó un trámite para ser reconocidos con el nombre de Causaya y para determinar el límite de su territorio. Ahora bien, en el caso de las Sayaña según la lista de la comunidad, se inscribe a la familia, ocurre entonces que en la realidad hubo bastantes migrantes que dejaron las tierras y que luego de años fueron reclamados por familiares de segunda generación, en ese caso fue la comunidad en pleno, bajo la coordinación de las autoridades de turno que determinaron devolver o no el terreno, por ende pareciera que no se hace efectivo el ejercicio de la propiedad privada como en las ciudades. Otro elemento importante a resaltar es lo que ocurre en las Aynuqa, la que se usa como un beneficio colectivo, en el sentido de que todos los habitantes tienen acceso a cultivar este terreno que está bajo un sistema de rotación y descanso.

Existe por ende, un reconocimiento de la comunidad sobre la propiedad familiar en el caso de las Sayaña y las Aynuqa, esto no crea en base a sus costumbres un derecho de propiedad privada la cual puede estar vinculada principalmente al derecho individual. Sin embargo, con el avance de los años, van apareciendo cada vez más el deseo de algunos comunarios por vender sus terrenos, algo que no es bien visto por las autoridades de la comunidad, por varias razones, una de ellas –la principal razón en realidad– es que no puede aceptarse que vengan a vivir a Causaya personas extrañas.

Puede entonces, considerarse al caso de la propiedad privada, familiar, colectiva o comunitaria como un elemento clave para comprender la complejidad de las permanencias y cambios culturales, que a la vez denota ciertas tensiones movidas por intereses individuales, incluso llegando a configurar una forma de faccionalismo dentro de la comunidad, a veces promovido por personas que emigrantes que residen en las ciudades, pero que constantemente participan de reuniones y están pendientes de lo que ocurre en la comunidad.

3.9 El uso del tractor en la producción agrícola

Para terminar este capítulo, es necesario comentar el caso del uso del tractor en la agricultura, una cuestión que ejemplifica claramente el uso de un bien tecnológico mediado por una interpretación cultural. En el caso de las tareas para la primera roturación de la tierra y en ciertos casos para la siembra, utilizar un tractor puede ser un beneficio de la modernidad y la tecnología, sin embargo, estos medios suelen ser usados en un tipo de agricultura más extensiva e intensa, por ende su introducción en la agricultura de las comunidades, podría significar cambiar la forma de cultivo. Sin embargo, ocurre que la interpretación cultural aymara incorpora al tractor dentro del sistema agrícola que llevan adelante los comunarios de Causaya.

Pues, el uso de esta herramienta tecnológica actualmente está bajo una lógica de organización y producción de tipo local. El caso es que existe un tractor donado por la gobernación hace más de 5 años, el mismo pertenece a todo el municipio de Tiwanaku, y quienes lo administran y gestionan son las 23 comunidades aymaras. Interesantemente, el sistema de rotación que se observa tanto en la gestión de las Aynuqa como en el sistema de nombramiento de autoridades, puede encontrarse también en el reciente uso del tractor, pues éste tiene la obligación de rotar cada año a una comunidad diferente de entre las 23 que conforman Tiwanaku. Hace años la gobernación del departamento entregó este tractor al municipio, el cual en coordinación con las comunidades ha creado una instancia de administración conformada por las mismas autoridades de las 23 comunidades, quienes gestionan su rotación cada año.

La comunidad a la que le toca recibir el tractor por un año, debe también ocuparse de su flete y servicio a todas las comunidades así como de su mantenimiento. Suele ser que son los mismos ingresos que se genera el flete del tractor son utilizados para el mantenimiento del mismo, pues esto implica el cambio de neumáticos, entre otros repuestos. Por estas razones, las autoridades de las comunidades ven en la gestión del tractor un modo de servicio político a toda la *Marka* o municipio, es lo mismo de lo que se piensa por ejemplo del cargo de *Mallku Tayka* en Causaya.

Por otra parte, recientemente hay familias en comunidades cercanas como de la comunidad Wancoollo que adquirieron un tractor, el cual ofrecen el flete a precios que van desde 300 a 500 Bs., este servicio lo extienden incluso a comunidades de la provincia Los Andes. En ese sentido, el beneficio de un tractor gestionado por las autoridades se hace notar en los costos bajos, además de estar siempre bajo el sistema de agricultura lo que incluye la rotación y descanso de la tierra especialmente en las Aynuqa, los tractores en ese sentido, suplen la fuerza de trabajo perdida con las migraciones, o por lo menos, es así es como perciben los comunarios de Causaya el uso del tractor.

CAPÍTULO 4

KAMANI, ISPALLA, PACHAMAMA Y EL SENTIDO DE LA COMUNIDAD: ANÁLISIS DE TÓPICOS IMPORTANTES Y CONCLUSIONES

Una vez descrito el contexto de vida de la comunidad, es preciso pasar a los análisis propios de una interpretación antropológica de las actividades directamente vinculadas a la agricultura en Causaya, enfocando necesariamente los tópicos más importantes de los resultados de la investigación, así como establecer las conclusiones en concordancia con los objetivos propuestos.

Dentro de este análisis puede encontrarse por lo menos dos actividades claramente identificables donde cobra sentido la agricultura de Causaya, donde además sus habitantes van identificándose con su trabajo y donde toda la comunidad participa, se trata de la siembra y la cosecha. Se encuentra también, que en estas actividades y a lo largo del ciclo anual de producción aparecen en escena algunos personajes que son representaciones culturales⁴⁴ en el sentido de que son ideas construidas en el imaginario que comparten colectivamente los habitantes de la comunidad.

4.1 Siembra

Comenzando el análisis de la actividad de la siembra. Desde los meses de Septiembre y Octubre ya se esperan las lluvias, cuando muchos comunarios se apresuran con la roturación de la tierra en las Sayaña y en las Aynuqa. De hecho el acto de roturación se lo viene haciendo en distintas épocas coordinando este trabajo con las autoridades en especial para el caso de las Aynuqa. Una diferencia principal entre ambos espacios es

⁴⁴ El tema de las representaciones culturales como lo plantea C. Geertz, no implica abandonar una antropología social o cultural, sino ampliarla, tarea que habrían comenzado a su manera, científicos sociales como: Durkheim, Weber, Freud y Malinowski indispensables para la teoría antropológica de este tipo según el propio Geertz (2003: 88).

que rige distintos ritmos en concordancia al clima, pero también está ligado a las decisiones familiares y comunitarias. Por ende puede dividirse su análisis para una mejor comprensión de estas actividades.

4.1.1 En las Sayaña⁴⁵

El sembrado en las Sayaña es algo así como una repetición en menor escala de lo que ocurre en las Aynuqa, donde hay mayor variedad de productos, así como rige un orden de tipo familiar que es respetado por todos los comunarios, en el sentido de que las familias tienen toda la potestad de decidir qué producto, cómo cultivar y cuándo hacerlo, aunque en los hechos suelen guiarse por una lógica colectiva mimética, donde podría hallarse una reproducción de la cultura aymara, al decir que intentan siempre repetir lo que ocurre a mayor escala en la comunidad.

Sin embargo, dado las condiciones de espacio en las Sayaña puede verse que no todos puedan seguir la tradición del descanso o rotación de la tierra, así que se utiliza mucho abono de oveja para fertilizar el mismo terreno todos los años. Cuando el abono no es suficiente, se realiza algunos arreglos con otras familias, usando el recurso de “alquiler de abono” que en los hechos es pedir una cantidad suficiente de abono por una cantidad económica muy baja, con el compromiso implícito de que al año siguiente la familia prestataria hará lo mismo con la familia prestamista, llamarle “alquiler” de abono a una compra mínima, puede entenderse bajo una forma recíproca de apoyo para la siembra, que en realidad es algo así como una forma de “préstamo”.

Así se realiza cultivos mayoritarios de alfa y haba, además de arveja, tarhui, cebolla y quinua en menor medida. También se encuentra sembradíos de papa, en este caso se trata de una producción muy baja en comparación de lo que se hace en las Aynuqa, pues

⁴⁵ Para complementar el análisis, se ha encontrado que el término “sayaña” significa literalmente “ponerse de pie” (Diccionarios: Apaza, 1984: 198) Según el antropólogo Gilles Riviére se yuxtaponen dos sentidos en esta palabra, por un lado como verbo y otro como un sustantivo, que indica un lugar de cultivo donde también se edifican viviendas, ese sería su sentido más antiguo encontrado desde el tiempo del cronista Ludovico Bertonio (Riviére, 1984).

existe una diferencia de la calidad de la tierra que los comunarios conocen muy bien, por ende una parte significativa de la producción de papas en las Sayaña suele destinarse como la materia prima para la elaboración de chuño o para comerciar con ellas.

La diferencia entre *Pampa lado* y *Qhollo lado* descrita en el capítulo anterior, es relevante para determinar una distribución de los distintos productos sembrados en las Sayaña, pues en *Pampa lado* los terrenos suelen ser destinados específicamente para el pastoreo y aquellos pocos sembradíos que hay son destinados exclusivamente para cultivar cebada o alfa. Por ende, es en *Qhollo lado* donde más se encuentra tierras de sembradíos, pero también, las diferencias de categorías de dotación de tierras, complejiza la situación. El interés de tener presente estas referencias es dejar en claro el tema el acceso total de los comunarios a la experiencia de la agricultura en las Sayaña, dado que todas las familias acceden a estos predios para dedicarse al cultivo de los diferentes productos mencionados. De hecho, en la actualidad hay la idea generalizada de que Sayaña tiene cierto significado de ser un lugar de cultivo y no así un terreno exclusivo para las viviendas, lo que hace que éstas últimas sean solamente complementarias al campo de cultivo familiar, sugiriendo que las personas viven en un espacio que es parte de la representación del cultivo.

Ahora bien, se decía que los comunarios deben esperar las primeras lluvias antes de preparar la siembra, esto porque necesitan que la tierra esté lo suficientemente húmeda, por eso no sirven las lluvias esporádicas, debe darse un constante riego natural. Según los comunarios más ancianos, en los últimos años se espera bastante para que lleguen las lluvias, éstas ya no se hacen presentes en el tiempo que solían hacerlo en el pasado, por lo que hay veces en que deben esperar hasta noviembre o incluso hasta diciembre para sembrar. Se escucha a menudo los casos en que la lluvia se retrasa, pero no es común escuchar que se adelante; El mes de Octubre en ese sentido, parece ser un mes más frecuente para que las lluvias lleguen en mayor cantidad.

Una vez que ha llegado la lluvia, el trabajo se vuelve afanoso y sin descanso, las familias comienzan a trabajar en el sembrado de la tierra, ahora con mucha más intensidad, tanto

en las Sayaña como en las Aynuqa. El trabajo de sembrar fácilmente puede llevar todo el día a una familia, tomando en cuenta que quienes normalmente siembran es una pareja de ancianos o en otros tantos una pareja de jóvenes con algunos hijos. La fuerza de trabajo reducida en muchos casos, para la siembra la compone básicamente la unidad familiar; en estos meses, puede verse a adultos mayores acompañados de niños o jovencitos trabajando en los lugares de siembra.

La roturación de la tierra para la siembra suele ser a fuerza de un par de toros que tiran del arado, aunque las diferencias se hacen notar, pues mientras la siembra con arado puede durar todo el día, con un tractor puede hacérselo incluso en una hora como promedio, pero se necesita por lo menos cuatro veces la cantidad de personas, que vayan sembrando las semillas, es decir se necesita acelerar todo el proceso, por tanto si con la técnica del arado podía sembrarse entre dos personas y haciéndolo todo el día, con el tractor debe hacerlo mínimamente con ocho personas pero en mucho menos tiempo.

Existen en todo caso, variadas formas de cooperación entre los comunarios, una muy común se da cuando las parejas muy ancianas que cuenten con grandes extensiones de tierra en las Sayaña y que no tengan más familiares cercanos como hijos u otros suelen acordar con las parejas más jóvenes un acuerdo oral, de ese modo la pareja de ancianos proporciona las semillas y su parte de tierra para el cultivo, mientras la pareja de jóvenes otorga su fuerza de trabajo. Es difícil encontrar por otra parte, persona alguna que trabaje la tierra o que viva sola, siempre hay una base familiar de distribución en el trabajo, así en los casos de personas en calidad de viudas/os o solteras/os, se anexan rápidamente a otros familiares incluso lejanos.

4.1.2 En las Aynuqa

En cuanto a la siembra en las Aynuqa, rige un sistema de rotación y descanso de la tierra⁴⁶. Por eso es que normalmente las parcelas que deben roturarse para el cultivo

⁴⁶ Para una referencia más apropiada de los estudios sobre la Aynuqa, puede citarse al trabajo del antropólogo Gilles Rivière quien destaca este “sistema de aynuqa” en un texto sobre el tema donde el investigador termina afirmando que: “El sistema de *aynuqa* es una institución que, más que cualquier otra

cumplieron siete años de descanso, lo que hace que se trata de suelo duro y demanda mayor esfuerzo en el año. Por lo que en enero se realiza las primeras roturaciones, con el fin de ablandar la tierra que se usará para el cultivo.

En los últimos años, cuando se trata de *la primera roturación de la tierra*, muchas familias, han optado por contratar el servicio de un tractor, que realiza el trabajo en un tiempo bastante corto. Además, son las mismas autoridades que coordinan todas las actividades respecto de las roturaciones, son también quienes están a cargo de los ritos necesarios, en especial en el mes de enero.

En dirección norte y a los pies de los cerros es donde se encuentran las Aynuqa. Sembrar en estos predios es una actividad que suele hacerse siempre después de la siembra en las Sayaña, y cuando la temporada de lluvia ha llegado a su tope. Una reunión especial de la comunidad indica a todos que pueden comenzar con esta tarea, además de coordinar los rituales de siembra. Hace algunos años, todavía se mantenía un trabajo colectivo, donde participaban todos los habitantes de Causaya, bajo la coordinación de una cooperativa que identificaba a la comunidad en su conjunto, así la siembra colectiva era parte de una actividad laboral necesaria y establecida. Hoy en día, se ha reducido a trabajos familiares y en algunos casos asociados, es decir entre varias familias que se juntan para realizar la siembra. La desigualdad en cuanto a fuerza de trabajo es bastante grande, hay familias reducidas a una pareja de ancianos, y que en ocasiones no logran asociarse con nadie⁴⁷.

También se observa muchas formas de reciprocidad, bajo un sistema que podría entenderse como el *ayni*⁴⁸ entre familias, en el caso de la producción, para la siembra muchas familias de la categoría *Sullka Wayna* mantienen un ayni con familias de la

hoy en día, pone en movimiento un gran número de normas, reglas, prescripciones, representaciones, donde el conjunto de la población es confrontado y donde están estrechamente imbricados los social, político, religioso, jurídico, etc” (1994: 97).

⁴⁷ Las autoridades de la comunidad intentan promover el regreso a la siembra colectiva, empero algunas peleas internas entre familias ha sido un bloqueo constante y más cuando comienza a acrecentarse las desigualdades económicas entre los comunarios.

⁴⁸ El ayni significa: ayuda mutua, principalmente en cuestiones de trabajo así como en préstamos, siguiendo la lógica de que la devolución debe ser equivalente en calidad y cantidad (Rivière, 1994:94).

categoría *Jach'a persona*, y se unen en común acuerdo para la siembra, donde las familias con menor porcentaje de tierra ponen más fuerza de trabajo y las familias con mayor porcentaje ponen semillas y se reparte, según su convenio, la producción final. Los productos mayoritarios son papa y cebada, aunque también se siembra otros productos como papaliza, quinua, haba, arveja, los cuales muchas veces son sembrados con una intensión derivada, que es la de servir de cerco protector al sembradío de papa.

Una cuestión relevante desde la perspectiva de la tesis es el sistema de rotación y descanso que rige en las Aynuqa, que conocen y respetan todos los comunarios de Causaya. Aunque no pueden explicar bien cuándo comenzó este sistema y por qué se lo hizo, a lo mucho suelen indicar que es una herencia, pues recuerdan que desde que eran niños se seguía este sistema de rotación y descanso de la tierra, un poco más adelante se profundizará sobre este tema.

4.2 Ritos para la siembra

Por razones de análisis ahora debe ampliarse lo descrito sobre la siembra involucrando a las actividades de tipo ritual, que se practican en ambos espacios tanto en las Sayaña como en las Aynuqa. Pues, respecto de lo que ocurre en la vida de los comunarios la ritualidad suele ocuparles parte de su tiempo complementariamente a sus actividades agrícolas. En cuanto a los ritos de siembra, puede dividírseles en dos, aquellos preparatorios y los que se los hace en el hecho mismo.

Recordando la fiesta patronal de la Virgen del Rosario y la celebración religiosa a cargo del párroco a principios de Octubre que se ha descrito en el capítulo anterior, se decía que la interpretación de los habitantes de Causaya era de que se trataba antes de un misa católica, una *Ch'uxña misa*, que significa una misa para los productos agrícolas, es parte según el calendario productivo de la comunidad, de los ritos indispensables para la siembra. Justamente, ocurre que la designación de los pasantes para la fiesta tiene el significado de que son también algo así como padrinos para los cultivos, por eso, aunque son elegidos por toda la comunidad, son promovidos por las autoridades.

Indiferentemente a la fecha en la que sea la fiesta patronal, el sábado más cercano se prepara también un rito que acompaña a la *ch'uxa misa*, se trata de una forma de suplicar denominado *mayisiña* a la *Pachamama* y a los *Achachilas* y a *Jach'a Causaya* las lluvias para que sean lo suficiente para la siembra. La forma de hacer este ritual, es al pie de las *Aynuqa* designadas para la siembra, ofreciendo libaciones de alcohol y coca principalmente, esto se realiza con un *yatiri* (personaje, que en la comunidad no es fácil de encontrar, aunque es parte de la comunidad normalmente siempre está fuera de ella) el cual suele “dialogar” con los *Achachilas*.

Así también los ritos son al momento de comenzar a sembrar, el día designado por cada familia y según el terreno que se proponen sembrar, comienzan con una *ch'alla* sobre las papas que fueron seleccionadas como semillas, las cuales tienen características especiales, de pronto. El rito para la siembra siempre debe comenzar con una *ch'alla* sobre las papas que serán las semillas, las cuales han sido cuidadosamente escogidas anteriormente, estas *papas-semillas*, tienen características especiales, todos los comunarios saben bien escoger qué papa será buena para ser semilla. La semilla suele comprenderse como una madre, y en ese sentido, se busca a las papas que mejor aptitud tengan para ser *madres papas*; de ese modo, las papas que son escogidas todas y cada una pasan a la categoría de *Ispallmama*.

En realidad *Ispallmama* significa algo así como el alma madre o espíritu madre, pues la *Ispalla* es el alma de los productos agrícolas. De ese modo, estas papas, al ser nombradas en la *ch'alla* como *Ispallmama*, también adquieren una subjetividad, todas y cada una a partir de este rito son tratadas como seres vivos que ayudan a la familia. Es como si en la *ch'alla* se otorgara o se reconociera la calidad del alma en el producto, la de ser un alma madre que dará a luz al interior de la tierra, y que estas nuevas papas serán como sus hijos a quienes hay que proteger.

Pero también, es conocido, que es gracias a las *ispalla* o almas de los productos, que éstos pueden crecer, sin alma no podrían llegar sanos hasta el tiempo de ser cosechados, y por eso el rito es un momento de recomendación a las *ispallmama*, para que cumplan

con bien su cometido de procrear a nuevas Ispalla y con esto nuevos productos agrícolas. Además, en la ch'alla puede usarse alcohol y también vino dulce, los cuales se deja caer con cuidado sobre el montón de papas (*Ispallmama*) que se hacen parte del rito, los comunarios, en especial comenzando por los padres de familia, realizan recomendaciones y peticiones las Ispallmama, suele usarse también hojas de coca que con mucho cuidado se deja caer por encima de las papas.

Seguidamente, se comienza a pedir a la *Pachamama* que cuide y proteja las Ispallmama y a las nuevas Ispalla que vendrán. Cuando comienzan los rezos a la Pachamama, los comunarios sacan de sus aguayos unas figuras pequeñas de llamas hechas del sebo o grasa seca de estos mismos animales, las cuales son enterradas cerca de la parcela donde se realizará la siembra. Una vez realizada el entierro de la figura de llama, se comienza con la ch'alla a la tierra, que es ya nombrada como Pachamama, a la cual se pide en especial el cuidado de las Ispalla de la helada y también del granizo. Estos ritos son repetidos principalmente en las siembras de papa tanto en las Aynuqa como en las Sayaña.

Por otra parte, los comunarios entienden también como un rito el hecho de celebrarse la llamada *ch'uxña misa* o misa verde, que se ha comentado brevemente en el capítulo 3. Lo importante de esta misa, es que toda la comunidad participa y en sus rezos puede oírse el pedido por una buena cosecha. También, se escucha las peticiones a Dios tanto como las peticiones a la Pachamama, algo que difiere de los ritos en las Aynuqa donde la palabra Dios está totalmente ausente. Para muchos comunarios se entiende que esta misa es un rito agrícola complementario a los ritos que se hacen en la siembra de papa, por eso suele pedirse por sus productos en general, algo que también difiere de los ritos que se hacen en los lugares de sembradío donde el principal producto de rito es la papa.

De ese modo, ocurre el tiempo de siembra, las peticiones y todos los ritos hechos, tienen para la mayoría de los comunarios una eficacia práctica, es decir que son necesarios e imprescindibles para resguardarse de todos los males que pueden presentarse en el tiempo de crecimiento de los productos agrícolas sembrados, en especial el primer mes.

4.3 La cosecha

El tiempo de cosecha suele comenzar en abril y terminar en mayo, como se ha mencionado antes, la cosecha de las Sayaña suele ser alrededor de la fiesta de “semana santa”, y la cosecha en las Aynuqa suele ser inmediatamente después. Obviamente hay variaciones en cuanto a qué espacio de cultivo se cosecha primero, pues esto depende de varios factores y en principio depende de una decisión familiar.

La comunidad entera en sus reuniones y por medio de sus autoridades controla que todos terminen de cosechar hasta el mes de mayo, en especial controlan que se haya cosechado en su totalidad las Aynuqa. Por otro lado, el producto que más interesa cosechar es la papa, los otros productos agrícolas, siguen el ritmo de la cosecha de papa, en el caso de la cebada, ésta guarda diferencias marcadas entre los cultivos hechos en las Sayaña y la Aynuqa, en esta última la cosecha es paralela a la cosecha de papa, mientras que para cosechar la cebada cultivada en las Sayaña, suele esperarse a que pase la primera helada, esto porque se piensa que la cebada que haya sido sujeto a una helada es mucho más nutritiva para ser consumida por el ganado y es conocido por todos los comunarios que la helada llega mejor en las Sayaña que en las Aynuqa.

En la actualidad no existe una cosecha colectiva o un día específico donde todas las familias vayan a cosechar, empero, en torno a la cosecha las familias se relacionan de muchas formas, una de ellas es en el caso especial de la cosecha de papa, actividad que es llamada *apthapiña*⁴⁹ (escarbar y recoger la cosecha de papa), otra vez, se realiza *minkha* entre familias con mayor y menor tierra cultivable, entre quienes pusieron el espacio y la semilla y quienes ponen la fuerza de trabajo.

⁴⁹ En la cosecha de papa suele existir un segundo recogimiento, pues al recoger papa por primera vez, puede dejarse de lado las papas más pequeñas; esta actividad, la de volver a recoger para encontrar las papas más pequeñas se la conoce como *apicha* o *japicha*.

4.3.1 Ritos de la cosecha

Es importante explicar los ritos en torno a la cosecha, pues estos son una parte fundamental. En el tiempo de la cosecha, los ritos son principalmente de agradecimiento, y en la actualidad, al igual que en la siembra, estos ritos son practicados de manera familiar. Es difícil poder establecer etapas que marcadamente diferencien de la actividad de cosechar como actividad práctica y cosechar como actividad ritual, pues pareciera que toda la cosecha en su conjunto es una actividad ritual.

Primero se hace una oración dirigida a la Pachamama, pidiéndole que deje extraer o recoger los productos, y agradeciéndole por toda la cosecha. Al medio día, suele realizarse una comida familiar, que es conocida como *apthapi* el cual tiene relación etimológica con *apthapiña* (cosechar papa) y por lo mismo, lo principal en esta comida es papa, acompañado de quezo, ají, o carne; y al parecer, esta comida es especial para el día de cosecha y contiene bastantes elementos rituales. Al concluir con la cosecha, sólo puede oírse otra vez palabras de agradecimiento. Al parecer, el *apthapi* es parte del ritual de cosecha.

Interesantemente, muchas de las personas más mayores o con mayor edad, suelen recordar que hace bastante tiempo atrás, casi en el tiempo de las haciendas, los ritos de cosecha eran más grandes y se hacían de manera colectiva, incluso, suelen afirmar que estos ritos eran mejor practicados cuando había un patrón o hacendado. La base para la actividad ritual en tiempos del patrón, era una comida comunitaria que se llamaba *huatia* donde se hace coser papas por dentro de la tierra y eran estas papas las principales en ser servidas en el *apthapi*, que solía acompañarse con bastantes quezos, y refresco de cebada.

Talvez a lo que más se refieren los más ancianos de Causaya, es que en la época de las haciendas, el patrón corría con todos los gastos en los ritos tanto de cosecha como de siembra, y por eso, dicen que era más grande y en mayor magnitud, es interesante como los recuerdos en torno a la imagen del patrón se entrecruzan entre malos y buenos recuerdos, porque aunque su figura haya pasado como aquel propietario ilegítimo que

trabajaba poco y se llevaba la mejor parte, también hay quienes lo recuerdan como la persona que unía más a la comunidad en sus actividades principales como la cosecha.

4.4 Sistema de rotación y descanso de la tierra

Las Aynuqa están divididas en diez parcelas, cada una recibe el nombre de “yapu”, normalmente se mantiene tres parcelas en funcionamiento, dos parcelas para el sembrado de cebada y una de papa, además de otros productos que, como se dijo anteriormente, sirven de cerco de protección. La parcela donde se siembra la cebada se la denomina *phawa yapu* y donde se siembra papa se la llama como *ch'uqi yapu*. Todas las parcelas utilizadas año tras año, han pasado por un descanso de siete años. Al parecer la razón fundamental para que la tierra descance este tiempo, es por la necesidad de que recobre fuerzas para una mejor producción.

Los comunarios suelen explicar que la “la tierra se cansa” que necesita un descanso para “recobrar o volver a tener fuerzas para la producción”⁵⁰. Es importante notar, cómo suelen referirse a la tierra, hablando de ella como si se tratase de un ser vivo, además con características humanas, en el sentido de que se afirma que la “tierra tiene fuerza y produce” se habla en ese sentido, de un ser cuya naturaleza no es tan distinta a la de las personas, se *representa* a la tierra en base a una idea colectiva esencial de la cultura aymara de Causaya.

Por ende, la representación cultural hace que se piense de que al igual que una persona necesita descanso para producir y trabajar mejor, del mismo modo la tierra necesita del descanso necesario para que los productos que se siembren “no sean pequeños, no tengan deficiencias o sean amargas”. Por otro lado, existen claras razones que explican que el descanso de la tierra en las Aynuqa jamás debe ser menor a siete años. Entre otras razones, se dice que ese tiempo de descanso hace que no se necesite mucho abono para

⁵⁰ Los entrecomillados son afirmaciones parafraseadas de las entrevistas con varios comunarios, en distintas épocas.

cultivar la tierra, es posible que en un pasado lejano hasta se haya podido cultivar con este sistema sin utilizar ningún tipo de abono.

Sin embargo, en la investigación se encuentra que la razón de un descanso de siete años también se debe a la forma de fraccionamiento de los terrenos o parcelas *ch'uqi yapu* y *phawa yapu*, haciendo de que el sistema de rotación funcione bajo un fraccionamiento de diez parcelas. Si se grafica este sistema se encuentra claramente cómo va funcionando por años este sistema de cultivo en las Aynuqa.

En ese sentido, los siguientes gráficos muestran el proceso del sistema de rotación de tierras de cultivo en un periodo de siete años:

Año inicial: en funcionamiento las parcelas 1, 2 y 3.

								Figura # 3	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Cebada	Cebada	Papa							

Cada parcela representada en la figura, suelen ser en la realidad de entre ocho a diez hectáreas. También se debe tomar en cuenta que son tres parcelas que se cultivan en una gestión, la principal o más importante es la parcela de papa, la que después de haber cumplido con su producción de papa, pasa a las dos gestiones siguientes como espacio de cultivo de cebada. Al año siguiente, se avanza en las parcelas, haciendo que el espacio 3 que se había utilizado como espacio para la producción de papa (figura No. 3) esta vez se la utilice como espacio de producción de cebada y así toca la parcela representada por el espacio 4 llega a cumplir con la producción de papa como se ve a continuación en la siguiente figura:

Primer año de descanso: en funcionamiento parcelas 2, 3 y 4.

									Figura # 4
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Descanso 1er año	Cebada	Cebada	Papa						

Puede observarse que el espacio 1 ha comenzado su primer año de descanso (figura No. 4), lo mismo ocurrirá el siguiente año con el espacio 2, a la vez que la parcela donde se está produciendo papa, el espacio 4 será para la siguiente gestión una parcela destinada al cultivo de cebada, esto puede observarse en la figura No. 5:

Segundo año de descanso: en funcionamiento parcelas 3, 4 y 5.

									Figura # 5
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Descanso 1er año	Descanso 1er año	Cebada	Cebada	Papa					
Descanso 2do año									

Como puede verse la parcela del espacio 1 tiene ya dos años de descanso (figura No. 5) la parcela 2 comienza a descansar y el espacio 5 es la parcela donde se cultiva papa. Los años siguientes se va recorriendo una parcela por año, mientras las anteriores van acumulando su tiempo de descanso, hasta llegar al séptimo año de descanso. Ese ciclo rotativo de producción puede verse en las siguientes figuras:

Tercer año de descanso: en funcionamiento parcelas 4, 5 y 6.

									Figura # 6
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Cebada	Cebada	Papa				
Descanso 2do año	Descanso 2do año								
Descanso 3er año.									

Cuarto año de descanso: en funcionamiento parcelas 5, 6 y 7.

									Figura # 7
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Cebada	Cebada	Papa			
Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año							
Descanso 3er año	Descanso 3er año								
Descanso 4to año									

Quinto año de descanso: en funcionamiento parcelas 6, 7 y 8.

									Figura # 8
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Cebada	Cebada	Papa		
Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año						
Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año							
Descanso 4to año	Descanso 4to año								
Descanso 5to año									

Sexto año de descanso: en funcionamiento parcelas 7, 8 y 9

									Figura # 9
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Cebada	Cebada	Papa	
Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año					
Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año						
Descanso 4to año	Descanso 4to año	Descanso 4to año							
Descanso 5to año	Descanso 5to año								
Descanso 6to año									

Séptimo año de descanso: en funcionamiento parcelas 8, 9 y 10

									Figura # 10
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Cebada	Cebada	Papa
Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año				
Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año					
Descanso 4to año	Descanso 4to año	Descanso 4to año	Descanso 4to año						
Descanso 5to año	Descanso 5to año	Descanso 5to año							
Descanso 6to año	Descanso 6to año								
Descanso 7mo año									

Puede verse que la parcela 1 ha cumplido siete años de descanso (Figura 8), pasara lo mismo con todas las otras parcelas antes de ser utilizadas para el cultivo de papa. Puede además entenderse el movimiento cíclico de la agricultura en las Aynuqa, observando las figuras desde la No. 3 a la No. 10. Este sistema es básico y fundamental para preparar la tierra a ser sembrada cada año, pero además es parte de un resguardo cultural

de una memoria colectiva, la practica anual de esta forma de agricultura reproduce en cada uno de los habitantes de Causaya su propia identidad, al satisfacer una ley cuyo inicio nadie puede explicar, pero que hace que los comunarios estén conformes con la agricultura y sientan que al hacer descansar a la tierra están cuidando su vida.

Para entender mejor este sistema de rotación puede volverse imaginariamente al momento inicial donde se comenzó con la rotación de la tierra de cultivo, para poder ilustrar esto, es necesario realizar un nuevo gráfico que muestre este momento, pero con los años de descanso que llevaban las demás parcelas, como puede verse en la figura siguiente:

Año inicial: en funcionamiento parcelas 1, 2 y 3

								Figura # 11	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Cebada	Cebada	Papa	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año	Descanso 1er año
			Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	Descanso 2do año	
			Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año	Descanso 3er año		
			Descanso 4to año	Descanso 4to año	Descanso 4to año	Descanso 4to año			
			Descanso 5to año	Descanso 5to año	Descanso 5to año				
			Descanso 6to año	Descanso 6to año					
			Descanso 7mo año						

Esta figura No. 9 es el momento inicial que se imaginó al principio, donde idealmente se produce papa en la parcela 3. Además muestra la cantidad de años de descanso de las demás parcelas, muestra que la parcela 4 ya había cumplido sus siete años de descanso, por lo que al año siguiente le llega el turno para la producción de papa como se apreció antes. En Causaya este sistema de rotación de descanso de la tierra, suele hacérselo

hacia la derecha⁵¹, y por eso las figuras presentadas imaginariamente tienen ese mismo sentido de avance.

Este sistema para la producción agrícola ha llamado mucho la atención a investigadores y puede otorgársele su autoría a la cultura aymara, tanto así que se habla del “sistema de Aynuqa” como una forma específica de cultivo que está ligado a la representación del terreno en la agricultura. Las explicaciones de los comunarios terminan al final en la única salida posible cuando dicen “siempre se ha cultivado así” es decir que el origen e incluso la explicación del tiempo originario está perdido, sin embargo los comunarios actúan como si fuese parte de un conocimiento difundido, reproducido y usado por todos en la comunidad. La representación del “cansancio” de la tierra como elemento importante para seguir con este sistema es una justificación simbólica, que lleva a la lectura de la reciprocidad con la vida de la tierra, siendo ésta representada como un sujeto.

4.5 La Ispalla

Del mismo modo, no sólo a la tierra se le otorga una cualidad subjetiva, sino también a los productos, en especial a la papa. Ya se ha mencionado que para la siembra, las papas elegidas como semillas a ser sembradas, son llamadas *ispallmama*. De ese modo, se personaliza también a la papa, como una “mama papa” y de ese modo se da la interpretación de que los productos que brotan de ésta, son como sus *hijos*, a la vez, este producto es protegido por la Pachamama.

La Ispalla en ese sentido es como el alma de los productos agrícolas. Esto recuerda también que hay un conocimiento o saber parecido en el caso de las almas o de los animales o el alma de las personas (*Ajayus*), y son estos conceptos que mantienen una

⁵¹ Es interesante apuntar que muchas de las acciones rituales se hacen “hacia la derecha” al *ch'allar* se lo hace en esa dirección, al comenzar alguna actividad como la siembra se lo hace en el costado derecho de la chacra, cuando se elige autoridades se forman en dirección derecha, así también cuando hay actividades como en el campeonato de fútbol, etc., los comunarios normalmente suelen decir “siempre se comienza por la derecha” o “siempre se hace a la derecha”.

comprensión personalizada del mundo. Pues el mundo aymara de Causaya no está *animado* en un sentido empírico, sino en el caso de que existe una personalización de los productos agrícolas, como de los animales y de las personas, y esto hace que todos quienes mantengan esta cualidad sean sujetos de *deuda* y por ende parte de la comunidad.

De ese modo el *estatus* de los productos son también como el de personas, y por eso, suele decirse entre los comunarios, que lo que se espera que brote hasta el mes de febrero son las *ispalla* de los productos, es por eso, por ejemplo, que el festejo de carnavales (la llamada *anata*) en realidad está relacionado al nacimiento –de los productos agrícolas–, de lo nuevo, al nacimiento de nuevas vidas, etc.

Ahora bien, la *Ispalla* o más bien las *Ispallmama* mantiene una relación privilegiada con la *Pachamama*, es como una hija que será protegida por una poderosa madre, pasará dificultades, y tendrá peligros, pero ésta –la *Ispallmama*– podrá dar a luz a nuevos productos agrícolas, en el sentido del cual se maneja, podrá dar nueva vida. Un idea de *deuda* va cobrando sentido entre las personas al hacer los ritos. Pues se dice que también todos los comunarios tienen que cuidar a la *Ispallmama* se hacen acreedores de una especie de deuda por la vida de ésta, así la tierra y así también la comunidad con los productos y la tierra. Por ende, en los ritos de siembra la primera recomendación a la *Ispallmama* es como un recordatorio de la deuda que se tiene, por eso a veces los comunarios que offician el ritual, especialmente las más ancianas exigen como “cobrando” una deuda, para que todo salga bien.

Es interesante, que las obligaciones rituales entre personas en la comunidad, que puede encontrarse en ejemplos clásicos, como en las ritualidades relacionadas a las *irpaqas* (acuerdos para el matrimonio), los techados de casa, u otros tantos que son tomados en cuenta como momentos donde se reluce la espiritualidad, a la vez que tienen los mismos objetivos tanto religiosos (sentidos ideales) como sociales (sentidos prácticos) que en los rituales que son para los productos agrícolas. Otra vez a raíz de esto, puede afirmarse el

sentido comunitario que existe a través de una sujeción por medio de la *deuda* que puede ser una base principal de la vida en comunidad.

4.6 El Kamani

Cuando es tiempo de que las nuevas *ispalla* nazcan por decirlo de alguna manera, la comunidad elige al Kamani, puede diferenciarse su adjetivo, en algunos momentos se le menciona como *yapu kamani*, pero este último término sólo precisa su labor y no cambia el sentido tradicional del término. Según muchos comunarios, el kamani ha sido una tradición desde siempre, nadie puede decir cuándo entró en vigencia, nadie puede hablar de un tiempo específico; este olvido de la presencia del Kamani, sólo refleja que es una institución tan antigua como la misma forma de producción agrícola que existe hasta hoy.

Visto como un cargo al interior de la comunidad, el Kamani es toda una institución de la cultura aymara. Del mismo modo que en el caso del sistema de descanso de la tierra, descrito líneas arriba, los ritos de siembra o las peticiones a la *ispallmama*, el Kamani puede ser considerado una institución que perdura en el tiempo. Su labor está íntimamente relacionada a las Aynuqa, y al igual que ocurre con el sistema de rotación y descanso de la tierra, nadie puede decir con certeza el tiempo de aparición o el origen de estas instituciones. El Kamani, en ese sentido, está instituido en la comunidad desde siempre.

Todos los habitantes en la comunidad son susceptibles de ser nombrados como Kamani, es un cargo que se adquiere dentro del sistema de rotación de cargos por familia. En la actualidad, suele nombrarse a dos comunarios para cumplir como Kamani, el primero y más importante debe cuidar la parcela sembrada de papa y el segundo cuida las dos parcelas de cebada de la siembra de las Aynuqa.

Su labor comienza en diciembre, justo cuando se termina la época de siembra. Para entonces, ya ha refaccionado una pequeña vivienda en dirección de los cerros, aunque puede ser muy precaria, es suficiente para lograr cumplir con las labores encomendadas.

Esta labor tiene todo el apoyo de la comunidad, incluso en una reunión previa todas las familias de Causaya han realizado un aporte de 5 Bs., para cubrir los gastos que tenga el Kamani, para refaccionar su pequeña estancia, o para comprar los materiales necesarios para su trabajo, el cual resulta peculiar y revelador.

Pues la realidad es que el Kamani debe cuidar del *granizo* a los nacientes productos agrícolas, empero ¿cómo y por qué debe hacerlo? Los comunarios suelen explicar, que el granizo es *como alguien* que vive de consumir almas o *ispalla* de los productos agrícolas, los cuales para diciembre y parte de enero se encuentran en un estado de “recién nacidos”, por tanto débiles y pueden ser fácilmente presas del granizo, quien entre el último mes del año y el primero del siguiente suele aproximarse a las comunidades.

Una personificación de estos fenómenos meteorológicos ubica al granizo como un ente perverso, que se alimenta del “alma” o “espíritu” de los productos agrícolas. Por ende, el Kamani que es otro personaje, es elegido como un defensor de las almas, espíritus o *ispalla* principalmente de la papa. ¿Pero cómo es que este personaje tiene la cualidad de lograr tal defensa espiritual? Si se examina primero algunas de las acciones que realiza puede intentarse una respuesta satisfactoria.

La ropa que debe usar el Kamani es de color negro, esto le da una autoridad sobre la comunidad e indica que es el cuidador y quien defiende a las *Ispalla*. La simbología del color negro en Causaya indica además de una conexión con espíritus, representa la noche, si se adentra en el simbolismo de lo negro se encuentra que refiere a la sombra a la ausencia de luz, además de que algunos ritos como para la siembra, suelen ser recomendados hacerse en la noche, que tendría una significación de conexión espiritual por lo menos en la práctica de la comunidad.

Pero también el Kamani está obligado a predecir –para decirlo de algún modo– el momento en que el granizo va a venir a las Aynuqa, por ende se habla de muchos signos o señales que avisan su llegada, hay muchas señales que él observa, desde el amanecer y aún en la noche. Una de estas, es el escarbar un poco sobre el terreno cerca a las Aynuqa

al amanecer, así se dice que “la tierra avisa” poniéndose más caliente de lo acostumbrado, lo cual indica que por el día puede hacerse presente el granizo:

“Hay que gritarle, como gente es ese (refiriéndose al granizo) hay que vestirse ropa negra, un poncho, hay que agarrar un chiqote, hay que gritarle, hay que llamar viento, el viento viene suerte, eso lo empuja y lo limpia, pero ahora cohete nomás votan” (Entrevista 20/09/2012: Mariano Yujra, Kamani designado).

El Kamani tiene que cumplir con un trabajo muy dedicado y a tiempo completo y por eso lo óptimo es que él viva junto a los sembradíos durante estos meses. Pues es inevitable la llegada del granizo para lo cual se debe estar preparado. En el testimonio de Mariano Yujra quien en la actualidad ha sido designado como Kamani, y que además lo ha sido en el pasado en varias gestiones a veces representando a otras familias, despachar al granizo, es muy complicado requiere de diálogo, de discusión, de enojo, de gritos, que normalmente fracasan, pues el granizo se empecina en llevarse las Ispalla, por ende se recurre al fuego y recientemente, como decía el entrevistado, se recurre a petardos y cohetes que se arrojan en dirección de las nubes que cargan el granizo.

Un aspecto importante de esta labor es que el Kamani durante los meses que van de diciembre a mayo, no puede, ni debe, realizar otra actividad más que el cuidado en las Aynuqa. Además de que lo recaudado por la comunidad en dinero sólo alcanza para comprar los fuegos artificiales, suele ser siempre la familia a quien ha tocado servir a la comunidad con este cargo, la encargada de correr con todos los gastos. Por otro lado, hay casos en que alguna familia que debe asumir esta labor, contrata a otro comunario para que le ayude y entonces también se hace una *minkha*, donde se suele pagar un monto específico entre productos y dinero, estos arreglados son totalmente aceptables en la comunidad y por eso ocurre que hay personas con más experiencia para ejercer este cargo que otras⁵².

⁵² Aunque la labor de kamani, como se dijo anteriormente, está sujeto a rotación, hay personas, como el caso de Mariano Yujra, que ajercen como Kamani en fin de ayudar a familias que por muchas razones,

Se encuentra entonces, que la labor del kamani es vital para la comunidad, para su actividad agrícola, es parte de la producción de alimentos y un vestigio de la memoria cultural aymara. Cumple una labor de defensa de la producción (Ispalla en específico) del granizo. De esa forma, Mariano Yujra, a quien se ha citado anteriormente relata un poco más sobre su larga experiencia como Kamani:

“Ese rato está viniendo cargado (refiriéndose al granizo), para ser kamani hay que gritar, como gente es ese, del cerro a veces está entrando clarito se escucha, hay que vestirse de ropa negro y estar con un chicote, hay que gritarle carajo vaya, fuera, *luntata* hay que llamar viento, eso es suerte, eso puede ayudar y limpiar, hoy ni mis hijos saben, otros no saben llamar viento, cohete nomás utilizan a veces yo también eso nomás he usado porque te quiere ganar” (Mariano Yujra15/10/2012. Anexo 5).

En ese cometido, puede apreciarse que el comunario Mariano Yujra cuenta que él tiene una cualidad que no muchos tienen, la de invocar al viento para que le ayude en su labor, de “pelear” contra el granizo en la defensa de las Ispalla.

“Viento hay que llamar, viento también parece que es otra persona, en San Andrés hay que wuajtar, eso te ayuda, pero igual hay que estar con cohete, con mesita, eso limpia el cielo” (Mariano Yujra15/10/2012)

Justamente suele afirmarse en la comunidad que para ser kamani se requiere de mucho conocimiento y paciencia, y por eso, se dice que son los más ancianos los mejores para este cargo, pues los jóvenes a veces presurosamente y sin paciencia utilizan petardos y cohetes, sin antes siquiera intentar dialogar con el granizo, lo que puede hacer que éste se empecine más y ponga todas sus fuerzas para llevarse a las Ispalla. Y en ese sentido, una alianza estratégica para el Kamani es con el viento, pero no cualquier viento sino

entre ellas que sea una familia donde la mujer ha enviudado, no pueden hacerse cargo de esta responsabilidad. De manera práctica, algunas personas más ancianas, en todo caso varones, ven a este cargo como una labor ideal para ellos, por un lado son retribuidos con productos por parte de la familia a quien ayudan y por otra también toda la comunidad les cooperan económicamente, hasta puede vérselo como un trabajo eventual.

aquel que lleva consigo la *saxra* que se traduce como una especie de enfermedad y maldad del cual hay que cuidarse, empero es quien tiene suficiente poder para expulsar al granizo.

Para poder invocar la ayuda del *viento-saxra* en el momento de que llegue el granizo, debe pagársele en un día especial, que es conocido como la fiesta de San Andrés, y que normalmente se celebra a finales de noviembre, justamente la noche del día 29 o la mañana del día 30. El pago para el viento-saxra es básicamente una *ch'alla* y hacer quemar una ofrenda de *k'oa* o *mesa* (un preparado especial que contiene distintos elementos, entre ellos un feto de llama y elementos dulces que sirven de símbolos de ofrenda). Algunos ancianos de la comunidad, dicen que buscar la ayuda de San Andrés considerado una *Saxra* es la mejor opción para tener el resguardo contra el granizo.

Es importante notar, que cuando el comunario dice “es como gente ese” se refiere justamente a la sujeción de los fenómenos naturales antes comentados, empero lo importante en este caso es notar que existe una aceptación de la personalidad negativa de algunos fenómenos naturales, en ese sentido, el principio comunitario, no necesariamente es un sinónimo de la “armonía” extrahumana, ni tampoco es una ideologización filosófica en el peor sentido de la palabra. Sino que, el granizo es un fenómeno que irrumpe en la vida práctica de los comunarios quienes también lo asumen, pero desde la relación comunitaria adquiere una personificación, lo mismo ocurre con el viento en sentido de *saxra*.

Como todos los comunarios tienen cierto conocimiento en predicción de la llegada del granizo, se alistan en caso tengan que ayudar al Kamani, pues si el granizo es demasiado fuerte, la acción solitaria de una persona no será suficiente, por lo que las familias desde sus *Sayaña* prenden fogatas, comienzan a gritar, y también envían petardos para vencer al granizo. De un momento a otro, se realizan todas estas acciones, toda la comunidad pelea en una batalla por el alma de los productos, que está ligado a su bien material.

Puede observarse también que aunque toda la comunidad guarde con mucho respeto la tradición del Kamani, hay diferencias, en cómo debe cumplirse este cargo, los más

ancianos culpan a los más jóvenes de ser demasiado abusivos frente al granizo, de arrojarle a diestra y siniestra cohetes, pues esto, según ellos, ha hecho que éste venga cada año más enfadado y con más fuerza llegando a agravarse el enfrentamiento con el tiempo. De esa manera, ya en los últimos años, el granizo que viene a la comunidad en ocasiones ha vencido al Kamani y aunque su fuerza es disminuida en la lucha, ocasiona ciertos daños a las pequeñas ispalla:

“...granizada cuando viene siempre no hay caso atajar, vence pues, si alguna medicina también hay que venden, aquí mismo hay, en cerro mismo hay las cosas, entonces hay esos también nosotros sí sabemos para traernos, entonces trayendo con eso nomas *coachamos*, entonces va todo bien” (Entrevista 05/10/2012, Donato Pérez, comunario. Anexo 5).

El comunario que afirma esto –Donato Pérez– tiene 65 años de edad, él sabe que siempre el granizo llegará y hará algún daño, y entonces cuando se refiere a las medicinas, quiere decir que suelen medicar a las ispalla, incluso hay otros que dicen que utilizaron mentizan⁵³ para realizar curaciones, las que no sólo son rituales en el sentido de que son solamente espirituales, sino que guardan un elevado sentido práctico. Aunque más allá del debate sobre el empirismo de las prácticas en la agricultura aymara, el hecho novedoso está en la relación que se guarda tanto con los productos como con el granizo.

Aunque se debe también analizar, que muchos comunarios, en especial los más jóvenes, cuando les toca ser Kamani, muestran una intensión de encontrar una relación más pragmática con los fenómenos. Sin negar la personalización del granizo, se intenta acabar con el de manera rápida usando fuegos artificiales, cohetes y petardos. Este uso no tiene más de treinta años, comenzó a aparecer en los años 80, en ese tiempo el sociólogo Mauricio Mamani en un artículo escrito en 1988 “Agricultura a 400 metros”

⁵³ Es un ungüento de uso popular en el altiplano boliviano, en principio se lo utiliza contra el resfrío o gripe estacional, empero, por su composición es utilizado como remedio de otros males como dolores de cabeza o reumáticos.

aparecido en la revista número 12/13 de la carrera de sociología de la UMSA, da cuenta de esto:

“En los últimos años, campesinos especialistas en pirotécnica están construyendo cohetes antigranizo con una combinación de pólvora de incienso. Varios de estos disparos logran que a veces la granizada se convierta en lluvia” (Mamani, 1988: 72)

Lo que dice el investigador Mauricio Mamani en la cita es el comienzo de otra forma de enfrentar al granizo que se ha generalizado en la actualidad y que está muy presente en Causaya como en otras comunidades cercanas. Como decían los más ancianos de la comunidad, se encuentra que la falta de paciencia en algunos jóvenes Kamani ha originado que se use a veces excesivamente. Sin interesantes, las opiniones que se tejen alrededor del El hecho de que se use petardos y cohetes no quita para nada los rituales, uno de ellos es la quema de incienso y otros, a veces se quema una ofrenda, dependiendo de las posibilidades y saberes del Kamani, además de la lectura que éste hace de la llegada del granizo, lo que ayuda a racionar estos artefactos en el trabajo de cuidar a las Ispalla.⁵⁴

Ahora bien, la interpretación antropológica refiere conectar este tipo de observaciones con el sistema de cultura que guarde significados, y que está detrás de acciones observables, de los fenómenos como en el caso del Kamani⁵⁵. De esa manera, por un lado se encuentra el papel del ser humano como representación simbólica, con la capacidad de enfrentarse a la naturaleza, de dialogar e incidir en ella de una manera también espiritual. Si la cultura es como una “urdimbre de significaciones” como sostiene C. Geertz, el significado de estas acciones –las del Kamani con el granizo–

⁵⁴ Al respecto puede apreciarse en el registro fotográfico en los anexos una estación de trabajo y observación del Kamani.

⁵⁵ En ese caso, vale la pena recordar la perspectiva de Clifford Geertz quien afirma que: “...el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 2003: 20).

debe llevar a la interpretación más cabal y con más sentido de una parte de la cultura aymara.

Lo que se encuentra en la representación del Kamani como personaje es una idea de sujeto en relación de diálogo e interacción con los fenómenos naturales, con el viento y con el granizo. De esa forma aún no se encuentra en este caso, alguna división tutelar, es decir una forma de relación religiosa en sentido cristiano o del monoteísmo de cualquier índole, no se trata de que el granizo en este caso sea una “deidad” mala o buenas, sino como un “sujeto” que actúa por conveniencia, es parte por tanto de un conglomerado simbólico, representaciones con las que los habitantes de Causaya viven y llevan adelante su actividad agrícola.

La vida cotidiana y la rutina encuentra que es común hablar de estos temas entre comunarios así como se habla de alguna persona, se guarda como experiencia de vida lo que ocurre con el granizo, de esa manera no existe tampoco una forma de especialización mayor, el Kamani no es como un sacerdote ni un ritualista especializado y por eso ocurre que cualquier integrante de la comunidad puede asumir esta labor la que tampoco es vista como un misterio o como tabú, no hay grandes secretos guardados a iniciados, tampoco una forma específica de adquirir conocimiento religioso. Por ende, puede decirse que no existe un proceso de secularización que divida las creencias espirituales o religiosas a un ámbito restringido o por el camino de la “fe”, pues no se divide creencia en algo sobrenatural de la vida cotidiana y las actividades agrícolas. En ese sentido, se trata de un todo cultural que condiciona la reproducción de la memoria de la comunidad.

Por último, es importante resaltar que el Kamani y su labor perduran en el tiempo, sigue siendo para la comunidad una necesidad la de proteger a las *Ispalla* de los productos agrícolas, para que no se enfermen y mueran, se las cuida como a personas, en una forma de sujeción culturalmente establecida por medio de la interpretación de la vida en comunidad, cuestión que será analizado en breve.

4.7 Pachamama

Se ha escrito bastante sobre este personaje constitutivo de las comunidades aymaras. Su concepto refiere a una personificación de la Tierra que se ha usado tanto en investigaciones antropológicas como en otras disciplinas, también en la política recientemente. Sin embargo para los requerimientos interpretativos de esta tesis, es preciso referirse desde el punto de vista de los comunarios de Causaya. En ese sentido, uno de los entrevistados expresa lo siguiente al respecto:

“A la Pachamama hay que dar gracias, gracias (refiriéndose a la producción de papa) me has dado la bendición Pachamama, el suelo siempre produce papa..., hay que dar gracias (...) la tierra es la que protege los productos, a todos” (Mariano Yujra15/10/2012. Anexo 5).

Resalta entonces, una cuestión importante que lo revela la perspectiva de los comunarios de Causaya, pues sus intereses no son investigativos, políticos, científicos ni folklóricos, sino de vida cotidiana, sus respuestas son hechas desde la cultura aymara, desde su forma de vida. Por ende, si se lee con atención, puede encontrarse la una gratitud de parte del comunitario entrevistado, que señala un sentido en la relación con la Pachamama, lo mismo ocurre si hablamos de una “bendición” de parte de ella, y de sentirse protegidos, tanto los productos agrícolas como las personas de la comunidad.

Como puede notarse también, la Pachamama es identificada con una subjetividad clara, la referente a una madre que cuida, que protege. Y cuando se dice que es a quien se debe dar gracias por la producción, se la identifica como a una madre, no solamente de los comunarios, sino en principio es una madre de los productos agrícolas, en especial de la papa, la protege de males como el granizo o la helada.

Pachamama, está en la vida de la comunidad Causaya, esto significa que es parte integrante de la comunidad, es como un sujeto de *deuda* y otorga beneficios para el propio mantenimiento de la vida de los comunarios. Por eso, se hace importante a partir de esta interpretación de Pachamama, afirmar que los actos donde más se hace presente

su remembranza, como en la siembra y la cosecha, se hace más complejo y difícil identificar límites sobre estas prácticas, pues de manera natural puede desaparecer el límite entre lo ritual y lo práctico como ocurre también con el caso del Kamani o la Ispalla; esto es un problema con el que también se enfrenta Peter Göse (2008) en su *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino* donde encuentra en una comunidad aymara de los Andes peruanos, que las personas que habitan la comunidad suelen sembrar y cosechar en una interacción con la tierra que es muchas veces más importante que la misma producción.

Por tratarse además de un término tan antiguo puede rastrearse su sentido desde épocas pasadas⁵⁶ pues su sentido más que la palabra en sí se la conoce desde antes de la colonia, se trata de un concepto antiguo, que hasta el día de hoy se sigue manteniendo, puede que cambie el sentido conceptual, la designación mórfica, es decir aquello que se entiende como semiótica del concepto, pero hay una idea profunda detrás que perdura en los años, que se puede resumir en decir que la Pachamama es *alguien* que da de comer y que cuida.

También debe apuntarse que en Causaya no se usa mucho el término “madre tierra”, es decir no se la escucha nombrar, así como nunca se escucha filosofar entre lo que significa *pacha* y *tierra*. Más bien, la traducción está asentada en el término Pachamama, por eso suele utilizárselo como sinónimo de tierra, no ocurre entonces que la mente de los comunarios diferencie entre una idea de tierra secularizada sin ninguna creencia implícita.

Ahora bien, al margen de las interpretaciones demasiado elaboradas de “pacha” que suele hacerse en círculos de la filosofía andina o de antropologías avocadas a fundamentar ontológicamente el mundo de la vida aymara, debe decirse que esta palabra

⁵⁶ Cabe recordar el aporte de Mario Montaña Aragón que extraer una cita de Ludovico Bertonio del año 1612 y que se encuentra en el apartado teórico de esta tesis, de todas formas se lo reproduce a continuación: “Pachamama, la tierra de pan llevar, y acerca de los antiguos (refiriéndose a épocas pre incaicas) era el nombre de reverencia por que la tierra les daba de comer; y azi dezian...” (Montaña Aragón: 31).

hoy es más utilizada en lo relativo a la producción agrícola, se trata por tanto de una representación agrícola, lo cual no está separado de la vida cotidiana en Causaya. Por ende, no se trata de un fundamento desde el que se desarrolle históricamente la cultura aymara, la Pachamama no es una elaboración lógica, ni razonada en forma de discurso, por ende no es una forma de filosofía, sino en principio es una experiencia agrícola que condiciona ciertos elementos de vida en la comunidad aymara de Causaya, es un elemento simbólico eminentemente cultural.

Si por otro lado, se intenta articular este tema como los otros, con la reproducción de la comunidad, con sus valores, con sus costumbres y aquello que comparten socialmente, tanto así que conforma un territorio diferenciado a otros. Se encontrará entonces, que todos los elementos analizados hasta el momento llevan en común una cierta idea proveniente de los comunarios, que está vinculada a una *deuda* que tendrían con la Pachamama, así como con la Ispallmama, es decir con la tierra, con los productos agrícolas y la naturaleza. Un análisis al respecto puede ayudar a encontrar el significado en relación a la constitución de la comunidad aymara Causaya.

4.8 Análisis final: Reinterpretación del sentido significativo de la Comunidad Aymara

La interpretación acerca de lo que el antropólogo Marcel Mauss llamó la “deuda” en antropología siempre ha sido un objeto de atención. En el contexto de las comunidades del sector andino el antropólogo Dominique Temple llamó la atención enfocando gran parte de su obra a la “teoría del Don”, trabajándolo desde una perspectiva estructuralista encontró que es una cuestión constitutiva de la estructura de la reciprocidad, de la lógica económica de los indígenas andinos en comparación con las lógicas de intercambio de la cultura occidental⁵⁷.

⁵⁷ Dominique Temple, en su texto *La dialéctica del Don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*, pretende mostrar que existe una contradicción fundamental entre la lógica del don y el intercambio, éste último es, para él, representativo de las sociedades occidentales; a esta contradicción profunda e histórica, quiere llamarle, dialéctica del don. Sin embargo, no se discute la validez de la aparición de una contradicción dialéctica entre las lógicas de la sociedad occidental y la comunidad

Empero, el mismo Dominique Temple refiere en sus trabajos a otro autor demasiado relevante en este caso, se trata del antropólogo Marcel Mauss pionero en este tema y cuyo aporte para la antropología es indiscutiblemente uno de los más importantes, justamente respecto de la teoría de la deuda, de la *obligación de dar*, a partir de su *Ensayo sobre los dones* (1971) establece una lectura en base a la representación de la deuda en comunidades indígenas en contraposición a las lógicas económicas de la cultura occidental y del capitalismo.

Pues para la teoría del don se encuentra como supuestos, una serie de detalles, que tienen que ver con la subjetividad de quien vive bajo la norma de la *obligación de dar* respecto de la relación con la tierra, y –en especial para Marcel Mauss– con las demás personas. En ese sentido, este autor toca un punto fundamental que vale la pena aquí resaltar:

“La circulación de bienes, sigue a la circulación de hombres, mujeres y niños, la de las fiestas, ritos, ceremonias y danzas, incluso de bromas e injurias. En el fondo es la misma. Se da una cosa y ésta se devuelve, es porque uno se da y devuelve respeto, nosotros decimos todavía cortesías, pero es también que uno se da, y si uno se da, es que uno se debe –persona y bienes– a los demás” (Mauss: 22).

Para Mauss el intercambio, dentro del campo económico de las “sociedades primitivas”⁵⁸ estaba regido por una serie de interpretaciones de tipo legalistas, las que en principio pueden entenderse dentro de la *obligación de dar* que era como una ley inmanente a cada acción. Siendo que esta obligación, la que tiene un énfasis en la acción de quien *regala* los objetos, los productos, etc.; es necesariamente una ley que está al interior de las comunidades estudiadas por la Marcel Mauss, pero también servirá como una clave interpretativa para comprender la llamada relación comunitaria con la tierra en Causaya.

aymara, más bien Temple identifica que a la comunidad aymara como parte de un mundo donde reina el “don”.

⁵⁸ Marcel Mauss se refiere a las culturas del nor oeste de América del norte y las islas de la polinesia donde gente como Bronislaw Malinosky realizaron sus trabajos etnográficos.

La *obligación de dar* apertura una relación comunitaria, en el sentido de que lo “común”⁵⁹ de los habitantes es justamente la *deuda* con la tierra, a quien se la representa como un sujeto acreedor. Y por eso, la comunidad mantiene la *obligación de dar* como sentido primordial para su mantenimiento y desarrollo. En relación a la obra de Roberto Sposito (2003) puede encontrarse que el trabajo de Marcel Mauss se hace doblemente relevante al hablar del origen del sentido de comunidad a un nivel más general. Pues conceptualmente, la “deuda” es un elemento de sentido mucho más importante que cualquier otra para comprender la idea de comunidad.

En la comunidad aymara Causaya, esta obligación con la tierra, esta deuda, se vive de manera mucho más intensa y se encuentra como significado de muchas representaciones. Si se piensa entonces en el concepto de sujeto que se extiende a la tierra, a los productos agrícolas existe una “obligación de dar” muy presente en las prácticas y experiencias de los comunarios. La Pachamama entonces, es sujeto de deuda, por eso ocurre que muchos rituales tratan de recordar esta reciprocidad, entre la comunidad y la tierra. Por ejemplo, en las recomendaciones que se hace en la siembra a las Ispallmama se encuentra una exigencia, algo así como pedirle que cumpla con una obligación, lo mismo puede decirse cuando el Kamani exige a la saxra de San Andrés el despachar al granizo, se le recuerda en el rito la deuda que se tiene. La obligación de dar, es una regla cultural que sería la base del significado de la relación comunitaria con la tierra. Por tratarse de una unidad esencial entre ser humano y naturaleza, se los

⁵⁹ En este caso sería necesario recordar el aporte de Roberto Sposito, a continuación se hace una cita extensa tomada de su libro *Comunitas*: “El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a ‘propio’ (...) ¿Qué ‘cosa’ tienen en común los miembros de la comunidad? ¿Es verdaderamente ‘alguna cosa’ positiva? ¿Un bien, una sustancia, un interés? Los diccionarios proveen una respuesta bastante precisa al respecto. Aunque adviertan de que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser, ‘quien comparte una carga (un cargo, un encargo)’. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que uno, no una ‘propiedad’ sino justamente un **deber una deuda** (...) el *numus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don–a–dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’ pero no ‘me debes algo’–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos” (Sposito, 2003: 78).

representa como parte de una misma comunidad, de un mismo mundo. No dándose lugar para una diferencia entre sagrado y profano, el ser humano para el aymara de Causaya no es menos sagrado que la Pachamama, sino son ambos miembros de una comunidad unida por la *deuda mutua*.

Un tipo específico de subjetividad se encuentra en quienes comparten esta memoria cultural que determina ciertos actos y hechos así como sus excepciones⁶⁰. La misma está abierta a un orden interno entre naturaleza y vida, que respalda a la vez los actos rituales, de ahí que la producción agrícola no sea un trabajo, sino la vida misma, es decir parte de las acciones cotidianas diarias. De esto se trata la vida en comunidad entre la cultura aymara. Una definición de Marcel Mauss serviría para comprender esta *deuda* esencial en la comunidad:

“La circulación de bienes, sigue a la circulación de hombres, mujeres y niños, la de las fiestas, ritos, ceremonias y danzas, incluso de bromas e injurias. En el fondo es la misma. Se da una cosa y ésta se devuelve, es porque uno se da y devuelve respeto, nosotros decimos todavía cortesías, pero es también que uno se da, y si uno se da, es que uno se debe –persona y bienes– a los demás” (Mauss: 22).

Que uno se deba *a los demás*, es un principio comunitario devenido del mundo que vive bajo *la obligación de dar*, la cual puede interpretarse como una dinámica de préstamo, donde el ser humano siempre vive con una deuda, y por tanto existe un movimiento circular del fenómeno, entre prestar y devolver; a esto se llamó “prestación social total”, en sentido que la realidad y vida misma es una prestación. Sin embargo, aunque Marcel Mauss no lo ve necesario y en realidad la mayoría de las investigaciones antropológicas tampoco, lo fundamental no es entender solamente la *relación con los demás* (es decir,

⁶⁰ Pues queda claro, como se ha mostrado a lo largo de la descripción etnográfica que también existen disidencias entre los comunarios, faccionalismo, individualismos, etc. Empero estos problemas, justamente son vistos de manera negativa por una mayoría de la comunidad por el hecho de ser excepciones que confirman las reglas comunitarias, las representaciones culturales, es decir, la *deuda* a la Pachamama y la naturaleza que todo aymara asume como afirmación de vida.

solo entre seres humanos) para entender a la comunidad y en especial cuando esta interpretación de la comunidad, está mediada por un ‘antropocentrismo’ innecesario y que éste se constituye en contenido y en una constante para ver la realidad, en otras palabras, se constituye en un *modo de pensamiento*.

Por el contrario, se encuentra que la relación comunitaria que aún pervive en Causaya, mantiene el principio de la deuda con los *demás*, cuando la primera persona de la *deuda* es la tierra. Lo que inmediatamente lleva a pensar, que esta forma de relación comunitaria es como un acto primero, es, puede decirse, la característica más esencial para comprenderse de modo comunitario. Porque del mismo modo, no se puede negar que existen también acciones individualistas, pero la comunidad se une en la obligación de la deuda con la tierra.

Empero, no se trata de una deuda con un plazo fijo, sino que es como un principio de vida, pues todo el tiempo transcurre de forma cíclica y cada año agrícola la tierra produce endeudándose con los comunarios y cada que eso ocurre los comunarios se endeudan con la tierra, se trata de una forma circular del tiempo, una deuda impagable que establece un sentido y significado de vivir en relación con la tierra, por lo que subsiste la comunidad.

Para que se entienda mejor, una breve comparación con lo que ocurre en una sociedad cuya idea de “individuo” está desarrollada, puede servir de muy claro ejemplo. Pues ocurre que en esta sociedad la “libertad” se plantea como la totalidad de sentido de la vida, el ser humano no debe nada a nadie, más bien entiende a la deuda como una especie de cadenas que no le permiten desarrollarse, por ende puede hacer muchas cosas que la idea de deuda no le permitirían. Y si se va más allá, es decir en una sociedad que esté totalmente secularizada esta idea se radicaliza de tal manera que se pasa de una deuda a la idea del “interés individual” que permite que la sociedad se desarrolle avanzando hacia el futuro.

Entonces, esa deuda que en principio se entiende es con la tierra crea una forma de relación comunitaria mediada por representaciones culturales a la misma naturaleza.

Estas representaciones explican desde un nivel espiritual las relaciones mundanas, no existen por tanto una separación –valga la redundancia– entre lo mundano y lo sagrado, por ende decir tierra y Pachamama para los comunarios es lo mismo. Hablar de una semilla de la papa que de la Ispallmama es hablar de la misma cosa. El granizo quien es una *saxra* se aproxima porque es su papel, se lo representa como alguien que consume almas, como la Ispalla. Es decir, que todos estos elementos son partes del complejo mundo aymara, cuyos significados se acercan a la idea de una *deuda* de toda la comunidad con la Pachamama y con la naturaleza.

Dos elementos a comentar se desprenden del análisis del significado de la relación comunitaria con la tierra, que son: la relación entre habitantes de Causaya y la idea del tiempo en la comunidad. En el caso del primer elemento, en gran medida se encuentra muchas prácticas que son diametralmente iguales que en la agricultura, cuando se recurre por ejemplo al ayni, existe una *obligación de dar* así como de devolver, empero la esta norma o imperativo parte de quien lo busca, quien confía que la reciprocidad es una norma que obliga a que le ayuden. El mismo sentido que se maneja en la política de las autoridades puede decirse que está ligado a la obligación que la deuda con la comunidad tienen las familias, por eso asumir estos cargos es un gasto y un servicio, lo mismo con quienes son presentes de la fiesta patronal, lo mismo en el caso del campeonato de fútbol, entre otras actividades más.

El segundo elemento, guarda una dificultad de análisis por su complejidad. Se trata de la representación del “tiempo” que es preciso comentar. Se trata de una representación cíclica, algo que puede ser conocido por la antropología que ha estudiado la cultura aymara, empero habría que agregar que está muy ligado a las actividades agrícolas, podría decirse que está determinado por lo que ocurre con la naturaleza.

En todo caso, pareciera que la comunidad ha logrado una rutina que reactualiza el tiempo, la llegada de lluvias por ejemplo se acompañan con rituales, la siembra, la cosecha y lo mismo ocurre cuando están crecidos los cultivos. Como se ha mostrado en la descripción de todas las actividades anuales, existe una relación muy estrecha entre el

tiempo agrícola y la vida comunitaria de los habitantes de Causaya, tanto así que explicaría la dificultad de introducir otro tipo de agricultura, como la industrializada porque cambiaría muy radicalmente la cotidianidad de los habitantes de la comunidad, algo improbable por la fuerte reafirmación de su cultura.

Por último, a raíz de mostrar esta unidad esencial basada en una deuda común, entre la comunidad y la tierra, puede también afirmarse que el concepto de comunidad aymara – en el caso específico de la comunidad Causaya– no puede ser otro que no esté conectado a la idea de *deuda* como base de la concepción y representación de la comunidad que los habitantes de Causaya llevan adelante, como hallazgo de la investigación principalmente de la interpretación del significado de la relación comunitaria con la tierra a partir de la agricultura.

4.9 Conclusiones finales

La tesis estuvo en todo momento guiado por los objetivos establecidos desde el principio. Los cuales están constituidos por un objetivo general y tres objetivos específicos. Su cumplimiento servirá para referirse a algunos aspectos conclusivos. En todo caso, puede decirse que se ha cumplido satisfactoriamente con todos los objetivos planteados, que se demuestra en el orden expositivo de la tesis, de ese modo se presenta una explicación al respecto así como algunos comentarios conclusivos:

- Comenzando por el primer objetivo específico que dictaba “Describir el contexto de vida de los habitantes de la comunidad aymara Causaya resaltando sus principales características culturales, así como aquellas concernientes a su producción agrícola”. Puede encontrarse que este objetivo se ha ido cumpliendo en el capítulo 3 al presentar la etnografía de la comunidad, se ha tomado bastante atención a describir los aspectos más relevantes de la vida de los comunarios, de su contexto y especialmente describiendo las características de la producción agrícola, la etnografía *in extenso* ofrece una orientación pormenorizada de la vida comunitaria de Causaya, es decir de la organización de la comunidad así como todos los elementos relevantes en su agricultura. Como una cuestión conclusiva

respecto de este objetivo es la de encontrar la conexión intrínseca entre vida cotidiana y la actividad agrícola, a tal grado que bien se puede decir que son fenómenos en una misma dirección, una misma forma y contenido, pues vivir en una comunidad aymara como la estudiada lleva necesariamente a entrar en el ritmo y requerimiento de la producción agrícola, ese es su sentido y dirección.

- El segundo objetivo específico proponía “Identificar en el ciclo anual de producción aquellos fenómenos ambientales así como los productos agrícolas que son representados culturalmente como sujetos con voluntad propia y su importancia para los comunarios”. Justamente en relación a este objetivo específico se ha dedicado en la etnografía a encontrar y resaltar las representaciones de aquellos fenómenos ambientales más resaltantes como la del granizo, así también como se ha encontrado la resaltante figura de la Ispallmama. Se ha podido encontrar justamente, que los comunarios representan a las semillas de la papa, tanto al granizo, como a los cerros, y la tierra (Pachamama) como personas, esta es una tradición que se va transmitiendo, no se crea o se renueva, sino que se trasmite como memoria cultural. Justamente, uno de los rasgos encontrados en estos personajes está la voluntad que se les otorga, en la comunidad, se interpreta como buena o mala voluntad cuando ocurre algún desastre, si hay mala producción, y aquello que lo genera puede ser malos comportamientos de las autoridades o de cualquier miembro de la comunidad, por ende ocurre, que se trata de una relación así fuera como aquella que se encuentra entre personas, bajo ciertas reglas que implican la permanencia de la comunidad.
- Mientras el tercer objetivo específico indicaba “Analizar las representaciones culturales encontradas y descritas sobre la tierra, los fenómenos naturales y el medio ambiente en la comunidad”. El cumplimiento de este objetivo puede encontrarse en el cuarto capítulo donde se analiza justamente las representaciones encontradas, se las presenta dentro de una búsqueda antropológica interpretativa, buscando significaciones, de ese modo se pasa de la

identificación y la descripción al análisis, por medio la comprensión de la significación del sentido de las representaciones, del sentimiento normativo de la comunidad como lo es la “deuda”, tema muy importante para la antropología y visto desde diferentes vertientes. En todo caso, se ha podido encontrar también, una conexión entre representaciones culturales que perviven en la memoria de la comunidad, así como la misma dinámica social e incluso económica, es decir de producción de alimentos y sustentación de la vida en Causaya.

- De ese modo, se llega al objetivo general que establecía “Estudiar la relación comunitaria con la tierra y con los fenómenos naturales que se mantienen en la agricultura de los habitantes de la comunidad aymara Causaya”. Este objetivo general ha sido una constante preocupación investigativa, por ende incluye su cumplimiento desde el planteamiento del problema en el primer capítulo, así como la necesidad de una reflexión en el abordaje investigativo en términos epistemológicos y sus respectivas concreciones metodológicas que se encuentra en el segundo capítulo de esta tesis. Propiamente el cuarto y quinto capítulo son la consumación de la investigación, donde se expone el estudio de la relación comunitaria con la tierra. Una acotación importante al respecto, es la de explicar que no se ha pretendido hacer uso de una hipótesis, dado que se trataba de una investigación exploratoria, por ende las preguntas que guiaron el estudio no estaban avocadas a guiar hacia la comprobación de la existencia de una relación comunitaria con la tierra, no se partía de ninguna teoría previa, no existe una inspiración de tipo política y por eso nada tiene que ver con el “comunitarismo” pasado o actual, sino simplemente se trata de una investigación antropológica en una “comunidad aymara” que además habla de una relación con la naturaleza en la producción agrícola, por ende no se pretendía –como se iba diciendo– probar la existencia o no de un comunitarismo, sino encontrar que existe una relación fundamental mediada por representaciones culturales y colectivas cuya etnografía y análisis ha permitido desentrañar ciertos significados dentro de una línea interpretativa de la ciencia antropológica.

Por ende, los resultados a los que se han llegado estuvieron siempre modelados por la reflexión sobre la cultura, por la inquietud sobre las formas de vida en la comunidad aymara, por la interpretación de su cultura dentro de los márgenes de la antropología. Como acotación al cumplimiento del objetivo general, puede indicarse la necesidad de profundizar en una forma más interpretativa de investigación, que sirvan de enfoque de análisis, sin pretender sobreponer una estructura social teórica al estudio de las comunidades, tampoco validando teorías de otros pasadas, sólo por una forma de razonamiento dogmática, sino recuperando la inspiración antropológica por la reflexión en la investigación.

Otros aspectos conclusivos a remarcar serían los relacionados con los elementos que definitivamente fueron visibilizados en la investigación. Justamente puede hacerse algunas afirmaciones conclusivas al respecto, a continuación se toma un lenguaje de cierre final, se trata ahora de afirmar ciertos elementos que son respaldados por toda la investigación tanto etnográfica como de análisis interpretativo antropológico:

- *Siembra y Cosecha.* Como se ha visto, la siembra y la cosecha son dos instituciones que regentan momentos importantes en la vida de los comunarios de Causaya en el año o gestión agrícola. Pero también, se trataría de núcleos de la tradición cultural aymara, pues en su desarrollo se ha podido observar que mantienen un conocimiento tradicional que es, en este caso, sinónimo de cultura lo que permite la incorporación de nuevas técnicas (como lo es el caso del tractor), sin que esto signifique un deterioro de sus principios de producción que está ligado a los principios de la comunidad.
- *Descanso de la tierra.* El mismo concepto de “descanso”, hace referencia a “alguien” que debe descansar, y no así a “algo”, esto condice con la representación cultural de la Pachamama. Este criterio de la agricultura que se practica en Causaya pesa bastante al momento de su realización. No se trataría sólo de criterios solamente míticos, en el sentido de que exista una creencia sin

explicaciones que fundamente el tratamiento de la tierra como sujeto, sino por el contrario, hay bastantes razones prácticas desarrolladas en la retórica de los comunarios para decir el por qué se debe hacer descansar la tierra, como se ha visto en la descripción del sistema de rotación y descanso que se práctica en la actualidad. Si debe hablarse del origen de estos criterios, no estaría lejos pensar que tiene mucho ver justamente con un principio comunitario para con la tierra, donde el ser humano está obligado a dar descanso a quien le ayuda con el sostenimiento de su vida, y por eso es que en la actualidad, este descanso de la tierra se entiende como una ley que obliga a preservar un respeto a la misma Pachamama.

- *La labor del Kamani.* No podría pensarse, como se ha indicado en el desarrollo de esta tesis, la agricultura sin este personaje, su interpretación ha sido clave para encontrar y mostrar justamente una conexión espiritual y de diálogo entre el ser humano y la naturaleza en la misma producción material y su sostenimiento. Pero también, denota que las razones sobre desastres naturales, en el caso de los cultivos en las Aynuqa, no están dejados al destino, es decir que no son cuestiones que no escapan a las acciones humanas, por el contrario, el mundo de las “deidades” está cerca al del ser humano y es una base quizás más espiritual de la conformación de una comunidad, en este caso de la comunidad aymara.

A modo de recomendación final puede plantearse una cuestión necesaria a seguir profundizando. La primera tiene que ver con la relación de la memoria cultural y la historia entendida esta última como una forma lineal en el tiempo que conlleva cambios y revoluciones donde se resaltan personajes, héroes locales, entre otros, es decir se trata de una representación moderna del tiempo. Este tema ha despertado el interés del investigador cuando en especial, se encontró que los comunarios suelen vivir sin necesidad de estar bajo la presión de dicha conciencia histórica, mientras que para la modernidad es necesario tener una idea del origen y por ende buscar explicaciones para el futuro, para la comunidad aymara basta con la cíclica presencia del tiempo, es decir

con la memoria que se reactualiza todos los años, sin dejar que la representación del progreso les lleve a una obsesión por lo nuevo, por el futuro y el desarrollo, una confrontación entre representaciones culturales, entre símbolos de lo temporal y de la historia pueden ayudar a la misma conceptualización de la vida aymara que brinde interpretaciones más reales y de mayor profundidad para beneficio de la ciencia de la antropología en Bolivia.

BIBLIOGRAFÍA

- Albo, Xavier (1975) *La paradoja Aymara*. La Paz: CIC.
- Albo, Xavier y Otros (1988) *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid: Ed. Alianza.
- Arnold, Denise; Spedding, Alison y Otros (2010) *Pautas metodológicas para Investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz, PIEB.
- Boudieu, Pierre (1980) *El sentido práctico*. España: Edit. Taurus humanidades.
- Boudieu, Pierre (2003) *El oficio del científico*. Barcelona. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2004) *La objetivación participante*. En: “La voz de la cuneta” No. 4. La Paz: Colectivo Editorial Pirata.
- Badiou, Alan (2007) *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Bordes Manantial.
- Barragán Romano, Rossana; Ayllón y otros (2007) *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. La Paz: PIEB.
- Carter, William y Mamani, Mauricio (1982) *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Librería Juventud.
- Crespo, Alberto (1995) *Los bolivianos en el tiempo*. La Paz: IEAA.
- Dussel, Enrique (1994) *Ética comunitaria*. Bogotá: Nueva América.
- Dierckxsens, Wim (2011) *Siglo XXI: Crisis de una Civilización*. La Paz: Grito del Sujeto.
- Derrida, Jacques (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Ed. Anthropos.

- Evans-Pritchard (1967) *Antropología social*. Buenos aires: Nueva visión.
- Escobar, Arturo (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización y postdesarrollo? En: Edgardo Lander (editor) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO.
- Göse Peter (2001) *Agua mortífera y cerros hambrientos*. La Paz: Mamahuaco.
- Geertz Clifford (1996) *Los usos de la diversidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz Clifford (1994) *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- Geertz Clifford (2003) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guasch, Oscar (1997) *Observación Participante*. En: Cuadernos Metodológicos No. 20. Madrid: CIS.
- Guery Chuquimia y otros (2010). *La reconstitución del Jach'a suyu y la nación pakajaqi*. PIEB, La Paz.
- Hinkelammert (comp.) (1999) *El huracán de la globalización*. San José: DEI.
- Heidegger, Martin (2003) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2004) *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- Kuhn, Thomas (2001) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mercier, Paul (1979) *Historia de la antropología*. Barcelona: Ediciones Península.
- Murra, John. (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de estudios peruanos.

- Montaña Aragon, Mario (1999) *Mama Pacha, por los caminos de la madre tierra*. Diccionario de mitología aymara. La Paz: CIMA.
- Linera, Álvaro (2009) *Forma valor, forma comunidad*. La Paz: Muela del diablo.
- Popper, Karl (2007) *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología*. Madrid: Tecnos.
- Prada, Raúl (2008) *La subversión indígena*. La Paz: Pisteuma.
- Patzi, Felix (2004) *Sistema comunal una alternativa al sistema liberal*. La Paz: CEA.
- Saavedra, Bautista (1971) *El Ayllu: estudios sociológicos*. La Paz: Juventud.
- Sposito, Roberto (2003) *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Spedding Alison (1994) *Wachu Wachu: cultivo de la coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. La Paz: Hisbol.
- Spedding Alison y otros (1999) *No hay ley para la cosecha*. La Paz: PIEB.
- Spedding, Alison (1999) *Una introducción a Pierre Bourdieu*. La Paz- Bolivia: Edit. Con la ayuda de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Rengifo, Grimaldo (1997) “La crianza reciproca: Biodiversidad en los Andes” En: www.grain.org/biodiversidad_files/comp2p34.pdf Última consulta realizada en: 06/12/11.
- Reynoso, Carlos (1991) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rivière, Gilles (1994) “El Sistema de Aynoqa: Memoria e Historia de la comunidad (Comunidades aymara del altiplano boliviano)” En: D. Hervé; G.

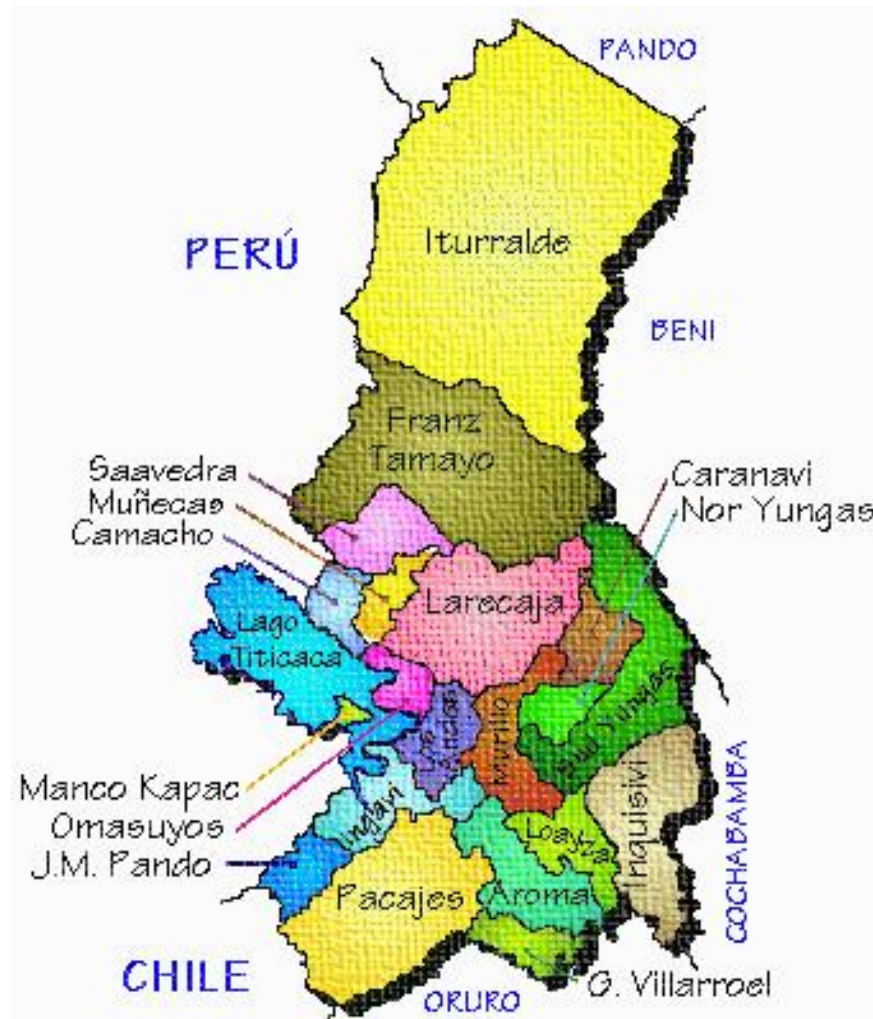
Rivière. *Dinámicas de descanso de la tierra en los Andes*. La Paz: OBTA – ORSTORM.

- Rivière, Gilles (2004) “Bolivia: El pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano” En: Spedding Pallet, Alison. (comp.) *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT.
- Toni Negri (1995) *Job la fuerza del esclavo*. Argentina: SAIC.
- Vargas, John D. Compilador. (2004) *La reforma agraria desde las regiones: tierra y territorio*. La Paz: Fundación tierra.
- Urioste, Miguel; Barragán Rosanna y Colque Gonzalo (2007) *Los nietos de la reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra y CIPCA.
- Van den Berg, Hans (1990) *La Tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos*.
- Zemelman, Hugo (2011) *De la historia a la política*. La Paz: Grito del Sujeto.
- Zemelman, Hugo (2011) *Conocimiento y Sujeto social*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
- Zavaleta René (2008) *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz: Plural.
- Zavaleta René (1990) *El Estado en América Latina*. La Paz: Los amigos del libro.

ANEXOS

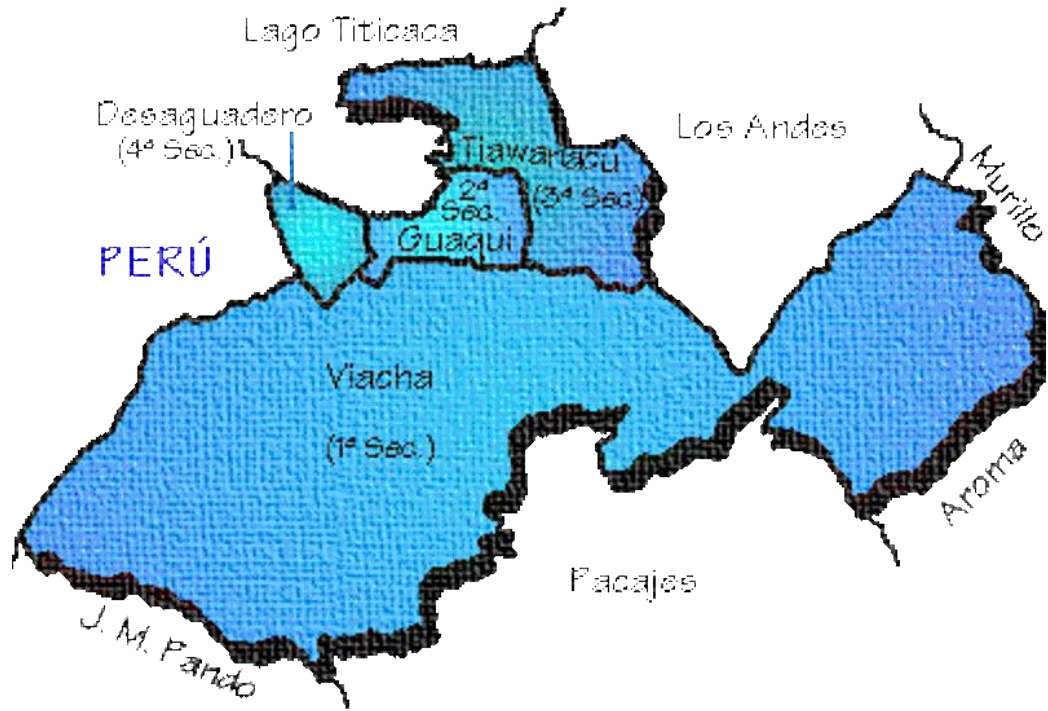
Anexo 1: Mapas complementarios de ubicación.

Ubicación del lugar de investigación: Departamento de La Paz



Fuente: Centro de Estudios y Proyectos - CEP

Ubicación del lugar de investigación: Provincia Ingavi



Fuente: Centro de Estudios y Proyectos - CEP