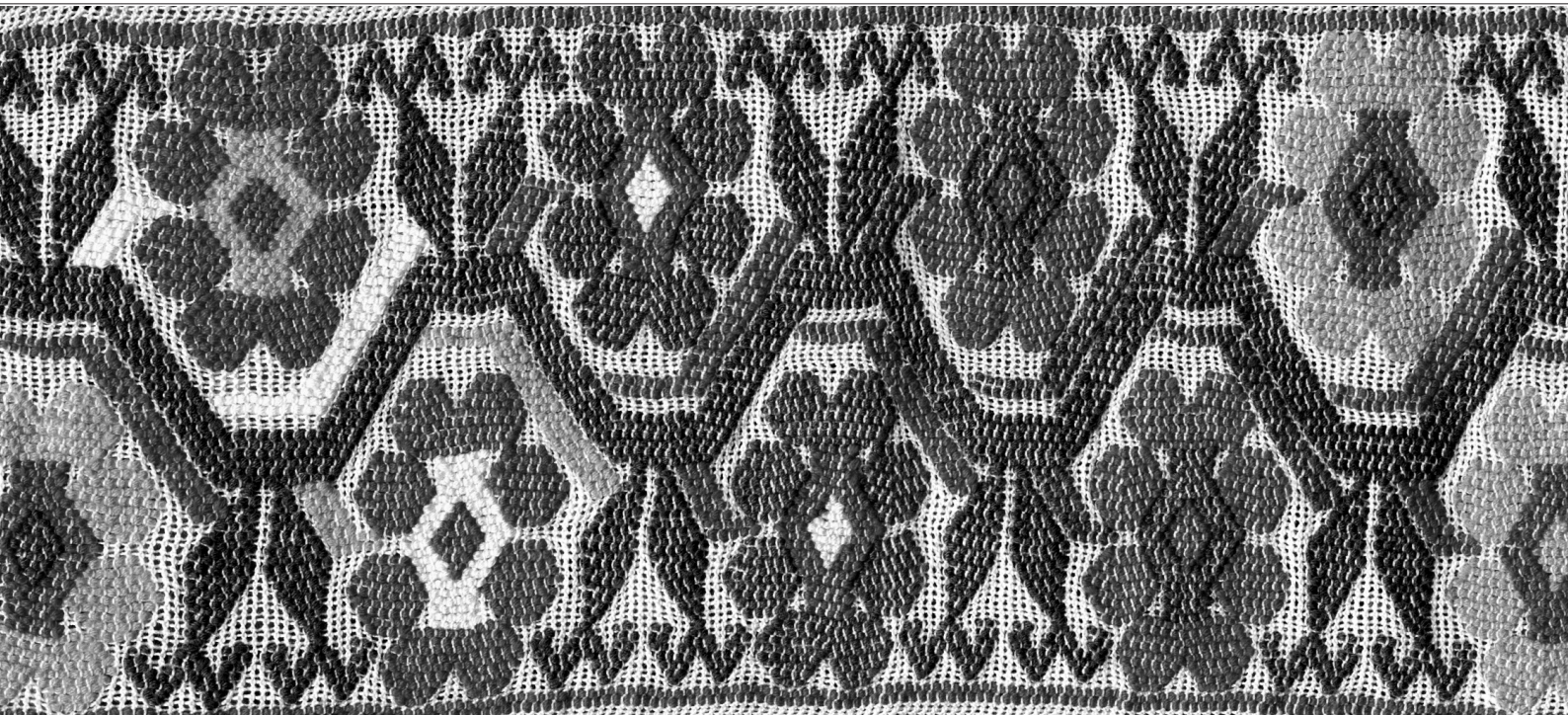


ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 52-I

Enero-junio 2018



eISSN 2448-6221





ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 52-1 (2018): 67-83

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Nota

La historia oral y la memoria ancestral para repensar el mundo desde los Andes

Oral history and ancestral memory to re-think the World from the Andes

Álvaro Rodrigo Zárate Huayta*

Biblioteca Indígena, calle Pacheco N° 56, La Paz, Estado Plurinacional de Bolivia

Introducción

Mientras se enciende el fuego en Tiwanaku, los *Maestros Amawt'as* alistan las ofrendas para la *waxt'a*, las *Mama T'allas*, hacen el llamado de los buenos espíritus y despachan a los malos para que la sabiduría de nuestros ancestros sea escuchada. En los años 90 descubrí un legajo de papeles familiares que narra la historia del cacique *Willka*, quien resistiendo a los españoles fue asesinado; de la matanza escapó *Kantatayita*, que esperaba a su hijo, el cual fue designado cacique por las autoridades coloniales como jurisdicción de un gobierno directo. Mi linaje luchó contra los que explotaban y oprimían el *ayllu*. Esas luchas diacrónicas permitieron que mi bisabuelo culminara el ascenso en la historia ancestral del Temible *Willka*, Presidente de la República de los Indios, asesinado por los liberales. Eso nutre mi memoria de guerreros con poncho rojo, en una temporalidad que influyó todas mis reflexiones.

A partir de la construcción de la memoria comunal, expresada en la historia oral andina como método para construir historias locales, a partir de la experiencia, generamos una visión propia respecto a reconstruir la cosmovisión y los movimientos sociales indígenas donde lo oral es un imperativo de garantía del quehacer comunal, por lo mismo el testimonio oral tiene solvencia empírica y teórica para la construcción del conocimiento en el ámbito comunal.

Finalmente, aunque resulte arriesgado, en la investigación pretendo profundizar el concepto de espiritualidad *amautika* andina, siendo Foucault (1987) quien se refiere a la espiritualidad como la búsqueda, la práctica, las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. En el conjunto de estas búsquedas, prácticas, experiencias se encuentran las purificaciones, la *ascesis*.¹ El acceso a la verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona tranquilidad de espíritu, en el acceso a la verdad existe algo que perfecciona al sujeto, que perfecciona el ser mismo o lo transfigura.

Akbul't'asipxañani: la memoria ancestral

Con el propósito de contribuir al debate sobre la cosmovisión andina sobre la base de la enseñanza de nuestros mayores y nuestras propias reflexiones en el interior de la comunidad, y desde una perspectiva holística, el mito y la realidad se articularán en un movimiento dinámico. Dicho movimiento permitirá

¹ *La ascesis* es el saber del sujeto que implica cuatro condiciones siguientes: desplazamiento del sujeto, valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos; posibilidad del sujeto de contemplarse a sí mismo; en fin, transfiguración del modo de ser sujeto a través del saber, en esto consiste el saber espiritual (Foucault 1987).

* Correo electrónico: willkazarate@gmail.com

analizar y explicar los principios de los diversos planos y dimensiones del *Ayllu*. Cabe señalar que la temática en cuestión se enmarca dentro del pensamiento *amawtiko*. Empezaremos analizando la concepción del origen del universo para los pueblos andinos, para luego orientar la comprensión de un orden cósmico distinto. A su vez articularemos, de forma relacional, el hecho práctico de la vida cotidiana con la experiencia del mito.

Qallapatt' aqaqtata: mito y cosmovisión

Para abordar la temática del ámbito mítico de las distintas esferas del *Ayllu*, partiremos del pensamiento cosmogónico. Los principios y valores de este pensamiento se sustentan en los *Iwjas* (consejos) y en códigos que regulan el *Ayllu* desde tiempos inmemoriales. En esta lógica, el mito se expresa en un sentido de empalme entre el pasado, el presente y el futuro. Los relatos mitológicos son considerados fuentes orales de conocimiento propio por su distinta forma de abstracción ligada a códigos, principios y valores. Si bien ya no está en duda la veracidad del testimonio, su continuidad y la funcionalidad de los mitos para las posteriores generaciones no tendrán el mismo sentido.

El punto de partida occidental de la historia pasada es un tiempo lineal. Un tiempo remoto del cual poco queda en registros de la memoria o una escritura carente de imágenes que generen impacto para las próximas generaciones. A diferencia de la memoria ancestral comunal andina, el mito trasciende el tiempo lineal, contiene principios y valores cotidianos perennes en el tiempo y en el espacio, trasciende generaciones y asegura la continuidad. El mito, conceptualizándolo cíclicamente, son tres tiempos a la vez. El pasado remoto cobra vida en la realidad actual y ésta proyecta a las generaciones venideras.

El origen mítico de la existencia del universo

Los relatos míticos mencionan la existencia desde la edad del *Ch'amak Pacha*, y el origen de la existencia de todos los seres, incluyendo al *Jaqi* (hombre/mujer). Su pertinencia data de la misma generación del *Jaqi*, es decir, desde la existencia material visible e invisible de los diversos planos y dimensiones que ha generado la realidad multidimensional del *Pacha* es determinante porque organiza y conduce el *Ayllu* (comunidad). En este marco conceptual analizaremos la presencia y rol del *ayllu* desde el ámbito del *Akapacha* (realidad visible). La identidad del nombre en el mundo andino expresa las cualidades del ser en relación con su contexto. En el caso de los espíritus, éstos tienen una doble identidad que les permiten moverse en dos planos y dimensiones del *Pacha* donde los mitos relacionados con los espíritus están conectados con los mitos del origen de la existencia del universo; en la esfera del *Aka Pacha* (realidad presente).

Ukjampiniskhw, mamitajax saskiriw, "jaya maranakat" juttan sasa. "Chullpa Jaqinakat juttan" KunaPachatixa, achachilanakaxa sum jakapxan, juyra alinakas, uywanakax parlirin sapxarakisä. "Ukjamat, lupiw mistun" utakat punkunapakax inti jalsur tuqiru lurapxatayna, "lupix maysa tuqit jalsuni" sasas. Ukata maysa tuqit jalsunitayna, ukat jisaya utjtan (Jiménez Domingo Aruquipa).

(Así siempre fue, *Pä* = dos elementos y *Cha*: fuerza. Dos fuerzas de energía creadora, que es el motor de la existencia del *Maya* (universo). Mi madre decía, que descendemos de los *Chullpas*. En esas épocas de la oscuridad, nuestros antepasados, la naturaleza y los animales hablaban. Dijeron que el sol saldría por el oeste, y construían sus casas con la puerta hacia el este, pero en los hechos el sol salió por el este y fueron quemados. De los pocos sobrevivientes de ese tiempo nosotros procedemos. Los abuelos decían que la coca viene de la misma generación de los *Achachillas* del *Ch'amak Pacha*).

Ch'amak pacha: primera edad y principio mayor del pacha

Es una edad donde la materia y sus diversos niveles de existencia se conciben por la complejidad dinámica, es el proceso de generación de vida que se expresa en una paridad mayor (*Jach'a Pacha*), que en planos y dimensiones se denomina *Ch'amak Pacha* y *Qhana Pacha*. Esta paridad representa edades temporales que explican el origen de los primeros seres que poblaron el espacio andino. La primera edad está relacionada con el *Ch'amak Pacha* (tiempo de la oscuridad). En esta edad surgieron los primeros seres humanos denominados *Chullpa Jaqis*, los cuales dieron origen a los *Jayamaras*.

Esta referencia mítica de principios y edades, de los *Chullpares* a todos los seres que vivieron antes de la Colonia. Esta aseveración la evidenciamos, cuando preguntamos: ¿de quiénes son los *tapados*? (tesoros antiguos ocultos bajo la tierra). Y responden: *Awichunakankiya Chullpanakankiwa, Inkanakamkiwa* (los tesoros son de los abuelos de los inkas). Demuestra que civilizaciones anteriores a la Colonia están en la misma categoría de antepasados y relacionadas con las dos edades míticas.

Qhana pacha: segunda edad y principio de pacha

El *Qhana Pacha*, tiempo de la claridad, está previsto por la salida del *Willka* (*Sol*), y significaba un cambio de estado de los primeros habitantes y la posibilidad de sobrevivir ante dicho cambio, los *Chullpa Jaqis* construyeron sus habitaciones con la puerta hacia el este, pensando que el sol saldría por el oeste. Pero el sol salió por el este, fueron sorprendidos y en la muerte de sus habitantes (*lupimpx nakhantayasipxatayna*) o una muerte mítica que es un

cambio de estado en el que los *Chullpa Jaqis* (ancestros) transitan a un estado diferente de invisibilidad. El sentido mítico de la paridad de la otra edad. El tiempo del *Qhana Pacha*, significa el uso del pensamiento *lup'ña*, del *Amuyu* (sabiduría) relacionada con el color blanco, con la energía de mayor intensidad (*qamasa*).

Muyu – taypy: paridad mayor y el movimiento

El mito del *Chamak Pacha* y *Qhana Pacha* o del origen de toda la existencia de los seres del universo, hace referencia a dos edades que responden al principio de paridad de cambio de estado en tiempo cíclico (*muyu*). En este caso, se trata de rotaciones completas (tiempo simbólico de 5.516 años) en planos mayores, que los abuelos denominan *Muyu Muyu* (referida a una rotación de mayor intensidad o rotación completa). Es decir, se trata de rotaciones continuas en un nivel macro y en ritmos distintos. La rotación se da en varios sentidos en función de la ubicación del eje central (*Taypi*)². Este concepto no hace referencia al retorno inicial; sino a un giro natural en condiciones distintas, sobre la base de un mismo eje (*taypi*), en el marco de los principios y valores ancestrales.

La paridad mayor se circunscribe a un tiempo remoto de la existencia de los primeros habitantes (*Jaqis*), cuya particularidad es que eran *Jach'as* (“grandes”). Esta primera paridad considerada como un principio natural del origen de la existencia del universo, no sólo trasciende el rito, sino la realidad cotidiana, en la que el día y la noche están relacionados con la primera paridad mayor. En este sentido, la noche es considerada como el mundo de los *Chullpas*, *Achachillas* o *Awichas*, por eso la concepción indígena que a partir de las seis de la noche estamos dedicados a convivir con los antepasados y a su vez, en este tiempo es preferible efectuar los ritos. Este nivel de abstracción del mito se expresa en distintos planos conjuntamente, en las intersecciones de los mundos de materia invisible y visible.³

Chacha warmi: complementariedad energética

El plano y dimensión de la *Pacha Mama* se refiere al plano del *Akapacha* (la realidad visible) que se expresa en la

tierra, la naturaleza y el *Jaqi*, es decir, en la expresión de la multidimensionalidad del *Pacha*. Las dos energías, que provienen del *Ch'ama*, (“fuerza, energía, movimiento”) y *Mama* que complementa al *Pacha*, provienen de ambas fuerzas: masculina y femenina. Por esta razón, el desglose de la multidimensionalidad del *Pacha* tiene un carácter femenino, que no desvirtúa el concepto fundamental del principio de la paridad del *Pacha* expresado en el principio *Chacha Warmi*.

Vamos desmitificando el concepto meramente femenino de *Pacha Mama*, porque en la cosmovisión andina, todo es relación familiar. La relación entre los espíritus ubicados en diversos planos y dimensiones, se efectúa sobre la base de la familia extendida y las jerarquías que ocupan se establecen por antigüedad o por ancestría. Es necesario mencionar que la paridad del *Jaqi* está expresada en el ritual de la lectura de la hoja de coca⁴ en el *Tari*, donde se pronostica los buenos o malos augurios.

K'ill sar uñakipa: la historia oral andina

En el proceso actual hallamos la necesidad de reconstruir una memoria oral alternativa emitida por los sujetos que quedaron al margen, una línea de investigación centrada en la condición del sujeto y de los imaginarios que éste construye en torno al acontecer histórico. La memoria oral nos permitirá encontrar los fragmentos y discontinuidades respecto a la normativa histórica oficial. Generando una base de datos con entrevista a los actores comunales, pretendemos nombrar al reprimido, sometido, subsumido por el discurso oficial, “el clivaje de enfrentamientos y de luchas que la historia sistematizada u oficial oculta” (Foucault 1976).

La presente mirada reafirma que la condición subjetiva de los actores sociales comunales es relevante para reconstruir la narrativa histórica. A la vez, la subjetividad del ser humano está condicionada por el transcurrir temporal de la conciencia. Asumiendo que la historicidad es una característica íntima de la condición humana, pretendemos hacer una “genealogía”, como la visualización de ciertos saberes históricos propios de los sujetos que fueron acallados y hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso formal. “La genealogía debe librar su combate, sin duda contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como formal” (Foucault 1976).

La historia oral andina es un instrumento metodológico mediante el cual los investigadores recolectan la información y trasladan al documento tal como se recogió,

² En la posesión de autoridades en la comunidad, el visitante gira de izquierda a derecha para engranar con el anfitrión. Dos giros asimétricos que revelan las condiciones necesarias para complementarse. El *Chamak Pacha* y el *Qhana Pacha* giran en sentidos opuestos y a ritmos diferentes, como la única forma de generar intersección (*taypi*). Estos giros, de miles de años en un ritmo continuo de la rotación, al que se ha denominado: *Pachakuti* (rotación completa).

³ La coca expresa la paridad en ambos lados de la hoja. El lado más oscuro es la buena suerte asociada al *Chamak Pacha*, el claro, “la mala suerte”, asociada al *Qhana Pacha*. El mal augurio es el alejamiento de los principios y valores del *ayllu*. Estos augurios no son pronósticos apocalípticos definitivos, sino que plantean la posibilidad de transformar el destino.

⁴ Previo a la acción de la lectura de la hoja de coca, el Yatiri selecciona las hojas que representaran a la mujer y al hombre. La más ancha y en forma circular representa a la mujer, y la hoja más alargada, grande representara al varón que al caer sobre el *tari*, en el plano ritual, hacen referencia inevitablemente a la paridad del espíritu mujer y varón. En el mundo Aymara la primera descendencia, se desea que sea mujer, no por feministas, sino que su sentido de paridad garantiza la continuidad de la comunidad (*Ayllu*) y del universo (*Jach'a Ayllu*).

sin modificación. En la traducción podría distorsionarse donde es importante la posición ética del investigador. Mantener la autenticidad de las recopilaciones orales y los registros que después de un proceso minucioso de selección y sistematización de los datos pasarán a una reflexión continua, se plasmará en textos escritos comunitarios y bilingües, transmitidos y con autoría colectiva de los comunarios e investigadores.

La historia oral viene de “abajo-arriba” pone al descubierto una contrahistoria y contramemoria a través de la relectura y reelaboración de la historia de los pueblos y sus testimonios orales. La metodología de trabajo de la memoria comunal en idioma materno dio importantes resultados en el fortalecimiento de la identidad cultural, como también en la memoria colectiva constituyéndose en una metodología de la descolonización. El método de la historia oral (reflexiones colectivas y personales) y la revisión documental forman la memoria colectiva.

El fortalecimiento de la historia oral como un proceso convergente entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, valora al ser humano como sujeto en contraste con la deshumanización del “cientificismo positivista”. El método de las historias de vida sustenta la idea de la “trascendencia y las implicaciones epistemológicas de su utilización”. No se trata de adaptar las historias de vida como “una práctica empírica”, sino “una redefinición gradual de la aproximación global a la práctica sociológica”. Las historias de vida⁵ constituyen el relato de ciertas personas sobre su experiencia individual, que en su gran mayoría son excepcionales, o, en otras palabras, son aquellas personas que reflexionan sobre la experiencia vivida dentro de una determinada sociedad y cultura.

Es un intento por recuperar cierta memoria perdida, o que puede perderse por la mortalidad de los actores: un intento por sortear la nostalgia del ancestro. La existencia humana está determinada por su temporalidad que lo sumerge dentro de su propia mortalidad, su insistente mutación, su interminable transformación. Este *continuum* perenne del tiempo sobre lo subjetivo y con ello sobre lo social, infunde nostalgia y dolor. Por tanto, intentaremos construir desde las voces de distintos sujetos una nueva narrativa histórica que procure plasmar las experiencias que pronto desaparecerán. Y desde esta escritura descentrar del lugar de la verdad los saberes totalitarios y normativos.

Nos cuestionamos sobre quién posibilita las rupturas y las fragmentaciones sobre los saberes oficiales, justamente son los actores con sus propias dimensiones subjetivas

y sus testimonios quienes lo hacen. Por ello también nos preguntamos qué actores y qué dimensiones subjetivas serían relevantes registrar a modo de generar una memoria oral propositiva para la reconstrucción histórica.

Mediante la narrativa e imaginarios de la vida cotidiana de los sujetos, se hilvana una estrategia micro política que rompe con los mitos de las normalidades. Acción ya realizada en Bolivia por la experiencia del Taller de Historia Oral Andina (THOA) que incursionó principalmente en la construcción de la memoria colectiva acerca de los procesos subversivos del siglo XX. Nuestro trabajo dará la continuidad gestada por el THOA ampliando el sujeto de nuestro interés a todo sujeto político y a los diversos pueblos indígenas que desde sus luchas y enfrentamientos cuestionan la normativa histórica que le toca vivir.

Sawi yätiwi: memoria larga

En el plano teórico, el trabajo articula las nociones de ritualidad y espiritualidad con el proceso de construcción del pensamiento a partir de una identidad desde lo *amaw'a* como base de una corriente teórica de interaccionismo simbólico, una construcción de identidad de un modo procesual y situacional como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y lucha relacionando la cuestión identitaria con la política y el poder. A partir de los *amaw'as-yatiris*, desde sus prácticas rituales en la comunidad-*ayllu*, los valores éticos que promueven, las formas de consenso grupal que esos rituales aseguran, una nueva forma de pensar el mundo desde Los Andes.

La memoria larga del pensamiento *amaw'iko* comunitario surge a partir del conocimiento de la propia historia, símbolos, los saberes, la lengua desde la base del modelo comunitario del *ayllu*. Es el recordar la vida de nuestros antecesores en la comunidad, reflexionar, consecuentemente valorar nuestros orígenes, revitalizar la cultura como seres humanos pensantes que conformamos parte de una sociedad colonial, consolidar nuestra identidad en busca de la liberación personal y comunal.

Qhip nayr uñtasis sanaqapxañani

El *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* es el enfoque teórico práctico, una metodología de investigación desde nuestra identidad indígena. El reconocimiento como herederos de una cultura milenaria de donde surge una identidad colectiva, en torno a la lógica de la unidad y el bien común. “Cada delimitación es percibida como un territorio en la medida en que existe una estructura de poder, de apropiación y una historia que lo ha creado o mantenido. La superposición de territorios corresponde a la divergencia de intereses en las formas de apropiación [...] existen lugares específicos definidos por las formas de gobernar que influyen directamente en el territorio que pueden ser infraestructuras ligadas al poder (lugares

⁵ Langness (1965) define las historias de vida como un extenso registro de la vida de una persona, que puede ser presentado por ella misma, o por otra (el etnógrafo) y en algunos casos por ambos (biografiado e investigador), ya sea de manera escrita (por la misma persona) u obtenida mediante entrevistas (grabadas o no). Para Langness y Frank las historias de vida son el resultado de alguna relación entre el etnógrafo y el protagonista de una experiencia. Uno de los instrumentos iniciales de descolonización a través de la historia oral es el escribir la autobiografía, que trata de responder explícitamente a la pregunta ¿Quién soy?, que posteriormente respondió a la pregunta ¿Quiénes somos?

rituales entre otros) y/o culturas o rituales sagrados. En general estos signos organizan el espacio y son el origen de la construcción espacial de centros” (Mazurek 2006).

Desde este punto de vista andino, más que desde una perspectiva racial-étnica, sino un pensamiento y práctica *amawtika* cosmológica integral, de equilibrio, de espiritualidad y ética moral basada en un bien común, aunque ésta implique un lenguaje fuertemente influenciado por el sincretismo, pues esto se queda en la forma, pero la esencia parece ser transmitida inconscientemente en la memoria de sus ancestros. Es la fortaleza de la psíquica mental que conlleva un alto grado de profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo, sobre la que [se] basa la comunidad, es decir, el hombre concebido como una totalidad [...] su fuerza psicológica procede de niveles de motivación más profundos que los de la mera volición o interés y logra su realización por un sometimiento de la voluntad individual [...] la comunidad es la fusión de sentimiento y pensamiento de tradición y compromiso, de pertenencia y volición; que se puede encontrar en cualquier fervorosa causa colectiva, o bien tener expresión simbólica de ella (Nisbert 1996).

La espiritualidad como búsqueda de la verdad a través de valores que constituyen “el saber del sujeto, que implica las cuatro condiciones siguientes: desplazamiento del sujeto, valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos, posibilidad para el sujeto de contemplarse a sí mismo [...], transfiguración del modo de ser del sujeto a través del saber” [...], es decir el saber espiritual a través y por el ejercicio de la verdad, es decir, la subjetividad (Foucault 1987). El mundo andino tiene una lógica de ver el mundo y concebir su realidad de forma consciente, los *amawtas* dicen que debemos: “actuar con el corazón” y “caminar juntos” con buenos sentimientos; es la garantía de las sanciones impuestas por el control social, el compromiso con los seres tutelares, con la vivencia colectiva y en la obediencia absoluta al *ayllu*-comunidad y a los mensajes de la coca.

Este proceso de narrativa de la nación aymara con centro en Tiwanaku para “construir una identidad cultural de forma consciente a partir de tres pilares: la revaloración de sus usos y costumbres casi perdidas. La recuperación de las prácticas de sus antepasados mediante la investigación y el recuerdo de la memoria ancestral y colectiva, donde el hilo conductor de la continuidad son los abuelos y la reinención de nuevas tradiciones (Hobsbawm y Ranger 1983) en una nueva concepción del ser y del sentimiento. Este pensamiento político indigenista⁶ que ha tenido que desaprender lo occidental y aprender y reapropiarse nuevamente de su cultura y memoria ancestral.

⁶ La transmisión del conocimiento del indígena, del que “sabe” al que “no sabe”. El ejercicio del poder de lo urbano hacia lo rural del elemento vivencial de la experiencia pasada en la memoria inmediata conlleva a la discriminación y desigualdad entre hermanos de la misma cultura, el sentimiento étnico o racial en lo simbólico del comunario frente al “otro”.

La construcción de una nueva identidad de “reconocerse en sí mismo y en el otro” (Contreras 1985), por su propia vivencia transmitida generacionalmente y percepción de ritual con su entorno constituye una cuestión afectiva, emotiva y subjetiva que guía a las culturas milenarias ancestrales, la dimensión afectiva del “corazón” que se hace, eso es lo que pervive y trasciende en el tiempo: sentirse parte de..., pertenecer a algo en la unidad colectiva en torno al gran espíritu, a una conciencia colectiva.

Amyyt' awinakasa (nuestra visión)

El presente trabajo está basado en la reconstrucción a partir de memoria ancestral y la historia oral del Consejo de *Amawtas* de Tiwanaku con una reconstrucción del pensamiento conocimientos heredados de sus antepasados inmediatos (abuelos, padres) los pertenecientes a la cultura occidental con elementos originarios. Ninguna es más válida que la otra, en la medida que sea aceptada en consenso por la comunidad de acuerdo con la representación simbólica que tenga la misma, lo importante es la construcción y valoración del conocimiento propio construido desde la base de la propia experiencia. En el Consejo de *Amawtas* todos saben hacer ceremonias, [las] hay diferencias generacionales entre los ancianos y jóvenes: los primeros son *yatiris* consagrados que viven en la comunidad que tienen licencia para realizar ofrendas y leer hoja de coca con cuatro especialidades:

1. *Jayi*: están en comunión con el rayo, *achachilas*, y están formados en la parte espiritual.
2. *Yatichiri*: son los sabios los que tienen que ver con la educación.
3. *Luru*: son los que están encargados de atender a la *pacha* y de llamar a los *ajayus*, y se ocupan de la parte económica o bienestar material.
4. *Qama*: son los que tienen fuerza, energía, son los más ancianos porque tienen la sabiduría, poder y experiencia. Es el centro de la cosmovisión, de la naturalidad y de la espiritualidad.

Los *Amawtas-Yatiris* son considerados sabios y consejeros, poseen conocimiento profundo, “que emerge desde su interior”, que es un conocimiento intuitivo, innato que proviene de todo el cuerpo, que confirman con la expresión *chuymas yati*. También son *uñjiris*, poseen un conocimiento que les permite leer e interpretar la lectura de las hojas de coca, después de haber sido tocados por el rayo que les da el poder y conocimiento y obtener licencia de las *wakas* y de los *achachilas*, de lo contrario son sólo practicantes por no ser iniciados y no poseer esa sabiduría intuitiva. El *qulliri* (practicante de medicina natural) no siempre es *yatiri*, pero el *yatiri* siempre es *qulliri*.

1. *Pachamamar waxt'iri*: es el *amawt'a* dedicado a realizar ceremonias para la *Pachamama*.
2. *Llakit apsurí*: el que cura las penas y las tristezas de las personas.
3. *Nanqhat qullaquiri*: el que cura los males espirituales y físicos.
4. *Ajay jawsiri*: el que integra al ser humano.
5. *Jan walínakat apsurí*: el que limpia las energías negativas: las maldiciones.
6. *Katjanakat wanuq'tiri*: está dedicado a curar a las personas desarmonizadas del espíritu.

También existen Maestros *Amawt'as-Yatiris* más especializados:

1. *Llaki amawt'a*: maestro dedicado a las penas y a las tristezas de las personas.
2. *Pacha amawt'a*: maestro dedicado a las adversidades del tiempo y del espacio.
3. *Pachamama amawt'a*: maestro dedicado a la madre tierra.
4. *Chijchhi amawt'a*: maestro dedicado al granizo.

Los *ch'amakani*: son considerados los mediadores entre las deidades y la comunidad "lo que lo hace poderoso, el que posee poder en la noche y el de más alta jerarquía como *amawt'a-yatiri*" tiene el poder de hablar de cosas como deidades y espíritus, posee una formación moral y ética por ser *jaqi*. No debe confundirse con los *layqas*, es decir, brujos malignos que son excluidos, aislados y temidos por la comunidad. Ningún *layqa* participa plenamente en las actividades de la vida comunitaria, aunque forman parte de la comunidad. Se dividen en dos:

- a) *Uru ch'amakani*: quien posee el poder del día.
- b) *Arum ch'amakani*: quien posee el poder de la noche.

También existen las categorías de acuerdo con la función que cumplen:

- *Jaqxatiri*: que hace ofrendas a las deidades para la prosperidad.
- *Waxt'iri*: que hace ofrendas como una obligación a las deidades.
- *Ajay khiwiri*: que llama a los espíritus.

Y la división entre los practicantes:

Aysiri; puede lidiar con los fenómenos meteorológicos.

- *Lugt'iri*: ofrece incienso para la salud y el éxito.
- *Q'uwachiri*: sahumador con hierbas para proteger.
- *Milluchiri*: hace baños rituales para curar maldiciones.
- *Risiri*: que reza, aconseja.
- *Qulliri*: practican todos los rituales; son afectados (sobrevivieron a la caída) por el rayo.

Los *yatiris* se diferencian por el *chimpu* (la marca o señal) que evidencia su vocación espiritual su especiali-

dad ritual, pueden tomar la forma de marcas corporales o "anormalidades"⁷ o manifestarse en circunstancias especiales; nacer de pie, ser (*kayulla*) o ciertos fenómenos naturales relacionados con incidentes extraordinarios en la vida, personas que de una enfermedad severa se recuperan de la "muerte y renace". El *rayu purita* es recibir la descarga de un rayo y sobrevivir, una relación de sabiduría y poder, el llamado de *achachilas* y *awichas* que si éste no responde puede ser castigado.⁸

Hablar de "espíritu" o *ajayu*⁹ desde la indagación etnográfica varían; desde el "espíritu" como ánimo o de *ajayu*, *jañayu* y *animu* (Huanca 1989); hasta "almas": *ajayu*, *ánima*, *jañayu*, *q'amasa* y coraje (Carter 1968). Aunque el *ajayu* no está ubicado en una parte específica del cuerpo, está relacionado con ciertas partes como el corazón (*chuyma*) y los pulmones (*lluqu*), relacionados con el advenimiento y la proliferación de la vida consecuentemente, permiten y supervisan el curso de la vida en todas sus manifestaciones, se los conoce como *ajayus uywiris* ("espíritus protectores y generadores").

La idea de "pérdida del alma" debido al susto como una fuerza personificada que actúa sobre la persona es conocida a través datos etnográficos en América Latina. La *ajay sarqata* puede tener consecuencias más profundas: el espacio vacante puede ser ocupado por un espíritu ajeno que comienza a influir en la persona haciéndole pensar, hablar, sentir y actuar de maneras extrañas. El espíritu extraño puede llegar a apropiarse de la persona haciendo que viva la existencia patológica de un *ñanqha* con una visión ilusoria de la realidad, lejos de la red generadora y acumuladora de vida que se establece con los *ajayus uywiris*. Una parte fundamental de la práctica terapéutica de un *yatiri* consiste en "limpiar" personas de "extrañas" influencias y expulsar *ñanqhas* de sus cuerpos.

⁷ Las personas que nacen con seis dedos en las manos o los pies (*suxtalla*); con lunares que tienen formas especiales o que aparecen en ciertos lugares del cuerpo (cerca de los ojos, indicando la habilidad de ver cosas que otros no ven). O los *santi* (labio leporino), que está asociado con el rayo. Se dice que el rayo divide y así confiere poder cuando alguien nace con labio leporino, es porque ha sido expuesto a un golpe suave de rayo durante la gestación. Un golpe de rayo más severo puede dividir el feto en dos partes y marca uno de los más claros *chimbus*: nacer como *ispa* (mellizos o gemelos). El *pä kakasa* o *kimsa kakasa*, tiene dos o tres coronas en la cabeza, debía haber nacido como mellizos o trillizos y se perciben como tales.

⁸ La historia de doña Nieves nos ilustra la importancia del rayo: cuando era niña, pastaba las ovejas fue alcanzada por un rayo, haciendo que su *chimpu* fuera *rayu purita*. Pero, después de reponerse de ese evento, Nieves no respondió al llamado. Aunque conocía el mundo de los rituales no tenía interés en llegar a ser *yatiri* tuvo una vida común. Cuando ya una mujer el rayo volvió a alcanzarla esta vez, después de recobrar su salud, hizo caso al llamado. Actualmente es una *yatiri* reconocida.

⁹ Los *ajayus* se alimentan de los olores y del humo, son medios de comunicación ritual, que posibilitan el establecimiento y están organizados para alimentarlos a través de la quema de elementos vegetales, minerales y animales, haciendo que la vida fluya, se intercambie y se entremezcle. Los *ajayus* de los seres humanos son parte de este flujo de la vida, en este sentido, se piensa que los malos olores y humos tóxicos, de la vida urbana, cortan los lazos con las redes espirituales más amplias.

Suma chuymampi sanaqaña: caminar con buen corazón

Desde las “memorias ancestrales—largas y corta, inmediata” del Consejo de *Amawtas* trataré de hacer una lectura antropológica del proceso de construcciones simbólicas, de la cosmovisión, pensamiento y la lógica andina; como aquella reflexión originaria del mundo y como categoría de “reflexión filosófica”, como una acumulación milenaria, una forma de aprendizaje y de vida, de reapropiación y recuperación crítica, de las expresiones culturales de la vida que surgen de nuestra propia realidad, una lógica sobre la base de las experiencias y conocimientos propios de comunidades, un intercambio de conocimientos y experiencias que formen espacios de diálogo activo y construcción de saber:

1. *La realidad* como objeto último de la experiencia humana.
2. *La experiencia humana* como una condición primordial, fundamentalmente pre-filosófica y pre-conceptual y expresada en un universo simbólico compuesto por ritos, costumbres, modelos de organización, creencias, manifestaciones artísticas y religiosas.
3. *La reflexión sistemática y metódica de la experiencia vivencial* como reflexión de primer orden y como una genuina expresión de filosofía básica.
4. *La interpretación histórica* de textos como una reflexión de segundo orden. Consideramos que los tres primeros niveles son totalmente factibles en la cultura andina.

Los principios de la lógica andina son:

- *El cosmocimiento surge de la realidad.* Formas propias de aprendizaje comunal, que no sólo nos lleva a adquirir cosmocimientos, que no es igual que conocer.
- *Desaprender lo aprendido y aprender nuestra propia sabiduría* a partir de las propias experiencias, realidades, producir “nosotros mismos-nuestro saber y conocimientos de manera comunal”, como método de transformación de esa misma realidad.
- *Leer las arrugas de nuestros abuelos.* Principal método de recuperación de la historia oral y memoria ancestral, donde los conocimientos están reflejados en las experiencias y la sabiduría de los mayores y está guardado en nuestras bibliotecas andantes.
- *Mirar más allá de lo que nuestros ojos ven* para aprender conocimientos, de centros energéticos, pero esos centros energéticos, son la complementariedad entre el conocimiento y el cosmocimiento a través del *Laram Qawana*.

Los principios de convivencia natural y comunal son:

1. *Dualidad:* donde los contrarios se complementan: la vida y la muerte, el día y la noche, esos

opuestos forman una unidad de la vida, del equilibrio, la dualidad da vida al universo.

2. *Del transcurrir de la vida hay que recorrer para aprender.* La vida es la que enseña a tomar decisiones e iniciar nuevas propuestas y perspectivas.
3. *Complementariedad:* principalmente entre el hombre y la mujer, que tienen una responsabilidad común cuando concluyen su ciclo de vida al momento de fecundar.
4. *Respeto:* significa apropiarse del consejo del abuelo y valorar al hermano (a). Siendo todas las personas parte de un todo, dañar al otro es dañarlos a nosotros mismos.
5. *Consenso:* es la complementariedad de criterios y opiniones, por medio del diálogo comunal, con criterios consensuados por la mayoría donde todos queden satisfechos.
6. *Ejercicio de la soberanía en cualquier acción que realiza la comunidad.*
7. *Aporte o contribución mutua, que se inspira en la responsabilidad y corresponsabilidad comunal.*
8. *Escuchar:* para llegar a conclusiones consensuadas y reflexionadas entre todas y todos.

A partir de la cosmovisión ordena, organiza y efectúa su trabajo productivo, interpretando su actividad económica dándole sentido y significado mucho más allá de la simple subsistencia y la reproducción biológica. Según el Consejo de *Amawtas* de Tiwanaku, el cosmos, el mundo, está conformado por:

- *La comunidad natural* constituida por la tierra, el agua, los animales, las plantas, el paisaje.
- *La comunidad humana* que comprende a los diferentes pueblos que lo habitan y a la comunidad de “*wakas*”, seres de mucho respeto por haber vivido mucho más que otros seres y por haber acompañado a nuestros ancestros, a nosotros, a nuestros hijos.

Éstos se regulan bajo los principios:

- a) *El principio de similitud.* Éste tiene una ontología (origen) diferente ya que refiere, a la *relacionalidad*, entre diferentes (no iguales) complementarios.
- b) *El principio de complementariedad.* Dinámica que permite la *relacionalidad* (algo intrínseco entre dos o más entidades) que da como efecto la complementación.
- c) *Principio de inclusión.* En esta dinámica nada está excluido, todo es parte del sistema vital, inclusive la muerte, como parte del proceso de transformación.
- d) *Principio sistémico.* Todo está vivo y convive, somos una sola entidad (cosmos).

La recuperación de las sabidurías, usos y costumbres ancestrales desde la actual práctica social histórica, concreta del *ayllu* con formas simbólicas para reconstruirlas en el presente en sociedades intraculturales con raíces ancestrales donde recuperar el diálogo horizontal con mecanismos que respeten ambas perspectivas la propia (de cada pueblo) y la de los otros (los otros pueblos).

Los saberes ancestrales son el conjunto de conocimientos y valores, que han sido transmitidos de generación en generación dentro de un sistema de educación endógena individualista. Es a través de la enseñanza de las experiencias de sus antecesores como se tejen las ideas y se construyen o arman estructuras de pensamiento colectivo.

El conocimiento ancestral es una construcción social que vincula las experiencias, las prácticas, las creencias, el rol y el entorno mismo de las personas, que involucra “comunidades de conocimiento o redes cognitivas”, como “el proceso que permite generar, apropiar, transferir y combinar conocimientos entre actores de grupos heterogéneos para inducir dinámicas de aprendizaje social” a través de la pedagogía para la vida.

Redescubrir los espacios de saberes y conocimientos respecto al pensamiento, la espiritualidad, recuperando la sabiduría de la memoria ancestral, a partir de nuevos principios y formas de vida de valores que puedan fortalecer la dimensión espiritual y el equilibrio armónico, con una actitud intercultural en la convivencia dentro de la sociedad, de interrelación en reciprocidad y complementariedad. Para comprender la vida necesitamos observar los ciclos naturales y unirnos a ellos,¹⁰ ser *Yapuchiri*; en este tiempo de reordenamiento de la vida, nuestro interior necesita ser removido y abonado y tenemos que seleccionar las semillas, proyectos, sueños, trabajos, nuevos emprendimientos, para la siembra en nuestras vidas.

Aruskipasipjañani: memoria corta

La memoria corta es memoria unificadora, homogeneizadora, del mestizaje, donde la identidad campesina eclipsa y borra las huellas de la identidad india. La reivindicación del indio ancestral concibe una mayoría oprimida suplantada por la continuidad republicana como fuente de identidad política autónoma, que está en el proceso de “re-indianización” como núcleo cohesionador de la identidad subalterna indígena-campesina que cuestiona la inclusión abstracta y la exclusión concreta en el marco de una (re) etnización

¹⁰ El mes de agosto se denomina *Lakan Phaxsi* (mes donde la madre tierra despierta y abre la boca), época en que la *Pachamama* ha despertado después de la primera nevada, es cuando se prepara para el nuevo tiempo de siembra y de cosecha empieza la preparación de *Warmi Pacha* (parcialidad de la mujer) y la finalización de *Chacha Pacha* (parcialidad del varón). Ofrecer la *wajta* (ofrenda) a la *Pachamama*, para despertar en la “conciencia”, que implica reconocer primero, que es un ser vivo y no materia inerte; segundo, que somos sus hijos y somos parte de la *Pachamama*; tercero, que todo lo que existe es parte del equilibrio y la armonía de la vida; cuarto, que todo lo que existe está profundamente interrelacionado.

identitaria como “reinención de la indianidad, como sujeto, designio histórico y proyecto político: el indio como sujeto político de emancipación”.

El momento colonial es el estrato más profundo donde se constituyen las contradicciones que atraviesan el tiempo y están en el presente. Las mentalidades y prácticas sociales formadas en el ciclo colonial estructuran y dan fundamento organizativo a la sociedad actual. En el ciclo colonial el criterio que definía el clivaje social era el referido a los atributos étnico-culturales, por tanto, serán los conflictos ligados a la etnicidad los que funcionen como marco estructurante sobre el cual se irán acomodando los desarrollos subsiguientes, como el mestizaje. El clivaje social y las contradicciones que conlleva se conforman a partir de una oposición fundamental articulada de manera jerárquica.

Las formas sociales contemporáneas del mestizaje condensan en sí toda la estructuración jerárquica. La existencia de “dos sociedades superpuestas” que coexisten bajo relaciones de dominación; el criterio de diferenciación étnico-cultural y como el momento constitutivo en el cual se establece la relación entre dichas sociedades. *La revolución india* de Fausto Reinaga sostiene: “En Bolivia hay dos Bolívias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia autóctona”; y el *México profundo, una civilización negada* de Bonfil Batalla conecta la investigación antropológica del mundo académico y el pensamiento indianista. Este encuentro de dos matrices civilizatorias diferentes que se superponen y relacionan de forma conflictiva son formas contemporáneas del ordenamiento social.

El hecho colonial configura identidades en una dialéctica de oposición entre invasores e invadidos. Como se verá más adelante, las identidades étnicas plurales del llamado Estado multiétnico del Tawantinsuyu,¹¹ fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: indio, o incluso *aymara* y *qhichwa* son identidades coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas”. El colonialismo interno designa una situación de contradicción constituida en los tiempos coloniales como parte del orden social instituido después de las formaciones de los nuevos estados nacionales.

Los procesos de dominación colonial¹² a través de políticas y prácticas de las ciencias sociales como el Jardín

¹¹ El concepto *Tawantinsuyu* o *Tawaintinsuyu*, como “el reino de la bondad” es concepto idealizador del mundo andino, de reivindicación de la colonización sobre etnias y naciones de dominación inca. Parte de la utópica formación de la identidad nacional peruana: “en el territorio peruano se desarrolló una sola cultura andina”. “Toda la evolución del área cultural andina converge en el Tawantinsuyu, como la más perfecta expresión que los incas fueron los grandes civilizadores del mundo andino”. El rol civilizador inca es un mito moderno, no una realidad histórica. Lo mismo que la idea de que “la reconstitución del *Quillasuyu* es del Estado-Nación Aymara”. No se puede reconstituir lo que nunca existió.

¹² La exhibición de julio a octubre de 1883 de los 14 mapuches (4 niños, 4 mujeres y 6 hombres) en el Jardín de la Aclimatación de París implicó un proceso de animalización indígena enmarcado en la

de Aclimatación y la Sociedad Antropológica de París como parte de la política de colonización a través de exhibiciones etnológicas, donde la ciencia y la cultura colonial se relacionan íntimamente, a través del discurso racial de la superioridad blanca europea mostrando que la diferencia civilizatoria del salvaje parte de tres procesos: la construcción de un imaginario social del otro, de un “otro” construido por la teorización científica de la jerarquía de razas en la silla de los avanzados de la antropología física y la edificación de un imperio colonial en plena expansión. La idea de crear zoológicos humanos como proceso de “monstruación” es la idea de crear otro lugar de exhibición de “otros” humanos provenientes de diversos lugares, legitimada por las ciencias en el imaginario narrativo de que la colonización era un proceso natural de un carácter positivo.

La práctica colonial de la antropología hace jugar diversos actores como objetos de su dominación como fue el caso de los pueblos y naciones indígenas como objetos de estudio silenciados, en la producción del conocimiento científico. En términos de política de la investigación, el pensamiento colonial europeo “estaba muy lejos de pensar al indígena como actor, sino más bien como sujeto u objeto que le desea capturar y exhibirle” para ser invisibilizado, en tanto que eran bárbaros/salvajes no tenían una plaza en la producción de conocimiento. Más bien en su condición de colonizados no tenían participación en la elaboración de informes, donde la barrera lingüística no los deja expresarse en la lengua colonial. El ser sujetos de un “grado de civilización inferior representados con alto grado de “animalidad” objetos de exotismo y estudio. El Jardín de la Aclimatación fue un laboratorio de grupos humanos despojados de su humanidad y animalizados para ser “material de estudio”.

La memoria india es un acto complejo de exteriorización colectiva e intersubjetiva al ser compartida. La memoria ancestral genera en la indianidad su continuidad histórica en hechos sociales, étnicos o culturales. La memoria histórica, y también la ahistórica, están atrapadas en los sentimientos que cohesionan la conciencia de la identidad propia y colectiva que va en contra de la historiografía oficial y “su pedagogía para encubrir la opresión racial e inventarse mitos “históricos” inexistentes”. La memoria india evoca la profecía y la convierte en “ley” psicológica e histórica frente a las historias oficiales que tenían dos funciones: a) diagramar una historiografía falsa, visibilizando las fuentes de la Historia convenientes al sistema y encubriendo las fuentes históricas de la indianidad contradictorias al sistema de falsificación; b) desacreditar el carácter y los símbolos de sujetos y

hechos sociales de rebeliones inocultables y contradictorios al sistema.

Desde el pensamiento crítico nos toca cuestionar términos de origen foráneo que fueron asumidos como propios desde el “*Abya Yala*”, lo cósmica telúrica como parte del rescate de Tiwanaku como ideal ancestral basada en teorías esotéricas de seres superiores como modelo de humanidad, corrientes filosóficas-teosóficas¹³ hasta la llamada religión tawantinsuyana, son conceptos irreales y de la idealización del mundo andino. El *ayllu* que conserva el imaginario simbólico, valores de la cultura ancestral aún pervive pese a las influencias, imposiciones e ideologizaciones incluso estatales de “pachamamización”¹⁴ que es una forma de colonialismo de los “originarios” poseedores de conocimiento en la cultura occidental hacia los comunarios ubicados socialmente en la subalternidad.

El *ñawpax manpuni* o mirar hacia atrás es un ir hacia adelante, es salir de la lógica de la modernidad en los movimientos emancipatorios de las naciones y pueblos indígenas originarios.

***Taqpachani qhispiyasipxañani*: historia oral y memoria ancestral el horizonte del Estado Plurinacional**

Los sujetos mediante sus distintas formas de vida, estrategias de sobrevivencia, desplazamientos espaciales, transformaciones identitarias, realizan una serie de movimientos dialécticos entre emplazamientos y desplazamientos, entre continuidades y discontinuidades que muestran en el transcurrir los sentidos diversos de la historicidad como sociedad. La metodología que proponemos se adscribirá a la orientación de micro-historia generada por Carlo Ginzburg quien al igual que Foucault (1987) sostiene la posibilidad de reconstruir procesos macro-históricos a partir de análisis de casos concretos o micro-históricos. Un posicionamiento metodológico a partir de la dialéctica e intersección del sujeto y la

¹³ El término teosofía, usado por los neoplatónicos que lo aplicaban al concepto de las cosas divinas debido a una directa inspiración de Dios, reapareció con Jacob Böhme (1629) quien exponía una teosofía con mezcla de ocultismo y de creencias religiosas cuyo fundamento es una supuesta inspiración directa de Dios. En el libro *Teosofía andina* de Josef Esterman sacerdote suizo del ISEAT que busca construir una religión cósmica telúrica de legitimidad espiritual, ética y moral de los pueblos indígenas de América Latina, pero la doctrinas cae fuera del ámbito de la filosofía mucho menos andina.

¹⁴ El Pachamamismo es una corriente *new age* de moda entre el discurso y la realidad que no refleja las etnicidades existentes, parte del concepto de “los indígenas son la reserva moral del mundo” de Carnero Hoke, reavivan mitos enigmáticos, consideran racista cualquier crítica para que el debate serio caiga en la filosofía hueca de la preservación de la cultura ancestral del indio como el buen salvaje ecológico, es el idealizador del verdadero debate sobre el “ser indígena” su característica es hablar a nombre de los indígenas del mundo bajo una cosmovisión tergiversada y universalizada. La visión pachamamista busca crear una “Iglesia del Sol o del Tawantinsuyu” que rescate la valoración de las *wak'as* de *Pachacamac* y *Tiwanaku*, masificar ritos, escribir un libro sagrado similar a la biblia. Tener un papel canalizador de liberación no sólo del aspecto religioso sino político y cultural étnico para conformar una nación propia y poder político.

geopolítica colonialista europea, y la dominación colonial del Estado chileno como República en contra de la comunidad ancestral. Los informes y boletines de la Sociedad de Antropología de París contienen un profundo discurso animalizador desde la ciencia que legitima el salvajismo del araucano vencido, exhibido como sujeto de estudio, que se convierte en un mito dentro de una nueva narrativa-realidad para los ojos del mundo. Nos encontramos con un sistema de dominación a diversas escalas, formas y actores.

historicidad social, con la finalidad de “*hacer hablar*” a aquellos sujetos que quedaron sin voz dentro de los procesos históricos de la humanidad al quedar ésta escrita desde las instancias de poder y a merced de los intereses de las élites hegemónicas.

En la historia desde abajo, desde la voz de los “sin voz” pueden ser develadas las causas de tal acallamiento y en consecuencia quedar reescrita una historicidad subalterna o popular. Nuestra investigación apunta a recrear una historia ancestral andina que desde los sujetos comunales hasta la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia transitaron un espacio marginal y de acallamiento, aunque nunca de inactividad o de poca relevancia social. Al analizar los grandes momentos de insurgencia y movilización social en Bolivia, es importante ver la forma contundente en que los pueblos y naciones indígenas originarias incorporan mitos y eventos del pasado considerados fundacionales en sus narrativas.

Para René Zavaleta Mercado (1990), la memoria aparece como elemento mediador entre dos de sus más importantes formulaciones teóricas: el momento constitutivo como el momento central de “relevo universal de creencias” y por tanto de generación de las condiciones subjetivas fundamentales para los momentos de “implantación hegemónica” que por lo general son resultado de las grandes crisis orgánicas que se presentan cuando “lo nuevo está naciendo y lo viejo no termina por morir”; es decir, que se articula históricamente y con carácter profundo una novedosa forma de modelación del eje estatal o una forma primordial como causas últimas y fundantes de los procesos de larga data que requieren ser analizados desde una genealogía profunda. “El momento constitutivo moderno es entonces un efecto de la concentración del tiempo histórico, lo cual significa que puede y requiere una instancia de vaciamiento y disponibilidad universal y otra de interpelación o penetración hegemónica” (Zavaleta 1990: 183) y los eventos que son recordados por los actores en las crisis políticas (o en el periodo de movilización social intensa).

El concepto de tradición inventada (Hobsbawm y Ranger 1983) donde instituciones modernas, normalmente el Estado, utilizan rituales relativamente nuevos, pero que hacen referencia a tiempos inmemoriales para crear cohesión y legitimación popular. Este concepto nos permite tener una mirada crítica a la ancestralidad cultural defendida por los más diversos nacionalismos alrededor del mundo.

Los estudios sobre memoria colectiva también estuvieron atados desde su momento fundacional a esta mirada que condiciona el pasado al presente.

La memoria colectiva está subordinada a las necesidades de los grupos que la cultivan, o sea, “el pasado no es preservado, sino que es reconstruido con base en el presente” (Hallbwachs 1992). Cualquier actividad de recuerdo es una actividad colectiva, porque son las colectividades las que ofrecen a los individuos los soportes, como el lenguaje, para la reconstitución del pasado. Con toda la visión “presentista”, al enfatizar tanto la agencia

de los actores cuanto las condiciones estructurales contemporáneas, puede ser criticada por no ofrecer explicaciones, acerca de la fuerza narrativa sobre el pasado ya que algunas no parecen enraizarse, pese a los esfuerzos de los actores políticos y otros que surgen espontáneamente y con fuerza inesperada. ¿Por qué Tupak Katari inspiró más que otros personajes de la izquierda como el Che Guevara, pese a la intensa militancia socialista boliviana? ¿Por qué se empezó a hablar de la Guerra del Pacífico en octubre de 2003, pese a los pedidos del gobierno de no mezclar el negocio del gas con el mar? Estos jemplos nos demuestran los límites de los actores políticos cuando se trata de inventar o manipular las memorias del pasado.

El estudio de la memoria colectiva en momentos de movilización social en Bolivia nos plantea los siguientes desafíos: ¿dónde encontrar el punto medio entre un pasado poderoso narrativamente, entre lo pasado y lo presente, con creatividad absoluta cuando los actores sociales pueden instrumentalizar el pasado de acuerdo con sus intereses? Pensar estas representaciones del pasado como memorias colectivas que son constitutivas de los actores sociales, pero también instrumentos para sus luchas.

En las movilizaciones de octubre de 2003 la fuerza constitutiva de esa memoria, replicarían de forma inconsciente a través de generaciones. Una característica común de esta memoria es que representa historias prototípicas de injusticias y desequilibrio de poder que son aplicables en el presente. En 2003 la rebelión de Tupak Katari se presentaba para los aymaras de *Omasuyus* para rebelarse en contra del sistema político y económico que subsumía a indígenas campesinos y los sujetaba al racismo; cercanamente nuevamente la ciudad de La Paz sin alimentos y sin comunicación, los indios demostraron nuevamente no sólo su fuerza de mayoría, sino su importancia vital en la producción económica de un país eminentemente comunal. Esta narrativa prototípica además de apuntar a los sectores en conflicto (a héroes y adversarios) tiene una representación espacial política en un espacio cotidiano conocido de los actores movilizados. La rebelión de Katari es la rebelión del campo contra la ciudad, en la que los espacios de poder y contra-poder son ubicados en la geografía recortada de la capital La Paz y El Alto.

Estas narrativas sobre el pasado contienen una poderosa metáfora corporal, algo que representa una totalidad fue roto, desmembrado en algún momento de la historia y necesita recomponerse. En ese sentido no sólo la promesa de retorno en millones de Katari aparece como ejemplo, sino la demanda marítima boliviana. Hay mucho en común entre la recomposición del cuerpo de Katari y el retorno de forma familiar del mapa. Estos tres factores —la capacidad de expresar desequilibrios de poder contemporáneo; el enraizamiento en el espacio cotidiano de actores (la facilidad con la que se puede imaginar los eventos del pasado en el espacio vivido); la existencia de metáforas corporales que expresan la pérdida y la necesidad del volverse entero para construir proyectos futuros— ayudan a entender cómo y por qué determinadas memorias son más relevantes que otras en el presente.

Cuando aparecen en momentos de movilización social, estas memorias ayudan a crear cohesión social en torno de las demandas y se vuelven instrumentos para los actores políticos. No hay contradicción entre el carácter instrumental porque se vuelven herramientas poderosas en la lucha política debido a que se relacionan con aspectos íntimos y constitutivos de los actores mismos.

La visión del pensamiento del *amaw'ta* sobre las transformaciones ideológicas de espacios políticos en búsqueda de sentido existencial e inspiración para las luchas sociales, en las cuales están inmersas las lecturas del colonialismo como una enfermedad, y la descolonización como una curación. Tanto las personas como el Estado pueden enfermarse, las prácticas curativas/descolonizadoras pueden y deben ser aplicadas tanto al “ser” como al Estado.

El *ajay sarqata* como la pérdida de la esencia del ser humano y el colonialismo como la imposición de algo ajeno, espíritus “ajenos” o “extraños” en la forma de ideologías y doctrinas que se imponen sobre la “mente andina”, constituyen diferentes aspectos del mismo fenómeno en el sentido de que la pérdida facilita que algo ajeno se imponga sobre el “propio ser”: la mente y el espíritu.

El Estado como la institución más representativa de *yagha*, de “lo extraño” y de la “otredad” asociada con su ilegitimidad, políticas de explotación y ejercicio represivo del poder. Los *amaw'tas-yatiris* asocian tales políticas “extrañas” con el origen “extraño” de quienes han ejercido el poder desde la fundación de la República –una situación que sólo recientemente ha comenzado a cambiar– sino con la presencia de *ñanqhas* dentro de los edificios del poder estatal.¹⁵ Lo cual otorga un sabor extraño y patológico a cualquier cosa que provenga de esas estructuras. La presencia de *amaw'tas-yatiris* dentro de estas estructuras y las prácticas rituales son un fenómeno que va, desde la perspectiva del pensamiento amawtico, como una práctica descolonizadora aplicada a un Estado enfermo de colonialismo, es un hecho que va más allá de las “políticas de identidad étnica”. Cada paso es un paso hacia la descolonización del ser.

La transformación del Estado vinculado a la democracia como “autodeterminación de las masas” construirá un Estado que avance hacia formas de autogobierno social e intente construir un poder estatal del Estado Plurinacional “como la irradiación de la conducción del Estado hacia todos los confines de la sociedad boliviana para organizar su autogobierno propio y sólo entonces la plurinacionalidad se consolidará y el horizonte de un

Estado Integral comunitario-socialista llegará a nuestras puertas” (García Linera 2015).

Hacia el Gran *Ayllu* Universal

El concepto de *ayllu* como una parcialidad territorial, donde el parentesco recrea y desarrolla sus actividades (al incorporarse el término parcialidad se referiría a la organización económica del *ayllu*).

El Estado Plurinacional de Bolivia como pulso/horizonte de refundación estatal a partir de las Autonomías Indígenas Originario Campesinas (AIOC) reconocidas constitucionalmente en la nueva organización que no sólo es una redistribución de poder, del ámbito local-comunitario, sino el ejercicio de los derechos a la libre determinación y el autogobierno, a través de un “proceso estatuyente” que es la elaboración de los Estatutos Autonómicos, proceso que por su naturaleza, su horizonte implica un fuerte impulso con centro en las comunidades y pueblos dentro del constitucionalismo plurinacional, es un complejo contradictorio escenario de refundación del Estado donde el derecho al autogobierno indígena y la libre determinación, podrían asentar el Estado Plurinacional en construcción o terminar rendido en la larga marcha agobiados por las barreras del Estado-Nación realmente persistente. Tiempo de inflexión con disputa.

Considero que el término más radical de plurinacionalidad en la Constitución es el artículo 2° que garantiza la libre determinación de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos con base en el reconocimiento precolonial y su derecho al autogobierno según normas, instituciones, saberes, autoridades y procedimientos propios. Garantiza también la consolidación de sus territorios. La realización de este principio se llama autonomías indígenas. Dos autonomías indígenas originario campesinas transitaron ese camino: la aymara *Totora Marka* en Oruro y la guaraní *Charagua* en Santa Cruz, se trata de una exigencia/lucha de la historia larga, marcada por el colonialismo y en la República por el colonialismo interno. Una disputa de continuidad expresando tensiones irresueltas en el itinerario de (re) construcción estatal. Unas de las innovaciones fundamentales de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional tienen que ver con el reconocimiento de tres formas de democracia como esencia del “sistema de gobierno”, la *demodiversidad* como principio de reconocimiento constitucional (Art. 11° NCPE).

- *Democracia directa y participativa*: por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa.
- *Democracia representativa*: por medio de la elección de autoridades y representantes por sufragio universal, individual y mediado por organizaciones políticas.
- *Democracia comunitaria*: por medio de la elección, designación o nominación de autoridades

¹⁵ Según los *yatiris*, los lugares y los espacios pueden enfermarse a causa de los espíritus extraños y deben ser curados. Carlos Yujra hizo un ritual de curación en el edificio de la Vicepresidencia de Bolivia: “Siempre estaban en la Vicepresidencia los *qaras* hay que sahumar para que las gentes que trabajan ahí que se mejoren, para que piensan mejor”. Según don Carlos, décadas de dominio extraño, opresión estatal e influencia mestiza-criolla han hecho que los lugares y los edificios se enfermen. Las enfermedades extrañas asociadas con el colonialismo impregnan esos lugares del aparato estatal. Los espíritus extraños afectan los pensamientos, sentimientos, el comportamiento de la gente que está dentro de esos lugares.

y representantes según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos originario campesinos.

Paso importante en contra del modelo único y hegemónico de democracia reconociendo las diferentes concepciones, saberes y prácticas democráticas comunales del *ayllu* en permanente disputa e interacción, se trata, en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2010) como “una de las formulaciones constitucionales sobre democracia más avanzada del mundo” siendo una cosa la formulación constitucional y otra muy distinta el ejercicio mismo de esa demodiversidad democrática.

Pero el camino de disputa por la construcción democrática en Bolivia en un (aun inexistente) Estado Plurinacional con autonomías en un proceso estatuyente de las autonomías indígenas originario campesinas significa un fuerte impulso postconstituyente a la realización estatal de la demodiversidad, asumiendo el despliegue pleno de las democracias comunitarias (en plural) siendo que los Estatutos Autonómicos IOC reafirman los derechos a la libre determinación y el autogobierno, esto va más allá de los principios de representación política, participación ciudadana, deliberación pública y control social.

Estas democracias comunitarias se (re)presentan en los Estatutos de Autonomías Indígenas como el ejercicio ancestral de una diversidad de normas, saberes, autoridades, prácticas, procedimientos propios, lo que da cuenta de su vitalidad y fortaleza (al menos a nivel local-comunitario). Ello es relevante en la disputa/horizonte de la democracia intercultural, toda vez que, hasta ahora, la democracia comunitaria ha sido relegada al solo reconocimiento mientras permanece subordinada respecto a las democracias liberal-republicanas. La otra cuestión planteada en los procesos estatuyentes indígenas tiene que ver con el autogobierno, ya que las AIOC no significan solamente la posibilidad de elegir autoridades y representantes con arreglo al ejercicio de las democracias comunitarias, sino que plantean algo más sustantivo: el derecho de las naciones y pueblos indígenas a su gobierno propio. Así al menos está reconocido en la Constitución y se desarrolla/consolida en los Estatutos autonómicos cuando establecen su “sistema de gobierno”. En este marco, ¿qué significa asumir por la vía de la organización territorial del Estado, con autonomías la noción de autogobierno?

Los AIOC, a través de la Ley de Autonomías y Descentralización (julio de 2010), establece requisitos como el “certificado de ancestralidad” y la “viabilidad gubernamental”, traza la ruta procedimental, un marco referencial para el acceso a las autonomías indígenas. En este artículo tomaré la experiencia de Totorá Marca y su Estatuto autonómico como un sistema de (auto) gobierno, basado en la estructura del *ayllu*. Implica una reconstitución territorial ancestral en diferentes niveles:

- *Sayaña*: unidad básica, comunidad de la organización comunal con tierra y territorio indivisible. Conformada por familias.
- Comunidad: integrada por varias familias asentadas en un territorio determinado. En Totorá Marca existen 32 comunidades.
- *Ayllu*: unidad básica de organización conformada por varias comunidades y familias. En Totorá Marca existen 9 *ayllus*.
- *Marka*; unidad territorial conformada por los 9 *ayllus* y las 32 comunidades divididas en dos parcialidades: *Aransaya* y *Urinsaya*.

El *ayllu* como forma de gobierno de Totorá Marca se identifica como una democracia “comunitaria originaria dual, directa y participativa, *myyu* (rotación de cargos) y *sawa thaqi*”. Su máxima instancia de deliberación, participación, fiscalización y decisión es el *Jacha Mara Tanchawhi*, que es la reunión anual (asamblea) de todas las autoridades, delegados territoriales y representantes de la *marka*. Su autogobierno –al igual que toda su cosmovisión expresada en Estatuto– está estructurado con base en la *chakana* (*jacha qhana*) o la cruz andina, símbolo milenar de las naciones andinas, elemento ordenador de la sociedad referido a la convivencia en pareja, de la familia, de la comunidad del *ayllu* y también del Estado Plurinacional. Es así que en la reflexión debate y en la elaboración del Estatuto Autonómico se toma la *Jach'a Qhana* con sus cuatro dimensiones basada en los principios de la reciprocidad, la dualidad, el centro o *Taypi*, el *sara-thaki* para alcanzar el suma *qamaña* (vivir bien), como se puede ver en la figura 1.

1. *Dimensión Ajayu*; espiritualidad, principios y valores, ciencia de la visión cósmica.
2. *Dimensión Yatiña*: saber, desarrollo humano y social, ciencia del conocimiento.
3. *Dimensión Luraña*: hacer, desarrollo económico productivo, ciencia de la producción.
4. *Dimensión Qamaña o Atiña*: poder, organización y autogobierno, ciencia de la gestión.

La *demodiversidad* en ejercicio como constatación desde las democracias comunitarias, según normas, autoridades, saberes y procedimientos propios, se puede interpelar el “canon hegemónico” de la democracia voto-céntrica y en el caso de Bolivia robustecer la democracia intercultural. Para el presente estudio nos permite observar el ejercicio constitucional de las democracias comunitarias desde la lógica del *ayllu*. ¿Cuáles son algunas características de la democracia comunitaria en la lógica del *ayllu*? En el caso de Totorá marca podemos identificar los siguientes:

- a) *El Thakhi* (el camino): las autoridades deben pasar cargos en todos los niveles y seguir un recorrido (los pasados) para acceder a cargos de mayor responsabilidad (este camino constituye un problema para los jóvenes que se sienten relegados al acceso de cargos. Un candidato a alcalde o

concejal, por ejemplo: debe haber sido autoridad originaria previamente).

- b) *El Muyu* (la rotación el turno): cada unidad territorial (un *ayllu* de los 9 de *Totora marka*) accede por turno a puestos de gobierno según mecanismos de rotación (la temporalidad de la rotación puede ser un problema en *markas* con muchos *ayllus*, el turno implica varios años).
- c) De abajo hacia arriba: el *thakhi* y el *muyu* se aplican desde el nivel de la comunidad pasando por el *ayllu* hasta llegar a la *marka*.
- d) El cargo como servicio comunal: el cargo es una responsabilidad y obligación. Implica gastos y sacrificios (es revelador el dato de que se festeja al dejar el cargo, no al asumirlo).
- e) La elección según normas y procedimientos propios: en general no hay voto individual y secreto sino mecanismos de asamblea (aclamación) o de votación abierta y pública, también pueden ser designadas en la comunidad por experiencia (*thakhi*) y su buen desempeño.
- f) La vinculación con la propiedad de la tierra: las autoridades forman parte de la comunidad en calidad de sayañeros (unidad familiar) con propiedad de la tierra. Un desposeído no puede ser autoridad. Tampoco un residente que no cumple con los servicios comunales.
- g) La dualidad *chacha-warmi* (hombre-mujer): todos los *mallkus* se consagran autoridad de manera conjunta con sus esposas (*mama t'allas* o *mallku taykas*) y caminan “juntos”.
En los hechos la autoridad es ejercida por el varón, la mujer cumple una función simbólica; aún la figura del *chacha-warmi* puede encubrir situación de discriminación de la mujer.
Es evidente que en asambleas, cabildos y reuniones quienes hablan y participan y deciden son los varones, las mujeres están presentes, pero en silencio. En *Totora Marka* aunque no hay ninguna mujer en el directorio tuvieron amplia participación en discusiones y decisiones.
Un hombre soltero y menos una mujer soltera pueden ser autoridad por estar incompletos.
- h) Máxima instancia la asamblea o cabildo: son la máxima instancia de discusión y decisión expresada en los estatutos del AIOC.
- i) La soberanía comunal: a diferencia de la democracia representativa donde la soberanía reside en el pueblo, ciudadanos que votan, en la democracia comunitaria del *ayllu*, la soberanía reside



Figura 1. Estructura política y administrativa de Totora Marka con base en la cosmología andina.

en la comunidad en tanto instancia de decisión colectiva.

Al respecto se debate si la comunidad puede negar/tornar invisible, si cabe a los individuos que la componen y, además, uniformar las decisiones sin derecho a la disidencia.

- j) Búsqueda de consenso: en general la selección de autoridades y representantes, así como la toma de decisiones colectivas, se hace con arreglo al consenso de quienes participan en la reunión, asamblea, cabildo), la autoridad fija la posición y ponen en consideración al pleno para que alguna expresión (levantar la mano, decir aprobado, aplaudir) se decida.

El consenso no es unanimidad, en algunos casos se vota adoptando la posición predominante (que no es lo mismo que la posición “de la mayoría”).

La búsqueda de consensos puede derivar en la negación de las minorías y de disensos.

- k) La autorepresentación: en las democracias comunitarias, en rigor, no se eligen representantes para que tomen las decisiones en nombre de sus representados. La representación suele darse en calidad de mandato (a veces imperativo), lleva la voz/posición de la comunidad, está sujeto a un estricto control social. Es el “mandar obedeciendo”.

En la AIOC de *Totora Marka* se identifican tres niveles cuyas autoridades administran justicia:

- Familia/Comunidad: administrada por autoridades de la comunidad.
- *Ayllu*: administrada por los *Tata Tamanis* y *Mama Tamanis*.
- *Marka*: administrada por *Mallkus* de consejo; *mallkus* de *Marka* y sus *Mama T'allas*.

La construcción y consolidación de la Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC), como fruto de las luchas sociales políticas de las naciones originarias de tierras altas y pueblos indígenas de tierras bajas, es un fenómeno único en historia boliviana, de América Latina y el mundo, no existe experiencia institucional parecida, su consolidación y proyección serán producto de la comunidad como el ejercicio del derecho de autogobierno, la libre determinación, la justicia indígena originaria, el desarrollo propio con identidad indígena originaria y el ejercicio de derechos colectivos de quienes integran las naciones y pueblos indígenas reconocidos por el Estado Plurinacional. El reto de asentar la conformación de gobiernos indígenas con todos los retos que implica en torno al imperativo de una gestión pública intercultural. El *ayllu* como comunidad emancipada como parte del proceso de expansión, irradiación y universalización de lo que hemos llamado el Gran *Ayllu* Universal, es la larga marcha del autogobierno indígena como un desafío pendiente.

Kasiklnakan purirarunakan qillqiripa: el quehacer de la antropología

En 1537 de esta Era, el Papa Paulo III se vio forzado a reconocer que los indios novohispanos eran humanos; y por obra de una bula papal, los indios de este continente “salvajes y faltos de entendimiento”, por concesión divina de la Iglesia blanca de Occidente tenían alma. Algunos siglos después ya en tiempos de la República don Gabriel René Moreno “descubrió” que el cerebro indígena pensaba entre cinco y diez onzas menos que el cerebro de raza blanca y sentenció: los indios por déficit celular son incapaces de concebir la libertad. Entonces los dueños del saber y del poder nos condenaron como una enfermedad al exterminio, asimilarnos a través del genocidio y otrocidio. Pero resistimos y derrotamos a la República. Recién en el siglo XXI, apenas hace ocho años, la Organización de las Naciones Unidas aprobó la “Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas”. Recién en 2007 el mundo civilizado con su arrogancia y ceguera reconoció que los indios tienen derecho no sólo al “disfrute pleno de todos los derechos humanos, sino también a la autodeterminación.

Mi reflexión surgió del acompañamiento y adscripción al indianismo katarista revolucionario, y al Consejo de *Amaw'as* de *Tiwanaku* que articuló una memoria larga india y anticolonial, en los movimientos insurrectivos de vertiente comunal aymara, nunca he dejado de crear comunidades de conocimiento y práctica que nos conduzcan a la liberación de las ataduras coloniales desde el aprendizaje del idioma, la ritualidad y las prácticas ancestrales. Ese primer hilo conductor, de la memoria colectiva de los momentos insurgentes, aprende de los ritmos lentos de la derrota; en su textura se entretejen olvidos vivos que se alimentan a través del mundo de la imagen. Es para combatir estos olvidos, estos silencios de la historia oficial que la etnoautobiografía andina es la base del quehacer antropológico desde la memoria, la articulación de la experiencia con las luchas indias y populares, la investigación docente como nexo indisoluble entre cuerpo, pensamiento y acción.

Quiero abogar por la memoria completa de conciencia crítica; en un espacio plural y renovado de convivencia en prácticas autónomas de crítica y construcción alternativa; que las luchas de los pueblos indígenas no se vean entrampadas con las redes estatales de discurso como sinónimo de subalternidad. Estos temas a los que he dedicado las reflexiones y actos de toda una vida continuarán alimentándome y pueda nutrir las esperanzas de un mundo en el que la descolonización y el vivir bien dejen de ser palabras y se transformen en prácticas colectivas de resistencia frente a las amenazas que nos acechan.

A partir de la historia oral y la memoria ancestral se pueden superar las esferas contrapúblicas¹⁶ subalter-

¹⁶ La propuesta contra pública se ancla en un pensamiento clásico del colonialismo. Al considerar a los movimientos sociales en un sentido de invención a partir de una posición contestataria de su identidad, en el caso a partir de su realidad colonial, lo cual no es una propuesta

nas, recreando el pensamiento y la sabiduría de nuestros abuelos y fortalecer el *Ayllu*. En enero de 2009 con la aprobación de la Nueva Constitución tras un prolongado-complejo proceso constituyente el naciente Estado Plurinacional de Bolivia garantiza la autodeterminación de las naciones y pueblos indígenas como ejercicio del autogobierno en sus territorios ancestrales según normas, instituciones, saberes y procedimientos propios. El camino sigue siendo largo y difícil con candados normativos, barreras institucionales, contradicciones. Pese a todo el autogobierno, la libre determinación, esos derechos negados mil veces están tocando la posibilidad de construir el “Gran *Ayllu* Universal” (Zárate 2015); es una invitación a seguir soñando, comprometiéndonos y luchando por la revolución humana en un tiempo providencial de *Pachakuty*.

Hay dignidad, hay memoria, hay esperanza...

Glosario

Ajay sarqata: es una sola enfermedad concebida en términos de “pérdida” e “imposición”, como el colonialismo para que se imponga en la forma de un “ser colonizado”, la persona debe primero perder su “ser propio”. Al describir cómo sus ancestros perdieron sus *ajayus* con la llegada de los conquistadores, un *yatiri* junta la idea de *ajay sarqata* con el colonialismo

Amawta: nombre *qhichwa* del sabio o consejero, proviene del aymara: *amawtaña*: saber, sabiduría, discernir, pensar inteligentemente, adivinar. *Amuyt'iri* significa sabio silencioso, orientador, el que da claridad. *Yatiri*, que es el término aymara para designar al sabio, el que sabe, hombre de conocimiento, iniciado, especialista ritual, se le llama Maestro.

Anaqa: áreas de pastoreo donde los pastores se van a vivir temporalmente en la época de lluvia.

Aruskipasipjañani: construcción comunal del pensamiento donde toda reflexión es compartida colectivamente, bajo el sistema de *aynonoqa*, temas de trabajo operativo y logístico de la “olla común”, que consiste en el aporte individual al proyecto central.

Ayni: trabajo o servicio prestado por el otro, reciprocidad en la misma condición y situación.

Aynuqa: sistema andino de cultivo que sigue un mismo ciclo de rotación en varios microclimas y pisos ecológicos discontinuos, dentro del cual existen muchas parcelas cultivadas por diferentes familias ligadas por ciertos niveles de consanguinidad que conforman el *ayllu*.

Chamak Pacha: literalmente se refiere a la primera edad del origen de toda la existencia del universo. La tra-

ducción lingüística hace referencia a una edad oscura o de penumbras, a media luz, por la presencia de la *Phaxsi Mama* (luna). Para el mundo andino los productos originales fueron alimentos y medicinas de las *Awichu* y *Achachila* (primeros habitantes de la oscuridad). En este tiempo, la naturaleza, los animales, y el cosmos, se manifestaban en sus dos dimensiones: *Jachi* (materia) y *Ajayu* (alma o materia invisible) con facultades humanas que convivían naturaleza, *Jaqi*, cosmos y *Ajayu*, en un ambiente de *Ayllu* (comunidad) y sabiduría en un espacio y tiempo del *Taypi* (equilibrio), plenamente con sabiduría.

Ch'amakani: significa aquel(la) dueño que tiene poder de la oscuridad (*chamaka*). Especialista ritual que invoca a los seres del *Manqhapacha* o a los espíritus de los cerros.

Chaka Pacha: puente entre mundos: espacio de unidad y armonía entre los seres humanos en tiempo y espacio

Chhuqhu: varios comunarios trabajan en beneficio de un comunario, con formas de *ayni* o *mink'a*, que difiere en cada caso.

Chullpares: viviendas antiguas pertenecientes a los primeros habitantes de los Andes, ubicados en vastos espacios del altiplano y los valles, el mito, de civilizaciones posteriores, como Tiwanaku gestada por los Jayamaras y Cuzco por los Qhischwa.

Chullpa Jaqis: primeros seres que viven dentro de la dimensión del *Aka Pacha*. Se puede concebir que los *Chullpas* viven y se expresen físicamente en los *Achachila* y *Awichu* expresada en los cerros, ríos y lagos, así como en el interior de la tierra. Cobran vida física en momentos de intersección temporal, por ejemplo, a la entrada del sol y salida de la noche.

Jachas: grandes, altos de estatura, mayor longevidad, debido a su dieta natural en la que se evitaba el uso de la sal y el ají. Esta forma de vida, tiene relación de convivencia con la naturaleza, en un sentido de comunidad equilibrada.

Jayamaras: término aymara, usado por Ludovico Bertonio, cuyo significado no concuerda con la fonética y significado del idioma Aymara, por tanto, considero que tuvo su variación. Lo más cercano sería el término *Jayamara*, *Jaya*: lejano y *mara*: año, referida a un tiempo lejano indeterminado.

Jayma: trabajo y terreno colectivo donde trabaja toda la comunidad. Antiguamente se refería al trabajo festivo realizado en tierras comunes. Posteriormente se asoció con determinadas *qallpas* o parcelas de tierra cuyo producto servía para sostener a las autoridades étnicas.

Kasiklnakan Purirarunakan Qillqiripa: el que interpreta la realidad del mundo.

K'ill sar Uñakipa: mirar el proceso del caminar, andar; caminar mirando el proceso

Laram Qawana: *Qawana* es divisar todo, o *Quta Qawana*, *Laram Qawana*, lugar donde ver más allá de lo que nuestros ojos ven.

Layqas Brujo: ellos viven en la frontera o mojones de la comunidad.

sustantiva del colonialismo, no es un tipo de relaciones individuales, de propuestas de sociedad que generen inventos de lucha; sino que la propuesta de lucha (*amawtika*) va más allá de los movimientos sociales indígenas, se trata de un propuesta de civilización con una lógica única y propia, de generar pensamiento, sociedades comunitarias (*ayllu*), que se proyecta a partir de una cosmovisión propia, que genere propuestas de convivencia humana más allá de los movimientos que surgen de acciones contestatarias, o de agresiones propias de los no indígenas.

Lupimpx Nakhantayasipxatayna: conceptualmente no es una eliminación o desintegración total, sino simplemente se trata de un cambio de estado, como sucede con la muerte en la vida cotidiana.

Minka: trabajo que se retribuye con una cierta cantidad de productos o con otro tipo de trabajo.

Mayisthapita: es la unificación con los espíritus extraños.

Monstruación: proceso de animalización donde se es vaciado de su contenido humano.

Nanqha ajayus: los *amaw'tas-yatiris* se refieren a un orden inverso del mundo en la antigüedad, del (*ch'amak pacha*), los *nanqhas* y otros espíritus "extraños" eran los amos del mundo. En un *Pachakuty* estos espíritus fueron condenados a un mundo subterráneo, pero no desaparecieron. Para muchos *amaw'tas* y *yatiris*, las atrocidades del colonialismo cortaron las conexiones entre la gente y sus *uywiris* protectores y satanizaron a los *nanqhas*. Los vínculos con los *ajayus uywiris* están rotos, los *nanqhas* establecen lazos y causan enfermedad.

Pacha: el tiempo/espacio cíclico. El término *pä* viene de *paya*: dos, y éste a su vez viene de *maya*, unidad entendida como totalidad: *Mayakitanwa*, y no del concepto de individuo o de la unidad uno. El concepto *Panipuniw akapachanxa*, siempre se vive en pareja en el universo o la creación se da en pareja. Se refiere a la fusión en movimiento de dos tipos de energía referida al *Chacha Warmi* (femenino/masculino), ésta se da en la medida en que se desglosa o se extiende la familia.

Pachamaman Pachakaman wawapatanwa: que significa "somos hijos de la Madre Tierra y del Padre Cosmos", la relación del ser humano con el entorno es de hijo(a) a padre-madre.

Paniña: persona que adquiere un nuevo estatus, el de vivir en pareja.

Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani: caminar hacia adelante, mientras se mira para atrás, articula el pasado y el futuro en un presente ahora.

Qulliri: significa literalmente "curandero". Mientras el *amaw'ta-yatiri* y el *ch'amakani* trabajan con las dimensiones espirituales de la existencia y la salud humanas, el *qulliri* suele curar enfermedades corporales con medicinas naturales.

Sarawipawa: es un viaje con retorno, pero en otro plano y dimensión.

Sayaña: principal parcialidad territorial de asentamiento familiar, donde está la casa, el patio, los corrales y tierras de sembradío.

Suma Chuymampi Sanaqaña: caminar con buen corazón.

Sullka: hermano menor.

Taqqtata: expresa la idea de desprendimiento de un todo con sus cualidades intrínseca y extrínseca. Del mismo modo, el *ayllu* pareciera que tuviera límites, en su estructura interna y externa para soportar un determinado peso poblacional y automáticamente se desprende por su propio peso al igual que una gota de agua. En el término no existe la expulsión sino de desprendimiento natural de su origen. Una gran comunidad a otros niveles.

Tari: es un tejido andino hecho de lana de llama, de forma cuadrada, y que sirve para llevar la coca. Tiene un sentido ritual y mítico en el contexto de la cosmovisión andina.

Taqpachani qhispiyasipxañani: *Liberémonos Todos* se interpreta como "liberación del espíritu", el verbo *qhispiyaña* alude a liberar, a rescatar, a recuperar, incluso al renacimiento del ser humano.

Taqhi: literalmente camino, sistemas y reglas culturales de los *ayllus*.

Uywiris: espíritus protectores.

Waki: forma de trabajo agrícola en la que uno cede terreno, la otra semilla y ambos trabajan para obtener el producto.

Yapuchiri: ser buen agricultor que respeta los ciclos de la naturaleza; que sabe que hay un tiempo para sembrar, para cosechar, y para hacer descansar la tierra; también sabe que para sembrar es necesario preparar la tierra, removerla y abonarla para que la semilla caiga en tierra fértil. Nosotros también somos los más grandes agricultores de nuestras vidas, así que preparar la tierra, removerla, abonarla, implica en nuestras vidas, remover también nuestras estructuras, no estancarnos en el tiempo con ideas prefiguradas, preconceptos o prejuicios.

Referencias

- Bastien, J. (1985). *Mountain of the Condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Long Grove: Waveland Press.
- Carter, W. (1968). Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual. *American Anthropologist*, (New Series), (2) 70, 238-263.
- Contreras, J. (1985). *Subsistencia, ritual y poder en Los Andes*. Barcelona: Mitre.
- Estado Plurinacional de Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado*. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.
- Estado Plurinacional de Bolivia (2014). *Estatuto Autonomo Indígena Originario de Totorá Marka*, La Paz: Ministerio de Autonomías.
- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: Piqueta.
- García Linera, Á. (2015). *Hacia el Gran Ayllu Universal*. México: Altepétl Editores.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huanca, T. (1989). *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.
- Langness, L. L. (1965). *The life history in anthropological science*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Langness, L. L. & Frank, G. (1981). *Lives. An anthropological Approach to biography*. San Francisco: Chandler y Sharp.

- Mazurek, H. (2006). *Espacio y Territorio: Instrumentos Metodológicos de Investigación Social*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (PIEB).
- Nisbert, R. (1966). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zarate, Á. (2015). *Qanachiri nuestro Mariategui*. En Á. García Linera. *Hacia el Gran Ayllu Universal*. México: Altepétl Editores.
- Zavaleta, R. (1990). *El Estado en América Latina*. Cochabamba: Editorial Amigos del Libro.