

AIMARAS

COMUNIDADES RURALES en PUNO



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Diana Alvarez-Calderón Gallo

Ministra de Cultura

Patricia Balbuena Palacios

Viceministra de Interculturalidad

Mayu Velasco Anderson

Director de la Dirección General de Derecho de los Pueblos (e)

AIMARAS. COMUNIDADES RURALES EN PUNO

Ministerio de Cultura

Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41 Perú

www.cultura.gob.pe

Elaboración de contenidos:

Rosa Pizarro Cabezas

Trabajo de campo y traducción de audios en aimara:

Vicente Alanoca Arocutipa

Fotos utilizadas en el texto:

Patricia Quiñones Pareja, Sandra Torrejón Salmón, Luis Miranda Rodríguez

Colaboradores:

Sandra Torrejón Salmón, Mauricio Zavaleta Siri, Daniella López Lancho,

María Alejandra Campos Ponce, Juan Carlos González Ciudad, Martín Guadalupe Inga

Diseño y diagramación:

Luis de la Lama y Renzo Espinel

Primera edición, Lima, noviembre 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-15989

ISBN: 978-612-4126-35-2

Impreso en los talleres de Lucent Perú S.A.C, calle Elías Aguirre 126, oficina 1002, Miraflores, Lima.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
INTRODUCCIÓN	7
Metodología y selección de casos	9
Ámbito de estudio	10
Plan del libro	12
MEMORIA HISTÓRICA DE LOS AIMARAS	15
La dominación inca	17
La mita minera de Potosí	21
Expansión de las haciendas y resistencia aimara	23
Reforma agraria, toma de tierras y adjudicación	27
TERRITORIO: TENENCIA Y ORGANIZACIÓN	31
Propiedad y tenencia de la tierra en las comunidades	36
La comunidad como organización territorial	41
Transformaciones continuas	44
La permanencia del ayllu	48
Parcialidades y comunidades	50
Comunidades indígenas/campesinas	52
Creación de centros poblados	54
ORGANIZACIÓN SOCIAL	59
Sistema de cargos	61
Autoridades tradicionales	66
Autoridades contemporáneas	71
Procesos migratorios	72

PRÁCTICAS CULTURALES	75
Prácticas rituales	78
Ritos agrarios	79
Ritos dentro del ciclo vital	81
Fiesta de los difuntos	83
Entidades sobrenaturales	84
Otros seres sobrenaturales	85
Prácticas festivas	87
Las celebraciones	87
Música y danzas	93
Cambios en las últimas décadas	96
¿A qué se deben estos cambios?	96
CONCLUSIÓN: LA IDENTIDAD AIMARA HOY	101
BIBLIOGRAFÍA	105
ANEXOS	113



PRESENTACIÓN

El Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad, en su calidad de encargado de formular políticas, programas y proyectos que incentiven prácticas interculturales, así como de promover y garantizar el respeto a los derechos de los pueblos indígenas de nuestro país; presenta el libro: **AIMARAS. Comunidades Rurales en Puno.**

La información que contiene esta publicación muestra datos etnográficos e históricos sobre la realidad actual de los aimaras del Puno rural, quienes constituyen uno de los más de 50 pueblos originarios que han coexistido históricamente en el Perú. Sus orígenes se remontan al siglo XIII con la aparición de los reinos aimaras que fueron poblando el Altiplano, luego de la decadencia de Tiawuanaku. La larga vida de este pueblo nunca fue ajena a los procesos históricos que se desarrollaron en más de 7 siglos, contribuyendo hasta el día de hoy, a la riqueza cultural de nuestro país.

Las características más trascendentales en la historia regional del Altiplano se han desarrollado junto con el pueblo aimara; tales como los procesos políticos de la conformación de las comunidades rurales que hoy albergan a la población aimara, la conformación de instituciones distintivas en las comunidades de este pueblo; la permanencia del vínculo que los pobladores mantienen con sus comunidades; y por último las prácticas rituales y festivas que se encuentran articuladas dentro de la cultura aimara.

AIMARAS. Comunidades Rurales en Puno se suma, asimismo, a los trabajos sobre las poblaciones aimaras peruanas publicados en años anteriores por el Ministerio de Cultura: **Anaco de Camilaca, uso contemporáneo de un traje prehispánico**, que refiere la utilización de la indumentaria conocida como anaco en las celebraciones más importantes del calendario festivo del distrito de Camilaca, en la provincia de Candarave, en Tacna; y **Música aymara** –coeditada con Crespial, el Ministerio de Culturas de Bolivia y el Consejo Nacional de la Cultura y Artes de Chile–, que estudia y registra esta manifestación cultural de los pueblos aimaras de Bolivia, Chile y el Perú.

Finalmente, el Ministerio de Cultura expresa su agradecimiento a todos los colaboradores, por su valioso trabajo en investigación, redacción y diseño de los contenidos, el mismo que ha hecho posible la elaboración de este documento.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad
Ministerio de Cultura

INTRODUCCIÓN

¿Usted se considera aimara? Yo, verdaderamente, soy bien aimarista [...]; yo no puedo olvidar la lengua de mis padres. Además, como persona que vive en el campo, quiero hablar bien mi lengua, con fuerza y orgullo.

(Gilberto Quispe, Pomaoca, Yunguyo)

Los orígenes del pueblo aimara se remontan al siglo XIII, época en la que poblaron el Altiplano una serie de "reinos" que compartían una sola lengua. Luego de la decadencia del pueblo tiawanaku, alrededor del siglo XIII, surgieron los reinos aimaras en el Altiplano: los kolla, ubicados al norte Altiplano; los lupaca, situados en los territorios circunlacustres del sur actual de Puno; y los pacajes, quienes serían los antecesores de los actuales aimaras bolivianos (Letamendia 2011: 49). A pesar de que no constituyeron una sola identidad y funcionaron de manera independiente entre sí (Murra 2004: 184), sería la lengua aimara su característica especial, procediendo de allí el término que los primeros españoles darían a las personas que habitaban en el Altiplano.

Actualmente, los aimaras constituyen uno de los 52 pueblos indígenas u originarios del Perú¹. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del 2007, la población con lengua materna aimara representa el 2% del total de la población peruana. Si solo se considera la población con lengua materna indígena, los aimaras representan el 11%, siendo el segundo pueblo indígena más numeroso del país².

Aproximadamente las tres cuartas partes de la población con lengua materna aimara vive en la región Puno. Las otras regiones del país que concentran importante población aimara son Tacna (10%), Lima y el Callao (7%), Arequipa (4%) y Moquegua (4%). En consecuencia, si bien Puno continúa siendo la zona tradicional de la población aimara en el país, uno de cada cuatro aimaras se encuentra viviendo en otras regiones, de manera preferente en la zona sur.

¹ El Ministerio de Cultura ha identificado 52 pueblos indígenas u originarios.

² Los gráficos con información estadística sobre el pueblo aimara pueden encontrarse en el Anexo I.

Asimismo, más de la mitad de la población aimara se asienta en zonas rurales (57%). Esta ruralidad ha ido decreciendo entre 1993 y 2007 de un 61% a un 57%, con el consecuente crecimiento de la población aimara en zonas urbanas. En las regiones de Moquegua, Tacna, Arequipa, Lima y Callao, más del 80% de la población aimara se asienta en ámbitos urbanos, por lo cual tres de cada cinco aimaras que habitan en zonas urbanas afirman no haber nacido en el distrito donde actualmente residen. Sin embargo, es importante precisar que si bien la población aimara en regiones limítrofes de Puno es mayormente migrante, existen espacios "tradicionales" aimaras como las provincias de Caylloma (Arequipa), General Sánchez Cerro y Mariscal Nieto (Moquegua) y Candarave y Tarata (Tacna).

En Puno, el 90% de la población aimara se encuentra en las provincias circundantes al Lago Titicaca: Chucuito (27%), El Collao (18%), Puno (18%), Huancané (11%), Yunguyo (10%) y Moho (7%); además, el 6% de la población aimara reside, actualmente, en la provincia de San Román y el 4% restante, en otras provincias de la región. Esto ilustra la división territorial de la región en dos identidades étnicas claramente definidas: los aimaras, que representan el 27% de la población regional, y los quechuas, que representan el 38% de la población. Otra variable que llama la atención en Puno es la mayoritaria ruralidad de la población aimara, pues tres de cada cuatro aimaras residen en zonas rurales.

Sin embargo, existe un fenómeno migratorio interno que empuja a las poblaciones rurales hacia las zonas urbanas, y eventualmente a otros departamentos. Este fenómeno migratorio interno podría estar trayendo consigo una pérdida de la lengua, pues en los ámbitos urbanos, solo el 15% de los niños provenientes de hogares indígenas aprende la lengua de sus padres (Benavides et ál. 2010: 12). Es resaltante que entre los censos de 1993 y 2007 ha habido un crecimiento de la población con lengua materna castellana, en desmedro de la población con lengua materna quechua y aimara; en el caso de los aimaras, la población ha pasado de representar un 33% a 27% del total de la región.

Este proceso puede estar reflejado en la pirámide poblacional aimara, cuyo promedio de edad es mayor que el de la población nacional: 37.8 frente a 28.4 años. Asimismo, el 17% de la población aimara es mayor de 60 años, porcentaje similar a la población quechua y bastante por encima de pueblos indígenas amazónicos. Ello implica que se trata de una población en proceso de envejecimiento.

En resumen, la población aimara del Perú se asienta principalmente en la región Puno; en particular, en las provincias tradicionalmente aimaras. Aunque es mayoritariamente rural, el porcentaje de la población urbana ha crecido, fenómeno relacionado a procesos migratorios. En este contexto de cambios, este libro indaga sobre la identidad aimara en la actualidad: ¿cuáles son los elementos que caracterizan al pueblo aimara en el Perú contemporáneo, particularmente en la región Puno? ¿Cómo operan los cambios y las transformaciones en la cultura e identidad aimara?

A partir del estudio de seis comunidades rurales de Puno, el trabajo argumenta que, a pesar de las diversas transformaciones que han marcado nuestra historia, el pueblo aimara ha sabido adaptarse rápidamente. Lejos de mantenerse indiferentes a los cambios, reproducen prácticas ancestrales que evidencian la sinergia con nuevos contextos. El análisis está centrado en cuatro rubros centrales: 1) memoria histórica, 2) tenencia y organización del territorio, 3) organización de la sociedad aimara y 4) prácticas culturales propias.

Patricia Quiñones



METODOLOGÍA Y SELECCIÓN DE CASOS

Nuestro estudio se basa en el análisis de seis comunidades rurales ubicadas en las seis provincias puneñas que albergan la mayor cantidad de población aimara: Huancané, Moho, Puno, El Collao, Chucuito y Yunguyo. Estas comunidades se encuentran ubicadas en las diferentes zonas ecológicas del Altiplano puneño (zona lago, zona intermedia y zona alta). De las seis comunidades rurales estudiadas, cinco de ellas son comunidades campesinas constituidas a partir de la década de 1970; solo una de ellas, Santiaguillo, se ha mantenido hasta la fecha como parcialidad.

Queremos llamar la atención sobre la denominación de las zonas de estudio, dado que son entendidas como comunidades rurales y no comunidades campesinas, en tanto que el primer término, a diferencia del segundo, alude a una condición social y no a un estatus jurídico. Como veremos en la historia local y regional de las comunidades rurales aimaras, estas fueron parcialidades, sectores, anexos e incluso ex haciendas que se unieron y se constituyeron como comunidades campesinas, según la Ley de Reforma Agraria.

Este complejo proceso, que se afianzó en las décadas de 1970 y 1980, obedeció a diversas estrategias de relacionamiento con el Estado, pero no cambió radicalmente la constitución de las comunidades como tales, en el sentido de agrupación de personas que mantienen lazos sociales y familiares que los hace parte de una unidad o un colectivo; la cual está sustentada en su historia en común, en su organización social que las hace partícipes de un colectivo y de las prácticas culturales que continuamente renuevan el compromiso de sus integrantes con la comunidad de origen. En ese sentido, una parcialidad, un centro poblado o incluso una organización comunal pueden actuar como una comunidad, más allá de su denominación o condición jurídica.

Este estudio, además, tiene un enfoque cualitativo, pues consideramos que ayuda a comprender, desde una mirada intersubjetiva, las características sociales y culturales de un pueblo originario, que de otro modo sería imposible de analizar. Se trata, en consecuencia, de poner en relieve el discurso de los propios sujetos, sobre su historia, su vida y sus creencias para describirlas y comprenderlas en su propia complejidad. Para ello se realizaron 79 entrevistas, que fueron aplicadas a adultos mayores y autoridades representativas de las seis comunidades rurales analizadas. Sin embargo, no todas las entrevistas se utilizaron para el análisis del presente estudio; los resultados que se presentan provienen del análisis de 29 entrevistas individuales o de dos personas y un grupo focal con autoridades locales.

En cuanto a la selección de casos, se optó por cierta variabilidad controlada en los casos estudiados, tomando en consideración que se encuentren ubicados en provincias aimaras, en diferentes pisos ecológicos y que tengan distinta categoría jurídica; se supuso que este criterio nos permitiría acercarnos a la historia y a las características regionales que pudieran compartir todas, o al menos la mayoría, de las comunidades rurales aimaras de Puno, y con ello tener un panorama más general de la situación pasada y presente de estas comunidades. En la siguiente sección, se presentan brevemente las características centrales de las comunidades seleccionadas.

El trabajo de campo se realizó entre el 11 de junio y el 8 de julio del 2013. Para ello se contó con la colaboración de Vicente Alanoca, antropólogo aimara, investigador y autor de varios estudios acerca de la cultura aimara. Alanoca estuvo a cargo de la coordinación y la ejecución del trabajo de campo, así como de la traducción al castellano de las entrevistas realizadas en lengua aimara.

ÁMBITO DE ESTUDIO

Parcialidad de Santiaguillo

Santiaguillo es una de las tantas parcialidades existentes en la región Puno. Se ubica a cinco kilómetros de Huancané, muy cerca del lago Titicaca. Antiguamente pertenecía al ayllu Taypioco, de la mitad Janansaya, hoy convertido en el centro poblado de Cotapata.

A diferencia de otras parcialidades que decidieron emprender su reconocimiento como comunidades campesinas, Santiaguillo se ha mantenido como tal, lo que implica que hay una parcelación e individualización de terrenos agrícolas. A pesar de ello, mantienen la unidad y centralidad en la administración local a partir del sistema de cargos, donde el principal es el de teniente político. Esta autoridad se diferencia de la zona Urinsaya por el uso del poncho de color café.

Comunidad de Quellahuyo Pomaoca

Pomaoca fue reconocida como comunidad campesina en 1969, al inicio del proceso de Reforma Agraria. En 1993 pasó a constituir el centro poblado de Quellahuyo Pomaoca. Esta comunidad tiene una historia local que resulta representativa, pues es el reflejo de las continuas transformaciones que han sucedido en la región: de ayllu prehispánico pasó luego a conformar una encomienda colonial, después se convirtió en una parcela individual como parte de una hacienda republicana, luego fue comunidad campesina y, finalmente, centro poblado. El nombre de Quellahuyo Pomaoca, de acuerdo a los entrevistados, tiene varios significados. Podría provenir de dos voces: *Qhilla Uyu*, que significa "canchón de cenizas", y *Pomaoca*, que significaría "lugar de ocas"; también se señala que podría derivar de *Puma Uta*, que significaría "la cueva o casa del Puma".

Comunidad de Suq'a Patxa

Esta comunidad campesina fue reconocida en 1978. Actualmente forma parte del centro poblado de Villa Socca, creado en 1991. Villa Socca está conformado por la comunidad de Suq'a Patxa y seis sectores: Ch'allawa Uta, desde donde se impulsó la conversión en centro poblado, Central Pukara, Wilamaya, Umatunta, Wallatani y Sopatja. Los entrevistados refieren que el nombre de la zona proviene de *saq'a*, término que hace referencia a la parte blanda de la totora, especie originaria del lugar. Por su cercanía al lago, algunas de las actividades productivas y ceremoniales de sus pobladores se relacionan con la pesca y caza de aves de la zona. Entre los meses de febrero y marzo, los varones realizarían la *chhuqa liwi*, una especie de competencia de caza de *chhuqas*.

Comunidad de Huinihuinini

Esta comunidad campesina fue reconocida en 1986. Se constituyó con la unión de tres estancias o parcialidades: Huinihuinini, Jaqupata y Tunqupata, nombres que figuran en el registro de comunidades del distrito de Ilave. Recientemente, en el 2013, se creó el centro poblado San Juan de Huinihuinini; en consecuencia, una de sus autoridades principales es el alcalde del centro poblado. El nombre de la comunidad proviene de *huini*, que significa "piedra" o "canto rodado".

Comunidad de Chhuquqhuniri

Esta comunidad campesina fue reconocida en 1981. Se constituyó con la unión de dos sectores o parcialidades: Chuquq y Qhuniri, que nunca fueron haciendas, aunque estuvieron rodeadas de ellas. Actualmente, la comunidad forma parte del centro poblado de Sorapa. El nombre de la comunidad proviene de dos voces aimaras: *Chocco*, que significa "puntas sobresalientes", y *Cconiri* o *Qhuna*, que significa "molino de piedra tallada".

Comunidad de Poccona

Esta comunidad campesina fue reconocida en 1987, y en el año 2000 obtuvo su reconocimiento como centro poblado, denominándose desde entonces como Villa Poccona. El nombre de la comunidad proviene de dos voces aimaras: *Phuqha*, que significa "abundante", y *Qhuna*, que significa "molino de piedra tallada".

Finalmente, es importante destacar que en la seis comunidades rurales analizadas, todos los entrevistados se auto-identificaron como aimaras. Esta identidad se asocia con la lengua de sus padres, la condición de campesino y el lugar de origen.

Patricia Quiñones



PLAN DEL LIBRO

Este libro está compuesto por cuatro capítulos, a partir de los cuales se abordan las principales características de las seis comunidades rurales estudiadas y se describen, de manera general, los elementos más característicos de quienes en la actualidad conocemos como el pueblo aimara.

El primer capítulo detalla los sucesos más trascendentales en la historia regional del Altiplano, a partir de la memoria histórica de los entrevistados. En tal sentido, este capítulo tiene como propósito reconstruir una historia común, una memoria colectiva a partir de los discursos de los entrevistados y de cómo ellos reinterpretan los sucesos que ponen de relieve.

El segundo capítulo describe los procesos históricos de la conformación de las comunidades rurales que hoy albergan población aimara. Recorre los principales hitos y transformaciones en la organización, tenencia y propiedad de las tierras ocupadas tradicionalmente por el pueblo aimara.

El tercer y cuarto capítulo presenta una serie de instituciones distintivas en las comunidades estudiadas, identificables de manera general en el pueblo aimara. El tercer capítulo explora la permanencia del vínculo que los pobladores mantienen con sus comunidades a partir de dos elementos: el sistema de cargos y el fenómeno migratorio. Mientras que, el cuarto capítulo aborda dos dimensiones que se encuentran articuladas dentro de la cultura aimara: las prácticas rituales y festivas.

TABLA 1: COMUNIDADES RURALES DE PUNO ESTUDIADAS

Provincia	Distrito	Comunidad / Parcialidad	Centro poblado	Reconocimiento *	Titulación *	Piso ecológico	Población aproximada
Huancané	Huancané	Santiagoullo	Cotapata	---	---	Zona lago	228
Moho	Moho	Quellahuyo Pomaoca	Quellahuyo Pomaoca	24/04/69	23/12/96	Zona intermedia	220
Puno	Acora	Suq'a Patxa (Socca Patja)	Villa Suq'a	30/05/88	23/09/95	Zona lago	99
El Collao	Ilave	Huinihuinini (Jaccocata Tonccopata, Huinihuinini)	San Juan de Huinihuinini	15/12/86	21/06/94	Zona alta	109
Chucuito	Juli	Chhuquqhuniri (Chocco Cconiri)	Sorapa	22/09/81	23/06/94	Zona intermedia	128
Yunguyo	Yunguyo	Poccona	Villa Poccona	02/04/87	27/07/95	Zona lago	478

Fuente. VMI, Trabajo de campo (2013).

* Maquera (2009).



**MEMORIA
HISTÓRICA
DE LOS
AIMARAS**

En este capítulo indagaremos sobre la memoria histórica vigente de las comunidades aimaras analizadas. A partir de los relatos surgidos en las entrevistas hemos hilvanado algunos episodios trascendentales de la historia regional del Altiplano. En la presente sección se aportan estos recursos colectivos: la dominación inca, la mita minera en Potosí, la expansión de las haciendas y consecuente resistencia aimara, y la Reforma Agraria de 1969. Estos "recuerdos cruciales" serán narrados a través de los testimonios recopilados y un breve recuento de los datos históricos disponibles.

Debido a que se trata de un ejercicio narrativo elaborado a partir del recuerdo, y por lo tanto fragmentado y selectivo, hay eventos o sucesos sobre los que no se entrará en mayor detalle, mientras que otros se reinterpretarán y analizarán a la luz de los nuevos patrones y los discursos vigentes. No obstante, lo que podría parecer una limitación para rastrear la certeza de algunos hechos históricos, resulta una ventaja para construir una historia común, una memoria colectiva acerca de los orígenes, protagonistas e incluso los denominados "malos" de la historia. En consecuencia, esta narración puede aportar en la construcción de la identidad común, como la de los aimaras.

En este sentido, las referencias históricas más usuales son aquellas que datan del último siglo. Así, el recuerdo más vívido de los comuneros se relaciona con la época de las haciendas, con la constitución de sus comunidades a partir de la Reforma Agraria, del proceso de adjudicación y, posteriormente, con la conformación de centros poblados, como parte de un proceso reciente impulsado por las comunidades para obtener mayores beneficios del Estado. Son pocas las narraciones históricas más antiguas, aunque con sorpresa comprobamos que algunos pobladores pueden traer a su memoria referencias temporales que se relacionan con la época prehispánica. Estas referencias se complementan con mitos narrados por los entrevistados, que ayudarán a identificar los orígenes prehispánicos del pueblo aimara.

LA DOMINACIÓN INCA

Un siglo después de la aparición de los reinos aimaras, el Altiplano experimentó la dominación de los incas. Según Olmedo (1999: 289) estos habrían incursionado en territorio aimara a mediados del siglo XV, entre 1438 y 1471. La conquista de los reinos aimaras fue una empresa liderada por el inca Wiracocha, quien a través de relaciones de reciprocidad y tratados de paz, habría expandido el imperio incaico sobre estos territorios (Letamendia 2011: 49). Por

ejemplo, los kollas probablemente adoptaron el quechua, mientras que los lupaca y los pacajes habrían mantenido el aimara como lengua, lo cual explicaría la actual división lingüística en el departamento de Puno, donde el aimara domina todo el borde del lago y da paso al quechua en el noroeste de la ciudad de Puno (Letamendia 2011).

Los incas ejercieron ante todo un control político en forma de pago de impuestos, construcción de caminos, campamentos y templos, así como el reasentamiento forzoso de la población aimara a manera de mitmaqunas (Meentzen 2007: 82). De acuerdo con Murra (1988: 55) existen registros que indican rebeliones y conflictos entre ambos pueblos.

Esto se relaciona con parte de la historia aimara que muestra la resistencia de los señoríos ante la dominación inca. En las entrevistas realizadas, se encuentran relatos que ponen en evidencia los conflictos existentes entre los dos grupos étnicos. Si bien en ninguno de ellos se menciona explícitamente a los señoríos aimaras, sí se relata una historia de dominación por parte de los incas. En la primera cita, que mostramos a continuación se menciona que los incas "cazaban" a los pobladores originarios, haciendo referencia probablemente al momento de la lucha entre ambos grupos:

"¿Tus padres no te saben decir de dónde ellos han venido? Saben decir que antes saben venir los del Tahuantinsuyo y saben cazarnos, pero después se fueron, así solía decir" (Anselmo Yujra, Pomaoca, Moho).

Asimismo, la imagen que se tiene de los incas como personas que estuvieron o vivieron en la zona es bastante más clara: los pobladores relacionan algunos restos arqueológicos con la presencia de los incas, hay toponimias que rememoran este pasado o se encuentran imágenes míticas y mágicas en relación a estos personajes:

¿Han habitado los incas en este lugar?, ¿existe algún cuento sobre eso? Dicen que sí, esto era creo el camino de los incas [...]. Allá, en Ankarani, hay un mogote y en ahí hay como una cueva, dicen que el Inca, en Ana Ana, solía convertirse en paloma y sabe llegar a ese lugar de Ankarani; y ese lugar es denominado como el Inca Paloma siempre (Rufina Alvarado, Huinihuinini, Ilave).

Una muestra de la presencia de los señoríos aimaras e incas en el Altiplano son los numerosos restos arqueológicos que se encuentran a lo largo de las provincias puneñas, como el Complejo Arqueológico de Cutimbo, ubicado en Chucuito; el Complejo Arqueológico de Tanka Tanka, ubicado en Desaguadero; parte del tramo sur del Qhapaq Ñan³; entre otros. A estos grandes

3 El tramo Cusco-La Paz del Qhapaq Ñan es parte del camino longitudinal de la sierra y del camino troncal del Collasuyo. Se inicia en Haucaypata (actual plaza principal del Cusco) y, en dirección sur, atraviesa las regiones del Cusco y Puno, en el Perú, y parte del departamento de La Paz, en Bolivia.

complejos se suma las chullpas, torres funerarias hechas de barro o piedra que fueron construidas por los señoríos aimaras y que siguieron construyéndose durante la dominación inca (Kesseli y Parssinen 2005: 382).

Estos restos arqueológicos forman parte del paisaje cultural y de la vida cotidiana de los aimaras. En tres comunidades estudiadas (Huinihuinini, Pomaoca y Santiaguillo) se menciona la existencia de chullpas. Estos restos arqueológicos, que para un arqueólogo o un historiador son evidencia de ocupaciones y culturas prehispánicas, son considerados por los pobladores locales como lugares prohibidos o "malditos", estableciéndose una serie de restricciones para transitar a riesgo de ser encantados, embrujados o caer enfermos. Las concepciones que los ciudadanos han ido estableciendo sobre estas zonas arqueológicas, probablemente sean una herencia del pasado colonial, cuando debido a la política de extirpación de idolatrías se prohibieron los símbolos y prácticas religiosas prehispánicas.

En estos espacios, además, se recrean algunas historias y leyendas contadas de generación en generación que hablan de los "gentiles", personajes que aparecen en los mitos originarios, como una "raza" extinta, bastante anterior a los tiempos actuales, y que por tanto no tiene que ver necesariamente con los pobladores actuales:

¿Existen chullpas, cerros sagrados? No hay, pero antes mi mamá solía decir: es casa de los gentiles; éstas solían ser piedras redondas puestas en el suelo. En esos lugares hay huesos en cantidad. No van a sentarse, ni vivir en esos lugares, es un lugar maligno, decía mi mamá [...], ahí vivían los gentiles, nos decía. Le preguntaba a mi mamá: ¿por qué se dice que es casa de los gentiles? Ella solía decirme que esas pequeñas personas antes vivían en tinieblas y no en albor. Y un día dice que había salido el Sol y esas pequeñas personas habían dicho: está saliendo el allqa jinchu, allqa jinchu, nos va quemar, hay que pedir a dios, dicen que se estaban arrodillando. Los gentiles, allqa jinchu, le decían al Sol. Mientras los gentiles se arrodillaban, el Sol había salido, dicen, y les había quemado al instante, haciéndoles quedar dormidos en el mismo lugar. Así hablaba mi mamá (Aurelia Lara Maquera, Huinihuinini, Ilave).

La segunda parte de esta entrevista realizada en Huinihuinini es similar a una leyenda local aimara acerca del origen del Sol⁴, pues concluye con el origen de los aimaras a partir de los hombres que sobrevivieron al fuego del Sol, quienes ofrecieron animales y los mejores productos agrícolas como ofrendas para salvarse del castigo, abandonando las casas y chullpas donde habitaban (Quispe 2004: 8).

4 "La aparición del Sol", narrado por Mariano Cruz Ccama. En Quispe Chambi, Edgar. *Traducción de cuentos y tradiciones orales en aimara*. Puno: IBC 2004.

Luis Miranda



A pesar de esta semejanza, en la historia contada por Aurelia Lara Maquera no se menciona que de ahí descendieron los primeros pobladores; por el contrario, según su relato, todos se habrían quedado dormidos en el mismo lugar y, en consecuencia, habrían desaparecido. Entonces, no habría ninguna relación entre estos hombres con aquellos que actualmente habitan la zona. Algunos mitos de origen de los aimaras ponen en relevancia no solo los restos arqueológicos (como las chullpas), sino otros elementos presentes en el territorio, como los cerros, cuevas o lagunas, considerando que son estos los lugares desde donde salieron los primeros seres que poblaron la Tierra, como el dios Wiracocha, quien habría creado a los "gentiles"⁵.

Los "gentiles" o "jintiles", además, concebidos como los hombres más antiguos del Altiplano, son considerados como gigantes o enanos, como en el caso del relato de Aurelia Lara Maquera, estableciendo así diferencias con los hombres actuales. ¿Entonces, de dónde provienen los hombres actuales? No se puede responder la pregunta desde el relato ofrecido por Lara Maquera. Lo interesante de este relato es la relación de los hombres con las chullpas, sin negar la existencia de los "gentiles" (los antiguos hombres), nombre con el que se denominaba a los indígenas americanos no evangelizados⁶, quienes habrían desaparecido.

⁵ Para mayores referencias, se puede consultar Jolicoeur (1987: 42-53).

⁶ Los españoles que llegaron a la América conquistada lo hicieron con ideas provenientes de Europa, una de ellas era que "fuera de la cristiandad, los hombres se repartían entre judíos, mahometanos y gentiles, esto últimos eran habitantes de América" (Flores Galindo 2010: 28).

LA MITA MINERA DE POTOSÍ

La conquista del Tahuantinsuyo fue un hecho traumático para las poblaciones originarias, pues trastocó profundamente su vida y su cultura. Por ello, no resulta difícil encontrar elementos en la vida social y en la cultura de las poblaciones andinas que no provengan del cristianismo o de la mentalidad del conquistador. Lo mismo sucede con la historia; los cambios y procesos sociales llegaron a ser tan profundos que, en la actualidad, es posible encontrar algunas referencias de este hecho en la historia local de las comunidades.

En las entrevistas realizadas en Suq'a Patxa, Chhuquqhuniri y Pomaoca, por ejemplo, se encuentran algunas referencias que relacionan la propia historia de constitución de las comunidades con el trabajo minero realizado en el Cerro Rico de Potosí por las primeras familias o los "abuelos" de la zona: "Ellos habían ido a las minas de Potosí y habían trabajado en ese lugar, creo que en esos tiempos estaban obligados [...], así habían hecho trabajar los españoles, pues" (Felipe Nina, Chhuquqhuniri, Juli).

¿Por qué, después de siglos, se sigue recordando este episodio, ya lejano en el tiempo? En 1545 se descubrieron las minas de plata de Potosí. Este valioso yacimiento minero tuvo importancia capital durante el Virreinato, pues su producción argentífera superó la producción de otros yacimientos mineros coloniales importantes, como Zacatecas y Guanajuato (ambos en el virreinato de Nueva España). El boom de la producción en Potosí duró desde su descubrimiento hasta fines del siglo XVI, pero su importancia siguió vigente, recuperándose entre las décadas de 1730 y 1790 (Tandeter 1992: 22). La Villa Imperial de Potosí se convirtió rápidamente en una urbe que atraía a grandes cantidades de personas⁷, transformándose en la ciudad más grande de toda América (Bouysse-Cassagne 1987: 31).

El trabajo minero en Potosí, así como en otros yacimientos coloniales, estuvo bajo el régimen de la mita minera, trabajo forzado que consistía en movilizar a un grupo numeroso de indígenas, en condición de mitayos, para trabajar en las minas por un salario que debía servir para pagar el tributo real a la Corona. Este sistema de explotación indígena, que se produjo desde inicios del periodo colonial, se organizó en un sistema propiamente dicho por el virrey Toledo a partir de 1570, mediante el cual no solo se establecieron turnos y remuneraciones para los indígenas, sino además los lugares desde donde podían ser trasladados como mitayos (Noejovich 2009: 81).

En 1573 se proveía un total de 3733 indios mitayos a Potosí, la mayor parte de ellos provenientes de la provincia de Chucuito, antiguo centro del reino aimara lupaca (Noejovich 2009: 82). Esta

⁷ Se menciona que, en el 1613, la Villa Imperial de Potosí llegó a tener 160 mil habitantes, un poco más que las ciudades de París y Londres de esa época.

cifra se cuadruplicó en 1578, con la organización toledana, estableciéndose el traslado de 14 181 mitayos hacia Potosí; aunque no hay datos suficientes para analizar la tendencia de estas migraciones, durante los siglos XVII y XVIII, el número de mitayos era bastante menor a lo reportado a inicios de la explotación en Potosí; en 1668 se mencionan 1633 mitayos, lo que no implica que estos números no fueran significativos para las comunidades de origen de estas poblaciones indígenas (Tandeter 1992: 48).

El trabajo mitayo estaba considerado como una obligación para las reducciones y repartimientos de indios. Fue una carga pesada para mantener por las comunidades: "en todo el siglo XVII los curacas reiteran su impotencia frente a la tarea de reclutar la mita en los niveles requeridos por las autoridades coloniales" (Tandeter 1992: 53), ya sea por la reticencia de los propios indígenas a ser reclutados por este sistema o por los grandes descensos de la población indígena que hubo en todo este periodo. La explotación a través de la mita fue de tal magnitud que aún después de muchos años de abolida se ha seguido recordando, en algunas comunidades bolivianas, con celebraciones que conmemoran y representan la "despedida de los mitayos" (Tandeter 1992: 43).

El trabajo minero durante la Colonia, asimismo, no solo se estructuró en base a la mita como sistema forzado. En las minas, la población indígena también podía insertarse como fuerza de trabajo a través del sistema voluntario o *minga*; ambos sistemas, mita y minga, coexistieron en la explotación minera de Potosí. Contreras menciona que, para el siglo XVIII, es difícil establecer cuál de los sistemas de mano de obra en Potosí era mayoritario, pues para fines de ese siglo las proporciones de ambos sistemas estaban repartidas por igual (Tandeter 1992).

Sandra Torrejón



En consecuencia, el trabajo minero en Potosí generó un movimiento migratorio importante de población indígena (obligatorio o voluntario), un numeroso grupo proveniente de la actual zona aimara del Altiplano peruano, este movimiento se mantuvo con fluctuaciones más o menos importantes hasta fines de la Colonia. La cantidad de mano de obra que lograba atraer Potosí, de manera estacional, fue sumamente importante para las comunidades pequeñas como las de nuestro estudio, razón por la cual sus efectos siguen siendo recordados por las poblaciones locales.

EXPANSIÓN DE LAS HACIENDAS Y RESISTENCIA AIMARA

Un ciclo importante en la historia del Altiplano peruano lo constituyó el comercio de la lana, que se inició en la década de 1830 (luego de instaurada la República) y concluyó a fines de la década de 1960, cuando se produce la reforma agraria. Este largo periodo de casi siglo y medio tuvo sus principales momentos en los años 1875-1895 y 1932, cuando los precios de la lana estuvieron en su mejor expresión, y con ello se produjeron las mayores expansiones de las haciendas ganaderas del sur andino (Tamayo 1982: 78-79). Este importante ciclo, que alteró radicalmente la economía del sur andino, provocó cambios importantes en las relaciones sociales del Altiplano, pues la producción y el comercio lanero se obtendrán en las haciendas tradicionales y las comunidades campesinas (Flores Galindo 1977: 45).

La aparición y expansión de las haciendas en el Altiplano se relacionan, en consecuencia, con este periodo; si bien durante la Colonia se habían establecido haciendas en el Altiplano, estas eran poco numerosas⁸ (Flores Galindo 1977: 31). José Tamayo, citando a José Frisancho Macedo, menciona que los terratenientes del sur andino fueron meros conservadores de las haciendas coloniales, pues desde los inicios republicanos hasta 1895 no se conoce un solo caso de pequeñas parcelas que se hayan latifundizado; sin embargo, a partir de este año, se produjo una rápida transición de las comunidades en latifundios, a tal punto que los "ayllus han desaparecido en algunas provincias" (Tamayo 1982: 88-89).

Entre 1876 y 1915, el número de las haciendas en Puno se multiplicó, pasando de 705 a 3219 haciendas; en la provincia de Chucuito, principal zona aimara, se pasa de 49 a 242 haciendas (Romero 1928: 425). Aunque Flores Galindo pone en duda estas cifras estadísticas, concuerda que a inicios del siglo XX queda constituido el dominio de la gran propiedad terrateniente en el sur andino (1977: 105).

⁸ Esta característica puede encontrarse en todo Puno, exceptuando Azángaro, donde se encontraban, a inicios del siglo XIX, 70 haciendas de particulares y 40 haciendas pertenecientes a la Iglesia (Flores Galindo 1977: 31).

Si bien ninguna de las comunidades aimaras estudiadas fue anteriormente hacienda (solo una parte de la actual comunidad de Pomaoca perteneció a la hacienda Mostajo), la mayoría de ellas se encontró rodeada de haciendas durante este periodo, las cuales probablemente crecieron a expensas del territorio comunal y familiar de las poblaciones indígenas. Las referencias que se relacionan con este proceso se encuentran en las entrevistas realizadas en Pomaoca, Suq'a Patxa, Chhuquqhuniri y Santiaguillo:

Esta comunidad de Chhuquqhuniri es casi originario, no existe lo artificial. No era ni hacienda, a pesar de que estaba en medio de las haciendas; por ejemplo, este lado que es Sorapa era hacienda, después cooperativa, también allá Ch'iyarajaqi era hacienda, aquel lado también era hacienda. Chhuquqhuniri estaba en medio de las haciendas; aunque habían querido invadir, los abuelos se han defendido, han discutido con las haciendas y se han hecho respetar (Felipe Nina, Chhuquqhuniri, Juli).

Antes Chhuquqhuniri no era hacienda, los mistis han entrado quitando los terrenos. Por ejemplo, allá rincón, los mistis hacían lo que a ellos les parecía, y como siempre existen personas que se acomodan, ellos se apegaban a los mistis y pedían que les defiendan, es por eso que los mistis han entrado (Gerardo Gómez, Chhuquqhuniri, Juli).

Chhuquqhuniri y otras comunidades estudiadas se vieron rodeadas por las haciendas en el periodo descrito, lo cual reafirma el proceso vivido a nivel regional. Una constatación importante que encontramos en el relato de Felipe Nina, de Chhuquqhuniri, es que la actitud de las poblaciones indígenas no fue pasiva; por el contrario, resistieron a este embate a través de diversas estrategias, desde quejas, litigios judiciales, compra y venta de terrenos, hasta llegar a la violencia, la cual solo fue ejercida cuando las contradicciones y tensiones llegaron a su punto más alto. De acuerdo con Nina, "[los hacendados] aunque habían querido invadir, los abuelos se han defendido".

¿A qué se refiere Felipe Nina cuando habla de defensa? No estamos muy seguros, pero es probable que a la resistencia de parte de las poblaciones indígenas del Altiplano frente al crecimiento y expansión de las haciendas. Desde fines de la década de 1860 hasta mediados de la década de 1940 se produjeron numerosas sublevaciones en todo el Altiplano peruano. Algunos autores han calculado que hubo entre 45 o 50 levantamientos en todo el periodo, que abarca casi ochenta años; se dieron momentos de mayor intensidad entre 1895 y 1925, "todo lo cual es una respuesta a la expansión de las haciendas, a la violencia y abuso de los terratenientes-gamonales y los abusos de las autoridades locales" (Tamayo 1982: 195).

Sin embargo, en nuestras entrevistas no encontramos relatos directamente relacionados con los conflictos ni con los hechos violentos que se desarrollaron en muchas zonas aimaras y quechuas del Altiplano durante este periodo, pero sí sobre diversas estrategias que usaron

las poblaciones indígenas para defenderse. En la comunidad de Pomaoca, en la provincia de Moho⁹, observamos una estrategia de defensa comunal a través de un relato acerca de las "Escuelas del Tahuantinsuyu":

¿Cómo era en la época de los mistis? En un principio, el 20 de setiembre de 1919, la raza indígena, es decir el campesino, se proyectaba construir escuelas denominadas Tahuantinsuyu, ya que los campesinos no tuvieron oportunidades de aprender a leer y escribir, porque los mistis los marginaban, querían que vivan en el analfabetismo. Por ello, han sido perseguidos por los mistis. Antes, la Escuela de Tahuantinsuyu se ha construido en Qutañapata, donde todavía hay unas huellas. Entonces, la comunidad de Qutañapata tiene como aniversario la [fecha de creación de la] Escuela del Tahuantinsuyu (Gilberto Quispe Mamani, Pomaoca, Moho).

¿En este momento, qué significado tiene la construcción de escuelas en las comunidades? En las primeras décadas del siglo XX, al interior del indigenismo había un movimiento generalizado en considerar a la educación como la base de reivindicación de los derechos de la población indígena (Álvarez-Calderón 2005), consideración que aún se puede encontrar en las zonas rurales, y que se cristaliza cuando los campesinos emprenden faenas colectivas con el fin de levantar o reparar las escuelas de sus comunidades. Lo que ahora parece corriente, no era percibido así a inicios de siglo XX. Por ello, la creación de escuelas dentro de las comunidades rurales fue un hecho trascendental en la vida de las comunidades y, como dice Gilberto Quispe, una forma de ir contra la opresión de los mistis.

Esta necesidad de las comunidades de contar con escuelas para su educación surge en 1902, cuando el líder indígena Manuel Camacho funda la primera escuela para indígenas en la comunidad de Utawilaya, Platería. En esta escuela se enseñaba a los adultos a "leer y escribir, lecciones básicas de agricultura moderna y prácticas saludables de higiene personal" (Teel 1989: 212). En una sociedad marcada por la exclusión de la población indígena, la creación de esta escuela fue un verdadero hecho subversivo, propiciado por los propios indígenas. La iniciativa será replicada en otras comunidades y parcialidades con el apoyo de los pastores adventistas norteamericanos Fernando y Ana Stahl, quienes se instalaron en el Altiplano en 1911, para emprender labores pastorales y unirse al proyecto de Camacho para proveer instrucción a la población indígena (Teel 1989: 213). El trabajo de estos adventistas (Camacho también lo era) se fue extendiendo en numerosas comunidades de todo el departamento, donde se fueron estableciendo escuelas, capillas, clínicas y mercados. En 1947 se llegaron a contar hasta 109 escuelas con cerca de siete mil alumnos (Teel 1989: 214), que eran solicitadas y construidas por los propios campesinos.

⁹ La provincia de Moho fue creada en 1989; antes, toda esta zona era parte de la jurisdicción de la provincia de Huancané, creada en 1827.

No sabemos con exactitud si la escuela construida en Qutañapata era parte del proyecto impulsado por los misioneros adventistas, pero entendemos que la construcción de escuelas dentro de las comunidades fue un signo importante para las poblaciones indígenas, buscando romper con el abuso y la exclusión, pues asumían que la educación básica, entendida en principio como saber leer, escribir y saber hablar castellano, podía colocarlos en mejores condiciones para enfrentarse con los mistis. Una característica importante de estas escuelas es que estaba dirigida a la instrucción de los adultos:

Había muchas escuelas, nosotros dijimos, vamos a levantar nuestras propias escuelas con nuestras manos, los alumnos eran generalmente adultos y muy poco niños. [¿Pero, por qué adultos?] Porque los adultos querían saber leer y escribir rápido para defender sus derechos, Condorena decía los primeros que tienen que aprender a leer y escribir somos nosotros, después aprenderán nuestros hijos, nosotros primero tenemos que conocer qué dicen los libros [...] (Testimonio de Mariano Larico, citado de Ayala 1999: 84).

Las escuelas no solo permitirán romper con la exclusión y el sometimiento de los mistis, sino que serán, además, un espacio donde se eduquen y salgan los futuros líderes indígenas, como Carlos Condorena, de Huancané, o Rubén Chambi, graduado de la Escuela Normal de Platería y elegido como parlamentario nacional en 1963 (Teel 1989: 216).

Sin embargo, la construcción de escuelas en las comunidades produjo la represión por parte de los hacendados, gamonales, mistis y curas. Manuel Camacho, Fernando y Ana Stahl, así como también los líderes indígenas que salían de estas "nuevas escuelas" fueron perseguidos y agredidos constantemente, llegando incluso, como en el caso de Camacho, a ser azotado públicamente y luego apresado. En un suceso relatado en Azángaro, en 1920, se menciona: "los edificios escolares fueron incendiados, los maestros adventistas fueron agredidos, y se ha informado que por lo menos un alumno fue golpeado hasta ser muerto en una escuela adventista" (Teel 1989: 221). Esta injusta represión, que alcanzó altos niveles de violencia, como el descrito en Azángaro, se relaciona con lo mencionado por Gilberto Quispe, cuando relata que los líderes o impulsores de la construcción de la escuela de Qutañapata "fueron perseguidos por los mistis".

Nos llama la atención la denominación que Gilberto Quispe da a la escuela de la comunidad, llamándola como "Tahuantinsuyo", ligándola en consecuencia a la historia de los líderes indígenas del movimiento milenarista y al Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo¹⁰, que entre sus principales propósitos estaba, precisamente, el restablecimiento del Tahuantinsuyo:

¹⁰ El Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo se creó en 1920. Estuvo conformado por líderes indígenas salidos desde las propias comunidades, como Carlos Condorena, de Huancané. Esta asociación estaba compuesta por un comité central y decenas de subcomités en los departamentos, provincias y distritos. Estuvo vigente hasta 1927, cuando fue declarado fuera de la ley por el gobierno de Leguía (Kapsoli 1977: 63-69).

Está próxima la restauración del Imperio Incaico, que volverán a recuperar todas las haciendas y tierras que actualmente les usurparon los blancos y mestizos, que estos serán en lo posterior lo que ellos son ahora, colonos, vasallos y esclavos (Citado de Kapsoli 1977: 63).

Los antecedentes del Comité Tahuantinsuyo y, sobre todo, la actuación de los líderes indígenas se pueden rastrear hasta fines del siglo XIX, cuando mensajeros indígenas provenientes de Puno llegaron a Lima con memoriales, denunciando los abusos de las autoridades, hacendados y gamonales. La actuación de uno de estos mensajeros permitiría la formación de la Comisión Maguiña, en 1901, que fue enviada desde Lima para investigar los abusos cometidos contra los pobladores de las comunidades de Chucuito por parte de las autoridades locales (Álvarez-Calderón 2005: 320). En consecuencia, más de una vez la acción de los mensajeros tuvo repercusión a nivel nacional. Esta estrategia no cesó con la creación del Comité Tahuantinsuyo; por el contrario, fue institucionalizada.

¿Por qué se recuerda la construcción y funcionamiento de las escuelas? No tenemos una sencilla respuesta. A diferencia de las revueltas, la creación de escuelas tiene una connotación más célebre, de lucha por la reivindicación de derechos, en este caso la educación; por ello, puede ser un factor de orgullo para su población y, en consecuencia, memorable para la historia local. El recuerdo de este hecho, además, se reafirma constantemente cuando todos los años, por ejemplo, la comunidad de Qutañapata celebra su aniversario, lo que mantiene la vigencia de la tradición en el recuerdo de la población.

REFORMA AGRARIA, TOMA DE TIERRAS Y ADJUDICACIÓN

Es posible afirmar que entre fines de las décadas de 1960 y 1980 se dieron los cambios contemporáneos más importantes en el Altiplano peruano. La estructura de las zonas rurales conocida hasta 1969 cambió drásticamente con la reforma agraria emprendida en ese año, transformaciones que no culminaron con este proceso, sino que se intensificaron y produjeron nuevos transtornos a mediados de la década de 1980 con la reestructuración y adjudicación de las tierras de las empresas asociativas; todo ello acompañado de tomas de tierras por parte de los campesinos.

En solo dos décadas dejaron de existir las haciendas para dar paso a las empresas asociativas, las cuales tuvieron un pequeño ciclo de vida para transformarse, a su vez, en comunidades, grupos de campesinos o propietarios particulares. De manera similar, parcialidades y comunidades se convirtieron, en su mayoría, en comunidades campesinas reconocidas por el Estado, con derechos comunales sobre su territorio y una nueva forma de organización.

Estos momentos son recordados por varios de los entrevistados, aunque nuevamente se obvian los hechos violentos y la movilización de toma de tierras; solo se menciona que la actual configuración de las comunidades campesinas es fruto de la reforma agraria y del proceso de adjudicación de tierras de la década de 1980 (ver el ítem 2.2.4). Solo tenemos un relato, de Suq'a Patxa, que hace referencia a la toma de tierras sucedida en esta época:

Esas tierras [refiriéndose a una parte de la comunidad] eran de los mistis [...], la familia Catacora, familia Terroba. Los Terroba eran como amigos de mis padres y a mi papá vendió sus terrenos. Y por estos lados están la familia Apaza, Quispe y esas familias también compraron los terrenos de los Catacora; y nosotros hemos comprado de los Terroba. [...] Nosotros pensábamos de esta manera: es imposible que los hacendados se hagan quitar los terrenos, pero más después nos hemos arrepentido, porque en otras estancias estaban haciendo la toma de tierras (Andrés Rodríguez, Suq'a Patxa, Acora).

Esta referencia hecha por Andrés Rodríguez, de Suq'a Patxa, nos habla de un contexto pre y postreforma agraria. Cuatro años antes del proceso de Reforma Agraria iniciado en 1969 se había impulsado un tímido proceso de expropiación y adjudicación de tierras, que solo afectó a ochenta predios de las provincias de Puno y Chucuito¹¹. Es probable que, en este contexto, algunos hacendados decidieran vender sus terrenos aledaños a comunidades o parcialidades, como sucedió en Suq'a Patxa, como una forma de salvaguardar su patrimonio ante la inminencia de la expropiación. Los campesinos aprovecharon, de alguna, manera este contexto de incertidumbre adquiriendo estos predios para luego arrepentirse, tal como lo menciona Andrés Rodríguez.

El arrepentimiento referido por nuestro entrevistado no se produce porque luego sería beneficiado por el Estado a través de la reforma agraria, con el otorgamiento de un predio, sino porque otros campesinos habían conseguido lo mismo a través de la toma de tierras. Así, el relato nos traslada a un contexto posterior a la reforma, cuando se produce la masiva toma de tierras por parte de las comunidades que quedaron fuera de los beneficios de la reforma agraria, inaugurando un nuevo contexto de cambios en el campo rural puneño, que culminaría a fines de la década de 1980, con el reconocimiento masivo de comunidades y la desaparición de las empresas asociativas.

Las tomas de tierras se dieron tanto en la década de 1970 como a mediados de la década de 1980. Cada una de ellas con características propias, pero con el mismo objetivo: recuperar las tierras que habían sido arrebatadas por las haciendas. Un ejemplo de lo sucedido en la década

11 En 1965, la región Puno fue declarada "zona de reforma agraria", con lo que se iniciaba el procedimiento de afectación y adjudicación de tierras agrícolas; sin embargo, hasta 1969 se había avanzado muy poco, pues tan solo se afectó 268 447 hectáreas de 114 fundos, de las cuales el 20% fueron adjudicadas a 593 familias campesinas (Tamayo 1982:127).

de 1970 se puede hallar en la historia de la comunidad campesina Corpa Maquera, de Ilave. En 1976, esta comunidad campesina se enfrentó violentamente con la parcialidad de Mulla Contihueco-Irpani; ambas comunidades reclamaban el derecho de posesión del fundo J'anquo-J'aque. La primera basaba su reclamo en la posesión de estas tierras desde tiempos inmemoriales; la segunda basaba su reclamo de posesión por haber adquirido el fundo, en compra-venta, a los antiguos dueños (los exhacendados Cuentas Zavala). Ocurre que este fundo había pertenecido, hasta 1909, a Corpa Maquera, año en que estas tierras son usurpadas por los Cuentas Zavala, quienes posteriormente las venden a la parcialidad de Mulla Contihueco-Irpani, generando el conflicto (Jove y Aguilar 1984: 5).

Hemos visto, en la entrevista al comunero de Suq'a Patxa, que una de las tantas estrategias seguidas por los hacendados fue vender sus tierras a los propios campesinos. No conocemos el origen del dominio de las tierras de Suq'a Patxa, que probablemente perteneció a otra familia de la comunidad, o como en el caso de Corpa Maquera, podría haber pertenecido a otra comunidad. Una vez implementada la reforma agraria de 1969, las comunidades pugnaron por el reconocimiento del Estado, pero además era el momento oportuno para reclamar todo aquello que había sido arrebatado por las haciendas en décadas pasadas. Estos reclamos pudieron haber ocasionado los conflictos entre comunidades, como en Corpa Maquera.

Sin embargo, la movilización campesina en Puno se intensificó a fines de la década de 1980 como una reacción a las promesas ofrecidas por el Gobierno de adjudicar los terrenos de propiedad de las empresas asociativas, creadas en la década de 1970 por la reforma agraria. Estas movilizaciones fueron encabezadas por los gremios campesinos, situación que fue particularmente masiva en las zonas quechuas de la región, como Azángaro y Melgar, pero que también involucró a la zona aimara de Huancané (Rénique 2004).

¿Por qué se obvian estos sucesos que serían más contemporáneos a los entrevistados y, por ende, más fáciles de recordar? No podemos explicarlo a cabalidad, pues sería lógico que los propios entrevistados lo mencionen, ya que no solo se hace referencia a sucesos violentos, sino que además marcan un proceso de reivindicación de sus territorios.

En el relato del comunero de Suq'a Patxa, incluso, se ven estos sucesos como algo ajeno a su comunidad: "otras partes estaban haciendo la toma de tierras". Las tomas de tierras se dieron principalmente en el norte de la región, pero también ocurrieron en las zonas aimaras de Puno. Sin embargo, no se encuentran estas referencias en la comunidad de Pomaoca o en la parcialidad de Santiaguillo, más cercanas a la zona de mayor movilización. ¿Será posible que ninguna de las comunidades analizadas haya estado involucrada en estos sucesos? Resulta difícil de afirmar, pero puede ser el caso.

Finalmente, y a modo de síntesis, vale la pena resaltar que a lo largo de este capítulo se han descrito los "recuerdos cruciales" de los y las entrevistadas en las seis comunidades rurales estudiadas, a la luz de los datos históricos disponibles. En este sentido, se busca enfatizar sobre aquellos sucesos de la historia regional que son centrales en la constitución de la memoria colectiva de los aimaras y que comparten, de manera general, las comunidades rurales del Altiplano. Asimismo, la narración de hechos clave, como la Reforma Agraria de 1969, las luchas por la tierra y la conformación de organizaciones territoriales, pone en evidencia los elementos y rasgos característicos sobre los cuales gran parte de la población aimara contemporánea recrea su identidad.

Patricia Quifones





**TERRITORIO:
TENENCIA Y
ORGANIZACIÓN**

Gran parte de la historia local y regional de las poblaciones aimaras se relacionan con la lucha por la tierra. Desde el periodo colonial en adelante, no hubo suceso más importante para las comunidades rurales que su reclamo por la propiedad y la tenencia de sus tierras, tanto a título individual como colectivo, derivando en algunos casos en hechos violentos como las rebeliones de las primeras décadas del siglo XX (desde inicios de siglo hasta 1924, aproximadamente) y, luego, durante la década de 1980.

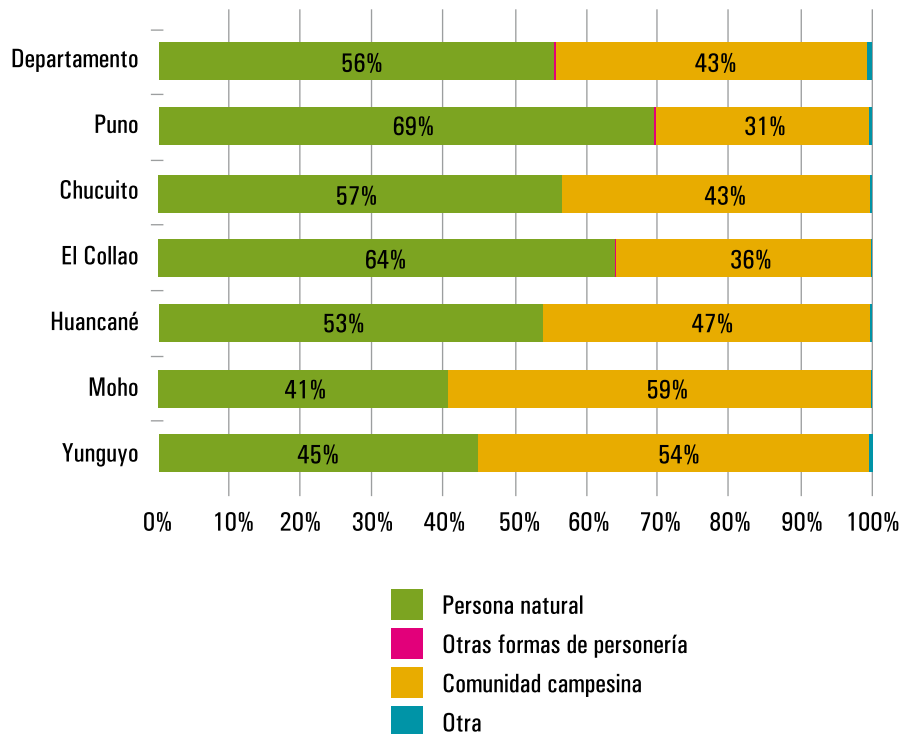
Según el IV Censo Nacional Agropecuario 2012 (CENAGRO), el 56% de la superficie agropecuaria de la región Puno estaba dirigido por personas naturales y el 43% por comunidades campesinas; siendo estas las dos formas de propiedad más importantes en la región. En las provincias donde se concentra la mayor parte de la población aimara también se encuentra esta característica general. En Puno, Chucuito, El Collao y Huancané, la mayor parte de la superficie agropecuaria está conducida por personas naturales; mientras que en Moho y Yunguyo, la mayor parte de la superficie agropecuaria está dirigida por las comunidades campesinas.

En términos generales, existe en las zonas rurales de Puno propiedad individual propiedad y colectiva, siendo en algunos casos de la misma proporción e importancia (como en Huancané y Yunguyo).

Como se verifica en el IV Censo Nacional Agropecuario 2012 (CENAGRO), la propiedad comunal (a partir de las comunidades campesinas) representa solo una parte de los regímenes de propiedad en las zonas rurales de Puno; y en las provincias aimaras, como Puno y El Collao, más del 60% de la superficie agrícola está controlada por personas naturales (es decir, propietarios individuales). Las propiedades individuales, en las zonas rurales de Puno, no son extrañas ni novedosas, incluso dentro de las comunidades campesinas se encuentran regímenes de tenencia individual y familiar.

Además, es preciso diferenciar claramente propiedad y tenencia de la tierra, de la idea y concepción de organización territorial. Los dos primeros conceptos hacen referencia a categorías jurídicas que conllevan derechos sobre la tierra, mientras que el último hace referencia a una forma de administrar un determinado espacio territorial, formas que tienen distintas categorías y que se han ido transformando con el tiempo. Ambas dimensiones están íntimamente relacionadas, pero no son lo mismo, ni aluden a lo mismo.

GRÁFICO 1: SUPERFICIE AGROPECUARIA DE PUNO SEGÚN CONDICIÓN JURÍDICA, A NIVEL PROVINCIAL Y REGIONAL, 2012



Fuente: INEI, IV Censo Nacional Agropecuario 2012.

Las formas de organización territorial de las poblaciones indígenas u originarias de los Andes, han producido diversos debates, que nos llevan a formularnos las siguientes preguntas: ¿dónde y cómo surgen las comunidades que hoy conocemos como campesinas? ¿Son las comunidades las únicas formas de organización territorial que tuvieron las poblaciones originarias de los Andes?

Las comunidades campesinas se crearon con la Ley de Reforma Agraria, reforma que Velasco impulsó en 1969. Sin embargo, los antecedentes de la conformación de estas comunidades se remontan a la década de 1570, cuando se aplicaron las famosas reformas toledanas que, entre otras medidas, reorganizó el territorio conquistado, concentrando a la población indígena en reducciones y pueblos de indios (Remy 2013). En consecuencia, esto implica que la forma de organización territorial en las comunidades tuvo un origen colonial y no prehispánico, como algunos indigenistas de las décadas de 1920 y 1930 quisieron ver (Chocano 2010). Esta forma

de organización territorial no niega la condición de indígena de la población nativa; por el contrario, es por su condición étnica que la población fue organizada durante la Colonia bajo estas formas comunales. Desde esta misma lógica, en 1920, el Estado peruano reconoce, por primera vez en su historia republicana, las comunidades indígenas, considerando así su condición étnica¹².

Las comunidades campesinas no son la única forma de organización territorial que se encuentra, actualmente, en la zona rural puneña; además de ellas se erigen cientos de parcialidades, formas de organización territorial antigua, precedente de la comunidad campesina. A diferencia de estas formas antiguas, la titularidad y el reconocimiento de las tierras son a título individual, lo que no impide que tengan una organización social basada en la comunidad y algunas zonas de uso común, como lo veremos más adelante.

Estas dos formas de organización territorial de las poblaciones aimaras, observadas actualmente en las zonas rurales de Puno, son parte de un proceso histórico complejo. Si indagamos en la conformación de las comunidades campesinas en Puno, luego del proceso de Reforma Agraria iniciado en 1969, nos encontramos con una historia de continuas transformaciones, producto de las estrategias sostenidas por las poblaciones para asegurar el reconocimiento y la titularidad de sus tierras.

Algunas de las comunidades campesinas hoy existentes en Puno -la región con el mayor número de comunidades campesinas reconocidas¹³- provienen de conformaciones antiguas, como las comunidades de indios de la época colonial; muchas de ellas también tienen orígenes contemporáneos, como la transformación de parcialidades en comunidades campesinas, la unión de dos o más sectores o ayllus para formar una comunidad campesina, la reestructuración de las empresas asociativas de la Reforma Agraria durante la década de 1980, entre otras (Maquera 2009).

En este capítulo se busca abordar las dos dimensiones descritas por separado, como una forma de contribuir a un mayor debate sobre la pertinencia de considerar a las comunidades campesinas como las formas tradicionales de organización de los pueblos originarios de los Andes.

12 La Constitución para la República del Perú, dictada por la Asamblea Nacional, el 18 de enero de 1920, establece en su Artículo 58 que: "El estado protege al estado indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo, cultura en armonía con sus necesidades. La nación reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y la ley declara los derechos que les corresponden". Previamente, en el Artículo 41 se sanciona que "los bienes de comunidades de indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley", protegiendo así las tierras de propiedad comunal.

13 A partir de los datos del IV Censo Nacional Agropecuario 2012, realizado por el INEI, en la región Puno se registraron un total de 1388 comunidades campesinas.



PROPIEDAD Y TENENCIA DE LA TIERRA EN LAS COMUNIDADES

La gran cantidad de conflictos y reclamos que los indígenas (y campesinos) sostuvieron en relación al derecho de propiedad y tenencia de la tierra, se produjeron entre los propios campesinos y con agentes externos, como hacendados, mestizos, comerciantes, entre otros. Estos reclamos se dieron incluso durante la Colonia, momento en que los comunes de indios recurrieron a los mecanismos legales del Estado y a las "composiciones para asegurar la propiedad de ciertas tierras aledañas a sus pueblos" (Chocano 2010: 46).

En este sentido, es elocuente que las comunidades rurales aimaras recuerden, actualmente, como parte de su historia local, los títulos ganados por las primeras familias, lo cual les garantizaba el derecho de instalarse en el lugar, y con ello construir sus viviendas o establecer un poblado. En Pomaoca (Moho), el actual alcalde del pueblo guarda celosamente el título obtenido por Domingo Calsin, en 1773, gracia otorgada por la Corona española para establecer una zona común, iniciándose así la hoy conocida comunidad campesina de Pomaoca:

¿Se sabe de dónde llegaron las personas que poblaron este lugar? El primero en llegar es un señor que apellidaba Calsin [...], decían que era del lado de Azángaro. Si tú quieres este terreno, reconoce todos los lugares que quieres, le dijeron, y todo esos lugares reconoció, para sembrar habas y ocas, es por eso que se llama Pomaoca (Gregorio Mamani, Pomaoca, Moho).

El documento referido señala que, en 1710, Domingo Calsín, "indio de Pomaoca", comenzó a tributar a la Corona por la posesión de la tierra que ocupaba; en 1771, siendo virrey del Perú don Manuel Amat y Juniet, el canónigo de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad Nuestra Señora de La Paz, y juez mediador de tierras, don Juan de Segura Dávalos de Ayala, le otorga la posesión de las tierras en uso común a "Domingo Calsín indio principal originario de la estancia de Pomaoca del pueblo de Moho" por haber tributado más de cincuenta años al Rey de España. Este hecho inicial, recordado por sus pobladores, implicaría un derecho de propiedad para uso común en esta zona.

No se conoce con certeza lo ocurrido en otras comunidades estudiadas. En Chhuquqhuniri (Juli) y Suq'a Patxa (Acora) se encuentran algunas referencias relacionadas al inicio del asentamiento poblacional en la zona. En estas comunidades se menciona que las primeras familias se dirigieron a Potosí para realizar trámites, los cuales de alguna manera garantizaban su posesión e instalación en el lugar:

[Para que le entreguen] este terreno, mis abuelos han ido a la mina de Potosí y han sacado de ahí [sus papeles], en el año de 1773 [...]. Dicen que a la mina habían ido [las familias antiguas]; por eso, este terreno les habían entregado [...]. De ahí nosotros descendemos, los abuelos han tenido sus hijos y así sucesivamente [...]. Esa es nuestra historia, desde ahí vienen nuestras raíces, desde 1773 hasta la actualidad (Felipe Nina, Chuquqhuniri, Juli).

¿Se sabe de dónde han venido las primeras familias? Eso es en los tiempos de ir a Potosí, dice que de este lugar Suq'a saben ir [las familias] a sacar sus papeles; y manifestaban que con ese papel se ha construido este lugar [...]. Las familias [más antiguas] Tintaya, Quispe y Cutipa, dicen que ellos son los que han ido para sacar sus partes [a este lugar] (Pablo Aricaza, Suq'a Patxa, Acora).

El proceso de posicionamiento de un lugar, para adquirir el derecho de tenencia y posesión, era complejo y tenía un horizonte temporal bastante largo entre uno y otro, tal como se encuentra en Pomaoca, lugar por el que Domingo Calsín tuvo que tributar a la Corona por más de cincuenta años para obtener su derecho de posesión de uso común. Es probable que este engorroso proceso no haya podido ser llevado a cabo por la mayoría de indígenas, casi todos monolingües, analfabetos y con escasos recursos económicos. Chocano menciona que serán los mandones, los caciques y algunos miembros adinerados de la élite indígena quienes puedan acceder a estos privilegios (2009: 45).

Aprovechando esta figura del derecho colonial, las comunidades indígenas de principios del siglo XX también utilizaron todos los mecanismos legales para reclamar ante las autoridades estatales sus derechos sobre la tierra. Señala Álvarez-Calderón (2005) que, para tal fin, las comunidades se valieron de los "mensajeros", quienes en su representación se presentaron ante las principales autoridades del Estado para exponer sus reclamos y peticiones para mejorar la situación de sus comunidades. Para lograr su cometido, los "mensajeros" utilizaron un antiguo

recurso indígena: la rama, que consistía en establecer un fondo económico comunal destinado para actividades de beneficio colectivo. A partir de 1920, con el registro y reconocimiento de las comunidades indígenas, los mensajeros de las comunidades pasan a denominarse "perso-neros" (Castillo 2007: 36).

La propiedad rural durante la Colonia fue, sin embargo, una cuestión bastante compleja y heterogénea. No existe, por ello, una categoría única ni estandarizada para designar las distintas propiedades existentes, que en algunas regiones se denominan como "fundos", propiedades disímiles entre sí (por extensión, valor, actividad principal, incluso por tipo de propietario); lo mismo sucede con las haciendas, estancias, chacras, entre otras (Chocano 2009). A ello se agrega que el común de indios (principales circunscripciones territoriales de indígenas) no solo contempla un uso común de las tierras, sino también un uso individual de la tierra en posesión.

El común de indios era una entidad que podía comprender varias subdivisiones o parcialidades (pachacas, ayllus). La Corona garantizaba a la comunidad el acceso a la tierra como ente colectivo, con el fin expreso de que sirviera para el pago del tributo y para la manutención de sus miembros. Esta tierra era distribuida a las unidades domésticas para su usufructo particular, a la vez que se reservaban áreas de uso común y tierras para su distribución a nuevos integrantes (Chocano 2009: 45).

Este doble sistema de tenencia de la tierra, dentro de las comunidades de indios, presente ahora en las comunidades campesinas, fue en consecuencia una característica impuesta durante la Colonia.

En la actualidad, la comunidad campesina, como persona jurídica, tiene el derecho de propiedad sobre todo el territorio adscrito a su jurisdicción; sin embargo, dentro de ella se encuentra una tenencia individual y familiar de la tierra, lo cual implica la coexistencia de dos sistemas paralelos y aparentemente contradictorios entre sí (Burneo 2007: 161). Es sobre las parcelas individuales que los comuneros establecen sus viviendas y chacras, las cuales además son dadas en herencia a sus hijos; por lo que, en la práctica, estas parcelas no solo son de uso privado, sino además de derechos individuales sobre ellas.

Sin embargo, el derecho a la tenencia de la tierra al interior de la comunidad tiene una serie de restricciones que funcionan dentro de la organización social, la cual regularía el traspaso e impediría la libre transacción comercial de la tierra; en consecuencia, en este sistema no se acomodan las reglas establecidas por el mercado libre de tierras.

¿En estas tierras, quiénes tienen derecho de sembrar, a hacer su chacra? Solo pueden

sembrar los que son de la comunidad; también las personas que nacieron aquí y se fueron a otros lugares, como por ejemplo a Warawarani o a Ankarani (Julio Condori, Huinihuinini, Ilave).

¿En la familia, cómo se reparte el terreno? Del hermano mayor al menor, así es siempre. ¿Y ustedes pueden vender estos terrenos, tienen esa posibilidad? Yo creo que nuestros hijos van a vender, ahora yo estoy viviendo aquí; pero los jóvenes que ya son profesionales van a vender, porque ellos no creo que regresen a vivir (Juana Cusi, Huinihuinini, Ilave).

Hay tres aspectos que queremos resaltar del derecho de tenencia de la tierra en estas dos entrevistas realizadas en la comunidad de Huinihuinini. El primer aspecto es la posibilidad que los comuneros tienen de vender sus tierras, si así lo prefieren, lo que implica que no hay una restricción formal, como refiere Juana Cusi en relación a sus hijos. El segundo aspecto tiene que ver con los derechos para adquirir propiedades en la comunidad, y para lograrlo se tiene que ser comunero del lugar, que implica haber nacido en la comunidad, ser vecino de ella o haber adquirido este derecho por matrimonio. Con ello se indica que si bien no hay restricciones para vender, no se puede vender a "cualquiera" las tierras privadas dentro de la comunidad. Finalmente, el tercer aspecto se refiere a que existe un derecho de sucesión de acuerdo a patrones tradicionales, que va del mayor al menor de los hijos, y que en otros casos reafirma la patrilinealidad, ya que incluso solo son los varones quienes pueden heredar la tierra, como sucede en Santiaguillo¹⁴.

Esta serie de restricciones, que funcionan en la práctica dentro de las comunidades, probablemente impidieron que estas se desintegren a pesar del "libre" intercambio de los derechos individuales de tenencia; y que dentro de las comunidades se mantengan algunos troncos familiares fácilmente identificables, como las primeras familias o las familias más antiguas del lugar.

Además, se encuentra en las comunidades campesinas una cierta cantidad de parcelas comunales que son de usufructo y control comunal. Generalmente, estas parcelas son los bosques y algunos pastizales que pueden usarse mediante un sistema de turnos o por un cobro de derechos que revierte a la comunidad. Sin embargo, una de las constataciones realizadas en las comunidades campesinas aimaras es que las parcelas comunales son cada vez más escasas o, en algunos casos, inexistentes.

¹⁴ Para mayores referencias se puede consultar la tesis de Euclides Luque Chuquiija: *El derecho de sucesión de la propiedad de la tierra en la parcialidad de Santiaguillo (Puno)*. Tesis para optar el grado de Magíster en Arqueología Andina. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2013.

En las comunidades estudiadas se menciona que ya no existe este tipo de tierras de uso común, solo queda en algunas zonas una reminiscencia de antiguas formas de usufructo y trabajo colectivo denominada *aynuqa* o *aynoqa*.

Sobre el cultivo, antes, hasta la reforma agraria, era colectivo. **¿Era colectivo?** Todos por conjunto cultivaban. Había *aynuqas*; esta pampa era *aynuqa*, allá rincón también y aquel lado también [...]; en ahí, pues, en conjunto roturaban la tierra, pero antes había siempre una ceremonia [...]. **¿Ahora se sigue haciendo eso?** Ya no ya, desde que se ha dividido e individualizado, ya no se practica [...]. **¿Y si antes era colectivo, cómo se repartía el producto?** A cada uno, persona mayor, se le entregaba una parcela, y él ya se dividía con sus hijos. Y cada uno recogía su chacra. Cada uno escarbaba su chacra. Solamente desde barbecho hasta la siembra era comunitario, de ahí cada uno se encargaba de su parcela (Felipe Nina, Chuquqhuniri, Juli).

Con el término *aynoqa* (en aimara) o *yanasi* (en quechua), se conoce a los terrenos comunales que se trabajan en forma colectiva; pero también se utilizan estos términos para referirse al cultivo rotativo de las tierras comunales divididas en parcelas para ser trabajadas en conjunto por los miembros de la unidad social que las posee: la comunidad, el ayllu, la parcialidad, una estancia o un grupo de familias (Sánchez 1987: 189). En Chhuquqhuniri se recuerda estas antiguas formas de trabajo colectivo, pero también se menciona que ya no se practican en la actualidad, sobre todo después que se ha "dividido e individualizado" la comunidad; esta situación parece ser común en todas las comunidades estudiadas.

En un estudio histórico sobre las comunidades en Azángaro, Nils Jacobsen (2013: 423) encuentra que algunas de ellas, las más grandes, mantuvieron hasta inicios del siglo XX algunos pequeños terrenos comunales, entre ellos las *aynuqas* o *aynoqas*, dedicadas al sistema de rotación de cultivos¹⁵. Por su parte, Rodrigo Sánchez (1987: 190), en su estudio sobre las comunidades del Altiplano en la década de 1980, menciona que si bien este sistema de trabajo colectivo puede continuar hasta la fecha, ya no se realiza sobre terrenos comunales, sino sobre terrenos de uso individual y familiar, sobre terrenos de parcelas vecinas, las cuales, usualmente, son de propiedad del mismo tronco familiar. Ambos autores coinciden en afirmar que los terrenos comunales en el Altiplano, pronto se dividieron y fragmentaron.

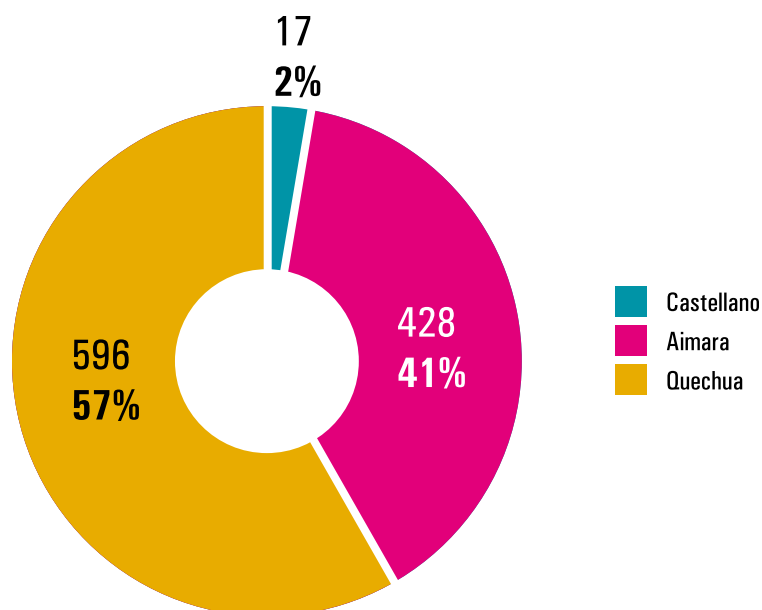
Jacobsen (2013) relaciona este proceso con la presión ejercida sobre el territorio de las comunidades, tanto al interior, con el crecimiento demográfico de las familias, la herencia sucesiva de las tierras, la venta de parcelas a agentes externos ante la falta de recursos, entre otros; como con el exterior, por la expansión de las haciendas ganaderas en el Altiplano.

¹⁵ Los otros tipos de terrenos comunales son: las tierras reservadas para el pago de derechos a las autoridades civiles y religiosas; los recursos especiales de las comunidades, como el acceso a los lagos, abrevaderos, manantiales y depósitos minerales; y, los pastos comunales (Jacobsen 2013:423).

LA COMUNIDAD COMO ORGANIZACIÓN TERRITORIAL

Según el IV Censo Nacional Agropecuario 2012¹⁶, se identificaron en Puno un total de 1388 comunidades campesinas, el mayor número a nivel nacional. El 41% de las comunidades campesinas entrevistadas en Puno¹⁷ mencionan que la lengua que usan con mayor frecuencia es el aimara, porcentaje que representa a 428 comunidades campesinas. Estas comunidades se ubican en las provincias de Moho, Yunguyo, El Collao, Chucuito, Puno, Huancané y San Antonio de Putina. En las cuatro primeras provincias mencionadas, no se encuentra ninguna comunidad que hable quechua, por lo que se podría decir que estas provincias son esencialmente aimaras; en las otras tres se encuentra una proporción variable de comunidades que mencionan el quechua como idioma preferente (18%, 48% y 70%, respectivamente). Además, el mayor número de comunidades campesinas aimaras se ubican en las provincias de El Collao, Chucuito, Puno y Huancané (115, 98 y 91, respectivamente).

GRÁFICO 2: PUNO: COMUNIDADES CAMPESINAS SEGÚN LENGUA MATERNA, 2012



Nota: la base es de 1041 comunidades campesinas.

Fuente. INEI, IV Censo Nacional Agropecuario 2012.

¹⁶ Como parte del IV Censo Nacional Agropecuario 2012, se aplicaron Hojas de Información Complementaria a los presidentes de la comunidades o otras autoridades representativas.

¹⁷ En Puno se logró entrevistar a pobladores de 1041 comunidades, es decir, al 75% de las comunidades registradas.

TABLA 2: PUNO: NÚMERO DE COMUNIDADES CAMPESINAS SEGÚN LENGUA MATERNA, POR PROVINCIAS, 2012

Provincia	Castellano	Aimara	Quechua	Total
Puno	2	91	85	178
Chucuito	1	98	0	99
El Collao	1	115	0	116
Huancané	1	91	20	112
Moho	0	4	0	4
San Antonio de Putina	4	12	38	54
Yunguyo	0	17	0	17

Fuente: INEI, IV Censo Nacional Agropecuario 2012

Sin embargo, las comunidades campesinas no son la única forma de organización territorial en la zona rural aimara; junto a ellas se erigen cientos de parcialidades –unidades territoriales también presentes en las zonas quechuas del Altiplano -, las cuales serían antecesoras de muchas de las comunidades campesinas que actualmente se encuentran reconocidas en esta región.

Según un estudio realizado por Carolina Trivelli (1992: 30) sobre las comunidades reconocidas en el Perú hasta la década de 1990, en el caso de Puno, desde 1920 en adelante, existen tres periodos donde se producen los mayores reconocimientos de comunidades campesinas:

- Entre 1966 y 1969, periodo prerreforma agraria, se reconocieron 93 comunidades campesinas, coincidiendo con una etapa de movilización campesina importante.
- Entre 1975 y 1978, periodo reforma agraria, se reconocieron 229 comunidades campesinas, lo que implicó la reconversión de grupos campesinos y parcialidades agrarias en comunidades campesinas como una forma de fortalecer su legitimidad y obtener el estatus de amparo legal de su territorio.
- Entre 1986 y 1988, periodo que coincide con el proceso de reestructuración de empresas asociativas impulsado por el gobierno de Alan García, fueron reconocidas 502 comunidades campesinas como consecuencia de la exigencia de las comunidades y parcialidades para que se solucionaran sus pedidos de carencia de tierras.

Esta misma situación la encontramos en nuestra zona de estudio: cuatro de las comunidades campesinas estudiadas lograron su reconocimiento durante la década de 1980, pasando de su estatus de parcialidades o ayllus al de comunidades campesinas. Su búsqueda de

reconocimiento fue una estrategia para garantizar la titularidad de la propiedad del territorio y obtener, además, beneficios estatales asociados al reconocimiento. Un contraejemplo de este proceso es la parcialidad de Santiaguillo, pues mientras el resto de comunidades del entorno decidían convertirse en comunidades campesinas, Santiaguillo se mantuvo como parcialidad.

En este contexto, cabe preguntarse, ¿cuál fue el proceso seguido por las comunidades para lograr el reconocimiento? ¿Por qué Santiaguillo prefirió seguir como parcialidad? ¿Cuál fue el impacto de estos cambios en la organización interna de la comunidad? ¿Qué cambios futuros se esperan en las comunidades?

El escenario que actualmente conocemos en el Altiplano y en las zonas aimaras, en particular, es producto de los cambios y transformaciones ocurridas entre 1960 y 1980. En unas cuantas décadas, las comunidades pasaron de ser parcialidades, haciendas, grupos campesinos, cooperativas a comunidades campesinas. Si bien las transformaciones en el Altiplano no fueron novedosas, pues ya desde inicios del siglo XX se encuentran cambios importantes en las comunidades rurales que se alejaban del concepto ideal de la unidad comunal (Jacobsen 2013), las transformaciones ocurridas en las décadas postreforma agraria son hechos que han marcado profundamente a las comunidades rurales que ahora encontramos en el Altiplano y en las zonas aimaras de Puno.

Patricia Quiñones



Las transformaciones deben ser vistas como un signo de vitalidad del propio cuerpo social; en este caso, de las comunidades rurales. Tal como veremos en esta sección, las distintas configuraciones territoriales adoptadas en su momento también fueron diversas estrategias que han tenido que adoptar estas comunidades para sobrevivir ante los cambios externos. Se trata, entonces, de describir la historia de esta constitución desde la perspectiva de la comunidad, la cual tiene un fuerte anclaje en las denominaciones que ha ido adoptando su organización territorial: ayllu, parcialidad, estancia, hacienda, comunidad indígena/campesina, centro poblado, etc.

TRANSFORMACIONES CONTINUAS

No es posible establecer, con claridad, desde cuándo se asientan las comunidades rurales estudiadas en el lugar que actualmente ocupan. Según las referencias orales encontradas en Pomaoca, Chhuquqhuniri y Suq'a Patxa, parece que la zona actual de estas comunidades fue poblándose desde el siglo XVIII, proceso de asentamiento relacionado con el trabajo minero en Potosí y con el logro de algunos papeles o "partes" que garantizaban la posesión del lugar. Esto es más claro en Pomaoca, pues su origen no solo se relaciona con la memoria local, sino que además se encuentra la referencia del documento otorgado por la Corona española a Domingo Calsin, "indio natural de Pomaoca" para establecer un común de indios en 1773.

También puede suceder que no necesariamente hayan sido sitios sin ninguna ocupación, sino que eran parte de conformaciones territoriales más grandes. En Pomaoca, Santiaguillo, Suq'a Patxa, Huinihuinini y Chhuquqhuniri se mencionan ayllus de origen, desde donde habrían provenido para luego ser estancias o parcialidades y, finalmente, comunidades campesinas. No tenemos registros documentales que verifiquen o rechacen estas referencias. Solo para el caso de Santiaguillo se puede tener una referencia más exacta, ya que se menciona que esta zona era parte del ayllu denominado Taypioco, ayllu que aparece en las listas de los ayllus originales del corregimiento de Paucarcolla, a inicios del siglo XVIII, en la mitad considerada como Janansaya (Luque 2013).

La pertenencia al ayllu Taypioco no solo se mantiene viva en la memoria de los "santiagos", que es como se les llama a los pobladores de este lugar, sino también existen ciertas tradiciones instauradas en la vida comunal que permiten ver su permanencia, al menos como parte de la organización social. En la administración de cargos, por ejemplo, los tenientes gobernadores de la zona de Janansaya se visten con poncho de color marrón, como en el caso de Santiaguillo, y las autoridades de la mitad Jurinsaya se visten con poncho de color rojo:

¿Cuáles son los ayllus? Jurinsaya, Janansaya. Esos nombres tienen. **¿Y ustedes, a cuál pertenecen?** Janansaya [...]. Tienen poncho café, es por eso que nos llamamos, así hablan. Y los de Jurinsaya tienen poncho rojo, es por eso que se llaman así, y nosotros de Janansaya tenemos poncho café, es por estas razones hablan (Victoria Luque, Santiaguillo).

Recién en 1840 Santiaguillo aparece como estancia en los registros de un parte judicial¹⁸, lo que nos indicaría su existencia como tal. Si bien los pobladores no tienen la fecha exacta o aproximada de cuándo se habrían establecido en el lugar como estancia, sí mencionan que la primera familia (los Luque) en instalarse vino de Muñapata (Huancané), denominando el lugar como Santiaguillo en honor al apóstol Santiago, patrón de Huancané.

Tomando como referencia este caso específico, es probable que lo mismo haya sucedido en otras comunidades rurales, las cuales siendo parte de un ayllu, y sin dejar de serlo, posteriormente fueron poblando lugares que se llegaron a convertir en estancias, parcialidades o comunidades.

La historia local de la constitución de Pomaoca es un buen ejemplo para entender la serie de transformaciones que sufrieron las comunidades rurales en el Altiplano:

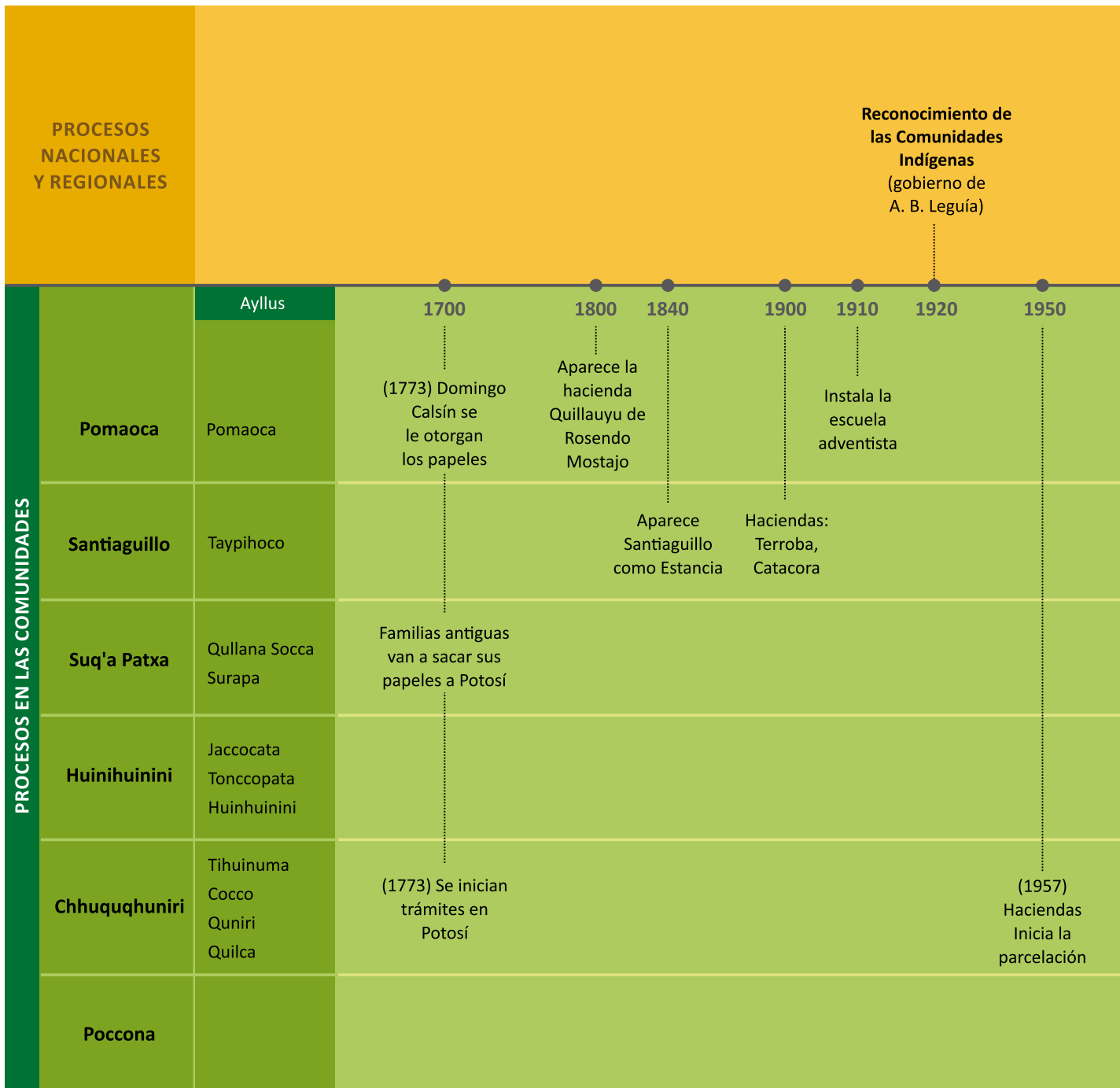
En un principio era ayllu Pomaoca [...]. Desde el 23 de junio de 1773, en la que fue expedido un testimonio al indio Domingo Calsin, desde entonces pasaban los hacendados por estas tierras, los cuales abusaban de los campesinos. [Luego], gracias al gobierno del Perú, en esa vez estaba Juan Velasco Alvarado, quien decía: "la tierra es de quien la trabaja"; y entonces aquí los pomaoqueños empezamos a reflexionar. El 24 de febrero de 1969, sí hemos recibido una resolución en la que se reconoce como comunidad campesina, desde esa fecha ha sido una comunidad campesina. En 1974 hemos ido a rescatar las tierras de Qhillauyu [exhacienda de la familia Mostajo], que luego pasó a las manos de la población pomaoqueña. A partir de esa fecha, hasta 1993, era una comunidad. Gracias a los expresidentes de la comunidad campesina en ese entonces, que han gestionado para crear un centro poblado, se creó el centro poblado el 9 de febrero de 1993, a partir de esa fecha se convierte en un centro poblado denominado Qhillauyu Pomaoca. En un principio, Qhillauyu era una pampa, posteriormente hemos construido el municipio. La población de este centro poblado, es decir, los pomaoqueños, anhelamos, que se eleve a otra categoría, la cual es ser en el futuro un distrito de la provincia de Moho, región de Puno (Gilberto Quispe Mamani, Pomaoca, Moho).

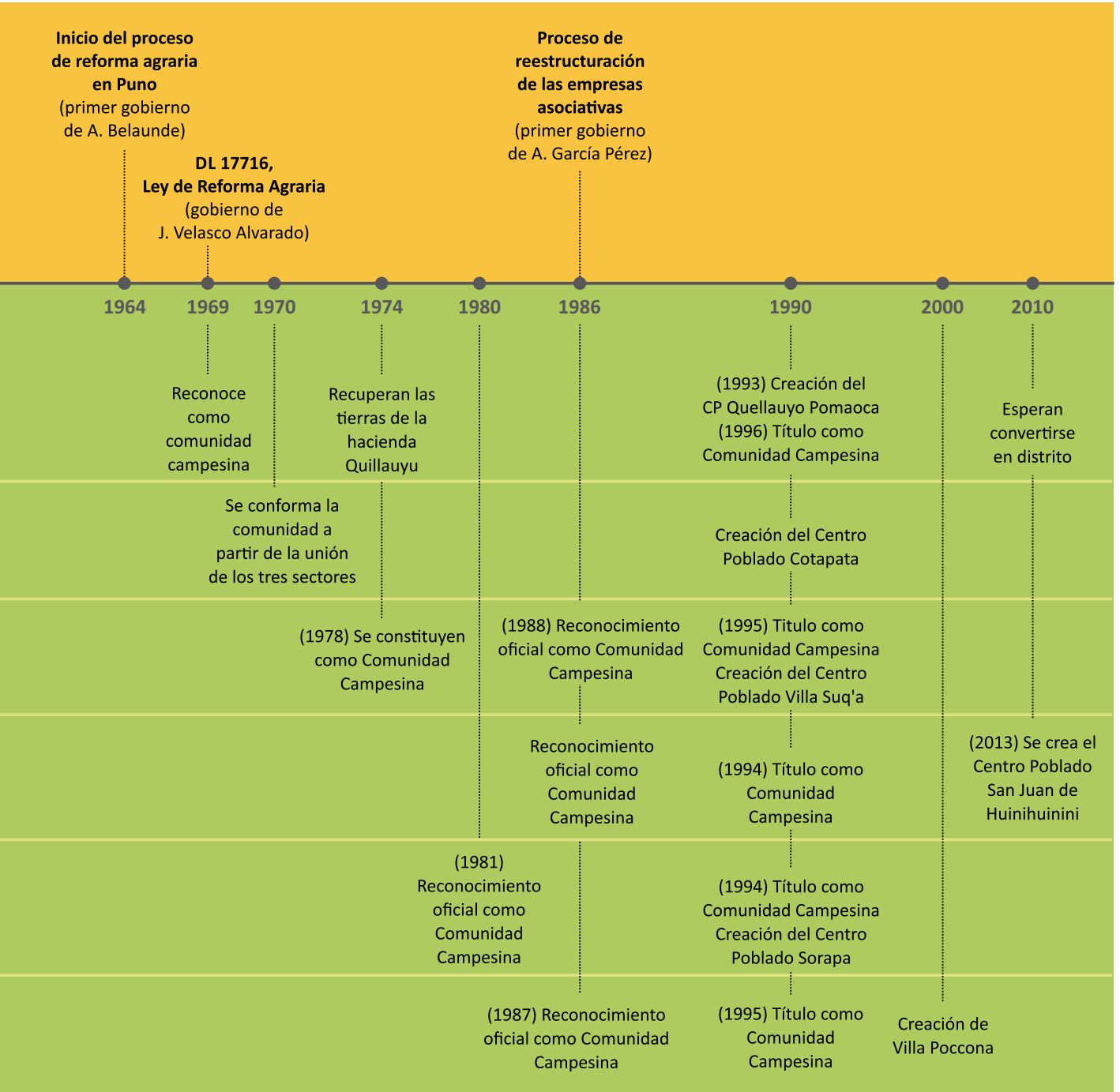
En la cita anterior se encuentran algunos momentos vividos en la propia historia local de Pomaoca y que bien pueden generalizarse a otras comunidades estudiadas, mientras que otros son propios de la comunidad.

El primero de ellos es la referencia al ayllu de origen: en la mayoría de las comunidades estudiadas se menciona un ayllu de origen, y tal como veremos más adelante, para inicios del siglo XX, la referencia a los ayllus es común en la zona rural del Altiplano, por lo que no resulta inusual que los actuales pobladores rememoren estas referencias en su propio territorio.

18 Archivo Regional de Puno.

PROCESO HISTÓRICO DE LA CONSTITUCIÓN DE LAS COMUNIDADES





El segundo se relaciona con una característica particular de Pomaoca: el reconocimiento de la comunidad campesina a fines de la década de 1960, casi dos décadas antes que el resto de comunidades campesinas estudiadas. De acuerdo con otras referencias, se sabe que tres parcialidades (Qhaxra Marca Pomaoca, Secco Pomaoca y Jach'a Pomaoca) habrían conformado lo que ahora se conoce como la comunidad de Pomaoca. Sin embargo, al igual que el resto de comunidades campesinas estudiadas, recién será en la década de 1970, con la incorporación de la zona de Qhuillauyu [exhacienda Mostajo], que lograría su actual conformación territorial.

En la década de 1990, Pomaoca logra su reconocimiento como centro poblado, lo cual la "eleva de categoría", según sus propios pobladores. Este proceso de gran parte de las comunidades campesinas y parcialidades del Altiplano, se plantea como una nueva estrategia para alcanzar beneficios relacionados a la prestación de servicios básicos por parte del Gobierno.

Finalmente, el anhelo de sus pobladores en convertir su centro poblado en distrito se enmarca en la misma lógica de empujar la conformación de centros poblados en las décadas anteriores. Si bien en otras comunidades no se encuentra esta referencia, la constitución de un distrito implica, para las zonas rurales, un mayor grado de urbanización (aunque sea solo en el papel), y con ello una mayor autonomía para tomar las decisiones que competan a su desarrollo local (infraestructura y servicios, presupuesto público, mayores servicios públicos: escuela secundaria, centro de salud, etc.).

LA PERMANENCIA DEL AYLLU

Es notable la permanencia de los ayllus en las referencias que dan los pobladores locales cuando se les pregunta sobre la historia de su comunidad. Al respecto, cabe preguntarse en qué medida se trata de una imagen recreada por los pobladores. ¿Es una reminiscencia del pasado cercano? ¿Qué tan lejos llega esa reminiscencia? ¿En qué se parece este ayllu de origen con el ayllu prehispánico?

A inicios del siglo XX, en el Altiplano puneño se encontraban ayllus, parcialidades y comunidades (Jacobsen 2013: 421); denominaciones para referirse a conformaciones territoriales habitadas por población indígena. Cada una de estas denominaciones hacía referencia a diferentes niveles de organización territorial, siendo los ayllus la organización más pequeña o elemental, lo que se conoce en otros lugares como estancias, generalmente constituidas por el mismo tronco familiar (Sánchez 1987: 169). Sin embargo, este término, al igual que los otros, habría ido cambiando con el tiempo; es probable que, durante el siglo XIX, la referencia a los ayllus se relacionara a conformaciones territoriales más amplias, las cuales comprendían varios pueblos pequeños, parcialidades y estancias. Dicho término fue restringiéndose para denotar conformaciones que integraban una decena de familias, definidos por lazos de parentesco y consaguineidad, como en el siglo XX (Sánchez 1987: 176).

En cinco comunidades rurales se menciona que antes habrían sido parte de un ayllu originario:

- La parcialidad de Santiaguillo habría sido parte del antiguo ayllu Taypioco.
- La comunidad de Pomaoca provendría del ayllu Pomaoca.
- En la zona ocupada por la comunidad de Suq'a Patxa habrían existido antes dos ayllus: Qullana Socca (por el lado de Santa Rosa) y Surapa.
- En la zona ocupada por la comunidad de Huinihuinini habría existido antes un mismo ayllu para los tres sectores o parcialidades: Jaccocata, Toncco Pata y Huinihuinini, que ahora conforman una sola comunidad.
- La comunidad de Chuquqhuniri provendría de la unión de cuatro ayllus antiguos: Tihuinuma, Chocco, Quniri y Quilca.

En cada una de las referencias de estas comunidades se identifica la polisemia del término ayllu. En el caso de Santiaguillo, Suq'a Patxa y Huinihuinini, se hace referencia al ayllu como unidad territorial mayor, incluso más grande que la propia parcialidad o estancia. En el caso de Pomaoca, el ayllu es casi sinónimo de comunidad; y, finalmente, en el caso de Chuquqhuniri, se establece el ayllu como sinónimo de estancia o sector, es decir, como una unidad menor.

Es probable que cada uno de estos términos hayan funcionado para fines del siglo XIX e inicios del XX, pero luego fueron quedando en el olvido, siendo reemplazados por otras denominaciones empleadas para hacer referencia a las unidades territoriales como parcialidad, comunidad y, actualmente, centro poblado. Sin embargo, es necesario indagar con mayor profundidad en el significado de estos ayllus y su relación posterior con las estancias o comunidades; así como su relación con la construcción de la identidad de las comunidades con población indígena.

Esta noción de ayllu, además, difiere de la de ayllu prehispánico, que estaba fundada en la pertenencia a una familia y no a un territorio, como sucede con el ayllu durante la Colonia y la República, lo que indica que el término y concepto fue cambiando y adaptándose a una realidad que implicaba una pertenencia territorial y no solo familiar. En este sentido, la noción de ayllu que se mantiene se relaciona más con la noción de comunidad.

Damonte menciona que, al inicio del periodo colonial, con el establecimiento de las encomiendas y repartimientos, la lógica de apropiación territorial en forma de archipiélago que mantenían las culturas andinas hasta ese momento se trastoca por completo. En su afán de controlar las poblaciones indígenas para el pago de tributos, los conquistadores españoles concentraron a los ayllus, los cuales "rápidamente adoptaron para la administración española la forma de *comunidades*" (Damonte 2011: 41. La cursiva es nuestra).

Sin embargo, no solo el término ayllu cambió con el paso del tiempo; el resto de términos que designaban las organizaciones territoriales de poblaciones indígenas (parcialidad y comunidad) también lo hicieron.

PARCIALIDADES Y COMUNIDADES

Pobladores de algunas de las comunidades rurales analizadas mencionan que antes conformaban parcialidades, sectores o estancias, y que de la unión de estas se habría constituido la actual comunidad campesina. Veamos el caso de la comunidad de Huinihuinini.

Según los informantes, la comunidad de Huinihuinini se habría formado de la unión de tres sectores o parcialidades: Huinihuinini, Tunqupata y Jaq'upata; incluso, en el registro de comunidades campesinas del Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (COFOPRI), la comunidad de Huinihuinini aparece con el nombre de estos tres sectores.

En Huinihuinini, siempre hemos sido estancia; de aquí nuestros "abuelos" empezaron a poblar. Tunqupata es otra estancia y Jaq'upata, que está a aquel lado, es otra parcela. Huinihuinini, Tunqupata y Jaq'upata eramos parcialidad, pero ahora todos somos una comunidad. Las tres estancias nos hemos juntado (Juana Cusi, Huinihuinini, Ilave).

El término de parcialidad, en el sentido que usa Juana Cusi, de Huinihuinini, alude a los sectores o estancias de las comunidades campesinas; sin embargo, esta noción difiere de otras. En el caso de Santiaguillo, por ejemplo, la única parcialidad de nuestro estudio, los entrevistados hacen mención de dos cosas: primero, su condición de parceleros; y, luego, para reafirmar lo anterior, mencionan que nunca han sido comunidad: "Acá, en Santiaguillo, somos algo de 60 a 70 parceleros, nosotros somos parcelas no más, no somos comunidad" (Alejandro y Dominga Luque, Santiaguillo, Huancané).

En este caso, los pobladores de Santiaguillo aluden a un segundo significado de parcialidad, diferenciando lo que ellos consideran como comunidad y que se relaciona con su situación de parcelarios. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, esta no es característica única de las parcialidades, sino también de las comunidades. Rodrigo Sánchez, en su estudio sobre las comunidades puneñas de la década de 1980, reafirma esta noción y define parcialidad como: "conjuntos de campesinos propietarios de parcelas minifundizadas y dispersas que raras veces van acompañadas de terrenos de propiedad comunal" (1987: 169). Sánchez pone el acento en la parcelación y la minifundización de la propiedad como una característica de las parcialidades, pero también menciona que parcialidad alude a una unidad territorial que sería parte de un distrito, lo que en otros lugares se denomina anexo.

Entonces, ¿qué es parcialidad? También aquí nos enfrentamos a un término polisémico que ha ido cambiando y, como se ve en el párrafo anterior, ha estado unido a dos dimensiones: por un lado, a la situación de tenencia de la propiedad y, por otro, a una organización territorial, similar a lo que sucede con el término comunidad.

Nils Jacobsen menciona que durante los siglos XIX y XX, en el Altiplano era común el uso del término parcialidad para hacer referencia a una unidad territorial vasta delimitada de acuerdo a los criterios tradicionales, incluso refiere que algunas haciendas se situaban dentro de una parcialidad. Para este autor, el término de parcialidad empezó a sustituir al de comunidad, sobre todo para hacer la referencia a la organización territorial (2013: 420-421).

Esta sustitución va unida a la pérdida de los territorios de uso comunal, y es muy poco lo que se conserva a inicios del siglo XX (Jacobsen 2013: 423). Rodrigo Sánchez (1987: 176) menciona que la noción de comunidad era bastante ajena e incluso agresiva en el Altiplano. Cuando en 1968 se inician las campañas para registrar y reconocer las comunidades, muchas de las parcialidades y estancias se niegan a ser registradas por el temor a perder sus terrenos individualizados desde generaciones atrás o el derecho de poseer terrenos en otras parcialidades, como era parte de la tradición en el Altiplano. De acuerdo a ambos autores, esta suerte de alejamiento de la noción de comunidad como organización territorial, y como propiedad comunal (que era casi inexistente), influyó en que muy pocas parcialidades en el Altiplano buscaran su reconocimiento legal hasta antes del proceso de reforma agraria, situación que cambiaría profundamente el escenario rural.

Luis Miranda



COMUNIDADES INDÍGENAS/CAMPESINAS

Las comunidades campesinas estudiadas lograron su reconocimiento oficial mucho tiempo después de 1920, cuando por primera vez en nuestra historia republicana se reconoce el derecho de las comunidades indígenas. Una de estas comunidades logra su reconocimiento en 1969, cuando se inicia el proceso de reforma agraria, mientras que el resto lo consigue recién en 1980, época en la que se produjo el mayor número de reconocimientos de comunidades campesinas en Puno.

Algunos investigadores relacionan esta falta de entusiasmo de las comunidades, parcialidades y ayllus con lo ajeno y externo que constituía para ellas la nueva forma de concebir la comunidad, no solo como organización o unidad territorial, sino además como una entidad o persona jurídica de derechos comunes sobre el territorio (Jacobsen 2013, Sánchez 1987). Si esto fuera cierto, ¿qué hizo cambiar a las comunidades para lograr masivamente su reconocimiento oficial a partir de 1969?

La reforma agraria iniciada en 1969 implicó un proceso de expropiación de tierras agrícolas de las haciendas; estas tierras fueron adjudicadas a los antiguos trabajadores de las haciendas (colonos y pastores) a través de la conformación de empresas asociativas: SAIS, CAPS y ERPS (Maquera 2009: 10-11, Del Pozo-Vergnes 2004: 97). En teoría, este modelo asociativo consideraba a las comunidades campesinas como socias, pero en la práctica tal relación sucedió raras veces (Castillo 2004: 26-27). En consecuencia, el proceso emprendido por la reforma agraria excluyó, en Puno,

[A] las 486 comunidades reconocidas legalmente hasta entonces y a las 500 parcialidades donde vivía y trabajaba la gran mayoría de las familias campesinas. Solamente 76 comunidades que integraban 14,714 familias fueron beneficiadas con 2.9% de las tierras distribuidas en Puno (Del Pozo-Vergnes 2004: 98).

Entonces, en vez de aliviar la gran tensión sobre el territorio, el proceso de reforma agraria generó la reconcentración del territorio del Altiplano en nuevas manos, esta vez en las empresas asociativas creadas por el Estado, con lo que surgieron nuevas tensiones (Del Pozo-Vergnes 2004: 97-98). En la década de 1970, muchas comunidades comprenderían que la única forma de lograr el amparo legal de su territorio, la defensa y la recuperación de sus tierras era a través del reconocimiento oficial. Además, dicho reconocimiento fue entonces la única forma de obtener recursos y asistencia de los organismos estatales (Trivelli 1992: 30, Sánchez 1987: 179).

Las comunidades campesinas estudiadas también formaron parte de este proceso. Muchas de

ellas iniciaron sus trámites de reconocimiento durante la década de 1970, siendo finalmente reconocidas en la década de 1980. En la comunidad de Suq'a Patxa se encuentra una de estas referencias:

¿Desde cuándo tiene reconocimiento su comunidad? Nosotros lo hemos hecho reconocer, con el título de comunidad, en el año 1978¹⁹. **¿Y antes de 1978 qué era?** Solo éramos sector, no más [...]. Cuando Juan Velasco Alvarado entró como presidente del Perú, dijo: "la tierra es para quien la trabaja", desde esos tiempos hasta que Alan García entró como presidente, desde ahí empezaron a formarse las comunidades, y también nos apoyaron; es desde ahí que nosotros bajo la ley del presidente [sic] nos hicimos reconocer, tramitando los documentos (Andrés Rodríguez Quispe, Suq'a Patxa, Acora).

Con el proceso de reestructuración de las empresas asociativas en la década de 1980, las parcialidades, comunidades, empresas asociativas, grupos de campesinos y otros se transforman masivamente en comunidades campesinas. Entre 1986 y 1988, durante el primer gobierno de Alan García, el 50% de las comunidades campesinas lograron su reconocimiento (Trivelli 1992: 30). Tres de las seis comunidades campesinas de nuestro estudio lograron también su reconocimiento en este periodo. Nuevamente, este reconocimiento obedeció a estrategias emprendidas por los pobladores para lograr beneficios de la reforma agraria, en momentos en que se distribuían las tierras adjudicadas a las empresas asociativas o para no perder los territorios ya adjudicados, como el caso de reconversión de las empresas asociativas en comunidades campesinas:

Después de las haciendas ha habido la reforma agraria, y después ha existido la adjudicación de terrenos para la gente [...] por el norte [haciendo referencia a la comunidad Ch'iyarajaqhi]; ahora ya es una comunidad, pero antes era una hacienda llamado Velasco, era hacienda, pero se han comprado el terreno y después ellos se pusieron el nombre de comunidad, pero eso ha sido reciente [...]; la mitad del terreno se le ha entregado a la cooperativa y la otra mitad se han hecho quedar, después se han formado como una comunidad. [Por el norte se encuentra Sorapa], se llamaba SAIS Sorapa, pero antes era hacienda, se hizo SAIS Sorapa con la reforma, y agarraba otros fundos, como Ch'iyarajaqhi, Viluyo y otros; y se le ha adjudicado a las personas, con la reestructuración, puesto que Alan [García] hizo, y por eso se adjudicó a las mismas personas. Y por aquel lado del cerro, con Jaruni, eso también era hacienda, después se convirtió en cooperativa y después en comunidad (Felipe Nina, Chuquqhuniri, Juli).

El relato de Felipe Nina ilustra, con claridad, el proceso de adjudicación de las comunidades campesinas colindantes con Chuquqhuniri, que antes fueron haciendas, luego cooperativas y, finalmente, en la década de 1980, comunidades campesinas.

19 Según el registro de comunidades, Suq'a Patxa logra su reconocimiento en 1988.

CREACIÓN DE CENTROS POBLADOS

Después del proceso de reforma agraria y de la restructuración de las empresas asociativas, se produjo una continua parcelación y fragmentación de las tierras comunales (Damonte 2011, Del Pozo-Vergnes 2004). Este último proceso ha ido en paralelo de una acelerada distritalización, donde la comunidad busca su reconocimiento como distrito o como centro poblado, como estrategia para obtener mayores recursos estatales.

En todas las comunidades estudiadas se encuentran centros poblados conformados a partir de la década de 1990, algunos de ellos incluso con un alcalde del centro poblado, quien al igual que el presidente de la comunidad campesina representaría los intereses del conjunto de la comunidad y sería el principal nexo para obtener beneficios de la municipalidad distrital o del gobierno regional.

La creación de centros poblados es un reconocimiento estatal del crecimiento poblacional de centros urbanos en contextos rurales. Cuando un caserío crece en su población urbana busca ser reconocido como centro poblado. En áreas rurales los centros poblados son los preceptores de servicios públicos: escuela, telefonía, instalaciones de salud, etc. [...]. Por ello su creación implica para las familias rurales que viven en comunidades o caseríos tanto el acercamiento de servicios públicos y una mayor presencia política (Damonte 2011: 127).

La conformación de centros poblados al interior de las comunidades o localidades rurales es un proceso que se ha ido extendiendo en las últimas décadas y que se relaciona con la expectativa de los pobladores por obtener servicios básicos, presupuesto público y obras de infraestructura provenientes de la municipalidad distrital. En este sentido, para los impulsores de la creación del centro poblado se trata de un triunfo, en la medida que logran servicios públicos y obras de infraestructura para su pueblo o comunidad, logro de difícil alcance si solo se tratase de comunidades campesinas. En consecuencia, en algunos lugares, este logro es visto como un progreso:

Ahora nosotros ya somos villa. **¿Qué nombre tenía antes?** Antes, este lugar se había llamado Juqhuni [localidad ubicada en Poconca]. **¿Era parcialidad?** No, somos comunidad, siempre se había llamado comunidad y después lo han cambiado. **¿Y, ahora, cómo se llama?** Villa Poconca. **¿ Siguen siendo comunidad?** Ya no somos comunidad (Elvira Usedo, Poconca, Yunguyo).

La conformación de centros poblados no impacta a la comunidad campesina directamente, pues la condición jurídica se mantiene aun cuando se cree esta nueva localidad; no obstante sí hay un impacto en la organización social de la comunidad campesina, ya que las autoridades comunales pierden visibilidad y preeminencia en el ámbito local. Este proceso, unido a una

mayor parcelación de la tierra y a una ausencia de beneficios directos por ser considerados como comunidad campesina (una vez lograda la titularidad), deja poco espacio para la actuación de la comunidad campesina como ente organizativo, perdiendo vigencia e incluso relevancia ante las autoridades locales, como el alcalde del centro poblado.

La historia de los aimaras demuestra las diferentes formas de organización y ocupación de las tierras, evidenciando también, que esta variedad no es producto de una historia inamovible, sino de una alta capacidad de adaptación a los cambios, sin perder la esencia cultural. De esta manera, la tierra cobra un papel protagónico, no solo como propiedad, sino como parte de la cosmovisión en la vida de los aimaras hasta la actualidad.

Patricia Quiñones









**ORGANIZACIÓN
SOCIAL**

¿Cuáles son los aspectos que hacen posible la vida en común de la comunidad? ¿Qué los mantiene unidos? Hasta ahora se ha visto la referencia a la comunidad como el territorio en el que habitan las poblaciones indígenas; sin embargo, hay varios otros aspectos propios de la organización de la vida social que mantiene cierta unidad en el territorio y que pueden trascender de él, manteniendo los vínculos sociales a través de mecanismos que renuevan los pactos y el compromiso con el conjunto.

En este capítulo se abordarán dos aspectos de la organización social de las comunidades rurales. El primero es el sistema de cargos, mediante el cual todos los varones casados tienen el deber de asumir un cargo como una forma de compromiso social con su comunidad, a riesgo de perder su prestigio o no ser considerado como parte de la comunidad. El sistema de cargos se refuerza con prácticas culturales vigentes entre los aimaras, como el rito y la fiesta, elementos fundamentales para la vida social, aunque estos dos aspectos se abordarán por separado en el cuarto capítulo.

El segundo aspecto evalúa el fenómeno migratorio. ¿De qué manera se hace posible que las personas que migran de su comunidad mantengan vínculos con ella? Llama la atención la manera cómo la comunidad se mantiene más allá de sus fronteras en un contexto en que la migración genera redes que no se disuelven fácilmente. Por otro lado, a pesar de la lejanía de su comunidad de origen, muchos ciudadanos regresan a sus comunidades para ciertas fechas o acontecimientos importantes, renovando así algunos pactos y compromisos con la familia y la comunidad en pleno.

SISTEMA DE CARGOS

Al interior de las comunidades aimaras existe un sistema de cargos rotativo y jerárquico. De acuerdo a este sistema, todos los varones casados de la comunidad tienen el deber de asumir uno o varios cargos durante su vida, lo que implica que es un compromiso con la comunidad. El sistema de rotación permite, además, que ninguna familia se quede fuera de esta obligación, aunque el varón que asume el cargo debe cumplir, como requisitos, tener familia (estar casado) y haber ejercido cargos previos que lo vayan preparando para mayores responsabilidades, lo cual se relaciona con el sistema jerárquico.

Existe cierta gradación en los cargos comunales, siendo unos más importantes que otros. En Santiaguillo se menciona que los miembros de la comunidad deben ser primero guías (de la fiesta patronal); alferados, entre otros cargos menores, antes de asumir el de teniente gobernador, el cargo más importante de la comunidad. Este patrón jerárquico se repite en otras comunidades, teniendo en consecuencia una alta carga valorativa y de prestigio transcurrir por todos estos cargos.

Antes de haber sido teniente político, debes haber pasado como alferado una fiesta (y este puede ser el de Las Cruces); antes tiene que haber pasado como guía, una semana entera en carnavales. Todo eso es gasto, no más (Alejandro Luque, Santiaguillo, Huancané).

Si el asumir cargos implica "gasto no más", como refiere Alejandro Luque, de Santiaguillo, ¿por qué las personas o familias estarían dispuestas a asumir cargos si solo son un gasto? La asunción de cargos dentro de la comunidad es fuente de prestigio social para las familias y los jefes de familias quienes llevaron adelante esta responsabilidad, siendo altamente valorado en la sociedad, incluso como una forma para ganar espacio y respeto al momento de la toma de las decisiones comunales²⁰. Si alguien decidiera no entrar en el sistema, simplemente sería puesto de lado dentro de la comunidad.

La asunción de cargos en la parcialidad de Santiaguillo, por ejemplo, significa obtener reconocimiento, ser gente o una persona completa, *jaqi*²¹, como se le denomina en aimara, lo que permite a las familias ganar prestigio para sus descendientes, pero además legitimar su herencia a la tierra (Luque 2013: 31). En otras comunidades aimaras solo los comuneros pueden asumir cargos, pero también solo son sus familias quienes pueden poseer legítimamente tierras dentro de la comunidad, trasladando este derecho a sus descendientes (hijos), tal como veremos en la próxima sección. En este sentido, asumir cargos consolida la condición de comunero de la autoridad de turno (Peña 2004: 100).

La asunción de cargos es una fuente de prestigio dentro de la comunidad, pero también es una fuente de compromisos y obligaciones, pues genera gastos y trabajo extra que son asumidos por el jefe de familia y, posiblemente, por toda la familia. Por esta razón, los cargos son compromisos rotativos y no de larga permanencia: no más de seis meses o un año, que es el tiempo que dura el cargo del teniente gobernador. Al respecto, Albó menciona:

20 Héctor Velásquez (2005:80), en su estudio sobre las comunidades aimaras de Juli, encuentra esta alta carga valorativa para el sistema de cargos del alferado, siendo este un espacio de disputa por el prestigio que genera para las familias y los jefes de familia, siendo incluso una modalidad para lograr reconocimiento y la posibilidad de intervenir en los asuntos públicos de la comunidad, es decir, del "derecho a opinar y participar en la comunidad".

21 La noción de *jaqi* en la cultura aimara es constituirse en una persona plena en derechos, que se logra mediante el matrimonio; luego de ello, la persona está preparada para asumir todas las responsabilidades dentro de la comunidad, entre ellas asumir cargos. Esta noción se contraponen al *q'ara*, que literalmente significa pelado, y se le denomina así a quien no asume ninguna responsabilidad social como humano. "Se les llama pelados porque no tienen nada que haya sido fruto de su propio trabajo" (Jolicoeur 1997:72-73).

Más que una fuente de poder, para al aymara un cargo es una carga económica en gastos y tiempo. En algunos lugares al que cumple su cargo se le llama incluso *juchani* "el que carga el pecado", tal vez porque con su dedicación y empobrecimiento temporal para cumplir las celebraciones comunales asume cierto rol de chivo expiatorio asegurando así las bendiciones para toda la comunidad (Albó, citado por Jolicoeur 1997: 73).

En este sentido, aunque resulten onerosos y difíciles de sobrellevar, los cargos son ineludibles en la comunidad a riesgo de perder respeto, legitimidad y prestigio en el ámbito comunal, incluso a riesgo de perder su derecho en la sucesión y traspaso de tierras.

Mencionamos líneas arriba que los cargos son tomados generalmente por los varones de la comunidad, ratificando de este modo la característica patrilineal de la cultura aimara. Si bien es una condición para asumir cargos comunales que los varones deban estar casados, son finalmente ellos quienes dirigen las cuestiones relacionadas a la organización de la familia y la comunidad. En su estudio sobre la justicia comunal en comunidades aimaras, Antonio Peña encuentra que la mujer asume cargos en casos excepcionales, aunque también refiere que esta situación viene cambiando poco a poco, pues en algunas comunidades se observa una mayor participación de las mujeres, quienes van asumiendo un rol más activo en las decisiones de la comunidad²².

¿Quiénes deciden en su comunidad, los varones o las mujeres? Los varones siempre deciden la mayor parte. **¿Y las mujeres también hablan y participan en las asambleas?** Sí participamos también [...], pero antes siempre el varón no más hablaba, pero ahora ya podemos participar (Aurelia Lara, teniente gobernador de Huinihuinini, Ilave).

La referencia que hace Aurelia Lara, teniente gobernador de Huinihuinini, de alguna forma refleja el cambio en los roles de género que se viene dando en el ámbito comunal. Aunque los varones siguen siendo quienes lideran los procesos de toma de decisión y representación, las mujeres van ganado espacio paulatinamente. ¿En el futuro, esta situación implicará un mayor cambio a nivel cultural? La respuesta a esta pregunta la dejaremos pendiente.

Desde otra perspectiva más culturalista, se puede afirmar que la preferencia por los varones dentro de las funciones públicas no excluye la participación de las mujeres en la vida pública de las comunidades aimaras. Esta afirmación se basa en el hecho que los varones aimaras no pueden asumir cargos sin estar casados, pues solo con esta condición logran la complementariedad para asumir responsabilidades dentro de la comunidad. En este sentido, se dice que es solo con la presencia de la mujer que se logra la dualidad, aspecto fundamental para el sistema de creencias aimara,

22 En la comunidad aimara de Huancho (Huancané), Peña encuentra que el 20% de los cargos fueron asumidos por mujeres solteras y casadas (2004:122).

que implica haber llegado a ser una persona completa o *jaqi*. El papel de las mujeres resulta así relevante en la estructura dual de la autoridad, como también en la política tradicional aimara (Choque 2004: 17).

[En referencia a la esposa del teniente gobernador o *t'alla*] **¿ustedes la respetan?** Nosotros sí la respetamos; la decimos mamá, porque eso es para nosotros. **Serán padre y madre, entonces.** Sí, eso son; y así nosotros la respetamos. **¿Y si no la respetaran?** Bueno, seríamos unos grandes pecadores (Telvina Condori, grupo focal de tenientes gobernadores, Poccona, Yunguyo).

La entrevista refiere, con claridad, a la autoridad dual: varón-mujer, siendo esta experiencia el modelo de la práctica tradicional de la política aimara.

En la cultura aimara, la noción de autoridad tiene connotaciones rituales y religiosas bastante más arraigadas que entre las tradiciones occidentales; ello explica que, además de ser una autoridad que representa a la comunidad dentro de la estructura de la Gobernación que es parte del Ministerio del Interior, el teniente gobernador tiene la función de propiciar los ritos anuales en agradecimiento a la *pachamama*, así como también de organizar algunas celebraciones importantes en la comunidad. En ese sentido, también tendría una función dual, como veremos más adelante.

¿Como teniente gobernador, qué funciones cumple? Soluciono los conflictos, asisto a las reuniones y también organizo las fiestas **¿Los tenientes gobernadores se encargan de las fiestas?** Sí, cada teniente gobernador está encargado de las fiestas: nosotros hacemos comer a los músicos, suplicamos a los demás para que bailen, diciéndoles que por favor bailemos no más (Aurelia Lara, teniente gobernador de Huinihuinini, Ilave).

Sin embargo, en las comunidades existe un entramado político e institucional que genera ciertas tensiones en su interior, ya que en el mismo espacio comunal convive un conjunto de autoridades, unas de origen tradicional y otras de origen contemporáneo. Esta situación es una característica central en estas sociedades, apreciable en las comunidades del sur andino peruano y en algunas zonas de la sierra de Lima y del norte peruano (Diez 2007: 115). Como vimos en la historia local, la conversión de las comunidades rurales en campesinas y luego en centros poblados supuso cambios importantes, entre ellos la inclusión de nuevas autoridades dentro de su organización social, como la junta directiva comunal, la asamblea comunal, el presidente de la comunidad y, más recientemente, el alcalde del centro poblado.

La convivencia entre ambos sistemas solo es posible porque cada uno regula cierto aspecto de la comunidad. Así, en las comunidades campesinas siempre se menciona que el presidente de la comunidad cumple funciones administrativas, mientras que el teniente gobernador cumple funciones políticas. Para Diez (2007) esta situación no siempre está exenta de tensiones o

Patricia Quiñones



Patricia Quiñones



conflictos dentro de la comunidad, que pueden ser más críticos cuando aparece una nueva autoridad, como el alcalde del centro poblado, que resulta ser más funcional que el presidente comunal en sus vínculos con las autoridades del distrito.

Las diferencias entre estas autoridades se dan en varios planos, no solo en relación a sus funciones, sino además en la forma de asumir estos cargos: las autoridades tradicionales son parte del sistema de cargos, pues los asumen de manera rotativa, de acuerdo al padrón comunal o la lista de familias; en cambio, este sistema no se replica para el presidente de la comunidad y el alcalde del centro poblado, ya que estos cargos son asumidos por aquellos que ganan una votación comunal, lo que refleja la contemporaneidad de los cargos.

AUTORIDADES TRADICIONALES

Como mencionamos líneas arriba, en las comunidades existe un conjunto de autoridades que podríamos describir como tradicionales, pues además de cumplir con las funciones pactadas dentro de una estructura estatal, cumplen funciones rituales y celebratorias dentro de la comunidad. Es el teniente gobernador quien cumple con este patrón en las comunidades aimaras; sin embargo, esta autoridad no siempre ha cumplido las mismas funciones, probablemente ha ido asumiendo funciones que anteriormente eran parte de otros cargos, como los *jilaqata* o los *marani*, quienes desaparecieron de la organización comunal aimara.

En las comunidades rurales aimaras visitadas, los entrevistados mencionan varias autoridades que anteriormente cumplían funciones dentro de la comunidad, pero que actualmente podrían haber cambiado de funciones o ya no existen. Entre ellos tenemos al *mallku gobernador* o *marka teniente*, los tenientes o comisarios, los *jilaqatas* y *maranis*.

Según las descripciones dadas en varias comunidades, el *mallku gobernador*, *marka teniente* o gobernador era la autoridad local (de la ciudad o del pueblo) encargada de elegir a los *jilaqatas* o comisarios, quienes cumplían distintas funciones dentro de la comunidad (como organizar las fiestas patronales) y también de control como subordinados al *mallku gobernador*, quien probablemente tenía las funciones que hoy cumple el gobernador y el comisario del pueblo. La figura del *marka teniente* (y, tal vez, algunos *jilaqatas*) infundía temor en las comunidades, pues sus funciones de control ejercidas eran abusivas, llegando incluso a apropiarse de los animales de los comuneros²³, lo cual reforzaba una imagen de poder despótico.

23 "Antes no había tenientes. ¿Qué otras autoridades no había? Solo había *marka teniente*, y se le tenía bastante miedo. Antes, solo de Juli no más venían los tenientes, y si ellos ya están viniendo, teníamos que esconder nuestras gallinas; ahora, las ciudades ya no tienen teniente" (Sabina Espelleco, Chhuquqhuniri, Juli).

¿Qué autoridades existían antes? Jilaqatas. **¿De dónde salía el jilaqata?** Los mallkus nombran a esa autoridad. **¿Quiénes eran los mallkus?** Los mistis de Acora, que en castellano son conocidos como gobernadores, pero en aimara son conocidos como mallkus; él es el que nombra al jilaqata. Entonces, la función del jilaqata es llevar danzarines en la fiesta de Natividad y San Juan. Y esos jilaqatas tenían el cargo parecido al del teniente. Pero el jilaqata teniente era otro. **¿Cuántos años cumplían esa función?** Otros un rato, pero yo he caminado con el gobernador asumiendo el cargo de teniente durante nueve años, y eso de joven, porque de jovencito me nombraron teniente. **¿Cuáles son sus funciones?** Cada domingo se tenía que ir a la ciudad [...]. Era todos los domingos. Eso era por comisión, es decir, una persona se quejaba y a dicha persona se le tenía que llevar; si los que hacen problemas arreglan sus diferencias, de una manera amable, se soluciona internamente. Pero también los gobernadores me decían, si de a buenas quieren arreglar sus diferencias, no les vas a traer en contra de su voluntad, soluciona sus problemas en el mismo lugar; en caso de que se encaprichen, tráelos a la fuerza, a patadas si es que fuera necesario. Así me decían los mistis (Luis Cutipa, Suq'a Patxa, Acora).

En la descripción que hace Luis Cutipa hay varios elementos para el análisis. Primero, la condición de "mistis" de los *mallkus*. ¿Qué significaban los mistis para los aimaras o poblaciones rurales en esa época? Tal como vimos en la historia regional, se llamaba mistis a los mestizos o cholos convertidos en señores por el poder adquisitivo y político logrado; la figura del misti también se asocia a un poder despótico y abusivo y, por ende, no legítimo dentro de las comunidades rurales e indígenas. La figura del misti, además, se usa para diferenciar social y étnicamente a la población rural e indígena de la citadina y mestiza²⁴. En este sentido, el *mallku* era una autoridad externa a la comunidad. Pero, siendo externa, ¿por qué es el *mallku* quien nombra a los *jilaqatas*? No hemos encontrado estudios que relacionen la referencia de los *mallkus* con los *jilaqatas*, pero es probable que en una estructura de poder vertical, tal como sucedía en la época de las haciendas o los mistis, esto no podía ser de otro modo, pues el *jilaqata* era un subordinado directo del *mallku*²⁵. Una de las cuestiones que fue cambiando, con una apertura democrática en el mundo

24 En varios estudios antropológicos e históricos de las zonas rurales andinas se encuentra la figura del misti, personaje que se contraponen a los "indios" de las haciendas o comunidades rurales. En un estudio de Ossio, en la comunidad de Andamarca, se refiere que los mestizos o mistis "constituyen un grupo social separado de los indígenas, que participan más intensamente en las instituciones de la sociedad nacional y que, en proporción concentran mayor riqueza y poder". Agrega el autor que hay una confrontación abierta y directa entre los indígenas y los mistis, refiriendo que los primeros sienten una aversión extrema por los segundos "llegando incluso a decirme que no existía tal cosa como un misti bueno [...]. En Andamarca los mistis no solamente son percibidos como fuentes económicas o de poder, sino también como forasteros e intrusos sin legítimos derechos dentro de la comunidad" (Ossio 1978).

25 La referencia al *jilaqata* como autoridad indígena encargada del control de los conflictos, el establecimiento del orden y la sanción de las faltas dentro de las comunidades rurales aparece en un escrito de Emilio Romero, de 1928, lo que ya indicaba su posición subordinada frente al gobernador o comisario del pueblo; sin embargo, el *jilaqata* como autoridad tradicional es equivalente al *varayoc* quechua (Romero 1928, citado de Ramos 2006), lo que podría indicar que su origen incluso se remite a la Colonia.

rural, fue justamente la asunción de cargos políticos, pues ahora depende de la comunidad (y no de la autoridad del pueblo) la elección de los tenientes gobernadores; y la autoridad local (el gobernador) solo asume esta elección, oficializándola (Peña 2004).

De otro lado, la función dual del *jilaqata*, también ha ido cambiando, tanto como parte del sistema de control dentro de las comunidades, pero también como propiciador de las fiestas patronales de Natividad y San Juan en Suq'a Patxa, tal como lo siguen haciendo los tenientes gobernadores hasta el día de hoy. En ese sentido, esta referencia relaciona al *jilaqata* tradicional con el actual teniente gobernador, quien asume tanto funciones políticas como religiosas dentro de la comunidad.

Finalmente, nos hace referencia a un cambio importante, como es la permanencia en el cargo. Luis Cutipa menciona que él fue elegido como *jilaqata* y mantuvo este cargo por nueve años. En la actualidad, los tenientes gobernadores solo se mantienen un año en el cargo; en Santiaguillo, el sistema de rotación del cargo lleva a que la autoridad comunal permanezca seis meses en el cargo. Esta situación puede ser vista como un cambio positivo en la medida que se renueva y es más inclusivo el poder comunal, pero también puede afectar funciones rituales que solo pueden ser cumplidas en el ciclo anual, como los pagos y los ritos propiciatorios a la fertilidad; o, en el peor de los casos, no permitir que, efectivamente, los tenientes gobernadores aprendan sus funciones de representación, por la rapidez de los cambios.

En relación a la celebración de los pagos a los apus protectores] **¿se siguen llevando a cabo esos ritos?** AL: Ya no hay, los tenientes lo han desaparecido. **¿Por qué?** DL: Tal vez porque cada año cambian los tenientes, y estos tenientes ya no le dan mucha importancia, es por eso que desapareció. AL: A veces, los tenientes son profesores, algunos policías, y ya no le dan mucha importancia. DL: Yo creo que es por eso (Alejandro Luque (AL) y Dominga Luque (DL), Santiaguillo, Huancané).

¿En este lugar, cuántos años ocupa el cargo el teniente gobernador? Apenas un año, y seguro que durante todo ese año no han aprendido nada (Luis Cutipa, Suq'a Patxa, Acora).

Los cambios que implican cierta democratización, como una menor permanencia en los cargos, no necesariamente son percibidos como positivos, como refieren los entrevistados en las dos citas precedentes. Por un lado, en Santiaguillo se piensa que el abandono de ciertas prácticas rituales se relaciona a la poca importancia dada por los tenientes gobernadores, no solo en relación a la rotación de los cargos (pues cambian todos los años), lo que podría indicar que no aprenden lo suficiente para seguir con estas costumbres, que son jóvenes y no siguen la tradición, o, como ellos mismos mencionan, que se trata de personas ajenas a la actividad agrícola; volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente. Por otro lado, Luis Cutipa señala que los tenientes gobernadores no pueden aprender nada de su función en un año, poniendo nuevamente en cuestión el sistema y la permanencia de los cargos vigentes en comparación al pasado.

En Pomaoca se hace referencia a otra autoridad tradicional desaparecida y que podría tener funciones similares al *jilaqata* antiguo y teniente gobernador actual; se trata del *marani*. Esta autoridad cumplía la función de velar por los ganados y cuidar las chacras, usando como símbolo distintivo de su autoridad el poncho negro, los marabis y el látigo, que lo utilizaba para "disciplinar" a los comuneros: "**¿Antes había maranis?** Sí, había. Vestían poncho negro, se les temía, cuidaban las chacras, disciplinaban con zurriago a los que no pastaban bien" (Edgar Yujra, Pomaoca, Moho).

Un estudio a profundidad de la connotación simbólica y religiosa de los *maranis* en la provincia de Moho revela que estos tenían una función moralizadora y eran el símbolo de la lluvia; en este sentido, se dice que su función empezaba el 30 de noviembre y acababa en la Pascua, cuando se alejaban las lluvias. Su poncho negro simbolizaba la protección para las lluvias: "la gente piensa que cuando se saca su poncho negro o se aleja de la comunidad, en su ausencia llegará la granizada, *jach'a marani*, a destruir lo que hasta entonces estuvo criando el *mallku marani*" (Van Kesel y Cutipa 1995: 4). Además, los *maranis* propiciaban ritos necesarios en agradecimiento de la *pachamama*, para que las lluvias no se alejen y los cultivos puedan desarrollarse bien (Van Kesel y Cutipa 1995: 6).

En parte, los *maranis* cumplen las funciones de los *jilaqatas*, pues ellos propician ciertos ritos de agradecimiento a la *pachamama*, pero además tienen una función de control, aunque a diferencia de los *jilaqatas*, los *maranis* cumplían una función específica en relación al ganado y la siembra, lo que a su vez nos relaciona con los campo vigilantes, otras autoridades tradicionales mencionadas en lugares como Huinihuinini y Suq'a Patxa; más adelante volveremos sobre estas autoridades.

Los *maranis*, al igual que los *jilaqatas*, portan además objetos simbólicos que hace posible su función: uno de ellos es el látigo para "disciplinar" y otro es su poncho negro; este último no solo como símbolo de identidad, sino con una función simbólica precisa: no alejar a las lluvias.

¿Y por qué usas sombrero negro? El sombrero negro lleva el símbolo de autoridad. **¿Y el poncho?** De la misma forma. **¿Y qué días usas el poncho?** Lo usamos desde el día que asumimos el cargo hasta la fiesta de la Candelaria, eso con la creencia de proteger a las chacras; para que la helada y granizada no se lo lleve. Esta costumbre es sagrada. Y cuando llegamos a Pascua, ya en nuestras casas para trabajar nos lo quitamos, pero para venir a las reuniones nos volvemos a poner toda la indumentaria. **¿Y esa *ch'uspa*²⁶?** Eso significa la alforja, y contiene coca, merienda, acta y de la misma forma un poco de alcohol para beber [...]. **¿Y si no tuvieran eso?** No seríamos respetados como autoridades. Es como una imagen, un símbolo, que como autoridad uno debe de usar (Eulogio Mendoza Mamani, grupo focal de tenientes gobernadores, Poccona, Yunguyo).

26 La *ch'uspa* es una especie de morral o bolsa tejida.

Encontramos en esta entrevista una referencia interesante sobre el uso del poncho en los tenientes gobernadores actuales que nos permite relacionarlo a la simbología encontrada en los *maranis* de Moho. Eulogio Mendoza menciona que el uso del poncho no solo sirve para distinguirse del resto, como autoridades, sino además como una creencia para proteger a las chacras y evitar que las inclemencias del tiempo perjudiquen sus cultivos; esta indumentaria es utilizada también en las fiestas de la Candelaria y las Pascuas. En este sentido, cabe preguntarse si parte de esta simbología, que era más clara en autoridades tradicionales, ha sido trasladada a autoridades actuales, como los tenientes gobernadores.

La simbología de la que son portadores los tenientes gobernadores cuando asumen su cargo es variada y compleja, lo cual refleja esta intensa relación entre lo político y religioso en el sistema de creencias aimara. Una vez tomado el mandato, los tenientes gobernadores portan una vara de madera con empuñadura de plata como símbolo de su poder. Este distintivo provoca que se considere como similares a los alcades vara, autoridades tradicionales quechuas del Cusco. Los tenientes gobernadores usan, además, una vestimenta particular: terno, chalina blanca, poncho, sombrero negro y *ch'uspa*; de la misma manera, las *t'allas* o esposas de los tenientes gobernadores usan ropas especiales que las diferencia del resto de las comuneras, como la pollera verde y una flor en el sombrero, en el caso de Poccona. Estas vestimentas son un símbolo de autoridad, como dice Eulogio Mendoza, de Poccona, ya que hacen que estas personas se distingan del resto de los comuneros; pero además, tienen una connotación religiosa, como el uso del poncho en momentos claves para el calendario agrícola aimara.

La asunción de mando de los tenientes gobernadores es también motivo de celebración, la cual se realiza entre los meses de diciembre y enero; en algunas zonas de Huancané, en el mes de junio²⁷. Nuevamente, este espacio tiene connotaciones simbólicas, pues si bien se trata de la asunción de nuevas autoridades (cívicas), esta celebración se mezcla con pagos a la tierra, que las autoridades entrantes realizan para que se produzca un buen año y le vaya bien a toda la comunidad. Sin embargo, las celebraciones con las autoridades no quedan solo en la asunción de mando, ya que las autoridades participan de otras, siendo muchas veces los principales oficiantes de ellas, tal como lo hacían los antiguos *jilaqatas*. En Santiaguillo, por ejemplo, en medio de la celebración de carnavales se viste al teniente gobernador con panes y productos de pan llevar, elementos con los cuales esta autoridad debe bailar, ya que simbolizarían la abundancia de la cual es responsable.

Finalmente, en comunidades como Huinihuinini y Suq'a Patxa se mencionó la existencia de los campo vigilantes, autoridades encargadas de cuidar las chacras. Sin embargo, no se sabe con certeza si estos cargos continúan en funciones. Según el estudio sobre las condiciones de vida de los aimaras realizado por el MINSa (2010), estos cargos ya no existen en las comunidades aimaras

27 Base de datos de celebraciones de la Dirección de Patrimonio Inmaterial, Ministerio de Cultura del Perú.

de Puno, aunque Velásquez (2005: 78) asegura que estas autoridades ahora son denominadas "campo alcaldes" y representan la autoridad de la chacra, siendo su principal función vigilar las chacras, las sementeras de papa, quinua y cereales que se cultivan en las *aynuqas*; y, al igual que otras autoridades tradicionales, se eligen por el sistema de cargos (abuelos, como denomina el autor). Probablemente, por la falta de *aynuqas*, situación que se repite en todas las comunidades analizadas, los cargos de estas autoridades, en la actualidad, han desaparecido.

Patricia Quiñones



AUTORIDADES CONTEMPORÁNEAS

Con la reforma agraria, muchas parcialidades, estancias o haciendas pasaron a convertirse en comunidades campesinas como una estrategia para asegurar la posesión del territorio. Por ello, las nuevas comunidades campesinas tuvieron que adecuar su organización interna a lo determinado en la nueva normativa, estableciendo las juntas directivas con sus autoridades comunales, pero manteniendo los cargos tradicionales, como los tenientes gobernadores (Luque 2013: 9).

En la actualidad, las comunidades campesinas cuentan con una junta directiva conformada por el presidente comunal, el vicepresidente, el tesorero, fiscal y vocales, llegando a ser hasta nueve las autoridades comunales elegidas. Es el presidente quien representa a la comunidad ante agentes externos y su permanencia en el cargo es de dos años, lo mismo que la junta directiva. Vale precisar que en todas las comunidades campesinas estudiadas se menciona, explícitamente, que el presidente solo tiene funciones administrativas dentro de la comunidad; mientras que el

teniente gobernador tiene funciones políticas dentro del contexto comunal. Esta separación de funciones permitiría cierta convivencia entre ambas autoridades, aunque no exenta de tensiones y conflictos.

La elección del presidente comunal, a diferencia de otros cargos tradicionales, se hace por medio de votación. Esta forma de designación de la autoridad impone una forma no tradicional para la asunción de cargos, lo cual es reflejo de un sistema externo a las prácticas culturales aimaras. La elección del alcalde del centro poblado, hoy cada vez más presente en los ámbitos rurales, sigue este mismo patrón de elección, alejándolo de la tradición y adquiriendo características propias de una elección democrática.

Para Alejandro Diez (2007), las prácticas organizativas de las comunidades pasaron por reacomodos en su interior cada vez que hubo cambios al exterior de ellas; quizás esto explique la presencia de autoridades y organizaciones de distinto origen al interior de las comunidades en una red de relaciones, las cuales funcionan como articuladoras del espacio y de la vida en común. En efecto, actualmente, en las comunidades hay un conjunto de organizaciones sociales (vaso de leche, comedor popular, asociaciones de productores, Juntos, entre otras) que funcionan al lado de las autoridades de la junta directiva comunal y autoridades políticas, como el alcalde del centro poblado y los tenientes gobernadores. En este entramado de organizaciones, la comunidad campesina puede funcionar como principal organizador de la vida comunal o ser otro agente más, dependiendo de su propia trayectoria y del liderazgo de sus presidentes.

En este sentido, si bien la comunidad campesina y sus autoridades tienen orígenes contemporáneos, reflejado incluso en la forma de su elección, es posible que mantengan características rituales, propias del sistema de creencias aimaras, en tanto es la principal organizadora de la vida en comunidad; esta dimensión requiere un estudio de mayor profundidad.

PROCESOS MIGRATORIOS

Una de las constataciones realizadas en nuestro trabajo de campo es que los procesos migratorios de la zonas rurales hacia las urbes son una constante. Muchos entrevistados mencionan que los jóvenes, sobre todo varones, salen de sus lugares de origen hacia diferentes destinos: ciudades intermedias, como Ilave o Juliaca; la ciudad de Puno, capital de la región, u otras ciudades capitales del sur del país como Tacna, Moquegua y Arequipa; o Lima, capital del país (6% de la población con lengua materna aimara vive en Lima Metropolitana, según el Censo Nacional de 2007).

Los terrenos de las personas de mayor edad están abandonados, y los jóvenes se van a la ciudad. **¿Adónde se están yendo los jóvenes?** Arequipa, Tacna, Lima. **¿Y, ocasionalmente, regresan?** Solo llegan para la fiesta del 25 de julio y después se van (Cristobal Larico, Poccona, Yunguyo).

Mis hijos se fueron a la ciudad [...], ahí no más trabajan [...]. Sólo los jóvenes, no más, se están yendo. **¿Adónde se están yendo?** Ilave, Puno, Tacna, a esos lugares se están yendo; las personas mayores no viajamos (Juana Cusi, Huinihuinini, Ilave).

Los jóvenes de estos tiempos viajan para Lima y algunos se van como profesor, se van a trabajar; y otros son ingenieros y ellos se van también. Solo para las fiestas llegan y se juntan (Victoria Luque, Santiaguillo, Moho).

La migración de los jóvenes, en particular varones, tiene como consecuencia una continua descapitalización del campo, pues conlleva una ausencia, cada vez mayor, de mano de obra para la agricultura. En este sentido, resulta comprensible lo expresado por Cristobal Larico, de Poccona, cuando menciona que los "terrenos están abandonados". La disponibilidad de mano de obra es crucial para las tareas agrícolas, pues es donde se sustenta todo el trabajo agrícola; para Golte, la mano de obra constituye una parte central de la racionalidad andina (citado por Meentzen 2007: 99).

En su estudio sobre las comunidades rurales aimaras, Ángela Meentzen señala que aquellas que se ubican en la zona del lago son las que han experimentado más cambios, entre ellos la expulsión constante de los hombres como mano de obra permanente o estacional hacia zonas urbanas o valles (2007: 98). Esta situación implica que las mujeres asuman roles que antes solo estaban consignados a los varones, como el manejo de la yunta, por ejemplo. Una muestra de ello, también, puede relacionarse al hecho que cada vez más mujeres, incluso solteras, vienen asumiendo cargos que antes eran exclusivos a los hombres casados, tal como refiere Peña (2004) para Moho.

En el estudio realizado por el MINSA se indica que hay una continua movilidad de la población aimara de las comunidades rurales de la zona lago (2010: 71), zona donde se ubican tres de nuestras comunidades analizadas (Santiaguillo, Suq'a Patxa y Poccona). Esta movilidad puede ser estacional o permanente e involucrar a jóvenes y adultos, hombres y mujeres. Hay numerosos destinos de migración estacional, que puede ser de unos días, para el comercio, o de meses, cuando se trata de estudios superiores; además de los destinos conocidos como Juliaca, Puno, Arequipa, Moquegua, Tacna y Lima, el estudio del MINSA enumera lugares como La Rinconada, San Juan del Oro, Puerto Maldonado y San Antonio de Putina, todas zonas de minería artesanal, las cuales se habrían convertido, por estos años, en focos de atracción para los adultos y jóvenes aimaras de las zonas rurales.

La migración no solo supone nuevos patrones de vida dentro de las comunidades rurales, como los cambios de roles de género, sino además cambios en los ámbitos urbanos donde esta población migrante se asienta. Gustavo Solís, en el prólogo del estudio sobre los migrantes aimaras en Lima Metropolitana, menciona que en este texto se rescata la "vigencia de la comunidad indígena urbana", con lo que se rompe la idea, muy difundida, de que el mundo indígena solo corresponde a lo rural (Suxo 2008: 11).

¿Cuál es su significado? Existen varios estudios antropológicos que tratan de analizar este fenómeno. Uno de ellos es el de Manuel Marzal, quien menciona que, en las ciudades, los migrantes reproducen sus redes de parentesco, reciprocidad, intercambio y prácticas culturales como estrategia de sobrevivencia (Marzal 1988, citado de Sánchez 2013: 5), lo que implicaría trasladar el campo a la ciudad. El desarrollo de asociaciones comerciales exitosas, como Unicachí, en Lima, son un ejemplo emblemático del poder organizativo y de redes de parentesco y paisanaje, producto en este caso no solo de la pertenencia a un lugar común, sino además a la identidad étnica aimara.

Asimismo, la migración no supone una desarticulación u olvido de la comunidad de pertenencia. Además de recrear prácticas culturales propias en las urbes, muchos migrantes mantienen vínculos vitales con sus comunidades de origen. En esta lógica se entiende que muchos de nuestros entrevistados mencionen que "los hijos solo regresan para las fiestas". En efecto, muchos de los pobladores regresan a la comunidad de origen para las fiestas principales, siendo en muchos casos los migrantes exitosos quienes solventan los altos costos de la fiesta patronal, por ejemplo, renovando en consecuencia lazos familiares y comunales que mantienen vigente su pertenencia a pesar de no estar presentes en la comunidad por el resto del año.

Patricia Quiñones





**PRÁCTICAS
CULTURALES**

En todas las comunidades aimaras estudiadas se encuentran referencias a los ritos y a las celebraciones llevadas a cabo al interior de las familias y comunidades. Estas prácticas resultan importantes para la vida, pues fundamentan su creencia en seres que gobiernan en la naturaleza, quienes proveen los bienes necesarios para la propia sobrevivencia y procuran buena fortuna o mejor vida. Así como resultan vitales muchos de los ritos y celebraciones diversas, también existen cambios que indican que algunas creencias y prácticas se van dejando de lado, ya sea porque hay nuevas generaciones "que no le dan importancia" o porque hay nuevas creencias que se van imponiendo en el ámbito rural, como la religión evangélica, que prohíbe que se realicen ritos y fiestas "paganas", a riesgo de ser considerados "pecadores".

Estas prácticas culturales no solo son ordenadoras del mundo, como son percibidas desde la cosmovisión aimara, sino que también es posible fundamentar las diferencias de estas prácticas con respecto a las de otros colectivos. En este sentido se puede observar que las prácticas culturales funcionan como criterios de identidad, que se van renovando continuamente, y que a su vez genera sentido de pertenencia a una comunidad mayor.

En este capítulo se abordarán dos dimensiones que se encuentran articuladas dentro de la cultura aimara: las prácticas rituales y festivas, que serán desarrolladas por separado. En el guión o puesta en escena, las festividades comprenden una o más partes rituales que le dan un significado trascendental y de fe a los participantes. Mientras que la ritualidad, presente en gran parte de los hechos vitales de los aimaras, está acompañada de fiestas y celebraciones.

Van den Berg nos explica mejor este punto:

Una de las características más importantes de la religiosidad autóctona de los aimaras es el gran número de ritos que ejecutan. Podemos mencionar, en primer lugar, aquellos ritos que marcan los distintos momentos cruciales del ciclo vital: nacimiento, matrimonio, muerte; y los que están asociados a otros acontecimientos del hogar: el primer corte de pelo de un niño, la construcción de una nueva casa, la enfermedad y los viajes que se hacen. No menos importantes son los ritos que acompañan a las actividades económicas: el barbecho, la siembra, la cosecha, la crianza de los animales, la caza y la pesca; y los que tienen por objetivo conseguir un tiempo favorable para las labores agrícolas: ritos para conseguir lluvia o para evitar la granizada, la helada o las lluvias excesivas. Varios de estos ritos son ejecutados hoy en día en fiestas cristianas, por ejemplo, el rito de obtener una buena cosecha en la fiesta de la Candelaria o en carnaval; el rito para agradecer por la cosecha en la fiesta de Pentecostés (1989: 155).

PRÁCTICAS RITUALES

Los ritos son parte de la vida familiar y colectiva de los aimaras. Existen diversos ritos para cada momento y etapa de la vida (ciclo vital), así como para cada momento importante en el ciclo productivo agrícola y ganadero. No hemos realizado un recuento exhaustivo de los ritos celebrados en las comunidades aimaras analizadas, pero observamos que en cada una de ellas se mencionan varios de estos dos tipos de ritualidad.

En el comportamiento ritual aimara se puede encontrar la proyección del mundo religioso al principio de reciprocidad (Van den Berg 1989: 155). Así, para recibir la ayuda de los seres sobrenaturales, deben ofrecerles algo especial, de su agrado, para que los recompensen y ayuden. "Se da comida a la madre tierra para que ella brinde también a sus devotos los bienes que tanto necesita para alimentarse" (Albó 2012).

Patricia Quiñones



La mayoría de los ritos aimaras están dirigidos a los *achichilas*, o cerros tutelares, y a los *uywiris*, encargados de proteger los bienes; aunque debe precisarse que la última referencia siempre se hace a la *pachamama* (Valencia 1998: 44), entidad central del sistema de creencias aimara. En este sistema de creencias también habitan otros seres menores; dependiendo del bien que se desee obtener, es necesario hacer ofrendas, por ejemplo, a los *sirenus*, en el caso de los músicos, o los *saqras* o "tíos" de las minas, por aquellos que quieran obtener un buen producto en las minas, entre otros.

Existe un amplio conocimiento sobre a quién y cómo se deben ofrecer los bienes que se desea sean retribuidos. En las comunidades se mencionan que los *yatiris* o "abuelos" son quienes conocen estas artes, guían la ceremonia y pueden preparar la mesada y misas que ofrecerán a estas entidades. Uno de los cambios importantes observados, que veremos más adelante, se relaciona con la falta de estos ancianos que conocían los ritos, pues muchos de ellos ya no existen y los jóvenes ya no conocen estas artes o no les interesa.

¿En su comunidad hacen la mesada para los apus? No [...]. Aquí no existe eso, ya no hay chamanes. Dicen que antes sí había [...]; los ancianos que practicaban ya no existen, y ahora a los jóvenes ya no les interesa (Elvira Usedo, Poccona, Yunguyo).

RITOS AGRARIOS

Durante el año se realizan varias actividades relacionadas con la agricultura y ganadería, habiendo en consecuencia un complejo ciclo agrícola en la zona del Altiplano. Esto se relaciona con un ambiente climático difícil, donde la temporada fría es prolongada y la de lluvias, breve; este ambiente ha llevado a que los pobladores conozcan y "lean" determinados signos en su ambiente con el fin de prever posibles eventos que afecten su producción, todo ello acompañado de rituales que conjugan una parte ceremonial con prácticas festivas de música y danza (Mamani 1988: 93).

Van den Berg (1986) hace un recuento extenso de los ritos aimaras asociados a cada una de las actividades agrícolas, como la preparación del terreno (roturación, abonamiento, aporque, desterronamiento), la cosecha y la siembra. En cada una de estas actividades existen, además, algunas fiestas practicadas, siendo las más importantes el carnaval y la celebración de Todos los Santos, pues ambas marcan el inicio y el final de un ciclo.

También existe un conjunto de ritos específicos asociados a la crianza de ganado. Estos tienen una serie de momentos claves en la crianza, como el empadre, el pastoreo o traslado del ganado hacia otras zonas, la recolecta de carne y lana, cada uno de los cuales va acompañado de prácticas rituales. Si bien la actividad ganadera no tiene los mismos momentos que la agrícola, se pueden establecer ciertos paralelismos entre ambas actividades; por ejemplo, entre abril

y mayo, cuando los agricultores están cosechando, los pastores también obtienen las nuevas crías e inician el carneo de sus animales para obtener carne, es decir, "cosechan" su productos (Llanque y Van Kesel 1995: 10). Estos momentos también van acompañados de momentos rituales y festivos.

Con respecto a los ritos agrarios practicados en las comunidades, los entrevistados mencionan que durante el año se realizan varios pagos a la tierra, los cuales tienen como fin aplacar y evitar los eventos climáticos adversos a la agricultura, como la granizada o helada; pero, además, para que existan lluvias que beneficien a los cultivos. En cada una de las comunidades se encuentran diferentes momentos para estos ritos; por ejemplo, se menciona que existen ritos durante las festividades de San Sebastián (20 de enero), los carnavales y la Candelaria (febrero), San Juan y el Inti Raymi (24 de junio), el día de Todos los Santos (1 de noviembre), antes del inicio de las lluvias (diciembre), etc. Estas festividades y sus ritos están asociados a una actividad específica del cultivo, siembra o cosecha. Cada uno de estos ritos permitirían a los aimaras tener un intercambio con las entidades sobrenaturales, los *achichilas*, como cerros tutelares y protectores, los cuales, si se ven recompensados, les darán un buen clima y, por consiguiente, buenas cosechas.

Nosotros, como autoridades, tomamos en cuenta a los cerros sagrados, como Kunturiyani, Juphawku, Mullaqarqa, [...]; a esos cerros nosotros le ofrecemos ritos sagrados. En el mes de enero nosotros, como autoridades, realizamos un *täna*²⁸, otro rito sagrado lo realizamos en el mes de febrero en la Candelaria, a la cual denominamos *chikanca*²⁹, y el otro lo realizamos en el mes de junio, entonces tres ritos siempre realizamos como costumbre. Y de la misma forma también los apus nos recompensan y cuidan (Grupo focal con tenientes gobernadores, Pomaoca, Yunguyo).

Con menos frecuencia, los entrevistados mencionan ritos ganaderos, probablemente por la propia característica de las comunidades visitadas, pues la mayoría se encuentran ubicadas cerca al lago y la zona media, siendo principalmente agrícolas; y, también, por una cierta disminución de la actividad ganadera en todas las comunidades rurales. Solo en la comunidad de Huinihuinini (única comunidad de la zona alta) se encuentra una explicación más o menos extensa del rito asociado a la fertilidad de las ovejas:

¿Puede contarnos cómo hacen los rituales a las ovejas, para que se reproduzcan más? Eso es así, antes se cortaba las orejas y se juntaba con las golosinas especiales que se venden en llave, y después se iba al cerro a quemar eso para los Apus; digamos que como hoy queman y recién la próxima semana se empieza a marcar las orejas de la oveja [...] cada hijo pone sus

28 *Täna*: rito que los tenientes gobernadores realizan al iniciar su cargo.

29 *Chikanca*: rito que realizan los tenientes gobernadores en febrero; se puede traducir como "rito medio".

propias marcas en las orejas, otros hacen agujeros en las orejas también cortan las punta de la oreja; eso es para identificar sus ovejas (por ejemplo, cuando pasteamos juntos, después fácil lo separamos). Tostaban la cañigua y nos hacían comer en una tasa y después nuestros padres nos hacían esquilar la lana de la oveja y recién cortábamos las orejas de las ovejas; después de cortar las orejas se hace un ch'alla³⁰ con vino diciendo "Qinariri achichila envíame más ovejas", así se hacía. Y también le pedía a Qinariri³¹ achichila. A esos cerros le pedía la bendición (Aurelia Lara Maquera, Huinihuinini, llave).

Los ritos agrarios pueden realizarse en un ámbito público como privado. En el primer caso, son las autoridades quienes se encargan de llevar a cabo estas ceremonias, como parte de sus obligaciones en el cargo asumido; y, en el segundo caso, son las familias quienes se encargan de realizarlo de acuerdo a su interés y fe en el resultado de estas prácticas. Al respecto, muchos entrevistados mencionaron que, a pesar que algunos rituales se siguen practicando, también muchos de ellos se han dejado de realizar o se están olvidando, pues las familias jóvenes ya no lo practican como antes.

RITOS DENTRO DEL CICLO VITAL

Además de los ritos agrarios, existe entre los aimara una serie de ritos que se relacionan al ciclo vital de una persona, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte. A diferencia de los pagos agrícolas, estos ritos están experimentando varios cambios y, de acuerdo con nuestros entrevistados, muchos de ellos se estarían dejando de practicar. Una pregunta que dejamos con la respuesta pendiente es: ¿por qué este tipo de ritos se están dejando de lado con mayor rapidez que los ritos relacionados con la agricultura? La mayoría de los entrevistados menciona que sí se hacen pagos a la tierra, pero son pocas las referencias para los ritos relacionados al ciclo vital. A pesar de estas pocas referencias, se indica que persisten como parte de las prácticas aimaras para que exista una buena vida y un futuro próspero.

¿Cuando un par de jóvenes están por casarse, realizan algún rito para que le vaya bien y vivan felices? Sí, hay esa costumbre, pero la realizan secretamente. Yo pienso que todos hacen, es por eso que viven tranquilamente y si es que no harían creo que no vivirían felices, estarían en problemas y no adquirirían bienes. De haber esa costumbre, sí hay **¿Y, cuando una persona fallece, realizan algún ritual para que se vaya bien?** Sí, también tenemos esa costumbre. Cuando una persona muere, primero queman algo; es decir, con mucha armonía le despachan el alma. Otros practican con mayor frecuencia y otros,

30 Ch'alla: es un rito religioso andino; su práctica se realiza en varios contextos, como la celebración del matrimonio, labores agrícolas, ceremonias ganaderas, etc. La *ch'alla* es parte del proceso del *aytu*.

31 Qinariri: es un cerro situado al oeste del centro poblado de Totorani.

como las sectas, no lo hacen. Hasta ahora hay dos sectas aquí, y ellos no practican esas costumbres, solamente los católicos la seguimos practicando. **¿Cuando un bebé nace, también realizan algún rito para que esté sano y feliz?** Sí, también. La matriz lo guardamos debajo de la tierra con mucha delicadeza, acompañado con coquita. Pero eso depende de cada uno, si es una mujercita con un tejido y si es varoncito con algún cuaderno o libro para que sea leído, eso prepara cada uno. Y esa costumbre aún perdura [...]. **¿Quiénes son los encargados de realizar esos rituales?** Las personas mayores [...], podemos llamar a los que saben, que en este lugar hay unos cuantos; no todos pueden realizar, hay unos cuantos que suelen hacer esos ritos. A ellos se les suplica para que lo realicen (Martín Apaza, Chuquhuniri, Juli).

A partir de esta entrevista, es posible identificar varias características de los ritos que marcan el ciclo de vida de una persona: primero, se trata de ritos de corte familiar o individual, pues su realización está vinculada con la convicción de cada familia o persona de que este rito ayudará al recién nacido, al muerto o a los recién casados; en este sentido, tiene una connotación privada. Al respecto, es importante lo que Martín Apaza menciona: "lo realizan secretamente", es decir, no es de dominio público, y tal vez sea por esta característica que el ritual se resguarde de los extraños a su cultura y a su comunidad (de los entrevistadores, en este caso).

El segundo punto de importancia sobre lo referido por Martín Apaza, se refleja en lo siguiente: "yo pienso que todos hacen, es por eso que viven tranquilos". En esta afirmación se encuentra la convicción de los resultados que se esperan de estas entidades sobrenaturales, siempre y cuando se cumpla con ellas. En otras entrevistas se observa el mismo aserto, pero en sentido contrario: cuando se vincula a los problemas en las cosechas con el mal clima de los últimos años, se relaciona justamente con el hecho de que muchos se han olvidado de realizar los ritos y pagos a la *pachamama*, como un castigo por no cumplir con los *achichilas*. En este sentido, podemos transformar lo que Martín Apaza refiere: "algunos dicen que no lo hacen, que lo han olvidado, pero yo creo que no es así, yo creo que sí hacen estos pagos, porque si no, no les iría bien, el apu los castigaría".

El tercer punto de importancia es la relación con la tierra que se establece en todos los ritos descritos por el entrevistado. En general, las ofrendas no solo se queman, también se entierran con algunos elementos que les parecen importantes y que pueden generar una buena suerte, como en el caso del nacimiento de un bebé.

El cuarto punto se refiere a los auspiciantes de los ritos, generalmente personas mayores que deben estar entrenadas para realizar estos actos rituales. En este sentido, se entiende que, a falta de estas personas (se denominan *yatiris*, en algunos contextos rituales aimaras), el rito deja de practicarse, se va olvidando.

A partir de la entrevista se observa también que el entrevistado menciona que solo los católicos siguen practicando este tipo de ritos; mientras que las agrupaciones que denominan "sectas" han dejado de practicarlos. En efecto, una de las características de la religiosidad andina ha sido su convivencia con la religión católica, al punto que algunos autores refieren a una *andinización* de la religión: "la fe cristiana no ha remplazado a la fe indígena, sino que al contrario, algunos elementos de la religión han sido incorporados al contexto indígena" (Esch-Jakob, citado de Arutunian 2008: 12). Sin profundizar en esta discusión, lo cierto es que muchas de las prácticas culturales y rituales aimaras se realizan en contextos católicos, y en muchas de ellas están presentes elementos católicos, sin que ello suponga un conflicto. No sucede lo mismo, sin embargo, con las nuevas religiones cristianas provenientes del protestantismo, que vienen con códigos morales mucho más estrictos y rígidos, chocando de manera frontal con las prácticas culturales aimaras.

FIESTA DE LOS DIFUNTOS

Uno de los ritos más conocidos entre los aimaras es la celebración a los difuntos; y, como su nombre lo indica, no se trata solo de un momento ritual, sino además celebratorio. La fiesta de Todos los Santos se celebra a inicios de noviembre, en momentos en que la época seca da paso a las lluvias, razón por la cual algunos asocian esta celebración con el calendario ritual agrícola que culmina en los carnavales (Van den Berg 1989: 173). En una relación de reciprocidad, los vivos dan de comer y beber a los muertos hambrientos y sedientos, quienes recompensarán con buenas cosechas: "el alma que recibe un buen trato puede traer buenas cosechas, animales fecundos hasta la afluencia económica" (Carter y Mamani 1982, citado de Van den Berg 1989).

Ahora bien, los ritos relacionados con la muerte competen una serie de pasos. En primer lugar, cuando alguien fallece en la comunidad, todos los comuneros deben acompañar al difunto como una forma de ayuda y reciprocidad entre ellos, a la espera que se devuelva el favor y la ayuda; generalmente, en este momento, los familiares queman incienso, *chacchan* coca y beben alcohol como para "despedir bien el alma del difunto"; luego se entierra al difunto, muchas veces en su propia casa o parcela. Después del entierro se realizan celebraciones hasta por ocho días más. Todos los años se recuerdan y festejan a los muertos; en Suq'a Patxa, por ejemplo, se menciona que se hacen rituales hasta el tercer año de fallecido un familiar, momento que se despide al difunto con una fiesta.

Digamos que mueren sus padres, por un año guardan luto, se visten de negro, cuando cumple un año de muerto, el primero de noviembre hacen una misa³², y toda la familia celebran esa fiesta; y se llama *apjatawi* y en ahí rezan, y el segundo año siguen festejando, y el tercer año ya terminan con esa costumbre (Andrés Rodríguez, Suq'a Patxa, Acora).

32 En la terminología aimara, una misa es un rito o *aytu*.

La celebración de Todos los Santos se produce a inicios de noviembre; en general, en esta fecha se recuerda a los muertos, para quienes, además de las misas (rituales) que se ofician, se preparan algunos alimentos especiales: bebés y caballos de pan, kispññas (alimento en base de quinua), entre otros, para ofrendar a los muertos y se logre tener buena fortuna y mejores cosechas.

ENTIDADES SOBRENATURALES

En cada uno de los ritos se invoca a las entidades sobrenaturales, como los *achichilas* o cerros tutelares, que serían parte del *Aka Pacha* (mundo que nos rodea). Así, todas las comunidades tienen como parte de su territorio y paisaje cultural un cerro tutelar que sirve de protector, al que se presenta antropomorfizado. Como los seres humanos, los *achichilas* comen, beben, mantienen relaciones de parentesco y de alianza entre ellos, pueden tener mujer e hijos; y, como vigilan y protegen, también castigan si no se cumple con ellos.

En todas las comunidades visitadas se encuentran estas deidades; en algunos casos se llega a enumerar varios cerros, estableciéndose además una jerarquía entre ellos, indicando que algunos de ellos son "más poderosos que los otros". Para los pobladores locales, estos cerros tutelares son sus entidades protectoras y a quienes les rinden sus celebraciones y ceremonias, a fin de que los proteja de las heladas, del granizo y demás eventos que puedan afectar el ciclo agrícola o ganadero, principal sustento de las familias aimaras de las comunidades analizadas.

Winuyo, después más encima está Kunturi Wawachawi achichila, Wila Purakani achichila, Wintallani achichila, Puno Azuguini achichila, nosotros debemos adorar a ellos para que no tengamos pena y para que no venga la granizada, esas costumbres tenemos nosotros; no nos olvidemos de estas costumbres, a la pachamama hay que respetarla, y después no vendrá la granizada; y si no los respetamos a ellos hasta puede haber tiempos de sequía (David Phala, Suq'a Patxa, Acora).

Aunque no se menciona explícitamente en qué aspecto los pobladores fundan el poder de sus *achichilas*, hay algunas situaciones que suceden dentro de la comunidad, como parte de las leyendas o cuentos, que se interpretan como sustento del poder de estos cerros. En Chuquqhuniri, por ejemplo, se encuentra una leyenda acerca del poder del Anuanuni o San Carlos, quien habría ayudado a que los pobladores tengan más ganado, pues habría "amarrado" o ahuyentado a los zorros que diezmaban al ganado:

33 Anuni: este lugar es denominado así porque tienen la forma de un perro.

34 Japhallani: espíritu de los apus.

El más sagrado es San Carlos [...], hay una leyenda sobre San Carlos. Ese lugar, San Carlos, es denominado Anuni³³; podemos decir que antiguamente existía el japhallani³⁴, que en la actualidad ya no se ve. No sé cómo habrá sido o tal vez la naturaleza le daba fuerzas. Las otras familias dicen que los zorros estaban por terminar los ganados; entonces, dice que a ese achichila³⁵ le han pedido que amarre a sus zorros y de ahí dice que ya no venían los zorros. Ese cuento nomás también hay; tal vez antiguamente haya sido así (Martín Apaza, Chuquqhuniri).

En otros casos se menciona que el Anuanuni o San Carlos alberga en sus entrañas tesoros de oro y plata, que serían el secreto de su poder. En otro lugar, como Poccona, el poder del cerro Juanita Awicha se encuentra en las aguas que este tendría en sus entrañas y que serviría a la comunidad en pleno. Por uno u otro motivo, estos cerros pueden proveer protección a la comunidad y sus pobladores, siendo además parte constitutiva del paisaje cultural y de la identidad local.

OTROS SERES SOBRENATURALES

Dentro del paisaje cultural de las comunidades no solo se encuentran los *achichilas* como cerros protectores, también hay ciertos parajes malos o malignos que encierran seres que pueden causar daño, como los *anchanchus* y las sirenas (*sirenus* o *serenos*); entidades pertenecientes al *Uku Pacha* y que establecen una conexión con el mundo habitado o *Aka Pacha* a través de las cuevas, huecos, pozos o manantiales, lugares donde justamente se encuentran y habitan.

¿Se escucha, aquí en Santiaguillo, que en esos lugares no se camina, es mal sitio, te puede embrujar? Sí, se escucha. Es por esta ladera, se llama Mutu Suyo. [Allí] tiene sirena (confuso) tiene encanto, anchanchu³⁶, así hablan. **¿Cómo es ese anchanchu?** Yo nunca he visto, mis abuelitos decían que en su hora salen mestizas. **¿Y qué cosas hace?** Si vemos eso, nos enfermamos, después morimos, así no más sé escuchar. **¿Y de otros lugares?** En otros lugares (confuso), en Ollujani, hay un lugar donde sale agua, ese lugar tiene sirena (Victoria Luque, Santiaguillo, Huancané).

Los pobladores locales establecen una serie de restricciones para transitar o instalarse en estas zonas consideradas como "malas", como no ir solo, no pasar a altas horas de la noche, no detenerse, a riesgo de ser encantado o dañado por estos seres que pueden "robar el alma" y enfermar a quienes los observan. Esta condición de malignos, sin embargo, no les priva de recibir ofrendas, que son entregadas para estar en armonía con estos seres, quienes además pueden poseer bienes y dones necesarios para los seres humanos.

35 Achichila: así se denomina a los cerros tutelares.

36 Anchanchu: ser maligno que habita en malos parajes.

En Suq'a Patxa, por ejemplo, se encuentra el caso de las sirenas o *sirenus*, entidades subterráneas que otorgan el don de la música a los instrumentos de cuerda o viento ejecutados por los músicos aimaras durante las celebraciones. En este caso se menciona que, quienes tocan un instrumento musical, pueden dejarlo en algún pozo o manantial donde habita la sirena para hacerlo "sirenar", es decir, para que la sirena toque el instrumento y deje en él su música:

¿Tiene alguna historia que le hayan contado? Antes había, allí adentro, la sirena. **¿Dónde está?** Por donde está esa casa, por ahí está, es un pozo, y en ese lugar hacíamos "sirenar"³⁷. **¿Qué hacían "sirenar"?** El charango, antes se tocaba el charango, no más, antes no había ni la radio (Luis Cutipa, Suq'a Patxa).

En su estudio acerca de la música tradicional en los Andes del sur del Perú y Bolivia, Henry Stobart encuentra varios ritos que realizan los músicos para entonar instrumentos nuevos o prepararse para las fiestas. La sirena otorgaría a los instrumentos cierta energía vital para que suenen de manera bella y armoniosa:

En Sonqo, en el sur del Perú a esta energía se llama sami [...] de acuerdo a los relatos una vez que los instrumentos han sido dotados con el poder encantador de la sirena no debe ser puesto en la tierra porque la sirena podría escaparse y regresar a la tierra profunda (Stobart 2010: 197).

Luis Miranda



37 Sirenar: dejar la guitarra en un pozo de agua para que la sirena ejecute con este instrumento una melodía.

En este sentido, dentro del sistema de creencias aimaras, todos los seres sobrenaturales, aquellos protectores o malignos, pueden otorgar ciertos dones; en correspondencia, estos seres esperan que los humanos sean agradecidos y les den de "comer y beber", a fin de que les concedan lo que ellos necesitan, en una relación de reciprocidad.

PRÁCTICAS FESTIVAS

Se ha subrayado que la fiesta y el rito están íntimamente relacionados en la vida social de las comunidades rurales aimaras, lo que implica que hay un momento especial para el rito dentro del contexto festivo. Así como sucede con las prácticas rituales de ámbito público, las fiestas que congregan a toda la comunidad también celebran momentos especiales en el ciclo agrícola, superpuestos muchos de ellos con el calendario litúrgico católico. Además, al calendario festivo últimamente se han agregado eventos significativos para la comunidad o localidad, como la fecha de aniversario, el día de la toma de cargos de las autoridades, entre otros.

La fiesta en el mundo andino tiene varias significaciones; no solo implica un espacio para la recreación, la creatividad y el juego, sino también es un espacio de encuentro y memoria, donde se vuelven a consolidar los lazos de reciprocidad y de identidad local. En ese sentido, se entiende que, año a año, los migrantes retornen a sus lugares de origen para la fiesta principal, ya sea como parte del comité organizador o el alferado o como parte de las cuadrillas de danzantes. De esta manera, la fiesta trasciende las fronteras comunales para instalarse en lugares ajenos a su contexto, como las grandes urbes.

LAS CELEBRACIONES

En las comunidades aimaras se celebran varias fiestas durante todo el año, siendo algunas de ellas de tipo religioso, como las fiestas de Cruz de Mayo, San Juan y Santiago, superpuestas al calendario agrícola, poniendo de relevancia la práctica agrícola en el conjunto de la vida social de las comunidades aimaras. Sin embargo, a diferencia de estas fiestas que pueden ser celebradas solo en algunas comunidades, el carnaval es la celebración más extendida en todo el ámbito de estudio, pues no hay comunidad donde no se mencione esta celebración.

Si bien el carnaval es traído por los europeos, la fiesta andina tiene connotaciones y rasgos pre-hispánicos identificables, diferenciándolo del carnaval medieval de tradición europea. El tiempo del carnaval coincide con el brote de los primeros frutos, y en este sentido es una fiesta que celebra la fertilidad de la tierra y la renovación de la vida (Martínez 2010). En la lengua aimara, además, febrero se dice *anata*, término que significa juego, pues es un mes que se juega y se celebra en familia (Vílchez 2014).

En las comunidades, el carnaval se celebra por varios días, cada uno de ellos con diversas características, lo que le da cierta complejidad:

No hay una fecha exacta [para los carnavales], siempre varía, a veces es en febrero. Es de una semana [...]. El día miércoles en el colegio de Qutapata se reúnen las cinco parcialidades, ahí se hace un concurso. [El día lunes] viajan a Huancané a elegir a su teniente con su poncho, y además le ponen un sombrero hecho de pan, plátano, panes de todo tamaño como un poncho lo hacen [...], y el teniente baila [...]. El segundo día, martes, tienen que bailar, aquí, en la parcialidad de Santiaguillo, con una pinquillada³⁸. Cada uno tiene que bailar con su pollera, y la mujer usa la faja y el varón con su terno. [El cuarto día] se visitan las casas, se va tomando de casa en casa [confuso]; por la tarde llegan a la casa del teniente, y después se van a dormir. [El viernes] es el día de descanso, ya no bailan. [Y el sábado] es el *kacharpari*³⁹, despedida. Es como una fiesta no más, nombran los guías para el siguiente año, tres o cuatro, y en Qutapata queman, ahí no más despiden⁴⁰. En otras parcialidades hay cortamonte, aquí no hay. Con tarqada se hace la despedida (Alodia Qhapa y Julián Luque, Santiaguillo).

En el carnaval de Santiaguillo se encuentra cierta preeminencia y protagonismo de los tenientes gobernadores, quienes con sus sombreros y trajes de pan y frutas representan, de alguna manera, la fertilidad a la cual se está invocando en esta fiesta. Además, cada día está pautado por diferentes características: hay un día de baile, otro de concurso y otro de visitar las casas, lo cual se relaciona con los ritos a la *pachamama* referidos en otros estudios (Mendoza 2010: 8). En este sentido, todos los días son distintos y cada uno de ellos comprende un significado diferente. El último día o *kacharpari* se despide la fiesta, pero también se hace el compromiso de renovación para el siguiente carnaval a través de la elección de los guías para el próximo año, lo que marca un tiempo cíclico.

Tal como se mencionó, en las comunidades aimaras también se encuentran celebraciones de tipo religioso, como el caso de las fiestas de la Cruz de Mayo, San Juan o Santiago, celebradas en los meses de mayo, junio y julio, respectivamente. Estas fiestas celebradas en las comunidades se encuentran en casi toda la zona andina, lo que las caracteriza como una práctica panandina. Las fiestas, aunque de origen colonial, están asociadas con eventos del ciclo agrícola, lo que da cuenta de su origen prehispánico. Para Ossio (2008: 22), los santos cristianos, con la conquista, fueron

38 Pinquillada: es una antigua danza practicada en varias regiones de los Andes, teniendo particulares características en el Altiplano.

39 Kacharpari: el último día de la fiesta, es decir, la despedida.

40 "Y los sábados despachamos a la madre tierra. **¿Cómo la despachan?** Se cargan las pajas de cebada y después hacen de la misma cebada una especie de anciano, luego lo queman diciendo el viejo carnavalón" (Victoria Luque, Santiaguillo).

"los principales tótems que remplazaron en este rol a las antiguas huacas". En las fiestas andinas hay elementos que dan cuenta de las distintas tradiciones culturales por las que ha atravesado la historia del mundo andino, pasando por un "proceso de adaptación y apropiación cultural, en cuyo curso han adquirido características locales y regionales entre las que se puede identificar elementos de origen indígena y español" (Cánepa 2008: 52).

Otra clase de fiestas celebradas en las comunidades son las de tipo cívico, como los días en que se recuerda el aniversario de la comunidad o del centro poblado. En los últimos años, en ciertos lugares, estas fiestas han ido desplazando a las fiestas patronales, como en el caso de Huinihuinini. El aniversario de esta comunidad se festeja el 23 de junio y el día siguiente (24) anteriormente se celebraba la fiesta de San Juan, antiguo patrón del lugar. Probablemente, la superposición de fechas entre ambas celebraciones haya influido en que, con el paso del tiempo, una de ellas cobre más relevancia que la otra.

Las fiestas tienen un sistema de cargos o mayordomías bastante elaborado. Son los mayordomos o alferados los encargados de organizar estas celebraciones y solventar los gastos en comida y música para la fiesta, cuya duración puede ser de tres días o más. El alferado entra en el sistema de cargos de la comunidad, lo que implica que todos los comuneros están obligados a asumirlo al menos una vez en su vida. En el sistema de cargos, el de alferado es uno más en la escala jerárquica de cargos que un comunero debe asumir durante su vida, siendo el mayor cargo el de "jilakata" (Vellard y Merino 1954: 64). Sin embargo, los altos costos de una fiesta comunal impiden que los comuneros puedan sustentar por sí solos estos gastos; en este contexto, se activa el sistema de reciprocidad que los ayuda a sostener estos gastos excesivos, ayuda que se establece, sobre todo, a nivel familiar.

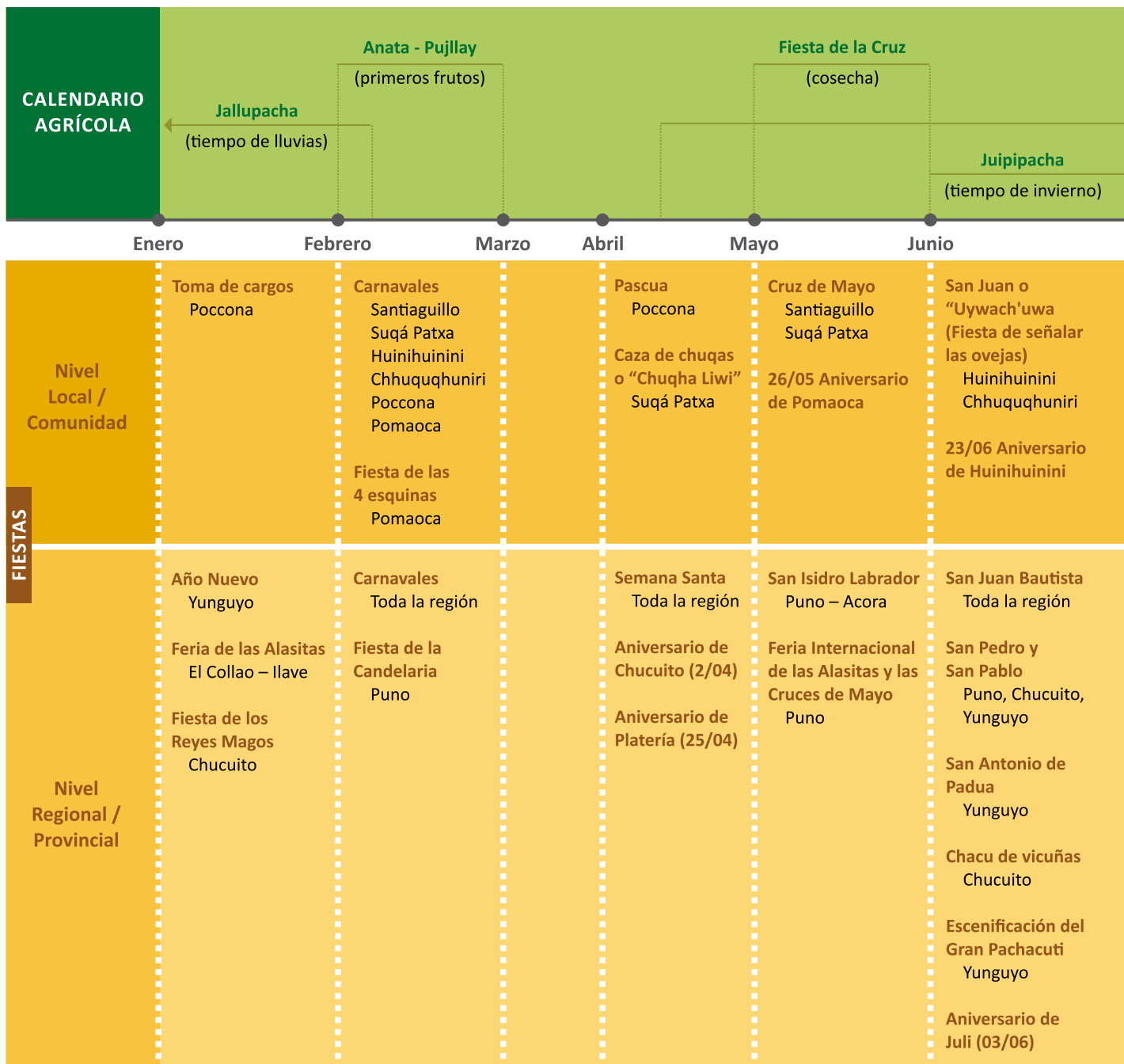
¿Cuándo es la fiesta patronal? El 25 de julio. Para la fiesta nos preparamos tres días y dura tres días. Cuando viven los padres del alferado, un día se responsabiliza el padre y otro día el suegro. Y si son solos, ellos solos se responsabilizan (Pedro Mamani, Poccona, Yunguyo).

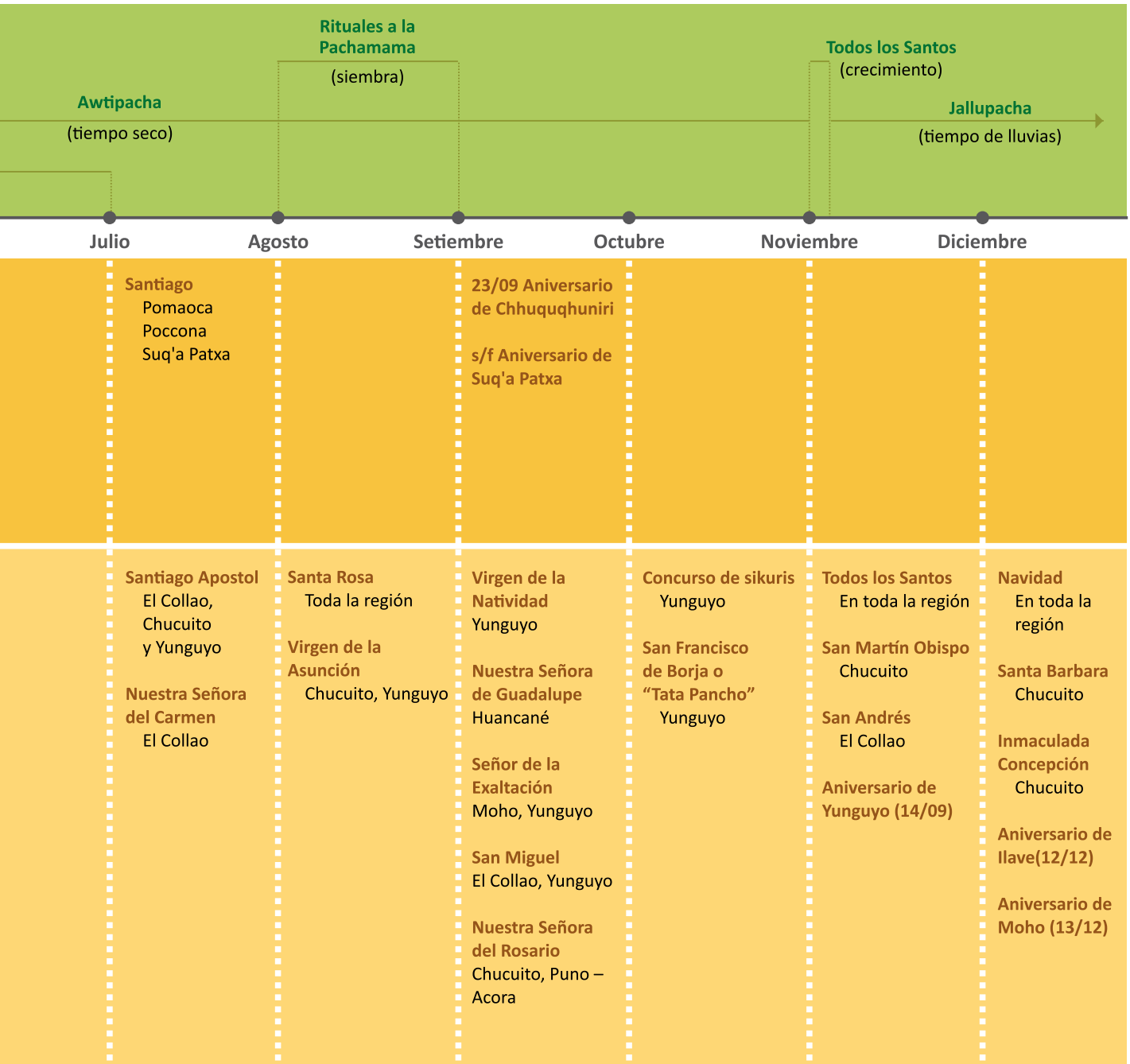
¿En qué fecha se celebra el aniversario de Huinihuinini? El día 24 de junio, en San Juan [...]; para celebrarlo, a los mayores los hacemos recibir, es rotativo. Y para el siguiente año recibe otro [...]. De casa en casa no más recibimos. Este año más bien lo estamos cambiando, por el terreno ahora lo realizaremos. Así hemos empezado, pero más antes era según la lista.

¿Entonces, reciben el alferado⁴¹ por el terreno? Los que tiene terreno grande más rápido consiguen plata, pero igual nos exigen con los que tenemos terreno pequeño (Juana Cusi, Huinihuinini, Ilave).

41 Alferado: es la persona que se encarga de realizar y organizar una de las fiestas que se celebra en la comunidad.

CALENDARIO DE FIESTAS Y SU RELACIÓN CON EL CICLO AGRÍCOLA





El testimonio de la comunera de Huinihuinini refiere a cambios importantes en el sistema de alferado, ya que se estaría intentando que sean solo los comuneros más adinerados ("los que tienen el terreno más grande") quienes sustenten, finalmente, los costos de la fiesta, excluyendo así a los comuneros con menos recursos; sin embargo, estos cambios podrían reafirmar las diferencias al interior de las comunidades.

Gisela Cánepa (2008: 55) menciona que la mayordomía está basada en el principio de reciprocidad, pero sirve para acumular prestigio y ubicarse favorablemente en la escala social. En la medida que solo algunos pueden acceder a este sistema, debido al elevado costo de la fiesta, la posibilidad de acumular prestigio está restringido a unos cuantos dentro de la comunidad, siendo en consecuencia restrictivo y diferenciador.

Al analizar las fiestas tradicionales agrícolas, Manuel Ráez (2008) encuentra que uno de los cambios importantes proviene de los siglos XIX y XX, cuando se privatizan los bienes comunales y eclesiales de las cofradías, organización que sustentaba las fiestas patronales. Para las cofradías implicó dejar de obtener bienes que podrían sustentar los costos de las fiestas, para lo cual tuvieron que intervenir otros actores que sustentaran estas celebraciones tan costosas.

En la época de las haciendas (c. 1850-1950), por ejemplo, eran los patrones quienes sustentaban estos gastos. Uno de los comuneros entrevistados en Chuquqhuniri menciona que en la época de las haciendas se celebraba la fiesta de San Juan, costumbre que se ha ido perdiendo. Aunque

Patricia Quifones



el entrevistado no relaciona directamente la pérdida de esta costumbre con la ausencia del hacendado, es probable que uno de los factores que influyeran en el olvido de esta práctica sea, precisamente, la falta de quien sustentara los gastos.

Ahora bien, se ha dicho a lo largo de todo este capítulo que las prácticas culturales se van recreando, adaptando y cambiando continuamente; y así como puede haber pérdidas, también hay reacomodos. Lo expresado en Huinihuinini sería una de ellas, pues se establecen nuevas estrategias para sustentar el gasto de las fiestas, aun a costo de profundizar las diferencias internas de la comunidad. En otros casos se compromete a los inmigrantes exitosos, para que sean ellos quienes "pasen" estas fiestas costosas y reafirmen así sus lazos con la comunidad de origen.

MÚSICA Y DANZAS

En el Altiplano peruano existe un conjunto importante de danzas y estilos musicales, cada una de ellas de diverso origen, siendo esta parte del país un lugar prolífico para la creación musical y artística. Según Roel y Rojas (2012), este amplio registro musical se relacionaría, sobre todo, a una historia regional plagada de continuas ocupaciones, así como de periódicas innovaciones estilísticas y nuevos géneros que se van sumando a los ya existentes, incluso desplazándolos.

En las comunidades visitadas, los entrevistados mencionan varias danzas, algunas de las cuales han ido desapareciendo, como el *choquela* y la *cinta k'ana*; mientras que se siguen practicando las danzas de los chacareros (o *lawá k'umus*), la *llamerada*, la *cullawada*, entre otras; así como algunas nuevas, producto de las "modas" o los gustos juveniles, como la morenada. De manera similar, se enumeran varios instrumentos musicales que se siguen practicando y que tienen una larga tradición, como los *sikus*, los *pinkullos* y las *tarkas*; a estos instrumentos, además, se han agregado otros "más modernos", como las trompetas y las tubas, propios de la banda musical occidental.

A pesar de su diverso origen, las danzas y la música son un referente importante para la identidad local, expresiones que permiten a sus ejecutantes sentirse orgullosos por su calidad artística y organizativa, reafirmando así su identidad local. Un ejemplo de ello son los chacareros o *lawá k'umus*, danza que ha ganado prestigio en la presentación de danzas autóctonas ejecutadas durante la celebración de la Candelaria, en el mes de febrero. Esta danza, ejecutada por los pobladores de Villa Socca, celebra a la *pachamama* y aleja las heladas de los cultivos de papa; se baila al son de los *lawá k'umu*, instrumentos de viento tradicionales confeccionados con los tallos de la cantuta⁴² ("Lawá Kumu, el instrumento andino que acaricia la pachamama". *La República*. Lima, martes, 11 de febrero de 2014).

42 En el 2014, este baile se coronó como ganador en el concurso regional de danzas con trajes autóctonos realizado durante la fiesta de la Candelaria.

En la siguiente entrevista podemos observar cómo esta danza, en particular, es motivo de orgullo para los pobladores de Suq'a Patxa, quienes vienen ejecutándola por varios años; siendo, además, motivo de prestigio frente a otras comunidades o colectividades, por el hecho de ser ganadores de los concursos a los que se presentan, como el de la fiesta de la Candelaria:

Nosotros somos campeón de los campeones en la Candelaria y tocamos chacarera [...]. Nos tratan bien no más y todos los que tocamos nos conocemos y nos saludamos diciendo: ¿maestro cómo estás? Ahora a los ayarachis⁴³ les estoy diciendo: ustedes van a ganar; como este año [2013] no estamos participando, ya es tiempo que ustedes ganen. Y cuando nosotros regresemos a concursar vamos a ganar y después nos van a decir Suq'a no más, siempre gana [...] regresaremos y ganaremos también (David Phala, Suq'a Patxa, Acora).

¿Qué significa ganar, en un escenario como la Candelaria, para las comunidades campesinas? Probablemente sea signo de capacidad organizativa, pues compromete varios aspectos, como la organización para uniformizar la vestimenta, la coreografía y la música. La puesta en escena de la danza requiere de numerosos ensayos y un compromiso colectivo por varios meses. Esto refuerza la organización interna y alimenta el prestigio de los ejecutantes; refuerza también el sentimiento de orgullo local frente a un público mayor y bastante heterogéneo, como los espectadores de la fiesta de la Candelaria. Si bien la puesta en escena de una danza autóctona fuera de su contexto puede llevar a que se pierda su sentido original, esta puede volverse, con el paso del tiempo, un signo de identidad local, como parece que está sucediendo en Suq'a Patxa.

Las danzas y música, por otra parte, tienen cierto orden en el calendario festivo anual; y, así como determinadas fiestas están asociadas a un tiempo en el calendario agrícola, también existe una determinada música y danza para cada tiempo agrícola.

¿En estos lugares, qué danzas existen? Antes había la danza de cinta k'ana, awki puli, chatri. **¿Y los lawa k'umus?** Después le sigue. En los tiempos de la helada se baila [las danzas nombradas]. Y los chakareros y lawa k'umus se baila en verano, cuando todo está verde, cada danza tiene su tiempo (Andrés Rodríguez, Suq'a Patxa).

Diego Machicao (2010: 29), en su estudio acerca de las fiestas de los muertos entre los aimaras, refiere que cada estilo musical e instrumento está asociado con cada época del año. El autor menciona que el inicio de las lluvias se asocia con los "wayñus tocados con pinkullos", cuyos tonos atraen la lluvia y evitan las heladas. Mientras que la época seca se asocia con la música ejecutada con sikus y quenás, ya que por entonces no existe el peligro de ahuyentar a las lluvias. En esta misma lógica se entiende la última expresión de Andrés Rodríguez, de Suq'a Patxa, que señala: "cada danza tiene su tiempo". Estas afirmaciones implicarían que la danza y música están inscritas en un

⁴³ Ayarachis: danza puneña ejecutada, especialmente, por los pobladores de la provincia de Lampa (zona quechua de la región). La danza se instrumenta con sikus y wankaras, ejecutados por varones quienes visten un tocado de plumas.

conjunto más amplio del sistema ritual relacionado con el tiempo en el que se ejecuta; es decir, no se puede bailar o tocar cualquier danza o género a riesgo de enojar a las entidades sobrenaturales tan presentes dentro del sistema de creencia aimara.

Asimismo, la música y danza tienen una vitalidad importante en el mundo aimara, pues están presentes en todos los espacios de la vida social, pero además es un vehículo de transmisión de conocimientos, memoria e identidad.

En Pomaoca se encuentra la referencia de una danza denominada *q'urawasi* o "cuatro esquinas", representación que rememora la lucha de cuatro pueblos. Según José Luis Ayala (2014), esta danza se viene practicando en Moho desde hace algunos años, y escenifica la resistencia étnica de los pueblos aimaras, pukinas y urus al momento de la conquista incaica, para después convertirse en aliados y hermanos de los incas.

La fiesta tradicional y de identidad cultural [de Pomaoca], la celebramos el 2 de febrero de cada año, en honor de la Virgen de la Candelaria. Se lleva en las cuatro esquinas, llamado *q'urawasiri*: en una esquina se encuentra los kullawas⁴⁴, en la siguiente los urus⁴⁵; entre ellos tenían que ondearse. Los kullawas representan la zona de los camélidos sudamericanos y los urus, la zona hidrobiológica, es decir, los peces que tenemos en el lago Titicaca, en la región de Puno. Y, por este lado, están los inkas y los qullas; los inkas representaban a la plata y los qullas representan la agricultura. Por lo tanto, tenemos que cultivar estas identidades culturales para que nos acompañe la producción agropecuaria; en caso de no practicar, la pachamama se pone celosa (Gilberto Quispe, Pomaoca).

Al margen de su origen reciente, esta danza y su representación funcionarían en la vida social de las comunidades como un vehículo para la transmisión de la memoria histórica, poniendo de relieve el papel de cada una de las etnias que estuvieron presentes en el Altiplano puneño, antes y durante la conquista. Los cuatro actores representan, además, los recursos que existen en la zona, poniendo de relevancia cada uno de ellos para la vida en comunidad.

Siguiendo esta misma lógica, se pueden entender las ceremonias recientes en relación al año nuevo aimara, celebración que se realiza el 21 de junio de cada año, como forma de rememorar antiguas celebraciones dedicadas a la *pachamama*, al inicio del solsticio de invierno. Si bien en las comunidades no se encuentra ninguna referencia de esta celebración, esta fiesta de ámbito regional se viene llevando a cabo desde hace algunos años, imitando en parte lo que sucede en Bolivia, con la celebración del año nuevo andino, funcionando como memoria de un pasado ancestral del pueblo aimara y relacionándolo, además, con los aimaras del otro lado de la frontera.

44 Kullawa: grupo étnico que tenía como lengua de origen el kallawa.

45 Urus: grupo étnico que tiene como lengua el uru y habita en el lago Titicaca.



CAMBIOS EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Una constatación importante durante el trabajo de campo es que las personas mayores recuerdan y describen, con mayor o menor detalle, cómo se realizaban las prácticas rituales y festivas, pero también mencionan que muchas de ellas han cambiado en los últimos años y algunas, incluso, han dejado de ser practicadas por los jóvenes y las nuevas autoridades.

¿A QUÉ SE DEBEN ESTOS CAMBIOS?

En las entrevistas se encuentran pistas de las posibles causas para estos cambios. Una de ellas se relaciona con el proceso de cambio generacional, pues se menciona que son los jóvenes, las nuevas autoridades y las nuevas modas las que van imponiendo nuevos estilos y nuevos significados a los ritos, fiestas, danzas, música, etc.:

Cullawada así se baila [...] bastante bailaban. **¿Y, ahora?** Ya es otra moda, ahora ya no bailan así, ya no quieren los jóvenes bailar así [...]. Ahora quieren bailar pura morenada, no más (Julian Luque, Santiaguillo, Huacané).

Los tenientes hacen sus pagos ahí, en el Ticamuri [...]. Ahora ya no pagan [...], ya no hay, los tenientes lo han desaparecido. **¿Por qué ya no lo hacen?** Tal vez sea por que cada año cambian los tenientes, y estos tenientes ya no le dan mucha importancia; es por eso que desapareció. A veces, los tenientes son profesores, algunos policías y ya no le dan mucha importancia (Alejandro y Dominga Luque, Santiaguillo, Huacané).

En estas entrevistas realizadas en Santiaguillo se evidencia el cambio de generación. En la primera se menciona, directamente, a los jóvenes como portadores de nuevos estilos y gustos. Al respecto, Guiliana Borea (2008: 96) menciona que los rituales y las fiestas son el escenario donde se producen las tensiones entre aquellos que buscan "mantener la tradición" y aquellos que quieren "incorporar ciertos cambios para ubicarse como sujetos modernos dentro de la tradición"; estos jóvenes, sin querer salir por completo de la tradición, buscan insertarse en ella, pero con nuevos elementos, lo que finalmente implica un cambio.

Si observamos este proceso desde una perspectiva de continuidad y permanencia, asumiremos que estos cambios implican una pérdida; sin embargo, desde otro punto de vista, se puede concebir como una apropiación y recreación, ya que la tradición sigue vigente y vital, incluso con cambios en su interior.

La migración estacional de los jóvenes, su mayor inserción dentro de la escuela y la influencia de los medios de comunicación traen consigo nuevos elementos que funcionan dentro de la vida comunitaria, como nuevos gustos, significados y, también, derechos renovados.

Luis Miranda



Otro cambio que se encuentra en las comunidades aimaras, se relaciona con el matrimonio. Se menciona que ya no se producen matrimonios forzados o convenidos por los padres, pues ahora los jóvenes se enamoran en lugares como la escuela o la fiesta, dando así el primer paso para el matrimonio, lo cual supone un margen de libertad de elección, sobre todo para las mujeres.

En la segunda entrevista, cuando se menciona que las nuevas autoridades son portadoras de nuevos significados en los ritos agrícolas, también se hace referencia a estos cambios y a la tensión generacional. Estas nuevas autoridades, que ya no son agricultores, forman parte de nuevos sectores económicos, como los servicios, y tienen un menor contacto con los ritos agrarios, pues estos no son parte de su actividad diaria. Meentzen advierte estos cambios en su investigación sobre las comunidades aimaras, mencionando que la pérdida de sentido de los ritos agrícolas hace que estos se conviertan en actos formales, perdiendo su valor (2008: 245). Así se entiende lo mencionado por Alejandro y Dominga Luque, cuando dicen que las actuales autoridades "ya no le dan mucha importancia" a los ritos.

Otra de las causas que se observa para los cambios experimentados es el avance de la religión evangélica en las comunidades aimaras. La mayoría de entrevistados menciona que son las "sectas" o los "hermanos", como los denominan, quienes impiden que se realicen estas prácticas, que para ellos son prohibitivas o merecen una sanción moral para quienes las ejecuten.

¿Siguen practicando los rituales para que haya una buena producción? No, ya no ya [...]. Como te dije más antes, ya han entrado las sectas religiosas [iglesias evangélicas]. Porque las personas mayores temen y son creyentes de esas religiones. [Nos dicen] ustedes ya están abuelitos, tienen que arrepentirse, o si no van a ir al infierno, así les dicen y ellos queriendo o no queriendo van a esas iglesias. Entonces, ya no se practica mucho esas costumbres, pero unos cuantos seguimos resistiendo (Felipe Nina, Chuquqhuniri, Juli).

La religión evangélica se entiende, en este sentido, como un factor de control externo y ajeno a la cultura local, impidiendo que se reproduzca todo aquello que se considera como "pecado" o invocación al demonio, como podrían ser catalogados los seres sobrenaturales que reinan en el imaginario aimara. Estas prohibiciones llegan a controlar no solo los rituales, sino las prácticas festivas, las cuales también son consideradas como "pecaminosas" debido al consumo de alcohol y al relajamiento de las reglas propio de un contexto festivo, como los carnavales.

Los cambios también se producen debido a que cada vez existen menos personas que conocen estos ritos, ya que los entendidos (los viejos o los abuelitos, como ellos los denominan) están desapareciendo y no hay quien realice estas ceremonias. ¿Qué supone este cambio? Como se sabe, la cultura aimara es oral; en consecuencia, la transmisión del conocimiento es intergeneracional. La pérdida de sentido en las prácticas, unida a ciertas prohibiciones, impide esta transmisión y, por ende, se pierde la práctica cultural (ritos, música, danzas, arte textil, entre otros). En este contexto, probablemente sean cada vez menos los jóvenes quienes se interesan por conocer estas prácticas rituales, pues no ven su utilidad dentro de la comunidad o en la vida diaria.

Sin embargo, el estudio demuestra que las comunidades aimaras se han adaptado a los cambios provenientes desde el exterior, adoptando nuevas estrategias para transmitir prácticas y conocimientos. En tal sentido, es probable que nuevas formas de la cultura tradicional surjan en un escenario más dinámico y en proceso de urbanización. Ejemplo de ello es la premiación de la comunidad de Suq'a Patxa como ganadora del concurso de danzas autóctonas en la festividad de la Candelaria, con la danza de los chacareros, o la representación en Pomaoca de la danza q'urawasi, sobre la resistencia de los pueblos aimaras al momento de la conquista incaica. Al margen de sus orígenes, tradicionales o nuevos, estas reproducen un sentido de identidad colectiva.

CONCLUSIÓN: LA IDENTIDAD AIMARA HOY

En su clásico trabajo sobre Puno, el sociólogo Francois Bourricaud, afirma, sobre la población indígena de la región que: "nos encontramos frente a una sociedad cuyas características se explican tanto por su pasado histórico y por los contactos que ha sufrido, cuanto por su esfuerzo actual de adaptación a una sociedad más amplia en vías de industrialización o más bien de urbanización" (Bourricaud, 2012).

Desde la fecha en la cual escribía el autor, Puno ha experimentado transformaciones sustanciales. Para centrarnos en las últimas décadas, los cambios de mayor importancia han sido la aceleración del proceso de urbanización y el dinamismo económico, producto del comercio. Las élites urbanas dejaron de estar vinculadas a familias terratenientes y dieron paso a profesionales de origen rural, quienes emprendieron negocios u obtuvieron cargos de elección popular.⁴⁶ Sin embargo, la migración y el proceso de modernización, en general, no solo suponen cambios en el ámbito urbano, sino también nuevos patrones de vida dentro de las comunidades rurales.

Es en este espacio, la comunidad rural aimara, donde hemos centrado nuestro análisis. Constatamos que, lejos de mantenerse indiferente a los cambios, las comunidades aimaras se han adaptado a los nuevos contextos sin perder su sentido de identidad colectiva. Esto es latente en recuerdos cruciales que se remontan al pasado lejano, los cuales asumen la pertenencia a un grupo que ha experimentado sucesos particulares como la dominación inca, la mita minera, la expansión de las haciendas o la reforma agraria de 1969. Como la investigación demuestra, el proceso de reforma agraria ha sido el evento más importante en la historia reciente de las provincias aimaras, acaso el último capítulo de continuas transformaciones en la búsqueda de asegurar el reconocimiento su territorio. De manera similar, el proceso contemporáneo de conformación de centros poblados y distritos constituye una nueva estrategia que para obtener mayores oportunidades de desarrollo local.

⁴⁶ Por ejemplo en 1998, Gregorio Ticona, líder gremial aimara, se convirtió en el primer alcalde indígena de la capital del departamento.

Sin embargo, más allá de las transformaciones del territorio, simbolizadas tanto en el régimen de posesión de la tierra como en la rápida urbanización, los aimaras rurales mantienen características distintivas que los diferencian de la sociedad mayor. Uno de estos rasgos particulares es la conservación de un sistema de cargos rotativo que es fuente de prestigio social para los varones y sus familiares. En este mecanismo participan muy a menudo personas migradas a las ciudades, inclusive sus hijos, quienes regresan a las comunidades para las fiestas principales, asumiendo en muchos casos los altos costos de la fiesta patronal. Este retorno fortalece los lazos familiares y mantienen vigente su pertenencia a una localidad y una identidad de origen rural.

La imbricación de lo tradicional y lo oficial es notable en el cargo del teniente gobernador. Si formalmente es la autoridad que representa a la comunidad dentro de la estructura de la Gobernación (dependientes del Gobierno Central) los tenientes también cumplen funciones rituales y celebratorias, asumiendo el papel que tradicionalmente realizaron *jilaqatas* o *maranis*. Es resaltante que la simbología trasladada a los tenientes cuando asumen su cargo es variada y compleja, lo cual refleja la intensa relación entre lo formal y lo tradicional. En la vida cotidiana, estas autoridades han asumido símbolos y repertorios ancestrales como, por ejemplo, el uso del poncho oscuro que otrora usasen *maranis* en Moho. Esta vestimenta no solo les permite distinguirse como autoridades sino que, además, responde a la creencia de alejar las heladas.

Naturalmente, las transformaciones, imbricaciones y cambios no se limitan a la organización social. Nuevas manifestaciones de la cultura emergen. Ejemplo de ello es la reconfiguración de la danza *lawá k'umus* al ser presentada en la festividad de la Virgen de La Candelaria. Tradicionalmente, esta danza se ejecuta para alejar las tempestades, pero se revitaliza al haber obtenido el primer lugar en más de una oportunidad en la celebración más importante de la región, lo cual constituye una fuente de orgullo local. Por otra parte, la danza "cuatro esquinas", que rememora la lucha de los aimaras al momento de la conquista incaica, es una forma moderna de reconocimiento del pasado ancestral de la región. Ambas manifestaciones, tradicional y reciente, recrean la identidad desde el rito y la memoria histórica del territorio.

La celebración del año nuevo aimara desde hace algunos años, como forma de rememorar antiguas celebraciones dedicadas a la *pachamama* al inicio del solsticio de invierno, sigue esta misma lógica. La nueva ceremonia ha surgido desde el espacio urbano donde los aimaras han sabido recrear prácticas culturales propias, las cuales son componentes esenciales de la identidad de la región. Como ya lo decía el propio Bourricaud, es sorprendente la "resistencia y plasticidad de la cultura indígena" en diferentes contextos, los cuales pueden ser tan diversos como un centro poblado en Moho, una ciudad intermedia como Juliaca o una gran capital como Arequipa.

Finalmente, es importantes destacar que aún queda mucho por explorar en la construcción de la identidad aimara como pueblo indígena. El proceso de reforma agraria es central en la narración histórica de los aimaras por su búsqueda de acceso a la tierra, pero también porque constituye un momento clave en la categorización de quienes en la actualidad se identifican como aimaras y como campesinos, pero ya no como indios o indígenas. No obstante, más allá de las transformaciones en la formación de la identidad y los cambios de la sociedad peruana, el colectivo aimara continúa manteniendo rasgos distintivos propios y únicos.

Patricia Quiñones



BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier

- 1974 "Reciprocidad complementaria, una categoría mental andina". Ponencia presentada al II Congreso de Lenguas Nacionales. Cochabamba. Consulta: 23 de mayo de 2014.
[<http://anradio-pod.blogspot.com/2012/11/reciprocidad-complementaria-una.html>]

ÁLVAREZ-CALDERÓN Annalyda

- 2005 "'Es justicia lo que esperamos de Su Excelencia': política indígena en Puno (1901-1927)". En DRINOT, Paulo y Leo GAROFALO (editores). *Más allá de la dominación y la resistencia: estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*. Lima: IEP, pp. 312-341.

ARUTUNIAN, Victoria

- 2008 *Sincretismo religioso: una forma de vida entre la población indígena*. Consulta: 19 de mayo de 2014.
[<http://su.diva-portal.org/smash/get/diva2:198235/FULLTEXT01.pdf>]

AYALA, José Luis

- 1999 *Yo fui canillita de José Carlos Mariategui: autobiografía de Mariano Larico Yujra*. Lima: Kollao, Editorial Periodística S.C.R. Ltda.
- 2014 "Significado de la resistencia cultural de las zampoñas de Qairani". Blog personal. Consulta: 11 de junio de 2014.
[http://elcholoayala.blogspot.com/2014_02_01_archive.html]

BENAVIDES, Martín et ál.

- 2010 *Estado de la niñez indígena en el Perú*. Lima: INEI / UNICEF.

BOUYASSE-CASSAGNE, Therese

- 1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (siglos XV, XVI)*. La Paz: HISBOL / IFEA.

BOREA, Giuliana

- 2008 "Nuevas generaciones y continuidad ritual". En ROMERO, Raúl R. (editor). *Fiesta en los Andes: ritos música y danzas del Perú*. Lima: PUCP, Fondo Editorial / Instituto de Etnomusicología, pp. 72-101.

BOURRICAUD, Francois

- 2012 *Cambios en Puno. Estudios de sociología andina*. Lima: IFEA.

BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO

1984 *Apogeo y crisis de la república aristocrática: oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú, 1895-1932*. Tercera edición. Lima: Rikchay Perú.

BURNEO, Zulema

2007 "Propiedad y tenencia de la tierra en comunidades campesinas: revisión de la literatura reciente en el Perú". En *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Grupo Allpa, Comunidades y Desarrollo, pp. 153-255.

CÁNEPA, Gisela

2008 "Identidad y memoria". En ROMERO, Raúl R. (editor). *Fiesta en los Andes: ritos música y danzas del Perú*. Lima: PUCP, Fondo Editorial / Instituto de Etnomusicología, pp. pp. 44-71.

CASTILLO, Marlene

2004 "Comunidades campesinas del Perú: mapas cantidad menos comunidad y más diversidad en el último medio siglo". En CASTILLO, Marlene et ál. *Las comunidades campesinas en el siglo XXI: situación actual y cambios normativos*. Lima: Grupo Allpa, Comunidades y Desarrollo, pp. 15-64.

CASTILLO, Pedro

2007 "Las comunidades campesinas en el siglo XXI: balance jurídico". En *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Grupo Allpa, Comunidades y Desarrollo, pp. 15-106.

CHOCANO, Magdalena

2010 "Población, producción agraria y mercado interno, 1700-1824". En CONTRERAS, Carlos (editor). *Compendio de historia económica del Perú. Economía del periodo colonial tardío*. Tomo 3. Lima: BCRP / IEP, pp. 19-102.

CHOQUE, Efren

2004 *Las prácticas de poder y liderazgo de los jilaqatas y mama t'allas en Huachacalla Marka*. Tesis de maestría en Educación Intercultural Bilingüe. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

CUENTAS, Alberto

1928 *Chucuito: álbum gráfico e histórico*. Lima: Talleres Gráficos de La Opinión Nacional.

DAMONTE, Gerardo

2011 *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE / CLACSO.

DEL POZO-VERGNES, Ethel

2004 *De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el Altiplano peruano*. Lima: IEP / IFEA.

DIEZ, Alejandro

2007 "Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios". En *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Grupo Allpa, Comunidades y Desarrollo, pp. 107-151

FLORES GALINDO, Alberto

1977 *Arequipa y el sur andino, siglos XVIII-XX*. Lima: Editorial Horizonte.

2010 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: El Comercio.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2012 *IV Censo Nacional Agropecuario*. Consulta: 1 de agosto de 2014.
[<http://www.inei.gob.pe/estadisticas/censos/>]

2007 *XI Censo de Población y VI Censo de Vivienda*. Consulta: 1 de agosto de 2014.
[<http://www.inei.gob.pe/estadisticas/censos/>]

JACOBSEN, Nils

2013 *Ilusiones de la transición: el Altiplano peruano, 1780-1930*. Lima: IEP / BCRP.

JOLICOEUR, Luis, OMI

1997 *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?* Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy / Universidad Católica Boliviana.

JOVE, Hernán y Eustaquio AGUILAR

1984 *Diagnóstico socioeconómico de la comunidad campesina de Corpa Maquera (Ilave)*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano / Centro de Desarrollo Rural.

KAPSOLI, Wilfredo

1977 *Los movimientos campesinos en el Perú 1879 -1965*. Lima: Delva Editores.

KESSELI, Risto y Martti PARSSINEN

2005 "Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el Altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d.C.)". *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*. Lima, año 3, volumen 34, pp. 379-410.

LA REPÚBLICA

2014 "Lawa Kumu, el instrumento andino que acaricia la pachamama". Lima, martes 11 de febrero de 2014.

LETAMENDIA, Francisco

2011 *El indigenismo en Suramérica y los aymaras del Altiplano*. Madrid: Editorial Fundamentos.

LLANQUE, Antonio y Juan van KESSEL

1995 *Rituales pastoriles de la puna: el Kuti o gran limpieza del ganado y el Jila Jikxata o fiesta del empadre*. Iquique / Puno: IECTA / CIDSA.

LUQUE, Euclides

2013 *El derecho de sucesión de la propiedad de la tierra en la parcialidad campesina de Santiaguillo (Puno)*. Tesis de maestría en Antropología Andina. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MAMANI, Mauricio

1988 "Agricultura a los 4000 metros". En ALBÓ, Xavier (comp.). *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 75-131.

MACHICAO, Diego

2010 *La música en la fiesta de todos los santos: las nuevas prácticas y representaciones musicales en la despedida de las almas en Ovejuyo*. Tesis de licenciatura en Antropología. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

MAQUERA, Roger

2009 *Las comunidades campesinas en la región de Puno*. Consulta: 8 de agosto de 2014.
[<http://www.allpa.org.pe/sites/default/files/63465%20INTERIORES%20PUNO.pdf>]

MARTÍNEZ, Rosalía

2010 "La música y el tata Pujllay: carnaval entre los Tarabuco (Bolivia)". En ARNAUD, Gerard (editor). *Diablos, tentadores y pinkullos embriagadores en la fiesta de Anata/Phujllay: estudios de antropología musical del carnaval de los Andes de Bolivia*. Tomo 1. La Paz: Plural Editores, pp. 143-181.

MEENTZEN, Ángela

2007 *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio: el orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

MENDOZA, David

2010 "Anata o carnaval andino". Instituto de Investigación y Servicios de Consultoría Turística UMSA. Consulta: 9 de julio de 2014.

[<http://www.turismoruralbolivia.com/img/AnataCarnavalAndino.pdf>]

MINISTERIO DE SALUD (MINSA)

2010 *Análisis de la situación de salud del pueblo aymara-Perú*. Lima: Ministerio de Salud del Perú, Dirección General de Epidemiología.

MURRA, Jhon V.

2002 *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP / PUCP, Fondo Editorial.

NOEJOVICH, Héctor Omar

2009 "La transición del sistema prehispánico al sistema económico colonial". En CONTRERAS, Carlos (editor). *Compendio de historia económica del Perú. Economía del periodo colonial temprano*. Tomo 2. Lima: BCRP / IEP, pp. 23-108.

OLMEDO, Óscar

2006 *Paranoia aimara*. La Paz: Plural Editores.

OSSIO, Juan

1978 "Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes". *Debates en Antropología*. Lima, N.º 2. [Versión digital]. Consulta: 9 de julio de 2014.

[<http://ezproxybib.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/viewFile/6782/6904>]

2008 "Uso del espacio y el tiempo en la fiesta andina". En ROMERO, Raúl R. (editor). *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú*. Lima: PUCP, Fondo Editorial / Instituto de Etnomusicología, pp. 14-41.

PEÑA, Antonio

2004 *Poder Judicial comunal aymara en el sur andino*. Bogotá: ILSA.

QUISPE, Edgar

2004 *Traducción de cuentos y tradiciones orales en aimara*. Puno: IBC / Academia Peruana de la Lengua Aimara.

RÁEZ, Manuel

2008 "Celebrando el trabajo". En ROMERO, Raúl R. (editor). *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú*. Lima: PUCP, Fondo Editorial / Instituto de Etnomusicología.

RAMOS, Carlos

2006 *Historia del derecho civil peruano, siglos XIX y XX*. Tomo V, volumen 2: Las Instituciones. Lima: PUCP, Fondo Editorial.

REMY, María Isabel

2013 *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*. Documento de Trabajo N.º 202. Lima: IEP.

RENGIFO, Antonio

1990 *Exportación de lanas y movimientos campesinas en Puno 1895-1925*. Tesis de licenciatura en Sociología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RÉNIQUE, José Luis

2004 *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*. Lima: IEP / SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

ROEL, Pedro y Eloy ROJAS

2012 *Música aymara: Perú*. Cusco: CRESPIAL.

ROMERO, Emilio

1928 *Monografía del departamento de Puno*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

SÁNCHEZ, Carlos Daniel

2013 *Prácticas tradicionales andinas reinventadas en la ciudad: rituales, religión, fiestas y simbología en los conjuntos de sikuris urbanos en Lima*. Consulta: 12 de junio de 2014. [<http://ccsm-unmsm.edu.pe/wp-content/uploads/2014/04/la-chakana-cruz-y-los-grupos-metropolitanos.pdf>]

SÁNCHEZ, Rodrigo

1987 *Organización andina: drama y posibilidad*. Huancayo: Instituto Regional de Ecología Andina.

STOBART, Henry

2010 "Demonios, ensueños y deseo: tradiciones de las sirenas y creación musical en los andes su centrales". En ARNAUD, Gerard (editor). *Diablos, tentadores y pinkullos embriagadores en la fiesta de Anata/Phujllay: estudios de antropología musical del carnaval de los Andes de Bolivia*. Tomo 1. La Paz: Plural Editores, pp. 183-217.

SUXO, Moisés

2008 *La voz de una nación: los aymaras de Lima Metropolitana, caso Unicachi*. Lima: Editorial San Marcos.

TAMAYO, José

1982 *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Ediciones Treintatrés.

TANDETER, Enrique

1992 *Coacción y mercado: la minería de la plata en el Potosí colonial 1692-1826*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

TEEL, Charles Jr.

1989 "Las raíces radicales del adventismo en el Altiplano peruano". *Allpanchis*. Cusco, N.º 33, pp. 209-248.

TRIVELLI, Carolina

1992 "Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística". *Debate Agrario*. Lima, N.º 14, pp. 23-37.

VALENCIA, Narciso

1998 *La Pachamama: revelación del Dios creador*. Quito / Puno: ABYA-YALA / IDEA.

VAN DEN BERG, Hans

1989 "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano". *Anthropos*. N.º 84, pp. 155-175.

1986 "Calendario ritual/litúrgico aymara: muestra de una identidad conservada". Ponencia presentada en el IV Encuentro de Estudios Bolivianos. Cochabamba. Consulta: 23 de mayo de 2014.

[<http://www.ucb.edu.bo/BibliotecaAymara/docsonline/pdf/1030078419.pdf>]

VAN KESSEL, Juan y Guillermo CUTIPA

1995 *El manejo del clima en la tecnología agrícola andina: el marani de Chipukuni*. Iquique / Puno: IECTA / CIDS.A.

VELÁSQUEZ, Héctor

2005 *Tradición y modernidad en el sistema de aynuqas en las comunidades aymaras de Juli-Perú*. Tesis de maestría en Antropología y Desarrollo. Santiago: Universidad de Chile.

VELLARD, Jehan y Mildred MERINO

1954 "Bailes folklóricos del Altiplano". *Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines*. Lima, N.º 4, pp. 59-132.

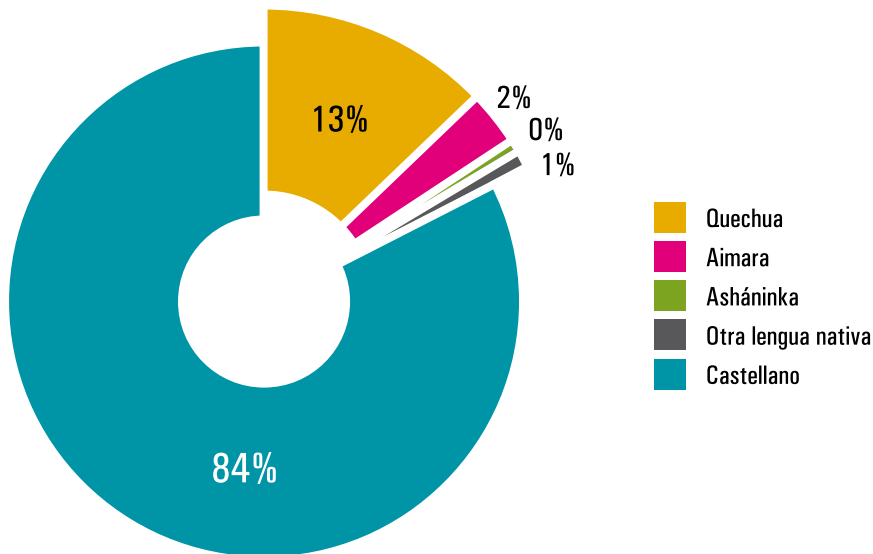
VÍLCHEZ, Rosa del Carmen

2014 *Calendario de las mujeres artesanas de Puno: agropecuario, rituales, festividades, ferias y tiempos de tejer*. Lima: Manuela Ramos / Economistas Sin Fronteras / Unión Europea.

ANEXOS

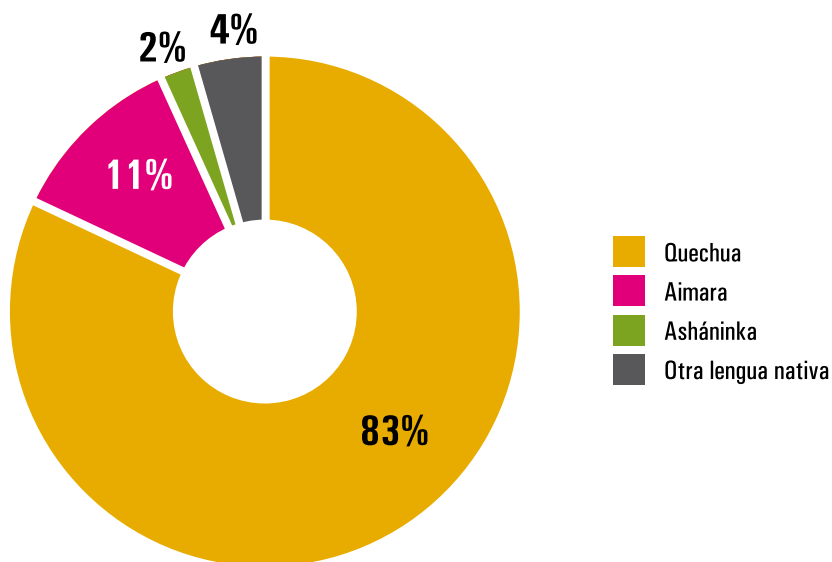
ANEXO 1 DATOS ESTADÍSTICOS SOBRE LA POBLACIÓN AIMARA

GRÁFICO 3: POBLACIÓN SEGÚN LENGUA MATERNA, 2007



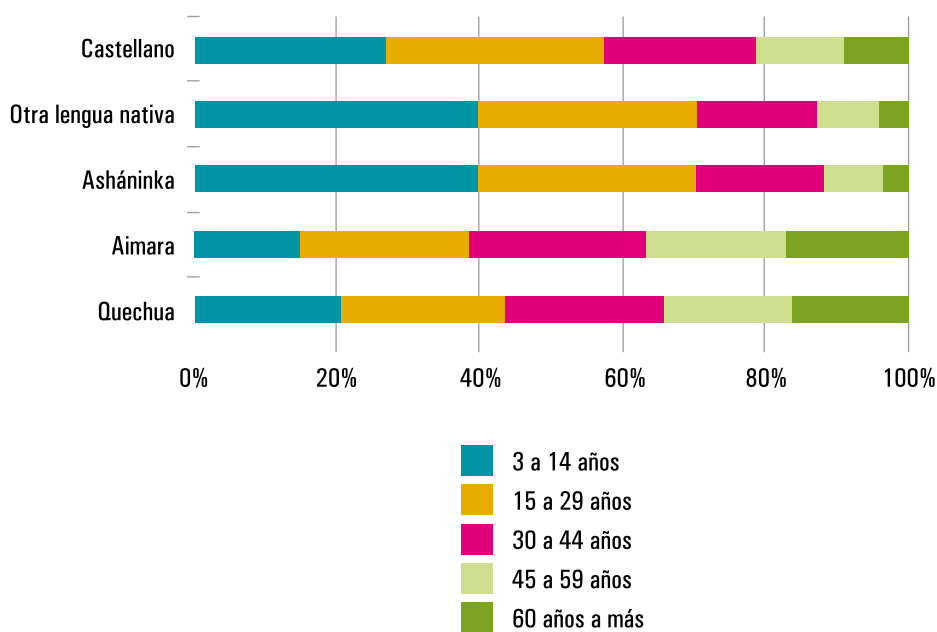
Fuente. INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

GRÁFICO 4: POBLACIÓN SEGÚN LENGUA MATERNA INDÍGENA, 2007



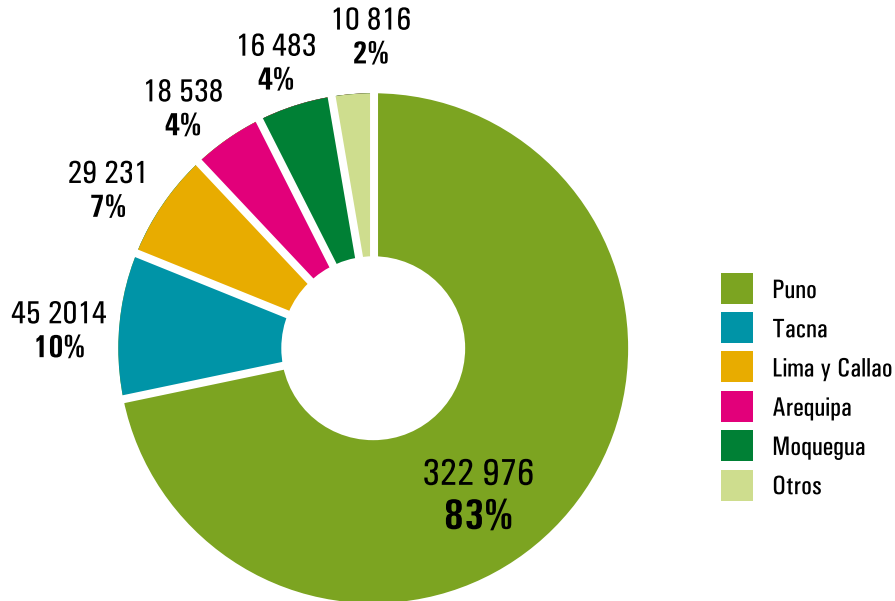
Fuente: INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

GRÁFICO 5: POBLACIÓN SEGÚN LENGUA MATERNA POR GRUPOS ESPECIALES DE EDAD, 2007



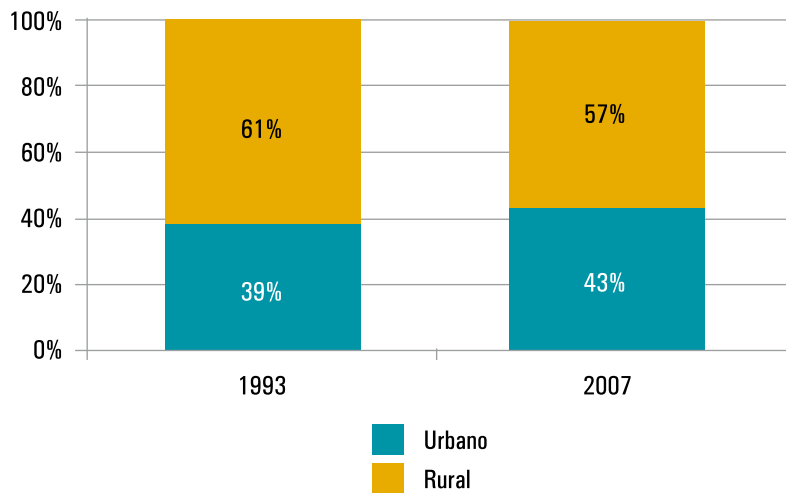
Fuente: INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

GRÁFICO 6: POBLACIÓN CON LENGUA MATERNA AIMARA SEGÚN REGIONES, 2007



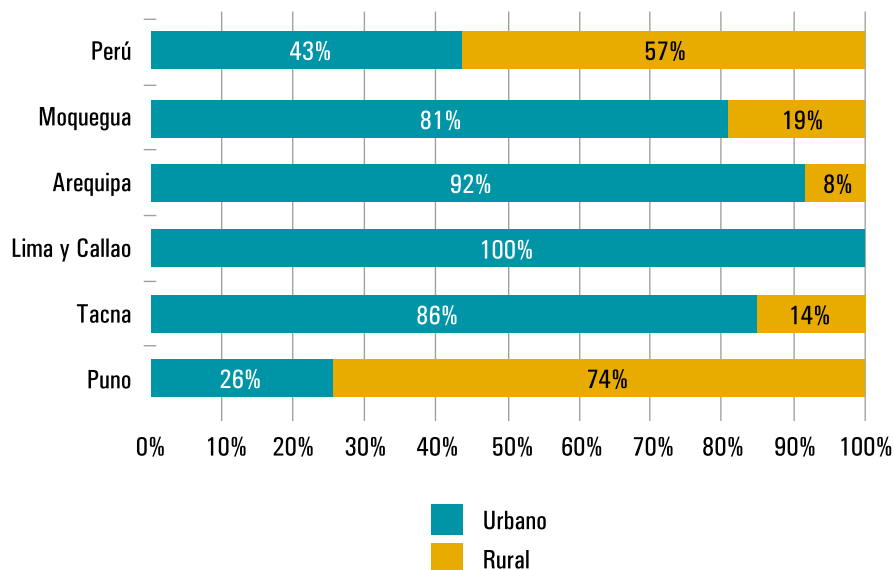
Fuente. INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

GRÁFICO 7: POBLACIÓN CON LENGUA MATERNA AIMARA SEGÚN ÁMBITO URBANO/RURAL, 1993-2007



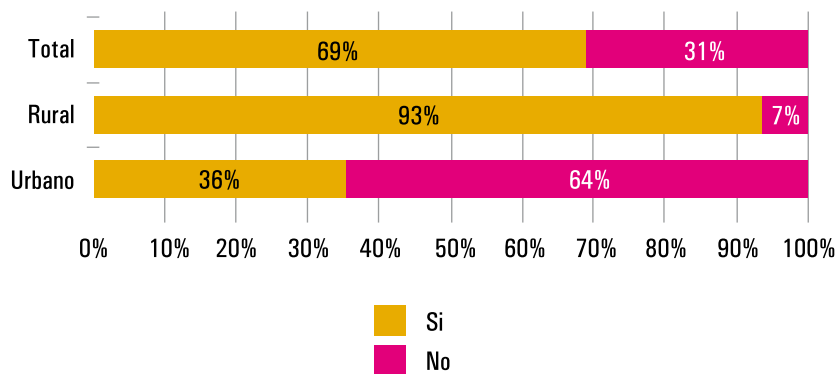
Fuente. INEI, Censos de Población y Vivienda de 1993 y 2007.

GRÁFICO 8: POBLACIÓN CON LENGUA MATERNA AIMARA POR REGIÓN SEGÚN ÁMBITO URBANO/RURAL, 2007



Fuente. INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

GRÁFICO 9: ¿NACÍ EN EL DISTRITO DONDE ACTUALMENTE RESIDE? POBLACIÓN CON LENGUA MATERNA AIMARA SEGÚN ÁMBITO URBANO/RURAL, 2007

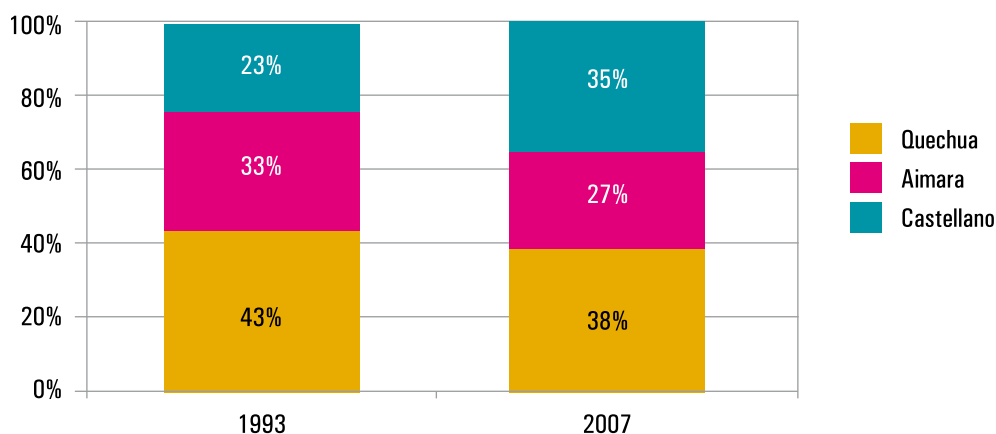


Fuente. INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

TABLA 3: ¿NACÍO EN EL DISTRITO DONDE ACTUALMENTE RESIDE? POBLACIÓN SEGÚN LENGUA MATERNA AIMARA, POR REGIÓN Y ÁMBITO URBANO/RURAL, 2007

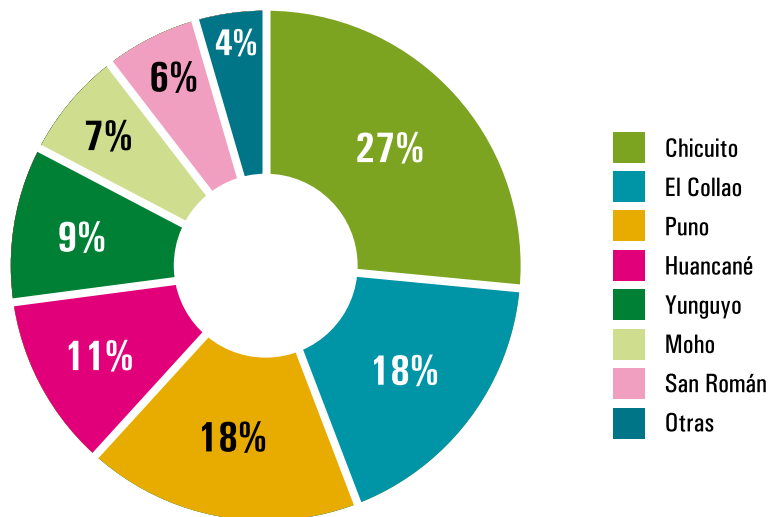
Región	Área	Sí	No	Total
Arequipa	Urbano	9%	91%	16 974
	Rural	8%	92%	1564
	Total	9%	91%	18 538
Callao	Urbano	18%	82%	2 997
Tacna	Urbano	13%	87%	38 978
	Rural	22%	78%	6226
	Total	14%	86%	45 204
Puno	Urbano	61%	39%	85 480
	Rural	97%	3%	237 496
	Total	87%	13%	322 976
Moquegua	Urbano	29%	71%	13 380
	Rural	59%	41%	3103
	Total	35%	65%	16 483
Lima	Urbano	12%	88%	26 192
	Rural	60%	40%	42
	Total	12%	88%	26 234

Fuente. INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

GRÁFICO 10: POBLACIÓN DE PUNO SEGÚN LENGUA MATERNA, 1993 Y 2007


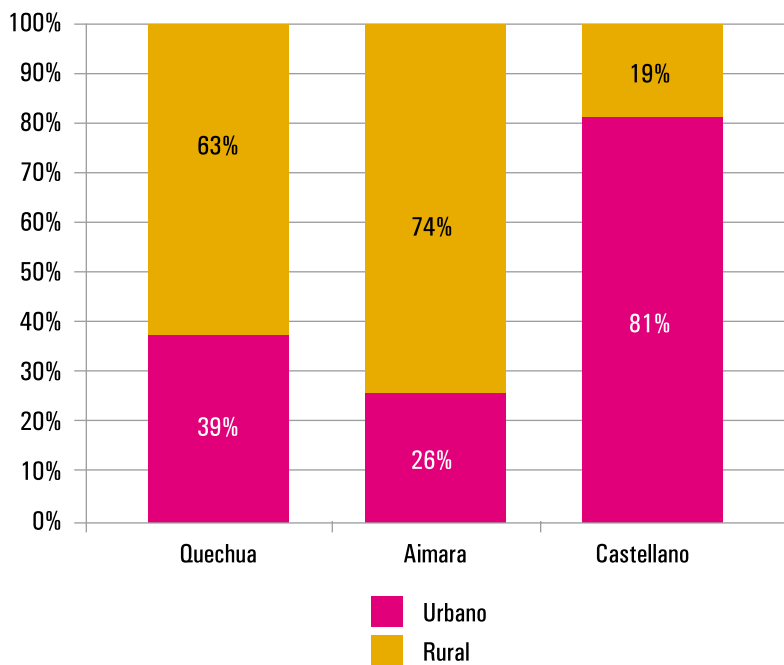
Fuente. INEI, Censos de Población y Vivienda de 1993 y 2007.

GRÁFICO 11: POBLACIÓN DE PUNO CON LENGUA MATERNA AIMARA SEGÚN PROVINCIAS, 2007



Fuente. INEI, Censos de Población y Vivienda de 1993 y 2007.

GRÁFICO 12: POBLACIÓN DE PUNO SEGÚN LENGUA MATERNA POR ÁMBITO URBANO/RURAL, 2007



Fuente. INEI, Censo de Población y Vivienda 2007.

ANEXO 2

HERRAMIENTAS DE INVESTIGACIÓN CUALITATIVA APLICADAS

ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA

La guía de entrevista se deberá aplicar a una autoridad o líder, un anciano(a), una líder mujer y un(a) joven. Idealmente, todas las preguntas deberán aplicarse a todos los informantes. Sin embargo, en cada sección se pone entre paréntesis a qué informante es preferible la aplicación de las preguntas.

Datos generales (todos):

Fecha y lugar:

Nombre del entrevistado:

Organización y cargo (incluir trayectoria):

Historia personal y familiar (todos):

1. ¿Dónde nació? (Comunidad, Parcialidad, Distrito, Provincia, Departamento)
2. ¿De dónde eran sus padres? (Pueblo indígena y zona geográfica de referencia).

Lengua indígena (todos):

3. ¿Qué lenguas se hablan en su comunidad (lengua indígena, variantes, castellano y otras)?
4. ¿Quiénes las hablan (ancianos/hombres/mujeres, niñas/niños)?, ¿cuántos son bilingües?, ¿para qué o cuándo las utilizan?
5. La forma de hablar o usar la lengua o idioma, ¿ha cambiado?, ¿cómo?
6. ¿Qué tan frecuente es el uso de la lengua originaria y en qué espacios se utiliza?
7. ¿Hay una lenguas que antes hablaban y ahora no?, ¿por qué ese cambio?
8. ¿Hay una institución u organización que apoye la enseñanza o difusión de su lengua? (educación bilingüe, ONG's)

Sobre el pueblo indígena u originario (autoridad y anciano):

9. ¿Se reconocen como un pueblo indígena u originario o parte de alguno?, ¿cuál?, ¿qué otros nombres tiene?, ¿cómo lo llaman los demás (terceros)?
10. ¿Qué significan estos nombres?, ¿de dónde provienen?
11. ¿Existen personas de otros pueblos viviendo en la comunidad?, ¿de qué pueblos?, ¿dónde están?, ¿cómo llegaron a vivir con ustedes en esta zona?

Historia del pueblo desde la perspectiva comunal (todos):

12. ¿Cuál es la historia de esta comunidad (precolonial, colonial, reforma y república)?
13. ¿Cómo llegó la población a vivir en esta zona?, ¿de dónde y cuándo vinieron?, ¿ustedes se han desplazado a otros territorios? (ocupación del espacio y establecimiento de centros poblados)
14. Los que llegaron después, ¿de qué lugar llegaron?, ¿en qué época(s)? (migraciones)
15. ¿Existen personas no indígenas que viven en la comunidad?, ¿cuántos son?, ¿de dónde vienen?, ¿por qué viven en la comunidad?, ¿cómo se llevan con ellos?

Tierra y territorio (todos)

16. ¿Cuál es el límite del territorio de la comunidad?, ¿por qué tiene esos límites?, ¿qué cambios han existido en torno a su extensión?
17. ¿Cuáles son las características más importantes de su territorio (valor social, económico y cultural)?
18. ¿Cómo se organiza el territorio de la comunidad?, ¿cómo se divide la comunidad (sector, anexo, etc.)?, ¿de qué depende dicha organización (recursos naturales, acceso a agua, familias tradicionales)?
19. ¿Cómo se distribuye la población en el territorio?, ¿cómo se distribuye el territorio entre la población?, ¿cómo se distribuyen los otros recursos de la comunidad?
20. ¿Cómo se decide sobre el uso que se le da al suelo?, ¿quiénes deciden y mediante qué mecanismos o procedimientos?, ¿cómo se otorgan permisos a foráneos?
21. ¿Quiénes acceden a usar el territorio?, ¿Quiénes tienen más terreno?, ¿por qué?

Actividades productivas tradicionales y recursos naturales (autoridades):

22. ¿Cuáles son las principales actividades económicas que realizan (para sustento, para venta, u otros)?,
23. ¿Antes qué actividades realizaban (referirse a sus ancestros)?, ¿por qué ha cambiado?
24. ¿Existen zonas específicas para ciertas actividades?, ¿cuáles son?

Caza (¿Ustedes cazan?) – énfasis con informantes que realizan la actividad

25. ¿Qué animales/especies cazan?, ¿antes qué cazaban los mismos animales (cantidad/tamaño)?
26. ¿Qué usan para cazar (pukuna, escopeta, flecha, etc.) ¿antes qué usaban? ¿Por qué cambio?, ¿hay la misma cantidad de animales que antes?
27. ¿Quiénes cazan y cómo se dividen las tareas (varones/mujeres/edad)?
28. ¿Con que frecuencia salen a cazar?, ¿salen todo el año?, ¿en qué estaciones?
29. ¿Antes cazaban con la misma frecuencia?, ¿por qué cambio? (tiempo y distancia)
30. ¿Qué se puede hacer para tener suerte en la caza? ¿Hay algún secreto?

Pesca (¿Ustedes pescan?) – énfasis con informantes que realizan la actividad

1. ¿Qué especies pescan?, ¿antes qué especies pescaban (cantidad/tamaño)?
2. ¿Qué usan para pescar (red, barbasco, flecha, trampa, etc.)?, ¿antes qué usaban?, ¿hay la misma cantidad de peces que antes (cantidad/tamaño)?
3. ¿Quiénes pescan y cómo se dividen las tareas (varones/mujeres/edad)?
4. ¿Con que frecuencia salen a pescar?, ¿salen todo el año?, ¿en qué estaciones?
5. ¿Antes pescaban con la misma frecuencia?, ¿por qué cambio? (tiempo y distancia)
6. ¿Qué se puede hacer para tener suerte en la pesca? ¿Hay algún secreto?

Agricultura (¿Ustedes se dedican a la agricultura?) – énfasis con informantes que realizan la actividad

7. ¿Cómo se asignan las tierras agrícolas a una familia?
8. ¿Quiénes tienen derecho a usar las tierras comunales?, ¿por qué?
9. ¿Qué posibilidades hay de vender o alquilar tierras?
10. ¿Qué productos cultivaban anteriormente (o ancestralmente)?
11. ¿Qué tipo de herramientas utilizan para los cultivos agrícolas?
12. ¿Cómo y quiénes realizan el cultivo (roles por etapas, varones/mujeres)?, ¿ha cambiado con el tiempo?
13. ¿Qué utilizaban antes?, ¿cómo así cambio?
14. ¿Qué se puede hacer para tener suerte en la cosecha y tener buenos cultivos?

Ganadería (¿Ustedes se dedican a la crianza de animales?) – énfasis con informantes que realizan la actividad

15. ¿Qué animales crían?, ¿cuánto ganado en promedio tiene cada familia?
16. ¿En dónde crían a los animales (pasto libre o corrales)?
17. ¿Qué tierras utilizan para el pastoreo del ganado (comunales o parceladas)?, ¿qué pasto utilizan?
18. ¿Con qué alimentan a los animales (distinguir por tipo de ganado)?
19. ¿Quiénes tienen derecho a usar las tierras comunales o zonas de pastoreo?, ¿por qué?
20. ¿Qué destino tiene la crianza (autoconsumo, venta, etc.)?, ¿dónde realizan esas actividades?
21. ¿Qué productos y herramientas utilizan (insumos veterinarios, instrumentos, etc.)?
22. ¿Cómo y quiénes realizan la actividad ganadera (roles por etapas)?
23. ¿Cómo ha cambiado esta actividad con el tiempo (tipo de ganado, forma crianza, etc.)?
24. ¿Qué se puede hacer para tener suerte en la crianza?

Minería (¿Ustedes se dedican a la extracción de minerales?) – énfasis con informantes que realizan la actividad

25. ¿Qué minerales extraen?, ¿cómo lo realizan (técnicas empleadas)?, ¿dónde lo hacen?
26. ¿Desde cuándo se realiza esta actividad?, ¿es tradicional?
27. ¿Los que realizan la actividad son locales o foráneos?
28. ¿Qué tierras (comunales o parceladas) utilizan para la minería?
29. ¿Qué productos y herramientas utilizan (insumos, químicos, instrumentos, etc.)?
30. ¿Qué destino tiene la producción?
31. ¿Cómo ha cambiado esta actividad con el tiempo?, ¿existe conflicto con las otras actividades?
32. ¿Qué se puede hacer para tener suerte en la jornada?

Otras actividades identificadas (¿Qué otras actividades se realizan en tu localidad?) – énfasis con informantes que realizan la actividad

33. ¿Qué otras actividades realizan que les genere ingresos económicos? (turismo, trabajo asalariado, etc.)
34. ¿Fabrican artesanía?, ¿para vender o para usar?, ¿tiene algún significado?
35. ¿Cuál es la localidad van a vender sus productos?, ¿Cómo realizan la venta?, ¿con qué frecuencia?
36. ¿Existen empresas comunales?, ¿cómo funcionan?, ¿cómo participan las familias? (beneficios)

Organización política comunal (autoridades y lideresas):

37. ¿Cuáles son las principales autoridades y organizaciones locales?, ¿qué función tienen?
38. ¿Cómo se toman las decisiones en la comunidad?, ¿cómo se organizan?
39. ¿Cómo se hace uno comunero?, ¿quiénes son considerados comuneros?, ¿qué deberes y derechos tienen (énfasis en territorio)?, ¿cómo y en qué cosas/temas participan?
40. ¿Qué cualidades deben tener las autoridades o líderes comunales?, ¿cómo era antes?
41. ¿Quiénes participan de la asamblea?, ¿cada cuánto tiempo se reúnen? (asamblea)

42. ¿Tienen estatutos?, ¿cómo se eligen a las autoridades?
43. ¿Cómo resuelven sus conflictos entre los miembros de la comunidad? ¿A dónde acuden? ¿Cómo se sancionan a las personas que cometen faltas?
44. ¿Tienen conflictos con otras comunidades? ¿Cómo los resuelven o arreglan?
45. ¿Tienen conflictos con la población no indígena (mestizos o colono)? ¿De qué tipo? ¿Cómo los resuelven o arreglan?
46. ¿Están afiliados a alguna organización o federación?, ¿cuál es su ámbito de acción (local, distrital, cuenca, etc.)?
47. ¿Cómo participan en las decisiones del Estado o en los gobiernos locales?, ¿cómo creen que el Estado debería relacionarse con ustedes?

Organización social comunal (todos):

48. ¿Cómo se distribuyen los hogares en el territorio?, ¿cómo eligen donde vivir (cercanía a algo o alguien)?
49. ¿Cómo se organizan las familias?, ¿quiénes viven en cada hogar? (familia extensa o nuclear)
50. ¿Qué labores realizan los hombres y las mujeres?, ¿cuáles los jóvenes y los ancianos?
51. ¿Cómo son los matrimonios o alianzas en la comunidad?, ¿con quiénes se casan?, ¿dónde y con quiénes viven las parejas luego de casarse?
52. ¿Realizan trabajos comunales?, ¿quién los lidera?, ¿con qué propósito?

Cosmovisión, folklore y creencias ancestrales (todos):

Lugares considerados sagrados y de importancia cultural del pueblo indígena.

53. ¿Conoce de lugares sagrados relacionados con algún cuento o mito (cerros, lagos, quebradas, lugares habitados por espíritus o con "madre")?, ¿cuáles?

Mitos y leyendas

54. ¿Te han contado historias sobre cómo se origina tu pueblo?, ¿qué historias te contaban tus abuelos sobre tu pueblo o comunidad?

55. ¿Qué historias conoces sobre el origen del mundo, de los recursos naturales y de las fuerzas de la naturaleza?

56. ¿Hay alguna historia que cuente la razón por la cuál tu comunidad existe en este lugar?

Folklore y fiestas más importantes del pueblo (aniversario u otros)

57. ¿Cuándo es el aniversario de la comunidad?, ¿en qué consiste la celebración (danza, música, etc.)?

58. ¿Qué otras fiestas festejan en la comunidad?, ¿en qué consisten las celebraciones?

59. ¿Qué vestimentas son típicas en la comunidad (por edad y sexo)?, ¿en qué épocas usan cada una?

60. ¿Qué instrumentos musicales, música, canto u otras artes, son comunes en la comunidad?, ¿qué significado tienen o cuando las practican?

Medicina tradicional del pueblo

61. ¿Qué enfermedades son más frecuentes en la comunidad?

62. ¿A dónde van a curarse? ¿Qué personas pueden curar?

63. ¿Usan plantas para la curación de las enfermedades?

Rituales importantes (ritos de pasaje, ritos funerarios, etc.)

64. Describir el ritual del matrimonio: ¿cómo se pide el permiso?, ¿se entregan ofrendas?, ¿cuáles son los preparativos?, ¿hay reglas para elegir la pareja?, ¿a dónde se van a vivir?, etc.

65. Describir rituales como la menstruación, la muerte y el nacimiento: ¿quiénes son los actores involucrados?, ¿qué preparativos se realizan?, ¿Qué actividades se hacen?, etc.

* ¿Cómo te gustaría ver a tu comunidad en los próximos 10 años?, ¿cómo crees que les gustaría estar a los demás pobladores de la comunidad?

¿Qué le hace falta a tu comunidad para vivir bien?

