

EXPRESIONES

AGUA: LOS FLUJOS DE LA VIDA



Territorios sublimados: Vivencias del agua · Ingenierías y cauces: Evidencias materiales sobre el uso del agua
Si el agua suena...: Cosmopraxis de nuestros pueblos · Contracorriente: Impacto ambiental y problemáticas actuales
Mesa abierta: Aportes desde los saberes y las ciencias

Memorias de la Trigésima Octava

REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA





MEMORIAS
DE LA RAE

EXPRESIONES
**AGUA: LOS FLUJOS
DE LA VIDA**

XXXVIII | La Paz | 19 al 23 de agosto de 2024

I | Trinidad | 4 y 5 de septiembre de 2024

XIV | Sucre | 18 y 19 de septiembre de 2024

III | Cochabamba | 30 y 31 de octubre de 2024

Bolivia, 2025



Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Editor)
EXPRESIONES. AGUA: LOS FLUJOS DE LA VIDA. Memorias de la Trigésima Octava Reunión
Anual de Etnología. – La Paz: MUSEF, 2025.
541 páginas; ilustraciones a color; cuadros. – (Memorias de la Reunión Anual de Etnología N.º 38).

D.L.: 4-1-587-2025 P.O.
ISBN.: 978-9917-607-38-0

AGUA / RECURSOS HÍDRICOS / ANTROPOLOGÍA / ARQUEOLOGÍA / HISTORIA /
ECOLOGÍA / BIOLOGÍA / VIVENCIAS DEL AGUA / USOS DEL AGUA / LINGÜÍSTICA

CDD: 301

EXPRESIONES. AGUA: LOS FLUJOS DE LA VIDA. Memorias de la Trigésima Octava Reunión Anual de Etnología

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Roger Edwin Rojas Ulo: Presidente a.i.
Miguel Angel Marañón Urquidí: Director a.i.
Gumerindo Héctor Pino Guzmán: Director a.i.
Gonzalo Callisaya Gómez: Director a.i.

FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Luis Oporto Ordoñez: Presidente del Consejo de Administración.
Humberto Carlos Mancilla Plaza: Vicepresidente del Consejo de Administración.
Guido Pablo Arze Mantilla: Consejero.
Jhonny Quino Choque: Consejero.
Roberto Aguilar Quisbert: Consejero.
Daniel Bernardo Oropeza Alba: Consejero.

Directora MUSEF: Elvira Espejo.

Coordinación general: Salvador Arano Romero.

Comité editorial MUSEF: Elvira Espejo, Salvador Arano Romero, Milton Eyzaguirre, Ireneo Uturunco, Patricia Alvarez, Miriam Lima, Richard Mujica, Carla Nina, José Luis Paz, Ladislao Salazar, Edwin Usquiano, Edgar Huanca, Pedro Aliaga, Ana Calanis, Meztlý Pacassi y Magdalena Callisaya.

Diseño y diagramación: Tania Prado.

Fotografías de la tapa: Patricia Alvarez y Juan Manuel Rada.

Edición de imágenes: Fernanda Espejo Paz.

Corrección de texto: Wilmer Urrelo Zárate.

Registro y digitalización del evento: Josselin Barrios y Diego Aguilar. Archivo Central MUSEF.

Correspondencia y canje: © MUSEF EDITORES La Paz: Calle Ingavi 916, teléfonos: (591-2) 2408640,

Fax: (591-2) 2406642, Casilla Postal 5817, www.musef.gob.bo, musef@musef.gob.bo

Succe: Calle España 74, teléfono y fax: (591-4) 6455293

Incluye códigos QR:

- 1) "La fluidez del territorio: la disponibilidad de agua y la configuración del tiempo, el espacio y la identidad en los andes", de Alexander Herrera Wassilowsky.
- 2) "Fluidos afectivos. Un ensayo inmersivo para dejarnos enseñar por las aguas", de Bernardo Roza.
- 3) "Futuro energético y gestión del agua en Potosí, ¿una transición sin solucionar problemas del pasado?", de Cristo Pérez.
- 4) "Los Llanos de Moxos, el humedal más extenso de la Amazonía", de Zulema Lehm y Aldo Echeverría.
- 5) "Proyectos de integración e interacción con la naturaleza en bordes de cuerpos de agua y su vinculación con el territorio y el paisaje", de Edwin Bause.
- 6) "Derecho humano de acceso al agua potable en Bolivia. El caso de los sistemas de agua comunal, municipal y estatal en la región metropolitana de Cochabamba", de Fernando Salazar Ortuño.

Depósito legal: 4-1-587-2025 P.O.

ISBN: 978-9917-607-38-0

CDD: 301

Primera edición: Agosto de 2025

La Paz, Bolivia

Es una publicación del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), auspiciada por la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia (FC-BCB).

- Los artículos de este volumen son de completa responsabilidad de los autores.
- Todas las ponencias, incluidas las no editadas en este texto, pueden ser consultadas en el Archivo Central del MUSEF.

COMITÉ ORGANIZADOR

- COORDINACIÓN:** Elvira Espejo, Salvador Arano Romero y Yenny Espinoza.
- ADMINISTRACIÓN FINANCIERA:** Mónica Ventura, Katherine Chávez, Antonio Condarco y Vanessa Hernani.
- SECRETARÍA:** Brenda Sanjinés.
- MODERADORES:** Milton Eyzaguirre e Ireneo Uturunco (Mesa 1)
Patricia Alvarez y Miriam Lima (Mesa 2)
Richard Mújica y Carla Nina (Mesa 3)
José Luis Paz y Ladislao Salazar (Mesa 4)
Edwin Usquiano y Edgar Huanca (Mesa 5)
Pedro Aliaga y Ana Calanis (Muestras Audiovisuales)
- FILMACIÓN:** Joselyn Barrios, Diego Aguilar, Meztly Pacassi, Lorna Aguilar, Heidi Mamani, Alfredo Campos, Gabriela Berdeja y Jorge Quispe.
- FOTOGRAFÍA:** Tania Prado, Darío Durán, Meztly Pacassi, Heidi Mamani, Alfredo Campos y Gabriela Berdeja.
- APOYO EN SALA Y CONTEO:** Yenny Espinoza, Isaac Callisaya, Wilmer Urrelo Zárate, Fernando Davalos y Brenda Sanjinés.
- PROTOCOLO:** Meztly Pacassi, José Luis Paz, Milton Eyzaguirre y Brenda Sanjinés.
- TRANSMISIÓN Y CIRCUITO CERRADO:** Lucio Mamani, Lorna Aguilar, Diego Aguilar, Josselyn Barrios y Ernesto Millán.
- DIFUSIÓN:** Milton Eyzaguirre y Meztly Pacassi.
- INSCRIPCIÓN DE PARTICIPANTES Y EXPOSITORES:** Melisa Ramos, Ángel Honorio, Mary Luz Copari y Lorna Aguilar.
- INSCRIPCIÓN VIRTUAL:** Lorna Aguilar.
- CONTROL DE ASISTENCIA:** Lorna Aguilar, Ana Calanis, Pedro Aliaga, Magdalena Callisaya, Edgar Huanca y Meztly Pacassi.
- PAPELERÍA Y DISEÑO:** Tania Prado, Salvador Arano, Milton Eyzaguirre y Wilmer Urrelo Zárate.
- REFRIGERIOS:** Mónica Ventura, Katherine Chávez, Antonio Condarco, Vanessa Hernani, Jesús Quispe, Santiago Flores y Ángel Honorio.
- APOYO LOGÍSTICO:** Miguel Centeno, Santiago Flores, David Silva y Jesús Quispe.
- INVITADOS Y AGRADECIMIENTOS:** Alexander Herrera Wassilowsky, Bernardo Rozo, Cristo Pérez, Zulema Lehm, Aldo Echeverría, Edwin Bause, Fernando Salazar Ortuño, Sagrada Coca, sikuris de Taypi Ayca, Orquesta Experimental de Instrumentos Nativos, AltoTeatro, Centro Cultural Willkamayu, Nino Raul y los Trinitarios, Escuela Nacional de Música Simeón Roncal, Centro Cultural Masis, Facultad de Ciencias Sociales (UMSS), Rebeca Rivero, Claudia Virreira, Teofilo Laime, Instituto de Medio Ambiente de Estocolmo y Fundación Konrad Adenauer.
- RECONOCIMIENTOS:** Salvador Pomar, Christopher Rojas, Alexander Herrera Wassilowsky y Adriana García Heredia.

CONTENIDO

| | |
|--|------------|
| PRÓLOGO | |
| Salvador Arano Romero | 11 |
| MESA 1. TERRITORIOS SUBLIMADOS: VIVENCIAS DEL AGUA | 15 |
| LAS DOS FIGURAS COEXISTENTES EN EL LAGO MAYOR DEL TITICACA: EL GATO Y EL PEZ, Y SU POSIBLE SIGNIFICADO EN LAS CULTURAS TIAHUANACO, LUPACA E INCA | |
| Yaneth Katia Apaza Huanca | 17 |
| CH'ALLADORES: AGUA Y CEREMONIA EN PARITI | |
| Jédu Sagárnaga | 29 |
| QUTA UYWANAKA: LA AVIFAUNA LACUSTRE Y SU REPRESENTACIÓN EN CERÁMICA ISLA PARITI | |
| Luis Isaac Callizaya Limachi | 57 |
| ALGUNOS FLUJOS RELACIONALES DE LAS AGUAS EN LOS ANDES BOLIVIANOS | |
| Hervin Portugal Alvarez Inti Portugal Montecinos | 77 |
| MITO Y RITO DE TOTORCOTA DE LA <i>MARKA YACO</i> DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ | |
| Cintia Fabiola Figueredo Quisbert | 95 |
| RELACIONALIDAD MULTIESPECIE EN TORNO A LAS AGUAS TERMALES PARA LA CURACIÓN MEDICINAL EN CHARAZANI | |
| Anne Chelsy Flores Loza | 111 |
| EL AGUA, EL RÍO Y LAS INTERCONEXIONES HUMANAS | |
| Luz Carolina Montes Dávalos | 125 |
| UNA MIRADA VIVENCIAL DEL <i>UMA</i> ("AGUA") DESDE LA TOPONIMIA EN LA COMUNIDAD LLOJLLATA GRANDE, ANCORAIMES | |
| Edwin Usquiano Quispe | 135 |
| AGUA Y CULTURA EN TARABUCO: UN ESTUDIO ETNOLINGÜÍSTICO DE LA TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL DE LA TOPONIMIA ACUÁTICA Y LA TRADICIÓN ORAL QUECHUA | |
| Antony Fabricio Lobaton Delgado | 151 |
| MESA 2. INGENIERÍAS Y CAUCES: EVIDENCIAS MATERIALES SOBRE EL USO DEL AGUA | 161 |
| EL MANEJO DEL AGUA EN EL MUNDO PREHISPÁNICO | |
| David Ordóñez Ferrer | 163 |

| | |
|--|------------|
| REDES AZULES. LOS RÍOS COMO ESTRUCTURANTES TERRITORIALES Patricia Alvarez Quinteros | 177 |
| <i>CH'UWA UMA</i> : TIWANAKU Y LA CENTRALIDAD DEL AGUA Raúl Liendo Balderrama | 193 |
| EMBOVEDADO E INVISIBILIZACIÓN DEL RÍO CHOQUEYAPU COMO LÓGICA HIGIENISTA (1935-1939) María Leonor Cuevas Verduguez | 219 |
| AGUA Y VERTIENTES: SU USO NATURAL Y TRANSFORMACIÓN EN LAS COMUNIDADES DE LOS MUNICIPIOS DE LA PROVINCIA PACAJES Modesto Edgar Huanca Tito | 233 |
| “ARGONAUTAS” DE TOTORA: DEL LAGO SAGRADO A LOS MARES ABIERTOS Raúl Liendo Balderrama | 247 |
| LAGUNAS DEL KHARI KHARI, PATRIMONIO CULTURAL DE LA HUMANIDAD DE LA CIUDAD DE POTOSÍ Ana Patricia Huanca Paco | 263 |
| MESA 3. SI EL AGUA SUENA...: COSMOPRAXIS DE NUESTROS PUEBLOS | 273 |
| EL ÍDOLO DE COPACABANA Y SUS ATRIBUTOS PARA CONTROLAR EL AGUA, SEGÚN EL RELATO DE LAS FUENTES COLONIALES TEMPRANAS Ireneo Eloy Uturunco Mendoza | 275 |
| ENTRE AGUA Y ALCOHOL: MAREACIÓN COMO FLUCTUACIONES RELACIONALES A TRAVÉS DE LA INCORPORACIÓN DE BEBIDAS ALCOHOLIZADAS EN ONTOLOGÍAS AYMARAS Ramiro Mendoza Quisbert | 287 |
| LA IMPORTANCIA DE PRESERVAR LA LENGUA AYMARA Y EL LÉXICO DEL AGUA Mary Luz Copari | 295 |
| RITUALES PARA ATRAER AGUAS DE LLUVIA David Ordóñez Ferrer | 307 |
| EL <i>TIMPU MARANI</i> , DONDE SE CRÍA EL AGUA Y SE HABLA CON EL VIENTO Gloria Villarroel Salgueiro | 321 |
| LARQALLI: PRÁCTICA RITUAL PARA LA GESTIÓN DE AGUA EN LA COMUNIDAD COTAÑA Milton Gabriel Bilbao López | 331 |

| | |
|--|------------|
| DE LAGUNAS ENCANTADAS Y LOS ESPÍRITUS DEL AGUA. LAS PRÁCTICAS CULTURALES Y LA COSMOVISIÓN DE LOS BAURE ACERCA DE LA PESCA Franziska Riedel | 345 |
| CANTARES DEL CHARANGO, CANTARES DEL AGUA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA MUSICAL AL ORIGEN DEL CHARANGO Abrahan José Alberto Morales | 357 |
| <i>CHALLWIRU</i> : MEMORIAS DE LA PESCA EN ISLA PARITI Luis Isaac Callizaya Limachi Armando Callizaya Mendoza Florencio Limachi | 371 |
| COSMOPOLÍTICA DE LOS URUS QOTZUÑI Y AGENCIA DEL LAGO POOPÓ Leonor Cuevas Verduguez | 389 |
| LOS CABAÑEROS DEL RÍO PIRAÍ: USOS Y REPRESENTACIONES DEL AGUA EN LA GASTRONOMÍA TRADICIONAL Masiel Stephany Villarroel Choque Grecia Fuentes Guzmán | 399 |
| MESA 4. CONTRACORRIENTE: IMPACTO AMBIENTAL Y PROBLEMÁTICAS ACTUALES | 409 |
| <i>UMAN KHUYAPA</i> : GENEROSIDADES DEL AGUA, ENTRE UNA CORRESPONDENCIA HUMANA TENSIONADA Y EL DEBILITAMIENTO DE LOS CUIDADOS INTERGENERACIONALES Koen de Munter | 411 |
| PERCEPCIONES DEL AGUA CON UN ENFOQUE INTERCULTURAL Y ESPIRITUAL AL AGUA Y AL PODER EN BOLIVIA EN TIEMPOS DE CAMBIO CLIMÁTICO Y TRANSFORMACIÓN POLÍTICA Moory Romero | 417 |
| VOCES Y CONCEPCIONES CONTRAPUESTAS SOBRE EL AGUA: EL CASO DE PROYECTOS HÍDRICOS EN COMUNIDADES AYMARAS Beatriz Chambilla Mamani | 425 |
| IMPACTO DEL INGRESO DE SEMAPA A LA ZONA DE LA MAICA (COCHABAMBA) Antony Fabricio Lobaton Delgadillo | 437 |
| LA LLUVIA AUSENTE: EL USO DEL AGUA EN LA MITIGACIÓN DEL FUEGO DURANTE LA CRISIS INCENDIARIA EN LA COMUNIDAD DE BUENA VISTA DEL NORTE DE LA PAZ EN 2023 Denisse Mary Callisaya Morales Pablo Ignacio del Villar Velasquez | 447 |

| | |
|--|------------|
| MADRES, AGUA Y ESCASEZ. UN ESTUDIO DEL AUTOCUIDADO EN EL BARRIO SAN SIMÓN - 24 DE JUNIO, VILLA COPACABANA Michelle Olimpia Mercado Antezana | 461 |
| ANÁLISIS DEL IMPACTO AMBIENTAL DE LAS AGUAS SUBTERRÁNEAS EN LA COMUNIDAD DE DESAGUADERO (DEPARTAMENTO DE LA PAZ) Keyla Rosales | 471 |
| EL AGUA DEL LAGO TITICACA COMO SUJETO DE DERECHO: LA NECESIDAD DE INCORPORARLO EN LA REALIDAD PUNEÑA Y LA LEGISLACIÓN PERUANA Gerson Nik Uscamayta Huaricallo | 481 |
| MESA 5. MESA ABIERTA: APORTES DESDE LOS SABERES Y LAS CIENCIAS | 489 |
| TESTIMONIO DE UN EXCOMBATIENTE AFROBOLIVIANO EN LA GUERRA DEL CHACO Omar Augusto Molina Arrieta | 491 |
| REVISTAS TEATRALES. UNA MIRADA APROXIMADA Juan Z. Altamirano A. | 507 |
| “EL <i>SIKURI</i> CHUQUISAUQUEÑO”. RESCATE Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE CHUQUISACA Pedro Salinas Izurza | 535 |
| PONENCIAS MAGISTRALES REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA 2024 | 541 |

PRÓLOGO

Salvador Arano Romero¹

Encauces

La Reunión Anual de Etnología (RAE) lleva ya 38 años de vigencia, reafirmando su compromiso con la sociedad y la academia, siendo un espacio de difusión y donde los conocimientos dialogan. El MUSEF se enorgullece en albergar el evento más grande a nivel nacional para las ciencias sociales y humanas, dando un giro interesante con la participación de pueblos indígenas y comunidades locales, siendo voces activas y sintientes en la realidad boliviana.

La RAE se ha caracterizado en presentar diferentes temáticas a lo largo de los años, en las cuales la idea principal es integrar aspectos de la vida cotidiana, pero que tenga bastante importancia en las comunidades locales desde marcos holísticos de investigación. Por esto que la RAE 2024 se haya titulado *Agua: los flujos de la vida*, un elemento de vida tan importante en todos los sentidos, que ha sido deificada en casi todas las comunidades antiguas y contemporáneas.

Esta RAE se ha caracterizado por las distintas formas de ver al agua, que para algunos puede ser solo un recurso, pero en varios lugares es una madre, “mama uma”, la que provee de vida y circula al interior de nuestros cuerpos. Ella está siempre y por ello es necesario cuidarla, darle de comer y otorgarle ofrendas. Así, bajo estas premisas, gravitaron varias de las ponencias que se presentaron, acordando la importancia de su preservación y cuidado, sobre todo en la coyuntura actual. En total, se lograron presentar 186 ponencias en las cuatro ciudades (La Paz, Trinidad, Sucre y Cochabamba), que hizo un total de 287 expositores.

En esta ocasión contamos con ponencias magistrales en tres ciudades, La Paz, Trinidad y Cochabamba. Ellos presentaron diversos temas. En La Paz se presentaron Alexander Herrera Wassilowsky, con su trabajo “La fluidez del territorio: la disponibilidad de agua y la configuración del tiempo, el espacio y la identidad en los andes”; Bernardo Rozo, con “Fluidos afectivos. Un ensayo inmersivo para dejarnos enseñar por las aguas”; y Cristo Pérez, con “Futuro energético y gestión del agua en Potosí, ¿una transición sin solucionar problemas del pasado?”. Para la ciudad de Trinidad estuvieron Zulema Lehm y Aldo Echeverría, con “Los Llanos de Moxos, el humedal más extenso de la Amazonía”; y Edwin Bause con “Proyectos de integración e interacción con la naturaleza en bordes de cuerpos de agua y su vinculación con el territorio y el paisaje”. En Cochabamba nos acompañó Fernando Salazar Ortuño, con “Derecho humano de acceso al agua potable en Bolivia. El caso de los sistemas de agua comunal, municipal y estatal en la región metropolitana de Cochabamba”.

1 Jefe de la Unidad de Investigación del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

El presente volumen contiene un código QR de cada una de estas presentaciones, esto para tener un fácil acceso a las mismas.

Como viene siendo en los últimos años, en cada ciudad se tuvieron diferentes presentaciones para amenizar y ser parte del diálogo de saberes. En La Paz estuvieron Sagrada Coca, los sikuris de Taypi Ayca, la Orquesta Experimental de Instrumentos Nativos, AltoTeatro y el Centro Cultural Willkamayu. En Trinidad, Nino Raul y los Trinitarios. En Sucre, la Escuela Nacional de Música Simeón Roncal y el Centro Cultural Masis. Y en Cochabamba, la Cueca Cochabambina a cargo de estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales.

Todas las actividades realizadas en el marco de la RAE en las cuatro ciudades tuvieron un alcance de 3.926 personas, de forma presencial y virtual.

Memorias de la Reunión Anual de Etnología 2024

De todas las ponencias, fueron 38 quienes lograron enviar su trabajo para ser publicado en el presente libro. Las mismas se organizan conforme a las mesas temáticas. En la mesa 1, *Territorios sublimados: vivencias del agua*, encontramos el trabajo de Yaneth Katia Apaza Huanca sobre las figuras del gato y el pez en Tiahuanaco, su significado e importancia para las culturas lupaca e inca. Luego tenemos a Jedú Sagárnaga, que nos habla sobre los ch'alladores encontrados en la isla Pariti y su relación con el agua. Luis Isaac Callizaya Limachi nos hace un recuento de la avifauna de Pariti y cómo ella se ve reflejada en la iconografía. Hervin Portugal Álvarez e Inti Portugal Montecinos, a partir de sus trabajos en Jesús de Machaca, tratan de identificar las relaciones que se entablan alrededor del agua. Cintia Fabiola Figueredo Quisbert, a partir de los mitos del agua, y sus prácticas rituales, nos muestra esas relacionalidades en la Marka Yaco. Las aguas como curación, en relación con otros seres, es explicado por Anne Chelsy Flores Loza, tomando como ejemplo la localidad de Charazani. Luz Carolina Montes Dávalos, nos adentra a las percepciones que tienen los mosetén sobre el agua a partir de sus historias. Dos trabajos nos muestran la importancia de la lingüística; primero, Edwin Usquiano Quispe nos desmenuza la terminología aymara en relación al agua que se utiliza en Llojllata Grande, mientras que Antony Fabricio Lobaton Delgadillo nos muestra la toponimia existente en Tarabuco en quechua.

La mesa 2, *Ingenierías y cauces: evidencias materiales sobre el uso del agua*, nos muestra la tecnología, y su transformación, utilizada para el agua, como por ejemplo David Ordóñez Ferrer, quien hace un recuento de las diversas tecnologías utilizadas por las culturas prehispánicas. Patricia Alvarez Quinteros nos habla de las redes azules como aquellas que van estructurando el territorio. Raúl Liendo Balderrama propone que Tiwanaku, como Estado, tuvo como motor el agua, centrandó muchos de sus esfuerzos en ello. María Leonor Cuevas Verduguez hace un recuento, gracias a datos historiográficos y de hemeroteca, la trayectoria del río Choqueyapu desde una mirada higienista. Con el trabajo de Modesto Edgar Huanca Tito se pueden ver diferentes casos de manejo de agua en la provincia Pacajes pero, sobre todo, desde lógicas tradicionales. Raúl Liendo Balderrama, en este otro trabajo, nos muestra

las diferentes campañas de navegación que existieron en balsas de totora, tanto nacionales como internacionales. Por último, Ana Patricia Huanca Paco, desde una lógica patrimonialista, nos muestra la importancia de las lagunas de Khari Khari, en Potosí.

La mesa 3 se tituló *Si el agua sueña...: cosmopraxis de nuestros pueblos*, esta trata de ver esas relaciones del agua con otros seres, y que se plasma gracias a las actividades y cotidianidades. Ireneo Eloy Uturunco Mendoza nos muestra la historia del ídolo de Copacabana en las crónicas tempranas, haciendo énfasis en el control que tenía sobre el agua. Ramiro Mendoza Quisbert, gracias al giro ontológico, nos muestra otra faceta del consumo de bebidas alcohólicas en actividades concretas en comunidades aymaras. La importancia de mantener vivos los idiomas locales, como el aymara, nos lo presenta Mary Luz Copari, mostrando la variedad existente sobre el agua. David Ordóñez Ferrer nos muestra diferentes casos de rituales que se realizan para llamar las lluvias y ayudar con la producción agrícola. Gloria Villarroel Salgueiro escribe sobre el Timpu Marani, el lugar donde se cría el agua y se habla con el viento. El Larqalli, un ritual relacionado con la gestión del agua, es explicado por Milton Gabriel Bilbao López en la comunidad de Cotaña. Franziska Riedel, a partir de un trabajo de campo intenso, nos trae aquellas prácticas que tienen los baure en relación a la pesca, combinando lagunas y espíritus. Abraham José Alberto Morales, gracias a sus prácticas, escribe sobre la íntima relación del charango con el agua. Luis Isaac Callizaya Limachi, Armando Callizaya Mendoza y Florencio Limachi describen en detalle el proceso de pesca, y todo lo que involucra, en la isla Pariti. Los urus qotzuñi, y su relación mítica y agencial con el agua son tratados por Leonor Cuevas Verduguez. Esta mesa finaliza con el trabajo de Masiel Stephany Villarroel Choque y Grecia Fuentes Guzmán, quienes ven la transformación en la historia reciente de los cabañeros del Pirai a partir de algunos desastres naturales.

La mesa 4, *Contracorriente: impacto ambiental y problemáticas actuales*, trató de llamar a la reflexión sobre los problemas de ambientales que se tiene en relación con el agua. Así, Koen de Munter, reflexiona sobre los problemas con el agua como ser sintiente y pensante, enfatizando en sus consecuencias. Moory Romero hace un análisis sobre la importancia del agua para las comunidades, siendo vista como un espíritu y el valor que debería tener en las políticas estatales. Beatriz Chambilla Mamani, reflexiona, en un diálogo de percepciones, sobre los proyectos hídricos en comunidades aymaras. Antony Fabricio Lobaton Delgadillo muestra cómo ha sido el impacto del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario (SEMAPA) en la zona rural de La Maica, mostrando los cambios ocasionados en sistemas tradicionales. Denisse Mary Callisaya Morales y Pablo Ignacio del Villar Velásquez, desde la experiencia como voluntarios, nos cuentan la importancia/escasez del agua durante los incendios de 2023 en la comunidad de Buena Vista. La escasez y su forma de organización comunal, se muestra en el trabajo de Michelle Olimpia Mercado Antezana, quien identificó la participación activa de mujeres en el barrio San Simón-24 de Junio en La Paz. El impacto ambiental en aguas subterráneas es descrito por Keyla Rosales, quien trabajó con análisis químicos en la comunidad de Desaguadero en La Paz. Los derechos del agua son tocados por Gerson Nik Uscamayta Huaricallo, específicamente del Titicaca del lado peruano, evidenciando que sería algo que ayudaría a frenar la contaminación.

Este recorrido finaliza con la mesa 5, *Mesa abierta: aportes desde los saberes y las ciencias*, donde se tiene el trabajo de Omar Augusto Molina Arrieta, que nos relata el testimonio de un excombatiente afroboliviano en la Guerra del Chaco. Un análisis sobre las revistas especializadas en teatro nos lo presenta Juan Z. Altamirano A., quien hace un recorrido cronológico interesante. Pedro Salinas Izurza, por su parte, nos muestra la importancia de rescatar y difundir el *sikuri* chuquisaqueño, por sus particularidades y su historia.

Esta versión de la RAE se caracterizó por los puntos de inflexión en el debate, notando la importancia del agua, aunque desde perspectivas agenciales, tratando de hacer notar que no es un recurso, es un ser vivo que merece respeto. Creemos que fue un lugar importante de reflexión sobre las concepciones locales, que no son entendidas en las áreas urbanas y muchas veces se cae en el desprestigio. Pero nos encontramos en un punto donde las decisiones deben ser tomadas o será muy tarde cuando la monetización de este ser ya no sea suficiente para contar con ella.

Quiero finalizar agradeciendo a Elvira Espejo, directora del MUSEF, por la confianza depositada para llevar a cabo este evento tan importante y renombrado en el país. Una retribución especial para los coordinadores de las mesas, quienes dieron el primer paso para incorporar las distintas ponencias al evento. Esta labor no hubiera sido posible sin el trabajo de Wilmer Urrelo Zárate, quien se encargó de revisar cada artículo y dialogar con los autores para contar con un texto prolijo; asimismo, también es fruto de la paciencia de Tania Prado, quien hizo posible todo el diseño y diagramado del libro, con la ayuda de Fernanda Espejo en la edición de las imágenes. Por último, un reconocimiento a todos los autores por confiar en el MUSEF para publicar sus trabajos.

La Paz, agosto de 2025

MESA 1

TERRITORIOS SUBLIMADOS:
VIVENCIAS DEL AGUA



LAS DOS FIGURAS COEXISTENTES EN EL LAGO MAYOR DEL TITICACA: EL GATO Y EL PEZ, Y SU POSIBLE SIGNIFICADO EN LAS CULTURAS TIAHUANACO, LUPACA E INCA

Yaneth Katia Apaza Huanca¹

Resumen

El Lago Mayor del Titicaca presenta accidentes geográficos naturales que parecieran dar lugar a la formación de dos figuras coexistentes en la misma: el gato y el pez, imágenes que están muy enraizadas y representadas en diversas culturas prehispánicas, por ejemplo, tiahuanaco, lupaca e inca, quienes les han dado un nivel de divinidad. Por lo mismo, el objetivo de este artículo es buscar las razones del porqué fueron importantes estas imágenes para aquellas culturas y desarrollar su posible significado. Una vez obtenida esa interpretación, se comprenderá porqué consideraron al lago Titicaca como sagrado, característica que sigue conservando en la actualidad.

Palabras clave: Titicaca, Lago Mayor, gato y pez, cultura tiahuanaco, cultura lupaca y cultura inca.

Introducción: de las razones para estudiar al Lago Mayor del Titicaca

La autora de este artículo, desde hace varios años atrás, viene estudiando a la cultura aymara, de la cual forma parte por ser su identidad. En su última investigación analizó un tema relacionado con la difícil reconstitución del *suyu* o nación de los lupacas en Bolivia, cuyo punto de inicio se da en la Isla del Sol o Titicaca. Es tan interesante este aspecto, que continuó su investigación con otros temas que se relacionan con la identidad aymara, como el lago Titicaca, cuya importancia es trascendental debido a que esta cultura ha recibido mucha influencia en sus aspectos geográficos, sociales, económicos e históricos.

De esta manera, el presente artículo continuará con el análisis del Lago Mayor del Titicaca, por ser este muy significativo, dado que alberga –de forma accidentada– dos figuras que en los años ochenta del siglo XX han sido interpretadas por el arqueólogo Guillermo Lange como un puma y un pez. Estas fueron ampliamente desarrolladas a través de sus libros *El mensaje secreto de los símbolos de Tiahuanaco y del lago Titikaka* (1994) y *El mensaje del Sol, eslabón de los Andes* (2009). Lange invita al lector a explicar la evidencia de manera intuitiva, de tal manera que en ella hacen parte los mitos y las leyendas, un enfoque no ortodoxo de las ciencias, y algo importante para el arqueólogo: las características geológicas de la forma del lago Titicaca fueron llevadas a cabo, en tiempos remotos, por la posible intervención de seres sobrenaturales.

1 Doctora (PhD) y máster en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, abogada y académica independiente. Correo electrónico: vivanka333@gmail.com

Sin embargo, la perspectiva de este artículo comprende a ambas figuras como accidentes geográficos naturales que han dado lugar a dos imágenes coexistentes y que, desde la interpretación de la autora, son un gato y un pez unidos en direcciones opuestas.

A partir de esta afirmación se analiza el significado de estas figuras en las culturas tiahuanaco, lupaca e inca, y su conexión con el lago Titicaca, el cual es considerado un lugar sagrado por estas civilizaciones. Además, este artículo busca resaltar la importancia histórica de las mencionadas figuras que, casualmente o no, se encuentran inmersas en el Lago Mayor del Titicaca.

En este sentido, el artículo se dividió en cuatro partes: en la primera se desarrollan aspectos geográficos del lago Titicaca, se analizan las poblaciones antiguas que habitaron el lago; en la segunda parte, se ingresa de forma específica a la forma del Lago Mayor: el gato y el pez. A partir de este se intenta buscar, en un primer momento, una interpretación desde su hidrónimo.

En la tercera parte se hace una interpretación cultural-histórica de estas figuras en relación con las culturas tiahuanaco, lupaca e inca; finalmente, en la cuarta, se llega a las conclusiones, explicando las razones de porqué el lago Titicaca fue sagrado para estas culturas y que sigue conservando esa calidad en la actual cultura aymara, quienes en su memoria ancestral han guardado durante siglos (pero de forma instintiva) símbolos que siguen utilizando para navegar por el lago Titicaca y que le dan la calidad de divinidad.

El lago Titicaca: ubicación geográfica

El lago Titicaca se encuentra en Sudamérica, es el segundo más grande de esta región, sus aguas son dulces y es calificado como el más alto del mundo, pues se encuentra a 3.809 metros sobre el nivel del mar (Wirrmann, 1991). Es compartido desigualmente entre Bolivia y Perú, está dividido entre dos cuencas lacustres: el Lago Menor, llamado también Pequeño o Huiñaimarca y el Lago Mayor, también llamado Chucuito o Grande. Las aguas de este representan el 98% de ambos lagos, los cuales se unen en el estrecho de Tiquina, de 800 metros de ancho (Dejoux e Iltis, 1991).

La cuenca sur del lago Titicaca, relativamente pequeña y poco profunda (aproximadamente 40 metros), tiene una gran importancia histórica porque albergó culturas significativas como tiahuanaco y chiripa. Por otro lado, la cuenca norte, que es más extensa y profunda (285 metros), también es importante, ya que alberga lugares emblemáticos como la Isla del Sol y la Isla de la Luna. Ambas cuencas forman un patrimonio valioso para Bolivia y Perú.

Su importancia histórica está relatada en varias crónicas. Se dice que en la mitología inca fue un lugar sagrado que dio lugar al origen del hombre, donde nacieron el Sol, la Luna y las estrellas según la voluntad de Viracocha, creador del mundo, y fue ahí también que después del gran diluvio destruyó la tierra y donde la humanidad hizo sus primeros pasos, para

los incas el lago era para ellos el punto de encuentro donde se articulaba la noción del tiempo y del espacio (Dejoux e Iltis, 1991).

Dada esta relevancia histórica y geográfica es importante analizar también otros aspectos, tales como las poblaciones antiguas que habitaron el lago Titicaca, puesto que más adelante se observará y analizará como este influjo en estas culturas.

Las poblaciones antiguas que habitaron el lago Titicaca

Para profundizar el conocimiento del lago, es fundamental investigar qué poblaciones antiguas habitaron en sus orillas. Según el análisis de Thérèse Bouysse-Cassagne (1991), quien estudió la variación del nivel del agua del lago, se puede inferir que, según datos aproximados y estudios de otros autores:

- Viscachani se sitúa entre el 8500 - 2500 a. C.
- Chiripa 1800 - 200 a. C.
- Pukara 250 a. C. - 1500 d. C.

Bouysse-Cassagne (1991) también cita a Ponce Sanjinés para hacer referencia una cronología propia a Tiahuanaco y que adopta también Alan L. Kolata. Entonces divide Tiahuanaco en tres grandes períodos culturales:

- Período Pueblerino 1580 a. C. - 43 d. C. (épocas I y II).
- Período Urbano 133 a. C. - 724 d. C. (épocas III y IV).
- Período Imperial 724 d. C. - 1172 d. C. (época V).

Y aunque no periodiza a la cultura colla y lupaca, sí realiza un cuadro en el que menciona, de forma descendente, a estas culturas como anteriores a la colonización española. También se menciona que los collas controlaban la Isla del Sol o Titicaca, la cual posteriormente fue arrebatada por los lupacas. Sin embargo, estas dos culturas corresponden a la época de los señoríos aymaras del siglo XIII d. C., quienes se situaron alrededor del lago.

Posteriormente viene la cultura inca, en el siglo XIV, quien conquistó a los *suyus* aymaras. Su sitio de preferencia para habitar fue el contorno del lago. Su idioma fue un poco incierto, hay estudios que dicen que hablaban el aymara, el quechua y hasta el puquina.

La forma del lago Mayor del Titicaca: el gato y el pez

Con respecto a la forma del lago, los días 31 de agosto y 7 de septiembre de 2015, el sensor OLI, a bordo del satélite LandSat-8, captó dos escenas, las cuales presentan una imagen del lago Titicaca. En esta se puede advertir sus dos cuencas; en la cuenca del norte, que es la más grande, se observa al Lago Mayor. En este pareciera contemplarse a un pez y a un gato con la cola levantada, unidos como siameses, pero en direcciones opuestas.

Estas figuras ya habían sido apuntadas por el arqueólogo Guillermo Lange en los años ochenta del siglo XX, y fueron publicadas en 1994 en el libro *El mensaje secreto de los símbolos de Tiahuanaco y del lago Titikaka*. Aunque en esta publicación el autor habla más bien de un puma y un pez (asociado al suche), en ambas interpretaciones se trata de un felino.

Se observará a continuación dos figuras. En la Figura 1 se advierte al lago Titicaca entre Bolivia y Perú, imagen proporcionada, como se dijo anteriormente, a partir del satélite LandSat-8 OLI-3 en agosto de 2015.

En la Figura 2 se observa al mismo lago, pero en falso color real. Esta también corresponde al satélite LandSat-8 OLI-3, sin embargo, en esta fotografía puede identificarse al gato y al pez. Las imágenes resultan por sí mismas muy expresivas al presente estudio.

A continuación, una interpretación de estas dos figuras, empezando por la búsqueda del significado del hidrónimo para posteriormente encontrar la posible explicación de estas imágenes en las culturas tiahuanaco, lupaca e inca.



Figura 1: Lago Titicaca entre Perú y Bolivia.
Fuente: Fotografía del satélite LandSat-8 OLI-3.



Figura 2: Lago Titicaca en falso color real.
Fuente: Fotografía del satélite LandSat-8 OLI-3.

Una interpretación cultural desde el hidrónimo del lago Titicaca

Al respecto de estas figuras que se han mostrado anteriormente, cabe preguntarse ¿qué pueden significar estas figuras para las culturas que habitaron el lago? De esta manera, para encontrar su posible significado, en un primer momento se iniciará con el análisis del nombre del lago, el cual permitirá ver su origen histórico y responderá las razones por las cuales le dieron este aquel sus antiguos pobladores.

El hidrónimo del lago Titicaca, su relación con la figura del gato y el adoratorio al sol

Según los cronistas españoles, el lago recibió diferentes tipos de nombres como: lago de Collao, Pukina, Chucuito, y lago Titicaca, con el que se conoce actualmente, pero cuando se examina este último, se encuentra que dicha denominación no nació para nombrar al lago, sino que correspondió a la Isla del Sol, llamada también Titicaca.

Así lo respalda Alonso Ramos Gavilán en *Nuestra Señora de Copacabana*, quien expresa: “La Isla Titicaca era la cosa más celebre que había entre los Collas [...]” (Ramos, 1995 [1621]: 20). El cronista da algunos datos, entre ellos, que era un famoso adoratorio, donde tenían por ser supremo al Sol, quien era Señor y Dios; en este había un oráculo y un templo al Sol, explica además que se llamaba Laguna e Isla Titicaca por una peña llamada así, “que significa peña donde anduvo el gato y dió gran resplandor” (Ramos, 1995 [1621]: 46), lo que les motivó a decir que era por donde el Sol tenía sus palacios.

Expone también el significado de la palabra “Titicaca” desde las lenguas de la época, precisa que *titi* en lengua aymara es lo mismo que “gato montés” y en lengua quichua es *oscollo*, y que *kaca* significa “peña”. También indaga otra etimología donde *titi* significa “cobre”, “plomo”, “estaño” y *kaka* es “peña”, juntas las dos dicciones significan “peña de cobre”, “plomo” o “estaño”, lugar determinado donde estaba el altar y adoratorio del Sol.

En conclusión, se puede decir que la Isla del Titicaca era un adoratorio al Sol, y que los originarios del lugar lo relacionaron con el gato montés, que habitaba en estos lugares, es ahí donde encontramos una primera interpretación para una de las figuras del Lago Mayor, como es el gato asociado al adoratorio al Sol.

Por su parte, en *La Crónica del Perú. El Señorío de los Incas* (2005), Pedro Cieza de León, describe a la laguna del Collao (Titicaca) en el capítulo CIII de esta manera:

[...] la gran laguna del Collao tiene por nombre Titicaca por el templo que estuvo edificado en la misma laguna. De donde los naturales tuvieron por opinión una vanidad muy grande, y es, que cuentan estos indios que sus antiguos lo afirmaron por cierto, como hicieron otras burlerías que dicen, que carecieron de lumbre muchos días, y que estando todos puestos en tinieblas y obscuridad, salió de esta isla de Titicaca el sol muy resplandeciente, por la cual la tuvieron por cosa sagrada, y los Ingas hicieron en ella el templo que digo, que fue entre ellos

muy estimado y venerado a honra de su sol, poniendo en él mujeres vírgenes y sacerdotes con grandes tesoros [...] (Cieza de León, 2005: 262).

Según esta crónica, el origen del nombre “Titicaca” se remonta al templo que se encontraba en la isla, desde donde se creía que el Sol emergía de manera resplandeciente. Debido a esta creencia, la isla fue considerada sagrada y se construyó el templo, posiblemente la Chinkana, también conocido como el Templo del Sol, donde vivían las ñustas.

Desde el punto de vista contemporáneo e indagando más acerca de la palabra “Titicaca”, Rodolfo Cerrón-Palomino (2016) en “El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico”, expresa que *titi* tendría un origen puquina y el cual significaría “sol”, incluso este puede estar asociado con el dios preinca Contiti Viracocha y que los puquinas lo llamaban *q’ut’ni titi* o “Sol ardiente”, esto puede ser cierto porque la Isla Titicaca formaba parte del *suyu* de los collas, quienes hablaban el puquina. De esta forma, se concluye que la palabra *titi* está relacionada con la palabra “sol”, siendo esto una deidad para estas culturas.

Las figuras del gato y el pez: su posible interpretación en las culturas tiahuanaco, lupaca e inca

El gato y el pez son dos figuras que parecen ser enigmáticas, sin embargo, aparecen constantemente en las culturas tiahuanaco, lupaca e inca, tratando de expresar algún significado que trascienda hasta la actualidad.

El felino y el pez en la cultura tiahuanacota

En la cultura tiahuanacota (1580 a. C. y 1172 d. C.), el felino es una figura predominante. De esa manera se tiene, por ejemplo, al Chachapuma, esta figura es un dios felino con cuerpo humano, un decapitador que se lo relaciona con el hábito carnicero del puma. En la siguiente escultura realizada en basalto negro, se observa que sujeta una cabeza entre las manos.

Un elemento icónico que destaca en esta cultura es la Puerta del Sol. En la parte superior frontal de esta estructura se encuentra una figura antropomorfa de gran tamaño, identificada como la Deidad Solar o Viracocha. Esta figura presenta cabezas de cóndores y felinos en sus extremidades inferiores, mientras que en su tocado y extremidades superiores se pueden apreciar caras de felinos.

En su pecho y sus extremidades inferiores hay una figura cuya cabeza es un felino y termina en una cola de pez.

Juan de Betanzos en su crónica *Suma y Narración de los Incas* (1880), relata el origen de esta deidad. En esta sostiene que un señor llamado Contiti Viracocha salió de una laguna ubicada en la provincia del Kollasuyu y se fue a un pueblo llamado Tíguanaco. De Betanzos narra que este fue quien hizo el Sol, el día, las estrellas, la Luna, el cielo y la tierra.



Figura 3: Chachapuma (Sacrificador-Felino). Esta escultura y otras escoltaban la entrada a la pirámide de Akapana.
Fuente: www.pueblos originarios.com



Figura 4: Dibujo del Chachapuma proveniente de la escultura en basalto.
Fuente: Horta y Pui-linyi, 1990: 220.

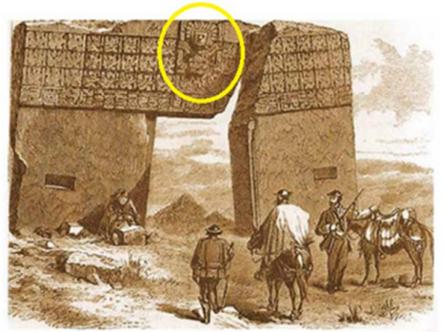


Figura 5: “Dibujo de la Puerta del Sol” (*Peru Incidents of Travel*, 1877, de E. G. Squier).
Fuente: Gallego y Gonzales, *Tiwanaku entre el cielo y la tierra* (2018).



Figura 6: Fotografía de Viracocha en la Puerta del Sol (Tiahuanaco).
Fuente: González, 2012.

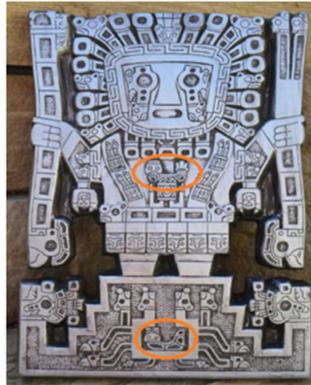


Figura 7: Placa metálica de Viracocha (Tiahuanaco).
Fuente: www.etsy.com.es

[...] Y en estos tiempos que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un Señor que llamaron Con Tici Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan. Y como este hubiese salido desta laguna, fuese de allí á un sitio que junto a esta laguna, quedá donde hoy día es un pueblo que llaman Tiaguano, en esta provincia ya dicha del Collao; y como allí fuese él y los suyos, luego allí en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Con Tici Viracocha, dicen haber salido otra vez antes de aquella, y que en esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquella gente que habia en el tiempo de la escuridad ya dicha; y que esta gente le

hizo cierto deservicio á este Viracocha, y como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho, y á aquella gente prñera y á su Señor, en castigo del enojo que le hicieron, hízolos que se tornasen piedra luego [...] (De Betanzos, 1551: 1-2).

Algunos cronistas se refieren a Viracocha como Tici Viracocha o Contiti Viracocha. Según el lingüista Alfredo Torero, en su artículo “Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales” (1990), las palabras “tici”, “contiti” y “titi” no tienen un significado claro en las lenguas andinas. Sin embargo, en las lenguas amazónicas arahuacas, “titi” y “chichi” se relacionan con conceptos como “fuego”, “lumbre” o “sol”, y están asociados a la divinidad como símbolos de iluminación y creación. Torero (1990) concluye que el nombre “Titicaca” podría interpretarse etimológicamente como “Isla del Fuego” o “Isla del Sol”.

Por lo tanto, podemos establecer una conexión entre Tiahuanaco, Contiti Viracocha, la Isla Titicaca o del Sol y, posteriormente, el lago Titicaca. Esta relación explica por qué el lago Titicaca sigue siendo considerado un lugar sagrado en la actualidad.

Relación con la cultura lupaca

Siglos después de la civilización de Tiahuanaco, surgieron los suyus o señoríos aymaras. En la región del lago Titicaca destacaron los collas y los lupacas. Los lupacas desplazaron a los collas de la Isla del Sol y se apoderaron de ella, continuando con la tradición de adorar al Sol.

En relación con el pez, el ídolo de Copacabana presentaba una figura antropomorfa con cuerpo humano y cola de pez, lo cual sugiere una conexión con el pez del lago Titicaca. ¿Pero qué hay con la figura del pez y su posible interpretación? Dice Alonso Ramos Gavilán en *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* (1995 [1621]) que había un “ídolo Copacabana”, que era de piedra azul vistosa y tenía la figura de un rostro humano. Estaba destroncado de pies y manos. Ramos Gavilán (1995 [1621]) lo asemejaba al dios Dagón,² además, este ídolo miraba hacia el templo del Sol. El historiador Rodolfo Carvajal, en su artículo “Ídolo Copacabana y sirenas míticas aún inquietan los adoratorios del Titicaca” (2017), citando a la investigadora Teresa Gisbert, sostiene que Copacabana es el “dios lacustre que se enseñoera del lago Titicaca” y que es el dios principal del lago, es decir, un dios acuático, y no así “Con Ticci, personificado en un puma, adorado en la Isla Titicaca” (Carvajal, 2017).

Se puede decir, entonces, que de acuerdo con el hidrónimo Titicaca, la figura del gato tenía una representación de divinidad al Sol y, por otra, la figura del pez está asociada al ídolo Copacabana, que miraba al templo del Sol. Este es el dios lacustre que se enseñoera del lago Titicaca.

Relación con la cultura inca

Según el relato de Ramos Gavilán (1995 [1621]), los incas adoptaron el culto al Sol y fue durante el reinado de Tupa Yupanki y su hijo Guayna Capac que la Isla del Sol se convirtió en

2 El ídolo Dagón era el dios de los filisteos. Se representaba como mitad humano y mitad pez.

un lugar de peregrinación. En este sitio se realizaban sacrificios humanos de niños en honor al Sol, y el lago Titicaca era uno de los lugares más preferidos por los incas.

[...] La isla Titicaca era la cosa más célebre que había entre los Indios Collas, uno de los ancianos que desde su niñez se había criado en el ministerio de aquel famoso adoratorio, queriendo ganar gracias con Topa Inca Yupanqui, que ya se había declarado por devotísimo al Sol, tomó como pudo su camino, e hizo jornada al Cuzco donde el Inca a la sazón estaba, y presentándose ante él, con los ademanes y ceremonias que ellos suelen, tales cosas le supo decir de su adoratorio y con tal eficaz energía que le persuadió a una más que aficionada devoción de él; dijole su principio y antigüedad, encarecióle el puesto y sitio de la isla. Ponderóle las muchas y nunca vistas maravillas que allí gozaban y finalmente, cuanto pudo, le exageró los oráculos que del Sol tenían y cómo le habían visto salir de aquella peña, en la cual jamás ave asentaba el pié, y que pues era ya señor absoluto de la tierra, que no dejase de tomar posesión personalmente de la isla. Con extraño gusto oyó Topa Inca al viejo, y con cuidado le regaló encargándole el secreto de su demanda, diciendo que él sin falta iría a visitar tan grandioso templo, de quién tanto le había dicho, y así de hecho lo hizo [...] (Gavilán, 1995 [1621]: 18-20).

Durante el reinado de los incas, la adoración al Sol persistió en la Isla Titicaca o del Sol, que siguió siendo considerada un lugar sagrado y un adoratorio dedicado al Sol. Posteriormente, el lago Titicaca adoptaría el nombre de la Isla Titicaca y, por ende, el significado de esta también se extenderá al lago Titicaca.

En la actualidad

¿Cuál es la relación al presente? En la actualidad el lago Titicaca es considerado sagrado para los aymaras, además de seguir con el culto al Sol, por ejemplo, se sigue celebrando el Willka Kuti o Retorno del Sol el 21 de junio y el lugar emblemático para recibirlo es Tiahuanaco, lo que viene a confirmar que en su memoria ancestral se sigue guardando al reconocimiento a aquella divinidad.

Otro ejemplo, con la misma tradición de la representación de la divinidad del sol/puma o Viracocha, son los barcos de totora que en su proa tienen una cabeza de *titi* o gato montés; el *titi*, como se ha explicado, es el Tici o Contiti Viracocha.

El último gran barco de totora que se construyó tiene por nombre Viracocha III, el cual lleva en su proa la cabeza de un felino o *titi*.

Conclusión: el lago Titicaca representa la adoración al Sol

El análisis del hidrónimo del lago Titicaca dio como resultado que este no nace para el lago en sí, sino que fue dado para nombrar a la Isla del Sol como Titicaca. Este lugar fue considerado como un espacio exclusivo para la adoración de la divinidad del Sol, los datos que se encuentran en las crónicas nos remontan a la época de los suyus o señoríos collas y lupacas.



Figura 8: Willka Kuti (21 de junio).
Fuente: *El Potosí* (21 de junio de 2024).



Figura 9: Balsas de totora en el lago Titicaca.
Fuente: *Tour in Peru* (2022).



Figura 9: Viracocha III.
Fuente: *Los Tiempos* (2016).

De acuerdo con el análisis que realizó el cronista Alonso Ramos Gavilán (1995 [1621]), la palabra “Titicaca”, está compuesta por dos palabras: *titi*, cuyo significado es “gato” y *kaka* puede traducirse como “peña”. Si bien no da cuenta cuándo pudo nacer este hidrónimo, la conclusión en este sentido es que la Isla Titicaca estaba relacionada con la adoración al Sol y que posteriormente, en su interpretación, esta se extendió al lago como un lugar sagrado relacionado también con la adoración al Sol.

En el análisis de la interpretación de estas dos figuras en las culturas prehispánicas tiahuanaco, lupaca e inca, se destaca la importancia de la Puerta del Sol en la cultura tiahuanacota. En el centro de esta puerta se encuentra la imagen del dios Viracocha o Ticci Vira-

cocha, rodeada de felinos en sus extremidades superiores e inferiores. Además, en la parte central baja, se observa la unión de un felino y un pez, reflejando la conexión con el lago Titicaca. El Ticci Viracocha simbolizaba la adoración al Sol.

En la época de los suyus o señoríos aymaras, alrededor del lago vivieron los collas y lupacas. Los collas asumieron la adoración al Sol por medio de la Isla del Collao o del Titicaca, posteriormente esta isla fue arrebatada por los lupacas, quienes continuaron con la adoración a esa deidad. La cultura lupaca empezó a asociar a la divinidad del Sol con el gato montés que se presentó en una peña. De ahí deriva el nombre “Titicaca”, que era un famoso adoratorio al Sol con su templo y oráculo.

A posteriori vinieron los incas, quienes continuaron con la adoración al Sol y en la misma línea consideraron al lago Titicaca como un lugar sagrado. En un fragmento de *Suma y Narración de los Incas* (1880), del cronista Juan de Betanzos, se relata que de esta laguna salió Contiti Viracocha; de acuerdo con los mitos de los originarios, esta salida ocurre desde el lago del Kollasuyu, que actualmente es el lago Titicaca.

Por otra parte, Rodolfo Cerrón-Palomino explica en “El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico” (2016), que la palabra *titi* es puquina y significa “sol” y asociada a su divinidad Sol, *Q’utñi Titi* o “Sol Ardiente”, una divinidad creadora con atributos astrales.

Por lo tanto, el lago Titicaca es sagrado para los aymaras porque representa al Sol como divinidad y personificado en el gato montés. Además, el pez también es visto como una divinidad, ya que es un ídolo venerado en Copacabana.

Agradecimientos

Al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) por el espacio que nos brinda y nos incentiva a participar e intercambiar nuestros trabajos con otros investigadores y el público en general ¡Muchas gracias!

A los editores de este artículo por el tiempo que han invertido en su corrección y publicación.

Bibliografía

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse.

1991. “VII. 1a. Poblaciones humanas antiguas y actuales”. *El lago Titicaca: síntesis del conocimiento limnológico actual* (editado por Claude Dejoux y André Iltis): 481-498. ORSTOM, HISBOL. La Paz, Bolivia.

DEJOUX, Claude e ILTIS, André.

1991. “Introducción”. *El lago Titicaca: síntesis del conocimiento limnológico actual* (editado por Claude Dejoux y André Iltis): 11-16. ORSTOM, HISBOL. La Paz, Bolivia.

CARVAJAL, Rodolfo.

2017. "De La Candelaria a Colquepata: fiesta todo el año. Ídolo Copacabana y sirenas míticas aún inquietan los adoratorios del Titicaca". [web].

CIEZA DE LEÓN, Pedro.

2005. *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela.

CERRÓN, Rodolfo.

2016. "El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico". En: *Diálogo Andino*, núm. 49: 11-27. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú. [web].

DE BETANZOS, Juan.

1880. *Suma y narración de los incas*. Imprenta de Manuel G. Hernández. Madrid, España.

El Potosí.

2024. "Canciller invita al 'Willka Kuti 5524'". 2 de junio. La Paz, Bolivia.

Etsy

2024. "Placa metálica de Viracocha". [web].

GALLEGO, José I. y PÉREZ María. E.

2018. *Tiwanaku entre el cielo y la tierra*. UNESCO. Quito, Ecuador.

GONZALES, Federico.

2012. *Diccionario de símbolos y temas misteriosos*. [web].

HORTA, Helena y PAULINYI, Muriel.

2023. "Develando la identidad chamánica del Sacrificador tiahuanacota en la iconografía centro-sur andina (400-1000 d. C)". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 28, núm. 1: 247-273. [web].

LANGE, Guillermo.

2009. *El mensaje del sol, eslabón de los andes*. Editorial Kipus. Cochabamba, Bolivia.

1994. *El mensaje secreto de los símbolos de Tiabuanaco y del lago Titikaka*. Ediciones Gráficas. La Paz, Bolivia.

Los Tiempos.

2016. "Balsa de totora pretende navegar hasta Australia". 16 de diciembre. La Paz, Bolivia.

Portal oficial del Estado argentino.

2015. "Lago Titicaca, Bolivia y Perú - LandSat-8 OLI - 31 de agosto de 2015". [web].

Pueblos originarios.

2024. "Tiwanaku: Museo Lítico". [web].

RAMOS, Alonso.

1995 (1621). *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. Editorial Universo. La Paz, Bolivia.

TORERO, Alfredo.

1990. "Proceso lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales". En: *Revista Andina*, núm. 8. Lima, Perú. [web].

WIRRMANN, Deni.

1991. "Morfología y batimetría". *El lago Titicaca: síntesis del conocimiento limnológico actual* (editado por Claude Dejoux y André Iltis): 31-37. ORSTOM, HISBOL. La Paz, Bolivia.

CH'ALLADORES: AGUA Y CEREMONIA EN PARITI

Jédu Sagárnaga¹

Resumen

En esta entrega, pretendemos compilar la información disponible sobre los ch'alladores procedentes del actual territorio boliviano, destacando así su importancia en el contexto cultural prehispánico. Presentamos, además, el conjunto de piezas recuperado en Pariti por la misión boliviano-finlandesa, enfatizando sus características, atributos y su extraordinaria riqueza iconográfica.

Asimismo, ensayamos una interpretación de estas vasijas como artefactos utilizados por los tiwanaku para invocar la lluvia/agua.

Palabras clave: Tiwanaku, Pariti, *ch'allador*, signo primario, narrativa temática.

Introducción

Al parecer, Arthur Posnansky fue el primero en llamar la atención sobre esta forma cerámica. En *Tiwanacu: cuna del Hombre Americano* (1957: 37), Posnansky llama a este vaso “embudiforme” y también dice que servía para *ch'allar* (1957: 82). En la práctica, ambas ideas han permeado la literatura arqueológica andina y se han popularizado. De hecho, la mayoría de los arqueólogos bolivianos les llamamos “ch'alladores” y en el norte chileno (donde también se los ha encontrado) prefieren llamarles “vasos embudo” (*v.g.* Uribe, 2004). Se entenderá, entonces, que la forma afecta la de un embudo. A veces simplemente tronco-cónicos y, en otros, de base cilíndrica y boca expandida terminada en forma de cono. En todo caso, casi siempre posee un agujero circular en la base.

En cuanto a su función, Posnansky (1957: 37) tuvo la idea de que el sacerdote oficiante sostenía con la mano el *ch'allador* verticalmente lleno de chicha,² y con el dedo meñique obstruía la salida del líquido por el agujero en la base, el cual iba brotando del vaso conforme se retiraba el dedo a fin de asperjar la chicha.

1 Docente titular de las carreras de Antropología y Arqueología y docente investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
Correo electrónico: jasagarnaga@umsa.bo
<https://orcid.org/0000-0003-1500-2976>

2 Bebida fermentada esencial en los rituales andinos y sobre la cual se ha escrito bastante.

No había pruebas que respaldaran esta idea, pero parecía tener cierto sentido. Sin embargo, tras nuestros hallazgos en Pariti, esta propuesta se descartó al menos parcialmente, ya que se recuperaron algunos ch'alladores de gran tamaño que, llenos, difícilmente podrían haber sido sostenidos por una persona y con una sola mano.³ Además, su dedo tendría que haber sido extremadamente grueso para obstruir con éxito el agujero.

Vasos ch'alladores en distintas colecciones.

Fue también Posnansky quien, a mediados del siglo XX, divulgó algunas de las mejores representaciones de estos ceramios a través de dibujos y desplegados policromos. En concreto, publicó cinco ejemplares, en su mayoría procedentes de los valles cochabambinos, señalando que, lamentablemente, todos ellos se encuentran en museos extranjeros: uno en Múnich y cuatro en Gotemburgo. Además de estos, se tiene conocimiento de otro ejemplar en Valencia, España.⁴



Figura 1: Plancha LII (a, b, c y d).
Fuente: Posnansky, 1957.



Figura 2: Ch'allador de la "Colección Rubén Vela", Museo de Prehistoria de Valencia.
Fuente: https://mupreva.org/web_mupreva/catalogo/5677/es

- 3 El mejor ejemplo es el *ch'allador* codificado por nosotros como PRTL P 00187, posee una altura de 36,5 cm. Pieza notoriamente de gran tamaño.
- 4 De la Colección Vela, procedente de Bolivia. Véase *cf.* Servicio de Investigación Prehistórica / Diputación Provincial de Valencia 1964: Lámina XLII.



Figura 3: Ch'alladores en exposición en el Museo de Tiwanaku.

Fuente: Fotografía del arqueólogo Luis Callisaya.



Figura 4: Par de pequeños ch'alladores tiwanaku en el Museo Nacional de Arqueología (MNALP).

Fuente: Fotografía del autor.

De hecho, en las colecciones bolivianas estos artefactos eran escasos hasta principios del siglo XX, tanto así que algún investigador llegó a decir que en Tiwanaku mismo no se tenían estos vasos, lo cual no es evidente como se puede demostrar con la siguiente imagen tomada en una de las vitrinas de Museo Regional de Tiwanaku.

En cuanto al Museo Nacional de Arqueología (en La Paz), es importante señalar que también posee ch'alladores, aunque se desconoce la cantidad exacta de especímenes. Lo más problemático es que casi todas son *piezas desnudas*, es decir, que están desprovistas de contexto. No obstante, podemos suponer que el principal venero de las piezas de filiación tiwanaku, especialmente durante el siglo XX, fue la propia ciudad prehispánica de Tiwanaku y sus alrededores. De paso debo expresar mi grata sorpresa al haber hallado un par idéntico de ch'alladores de pequeñas dimensiones expuestos en dicho museo paceño.⁵

Incluso existen algunos ejemplares tiwanaku en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) de La Paz.

En Cochabamba, y otras regiones, también se han encontrado ch'alladores tiwanaku aunque, probablemente, de estilo local.

5 En 2008 publiqué un artículo en relación a las vasijas pares de Pariti en el que pruebo que muchas vasijas se fabricaron de a pares, aunque la evidencia era exigua hasta nuestro hallazgo en Pariti.



Figura 5: Ch'allador de la "Colección Kawai" (MUSEF).
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 6: Piezas expuestas en el Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba (UMSS).
Fuente: Fotografías del autor (izquierda) y del arqueólogo Wander-son Esquerdo (derecha).



Figura 7: Ch'alladores omereque policromos en el MNALP (Desarrollos Regionales Tempranos en los valles interandinos, circa 500-1100 d. C.).
Fuente: Fotografía del autor.

Lo que sí parece evidente es que la forma se origina en los valles interandinos, así podemos encontrar estupendos ejemplares tanto en el Museo Arqueológico de la UMSS, como del Museo Antropológico de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca (USFX), además del MNALP.

Nótese que, a diferencia de los vasos tiwanaku de forma más irrestricta, los cuerpos de los ch'alladores omereque son más abombados y tienden a la restricción.



Figura 8: Ch'alladores omereque policromos del Museo de la UMSS.
Fuente: Fotografías del arqueólogo Wanderson Esquerdo.



Figura 9: Ch'alladores yampara I. El de la izquierda se encuentra en el Museo de la USEX y el de la derecha en el MNALP.
Fuente: Fotografía del autor.

Por eso creemos que esta forma pudo influir en otras expresiones cerámicas como la de yampara desarrollada más tarde en la misma región (entre Chuquisaca y Cochabamba).

La colección de Pariti

Durante las temporadas de campo de 2004 y 2005 en la isla de Pariti (lago Titikaka) nuestro equipo boliviano-finlandés recuperó una importante cantidad de especímenes cerámicos que,

sumados a los que entregaron los pobladores locales, totalizaron 556 ejemplares. La colección de vasos ch'alladores consta de 72 piezas procedentes de los Rasgos 1 y 2. Cantidad semejante no creo que exista en otra parte ni sumando los que se tienen en museos nacionales, extranjeros y colecciones privadas. Por tanto, con satisfacción podemos señalar que nuestro equipo ha aportado con cantidad significativa al acervo patrimonial, lo cual permite investigar a mayor profundidad su significado e iconografía.

La siguiente Tabla muestra el detalle de los ch'alladores de Pariti, según su código y procedencia:

Tabla 1

| Rasgo 1 | | Rasgo 2 | |
|------------|------------|------------|------------|
| PRTL 00076 | PRTL 00241 | PRTL 00300 | PRTL 00506 |
| PRTL 00077 | PRTL 00260 | PRTL 00312 | PRTL 00507 |
| PRTL 00085 | PRTL 00261 | PRTL 00313 | PRTL 00508 |
| PRTL 00110 | PRTL 00263 | PRTL 00314 | PRTL 00509 |
| PRTL 00111 | PRTL 00264 | PRTL 00318 | PRTL 00510 |
| PRTL 00141 | PRTL 00276 | PRTL 00319 | PRTL 00511 |
| PRTL 00142 | PRTL 00277 | PRTL 00333 | PRTL 00512 |
| PRTL 00143 | PRTL 00278 | PRTL 00334 | PRTL 00513 |
| PRTL 00144 | PRTL 00281 | PRTL 00335 | PRTL 00514 |
| PRTL 00145 | PRTL 00283 | PRTL 00339 | PRTL 00515 |
| PRTL 00146 | PRTL 00292 | PRTL 00340 | PRTL 00516 |
| PRTL 00164 | PRTL 00293 | PRTL 00341 | PRTL 00517 |
| PRTL 00165 | PRTL 00294 | PRTL 00342 | PRTL 00518 |
| PRTL 00171 | PRTL 00295 | PRTL 00343 | PRTL 00519 |
| PRTL 00187 | PRTL 00296 | PRTL 00356 | PRTL 00520 |
| PRTL 00215 | PRTL 00297 | PRTL 00407 | PRTL 00521 |
| PRTL 00217 | PRTL 00298 | | PRTL 00522 |
| PRTL 00218 | PRTL 00299 | | PRTL 00523 |
| | | | PRTL 00542 |
| | | | PRTL 00544 |

Tabla 1: 52 piezas proceden del Rasgo 1 y 20 del Rasgo 2. Los especímenes resaltados en verde, corresponden a los ch'alladores ofidiomorfos.

Fuente: Elaboración propia.

La morfología de los ch'alladores de Pariti es, en su mayoría, cónica o semi-cónica de paredes divergentes, salvo la pieza PRTLTP 00542 que constituye un caso muy singular y extraordinario. Su morfología recuerda a los ch'alladores omereque de paredes convergentes. Además, su tamaño también es reducido (12,5 cm de altura). La decoración, más bien tosca y poco estética, muestra signos escalonados contrapuestos en dos franjas. Pero lo que lo hace especial es que se trata de una pieza semi-vidriada, técnica que se presumía desconocida hasta la llegada de los españoles. No me extenderé sobre esta pieza, ya que he publicado un artículo al respecto, al cual remito a los interesados (Sagárnaga, 2007).

En general, la decoración de los ch'alladores de Pariti es principalmente pintada, aunque en algunos casos también es modelada. Los colores base predominantes en las paredes internas y externas son el rojo, el naranja y el negro y, en menor medida, el castaño. Además, hay cierto predominio del naranja en las paredes internas. Por lo demás, también se han empleado otros colores como el blanco, el rosado y el gris.

En principio, cabe mencionar que en la colección de Pariti se han identificado una gran cantidad de vasijas pares, lo que motivó la publicación de un artículo al respecto (Sagárnaga, 2008). En lo que se refiere a los ch'alladores, ocurrió algo similar, ya que hay varios especímenes que poseen su símil. Incluso, al menos una pieza fue hallada en el Rasgo 1 y su correspondiente par en el Rasgo 2.



Figura 10: Pieza PRTLTP 00542.

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 11: Par de pequeños ch'alladores idénticos recuperados de los Rasgos 1 y 2 (PRTLTP 00076 y 00544).

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 12: PRTL 00077.
Fuente: Fotografía del autor.

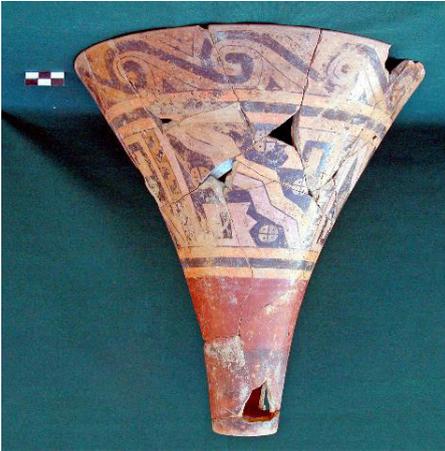


Figura 13: Característica decoración geométrica tiwanaku (pieza PRTL 00218).
Fuente: Fotografía del autor.

En cuanto a formas atípicas, existe en la colección un vaso tipo keru, pero con el característico agujero circular en la base, lo cual lo hace un vaso híbrido (keru-ch'allador). No conozco otros especímenes similares.

Hay una profusión de motivos pintados tanto externa como internamente. En general, corresponden al repertorio iconográfico tiwanaku ya conocido, pero –tal vez– sublimado en el caso de los ch'alladores. Se tienen motivos geométricos como las volutas entrelazadas, simples o complejas, símbolos escalonados, círculos, círculos radiados, rectángulos, rombos, estrellas de cuatro puntas, líneas onduladas a veces inscritas en rectángulos o círculos, líneas en espiral, etc. También aparecen figuras cruciformes que algunos llaman cruces andinas o chakanas. Yo desestimo este último término para las piezas prehispánicas por ser de reciente acuñación. Hay otros íconos como el que podemos llamar “trilobulado” y que en algunos ceramios de Pariti aparece como las manchas de algunos felinos, etc.



Figura 14: Signo cruciforme inscrito en un rombo en la pieza PRTLTP 00164.
Fuente: Fotografías del autor.



Figura 15: Signo cruciforme complejo circundado por cuatro volutas en la pieza PRTLTP 00187.
Fuente: Fotografía del autor.

De paso hay que decir que el *ch'allador* PRTLTP 00187 es el de mayor tamaño de la colección y de todos los ejemplares que conocemos.⁶

Los elementos fitomorfos son más difíciles de reconocer en el arte tiwanaku en general, aunque ha habido investigadores que han creído ver papa, maíz y hasta cebil en la iconografía altiplánica, mas sus argumentos no son del todo convincentes. Tampoco resulta muy convincente la identificación que hizo mi colega y amigo Luis Callisaya del símbolo que llamó “mano”, pues este a veces tiene cinco apéndices (¿dedos?), en otras ocasiones cuatro y en otras tres. Es cierto que los tiwanaku a menudo representaban la mano humana con cuatro dedos, pero eso no es razón suficiente para respaldar dicha hipótesis. Me parece que estamos ante un símbolo aún no identificado, a pesar de su reiterada aparición, no solo en

6 Sus dimensiones son: Altura: 365 cm; radio de la boca: 315 cm; radio de la base: 10 cm; grosor de las paredes: 0,5 cm.

los ch'alladores, sino también en otros ceramios, como los que hemos denominado "arriñonados". Otra posibilidad es que estas representaciones sean de cactus, y considerando que de algunas especies de cactáceas se pueden extraer sustancias alucinógenas, es plausible que hayan sido representadas en la antigüedad. Es llamativo, además, que la figura no siempre termine redondeada, sino que a veces concluya en una espiral que podría señalar la raíz en el seno de la tierra. Otra posibilidad es que se trate de la representación del fuego, donde los apéndices podrían interpretarse como las llamas de una hoguera. De todos modos, la idea carece de mayores fundamentos.



Figura 16: A la izquierda podemos ver a PRTL 00171 y a la derecha PRTL 00110.

Fuente: Fotografías del autor.



Figura 17: El mismo signo en la pieza PRTL 00294.

Fuente: Fotografías del autor.

Dicho sea de paso, los orificios que se observan en ceramios como el 00110 y el 00294 y varios otros, tienen relación con unos extraños tubos cruciformes que llevan algunos ch'alladores en su interior, cuya función o significado desconocemos. Fueron colocados a media altura (y en posición horizontal) en el interior de varios ch'alladores. Los ceramios presentan en las paredes externas cuatro huecos que conectan con los cuatro extremos de estos tubos.

Por otro lado, hay una profusión de representaciones zoomorfas (felinos, aves y ofidios) y antropomorfas (hombres con tocados cefálicos que parecerían ser luchadores o figuras que parecen estar en un plano celestial).



Figura 18: Algunos de los tubos cruciformes que se hallaron en las excavaciones y que fueron restituidos a sus vasos originales en la reconstrucción.

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 19: Este ch'allador presenta en su interior la figura pintada de un felino manchado (¿un jaguar?) en posición de acecho (PRTL 00241).

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 20: Magnífica pieza que, en su parte central, representa a un hombre-felino sosteniendo una cabeza-trofeo en una mano mientras exhibe sus garras en la otra (PRTL P 00293).

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 21: Reconstrucción de la imagen de la pieza PRTL P 00293.

Fuente: Dibujo del autor.

En la colección de Pariti existen, también, varias representaciones de felinos, tanto en ch'ulladores como en otras formas cerámicas.



Figura 22: PRTL 00508.
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 23: Reconstrucción de una de las representaciones de felinos de la pieza PRTL 00508.
Fuente: Dibujo del autor.

Imágenes antropomorfas que llevan una especie de casco y que podrían interpretarse como luchadores en lides ceremoniales.



Figura 24: PRTLP 00506. **Figura 25:** PRTLP 00292

Fuente: Fotografía del autor.

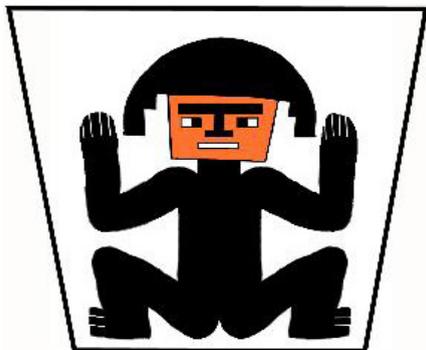


Figura 25: Reconstrucción de la figura de la pieza PRTLP 00292.

Fuente: Dibujo del autor.



Figura 26: Más figuras antropomorfas, aunque bien podrían ser representaciones de batracios si atendemos a la iconografía pukara (PRTLP 00507).

Fuente: Fotografías del autor.

Otras figuras antropomorfas parecen flotar en un plano celestial:



Figura 27: Un par de vasijas (PRTLP 00261-00111) en la fase de reconstrucción. En la parte superior presentan personajes que parecen estar echados o flotando nimbados por figuras geométricas.
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 28: El personaje, pintado íntegramente en negro, con manilla y tobilleras blancas, parece haber engullido una esfera (PRTLP 00264).
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 29: Un animal mítico que parece flotar (PRTLP 00510).
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 30: Una de las escenas interiores pintada en el ejemplar PRTL 00261.

Fuente: Dibujo del autor.



Figura 31: Pieza PRTL 00111. La imagen permite apreciar las dos escenas arriba mencionadas.

Fuente: Fotografía del autor.

Hay una buena cantidad de seres fantásticos. Algunos investigadores les llaman grifos, quimeras, etc. Nosotros hemos preferido evitar el uso de algún apelativo extraído de la mitología del Viejo Mundo. Nos abocamos a la descripción acompañada por las imágenes. Así, por ejemplo, una de las figuras que más llamó nuestra atención fue la de un ave gigante con una cabeza que correspondería, más bien, a un mamífero carnívoro (PRTL 00111 y su par PRTL 00261). Nos hemos referido a este ser monstruoso y los demás elementos asociados en otro artículo (Sagárnaga y Méncias, 2014).

En la misma pieza se aprecia otra escena en la que aparece otro animal mítico monstruoso (parecido a un zorro, tal vez el *viringo* o perro andino, que todavía existe), con el cuello dislocado (o más bien con una cabeza en vez del otro brazo) hacia un lado, y sosteniendo hacia el otro a un pequeño personaje antropomorfo colocado de cabeza, junto a un motivo circular oscuro. Aparecen también serpientes con cabezas humanas, animales con grandes garras y, a veces, solo garras (tal vez de vultúridos).

En la decoración pintada también aparecen garras, algunas de las cuales parecen intentar atrapar lo que podría interpretarse como un renacuajo.

Una tarea pendiente es la de individualizar los llamados signos primarios (Torres, 2004) y su recurrencia en las distintas fomas cerámicas. Asimismo, es importante analizar cómo estos signos primarios se aglomeran formando composiciones significativas que podrían interpretarse como narrativas temáticas.

En las siguientes imágenes observamos la reunión de algunos de los signos primarios mencionados hasta aquí.

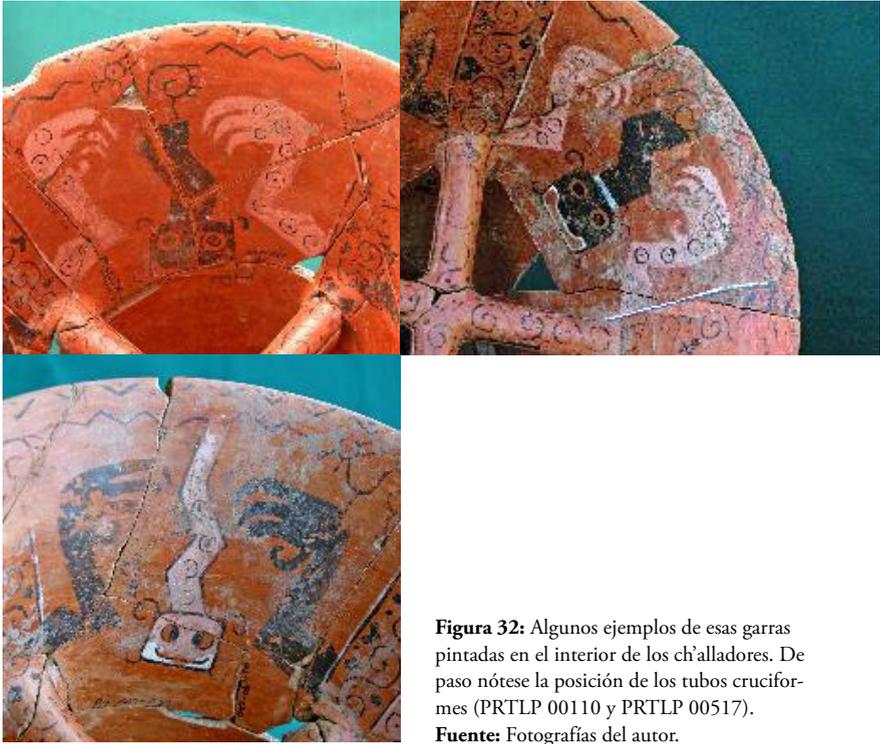


Figura 32: Algunos ejemplos de esas garras pintadas en el interior de los ch'alladores. De paso nótese la posición de los tubos cruciformes (PRTLPL 00110 y PRTLPL 00517).

Fuente: Fotografías del autor.



Figura 33: Obsérvense los signos escalonados en la parte superior, mientras que en la parte inferior se encuentran círculos con líneas ondulantes y, al medio, el signo trilobulado al que hemos mencionado anteriormente. Además, están presentes los símbolos que, de manera provisional, podemos denominar cactus (PRTLPL 00512).

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 34: La pieza PRTLTP 00512 (a la izquierda) presenta el símbolo del cactus, cuya parte central contiene un círculo con el signo trilobulado. También es llamativo que dicho símbolo termine en una voluta, lo mismo que ocurre en el par idéntico 00513 y 00514 (a la derecha), lo cual refuerza la idea de que no se trataría de la representación de una mano.

Fuente: Fotografías del autor.

Agua y lluvia

Casi todas las culturas han buscado representar, a través de su particular iconografía, los elementos que consideraron significativos. Así, es común encontrar imágenes que aluden a la tierra, el aire (o el viento), el fuego y el agua, entre otros, dependiendo de la relevancia que cada grupo humano otorgó a estos o a otros elementos.⁷ En el caso de Tiwanaku, no es posible identificar con certeza cómo los artistas representaron estos diversos elementos, o si acaso llegaron a hacerlo. He señalado en otros trabajos que atribuir significados a los significantes tiwanaku es adentrarse en un terreno incierto: es, en esencia, especular. Sin embargo, siempre es válido proponer interpretaciones, dejando claro que se trata únicamente de ensayos hipotéticos.

Un símbolo en particular ha llamado mi atención: está compuesto principalmente por líneas ondulantes paralelas que podrían evocar olas. Este diseño es especialmente notable en las piezas 00171 y 00264, los mismos vasos que presentan figuras flotando en la parte superior y que hemos comentado líneas arriba. En la sección media, estos íconos están dispuestos en varios cuarteles distribuidos en dos franjas, donde se alternan signos escalonados y líneas ondulantes sucesivas. En el centro de este diseño, se observan círculos blancos y negros, decorados también con líneas ondulantes: las líneas son negras cuando el círculo es blanco, y blancas cuando el círculo es negro. Podría interpretarse que representan el Sol y la Luna vistos a través de una tenue cortina de lluvia, si asumimos que las líneas ondulantes simbolizan el agua. Los signos escalonados, por su parte, podrían aludir a los rayos, lo que refuerza nuestra idea sobre la lluvia que normalmente es acompañada por este fenómeno eléctrico-atmosférico.

⁷ Conviene mencionar que, en la filosofía griega, Empédocles definió el agua, aire, fuego y tierra como los componentes básicos del mundo influyendo en la cosmología y la medicina.



Figura 35: PRTL 00171.
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 36: PRTL 00215.
Fuente: Fotografía del autor.

Otra iconografía

Complejas escenas exornan las paredes de algunos ch'alladores como la pieza 00215 en la que se aprecian dos serpientes de afilados dientes que rodean todo el vaso. La serpiente superior está asociada a los signos ya mencionados y que podrían representar cactus junto con símbolos trilobulados que, en otras piezas, aparecen como manchas de jaguares. La cabeza de la serpiente inferior apunta hacia un rectángulo decorado de nuevo con líneas onduladas sucesivas, mientras que círculos con similares líneas aparecen a un costado. En el otro costado se distingue un personaje con cola y garras, que podría ser un felino o un hombre felino (*chachapuma*). De la altura de su cabeza emergen tres círculos entrelazados a cada lado, como si representaran sonidos, quizás voces. La superficie está tapada por más símbolos que cubren toda la superficie como si el artista siguiera la tendencia llamada *horror vacui* ("horror al vacío"). Lamentablemente, somos incapaces de interpretar este cúmulo de signos y solo podemos proponer algunas aproximaciones tentativas.

El par de la pieza codificada como 00215, es la 00217 que, con algunas variantes, presenta la misma iconografía.



Figura 37: PRTL 00217 y 215

Fuente: Fotografías del autor.

En la pared interna, ambos vasos presentan líneas ondulantes sucesivas, diversos círculos y un par de extraños seres con garras y una cola que termina en una voluta, de la cual se desprenden tres apéndices puntiagudos.

Serpientes modeladas

Un extraordinario conjunto de ch'alladores que nos tocó recuperar, es el referido a los vasos ofidiomorfos. Si bien en la literatura arqueológica boliviana se tienen reportados algunos vasos con representaciones modeladas de ofidios, estos son muy escasos. Además, casi siempre solo sobresale la cabeza de la pared del cerámico y el cuerpo se halla pintado.

En Pariti se descubrieron varios ejemplares cerámicos con serpientes pintadas, pero hay algunas piezas extraordinarias que representan a estos reptiles con parte del cuerpo y la cabeza erguidos, o bien en otras posiciones, lo que demuestra la habilidad de los artistas (debemos referirnos a esas piezas en otro artículo).

Sin embargo, el grupo de ch'alladores ofidiomorfos de Pariti es verdaderamente fascinante. Se trata de 14 cerámicos, todos ellos recuperados en el Rasgo 1 y se hallan remarcados en la Tabla 1.

No solo se ha representado a la serpiente modelada en parte de la vasija, sino que toda ella forma el cuerpo enroscado (de manera continua) de este animal, cuya cabeza sobresale en el borde superior. En la parte inferior, el cuerpo termina en un crótalo, lo que permite identificar al reptil como una serpiente cascabel (*Crotalus durissus*). El observador puede seguir, sin dificultad, el enroscamiento que sobresale de las paredes. Interiormente, esa espiral descendente está en bajo relieve, con líneas perfectas. Además, externamente, todo el cuerpo está pintado con gran perfección. En cuanto a la cabeza, cabe señalar que, en algunos casos, se presenta de manera naturalista, mientras que en otros parece más bien la testa de un felino o un animal mítico.

Algunos ejemplos de los vasos en cuestión:



Figura 38: PRTL P
00085-00143.

Fuente: Fotografía del autor.

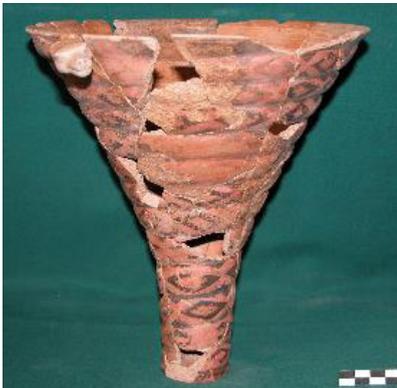


Figura 39: PRTL P 00142.

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 40: PRTL P 00144

Fuente: Fotografía del autor.



Figura 41: PRTL P 00145

Fuente: Fotografía del autor.

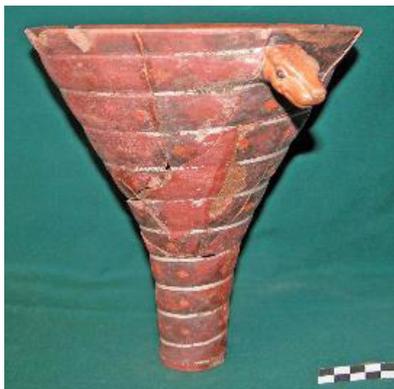


Figura 42: PRTLP 00146
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 43: PRTLP 00277
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 44: PRTLP 00278
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 44: PRTLP 00281
Fuente: Fotografía del autor.



Figura 46: PRTLP 00314
Fuente: Fotografía del autor.

Vasos comunicantes

Hago acá uso de un término muy utilizado en laboratorios de química que refiere a vasijas conectoras de vidrio. En este caso, sin embargo, el sentido propuesto es diferente.

Como ya hemos mencionado, los vasos ch'alladores tienen forma de embudo y casi siempre presentan una pequeña oquedad en la base, lo que los convierte en recipientes de difícil uso práctico, ya que son inestables y pierden líquido con facilidad. Por ello, es probable que nunca hayan sido destinados a funciones como vasos convencionales, sino más bien para conectar elementos o quizás planos diferentes. Personalmente, soy reticente a realizar analogías o traspolaciones entre los tiwanaku del Horizonte Medio y los grupos de habla aymara que se expandieron posteriormente por el Altiplano y los valles. Considero que son expresiones político-culturales distintas, aunque no cabe duda de que existieron relaciones interculturales entre ambas formaciones sociales. Un ejemplo de ello es que la cosmovisión dual, que parece originarse en el Formativo Medio, y que ha perdurado hasta nuestros días.

Otra concepción que pudo haberse originado tempranamente en los Andes y haberse transmitido de una cultura a otra es la interpretación del espacio como una superposición de tres planos en sentido vertical. En la actualidad, en aymara, estos planos se conocen como: *alaxpacha* (“el mundo de arriba” o “superior”, “el más allá” o “cielo”, según la interpretación de los primeros españoles que llegaron); *akapacha* (“el mundo real y visible en el que vivimos, y en el que viven las plantas y los animales”), y *manqhapacha* (“el mundo de abajo” o “inferior” o “subsuelo”, “inerte”).⁸

Para explicar mi punto de vista, es necesario situarnos en el momento en que se realizaba la ofrenda de Pariti a los dioses. Hace ya muchos años, el Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación (ORSTOM), tras estudiar nuestros glaciares, identificó una prolongada sequía en el Altiplano hacia el siglo XI de nuestra era. Investigadores como Ponce Sanginés consideraron que esta sequía podría haber sido una de las causas del colapso de Tiwanaku. Yo creo que fue la principal, es decir, el detonante. La escasez de agua provocó que muchos grupos humanos, grandes y pequeños, sujetos a la férula y al absolutismo tiwanaku, vieran disminuida su producción agropecuaria hasta niveles extremos. La que antes fuera una cultura rica en bienes materiales, de pronto se vio afectada por el descontento de sectores empobrecidos que culpaban a los dirigentes, quienes hasta entonces habían ostentado riqueza y poder desde el núcleo altiplánico. A su vez, la clase dirigente, que posiblemente vivía en opulencia y derroche, reflexionó sobre su proceder y consideró las varias acciones que pudieron haber ofendido a los dioses, quienes ahora les mezquinaban el recurso vital para la subsistencia: el agua. En este contexto, era necesario reconciliarse con ellos, y la única forma de hacerlo era a través de ofrendas y complejas ceremonias que son insondables para nosotros.

8 Hágase notar que la intrusión cristiana creó paralelismos del cielo en que habitan Dios y los santos, y el espacio superior andino en que también habitan divinidades.



Figura 47: Piedras talladas con agujeros circulares en Qoncha Marka.

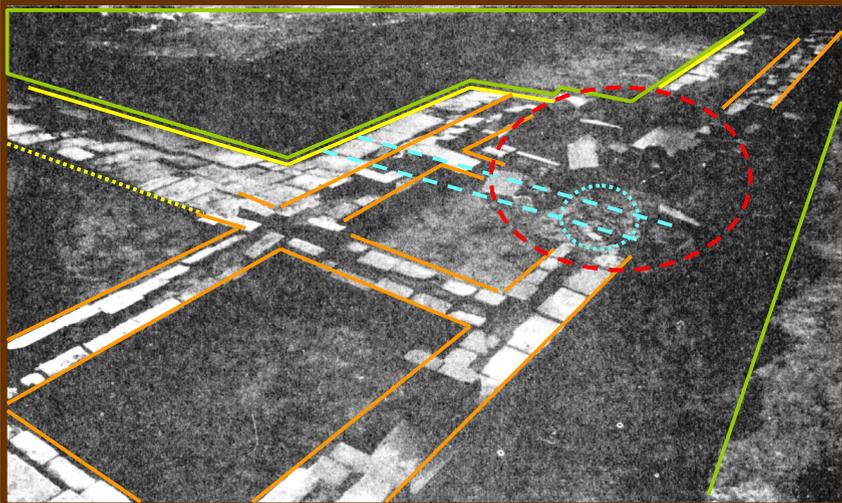
Fuente: Izquierda: Fotografía del periódico *La Razón*. Derecha: Imagen de un video de Celia Asturizaga.

Empero, recurriendo a la especulación científica, se nos figura que los vasos ch'alladores pudieron haber jugado un papel importante en tales ceremonias. Es posible que los oficiantes los hubieran colocado semienterrados esperando que la lluvia penetre a la tierra a través de sus amplias bocas. O tal vez vertían en ellas chicha o agua, para que ella penetre a la tierra y luego se eleve al cielo transformándose en lluvia.

Más aún, dada la sofisticación técnica y artística de los tiwanaku, es posible que en ciertos lugares grandes ch'alladores, como algunos de los hallados en Pariti, se hayan colocado en soportes líticos con agujeros, similares a los encontrados en Qoncha Marka, un sitio ritual tiwanaku en la provincia de Loayza.

Más aún, conociendo la sofisticación técnica y artística de los tiwanaku, es posible que en algunos lugares grandes ch'alladores, como algunos de los encontrados en Pariti, se hayan introducido en soportes líticos con agujeros, como los que se han encontrado en Qoncha Marka, un sitio ritual tiwanaku en la provincia Loayza.

En la propia pirámide de Akapana, el mayor volumen arquitectónico de Tiwanaku, los arqueólogos descubrieron una losa de piedra con un agujero circular en medio. Se encontraba en la cima de la pirámide, en posición horizontal. Al retirarla, se sorprendieron al encontrar por debajo un túnel de piedra trabajado con gran exquisitez y precisión. No era estrecho, pues cabía una persona en él. Nunca supe con certeza a dónde conducía el intrincado túnel, y las autoridades gubernamentales mantuvieron cierto hermetismo al respecto, pero parece evidente que su propósito era conducir líquidos desde la parte más alta de la ciudad hasta las entrañas de la tierra. O dicho en términos aymaras actuales, desde el *alaxpacha* hasta el *manqhapacha*. En este contexto, los ch'alladores bien pudieron haber funcionado como vasos comunicantes entre esos planos, y ese agujero redondo en la losa pudo haber servido como soporte para dichos vasos, tan vitales en las ceremonias.



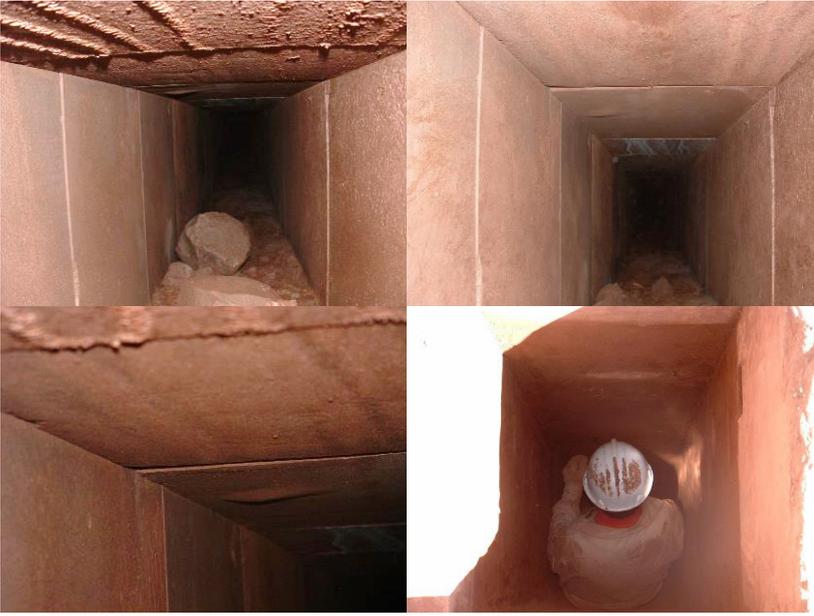


Figura 48: Túnel de Akapana.

Fuente: Fotografías de Eduardo Pareja.

Otro elemento que considero de importancia en la interpretación es el grupo de ch'alladores (con decoración pintada y modelada) ornados íntegramente por serpientes y a los cuales me he referido en un acápite especial.

En el pensamiento aymara actual, la serpiente tiene un vínculo importante con la lluvia. De hecho, la convocatoria del MUSEF el marco de la RAE 2024 destaca la estrecha relación entre el agua y los camélidos (algo que no conocía), o las serpientes. En alguna ocasión, se nos explicó que, durante las tormentas, los rayos se materializan en serpientes, lo que lleva a una conexión simbólica entre serpientes y agua. Aunque he manifestado mi preferencia por no correlacionar a los tiwanaku con los señoríos de habla aymara, y mucho menos con los aymaras de hoy, parece que esta idea podría ser secular y haberse mantenido hasta nuestros días. Así, es posible que los ch'alladores serpentiformes tuvieran la función de atraer el rayo y, con él, la lluvia.

No debemos pasar por alto el hecho de que, según las creencias de los aymaras contemporáneos, los batracios también son considerados “llamadores de lluvia”.

Como corolario, podemos decir que el vaso PRTLPL 00111 y su par idéntico, PRTLPL 00261, en mi modesta percepción, representan el momento crítico que atravesaba el Estado de Tiwanaku. expresado a través de un personaje antropomorfo, con las manos a los costados, similar a las imágenes del llamado Señor de los Báculos, pero ya desprovisto de los mismos, pues ha caído en desgracia y es devorado por un ser monstruoso, mitad ave y mitad mamífero.

Disquisiciones

Más allá de la calidad estética y técnica de los vasos ch'alladores de Pariti, que ciertamente impacta al observador, es crucial entender que sus creadores seguían cánones establecidos, posiblemente más estrictos en el área nuclear que en la periferia o ultra-periferia. No se trata únicamente de comprender las reglas artísticas de la época, sino también de reconocer que el diseño respondía a sistemas de creencias en los que la imagen servía para representar “momentos”. Algunos de estos momentos eran críticos, como lo evidencian algunos vasos como el PRTL 00111, que probablemente pretendía mostrar a sus contemporáneos las dificultades enfrentadas por el hasta entonces poderoso Estado altiplánico. Además, cumplía la función de establecer una conexión con entidades supremas, en un intento de modificar una realidad trágica, marcada por la escasez de agua.

En todo caso, considero plausible considerar que los ch'alladores no fueran simples artefactos rituales, sino un recurso para invocar el favor de los dioses en procura de agua.

No considero que los tiwanaku se percibieran como co-creadores del mundo, como sostienen algunos teóricos, pero sí considero que hicieron un esfuerzo por reconciliarse con los dioses creadores de todas las cosas, buscando transformar las condiciones adversas que afectaban tanto a la élite como a la población en general, que veía cómo se desmoronaba su modelo de vida.

En muchas ontologías indígenas⁹ el agua no solo se ve como un recurso natural, sino también como un ser vivo e incluso como una divinidad. No sería sorprendente que los tiwanaku la consideraran una entidad activa, dotada de agencia propia, en lugar de un simple elemento pasivo.

Agradecimientos

A los colegas Wanderson Esquerdo, Eduardo Pareja (q. e. p. d.) y Luis Callisaya por haberme cedido gentilmente algunas fotografías. Asimismo, a la estudiante Celia Asturizaga.

A los repositorios de la UMSS (Cochabamba), USFX (Sucre), MUSEF, MNALP.

A los correctores por sus sugerencias.

A mis colegas finlandeses.

La Paz, marzo de 2025.

9 Entiéndase *ontología indígena* como las maneras en que las culturas indígenas entienden, interpretan y se relacionan con el mundo, incluyendo las relaciones entre humanos, no-humanos, y el entorno natural y espiritual. Puede consultarse a Escobar (2018), Cardona (2016) y otros.

Bibliografía

- CALLISAYA, Luis.
2010. "Representaciones del *phujo* en la iconografía de la cerámica tiwanaku en Pariti (500 d. C.- 1200 d. C.)". *Reunión Anual de Etnología*. La Paz, Bolivia.
- CARDONA, Beatriz.
2016. "Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds". En: *Journal of Iberian and Latin American Research*, vol. 22, Issue 2: 204-206.
- ESCOBAR, Arturo.
2018. *Designs for the Pluriverse Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press. Durham, EE. UU.
- POSNANSKY, Arthur.
1957. *Tihuanacu: Cuna del Hombre Americano*. Tomos III y IV. Ministerio de Educación. Editorial Don Bosco. La Paz, Bolivia.
- SAGÁRNAGA, Jédu.
2008. "Alianza y ritualidad en Tiwanaku: Las vasijas pares de Pariti" En: *Chachapuma, Revista de Arqueología Boliviana*, núm. 4: 5-25. CIMA. La Paz, Bolivia.
2007. "Cerámica vidriada en Pariti". En: *Chachapuma, Revista de Arqueología Boliviana*, núm. 1: 65-69. CIMA. La Paz, Bolivia.
- SAGÁRNAGA, Jédu y Javier MÉNCIAS.
2014. "Presagio de un ocaso: El conjuro de la caída de Tiwanaku, desde Pariti". En: *Chachapuma, Revista de Arqueología Boliviana*, núm.7: 10-16. CIMA. La Paz, Bolivia.
- Servicio de Investigación Prehistórica y Diputación Provincial de Valencia.
1964. *Catálogo de la Colección Vela de Prehistoria Americana*. Diputación Provincial de Valencia. Valencia, España.
- TORRES, Constantino.
2004. "Imágenes legibles: La iconografía tiwanaku como significante". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, núm. 9. Santiago de Chile, Chile.
- URIBE, Marcelo.
2004. "Acerca de la cerámica tiwanaku y una vasija del valle de Azapa (Arica, Norte Grande de Chile)". En: *Estudios Atacameños*, núm. 27: 77-101. San Pedro de Atacama, Chile.

QUTA UYWANAKA: LA AVIFAUNA LACUSTRE Y SU REPRESENTACIÓN EN CERÁMICA ISLA PARITI

Luis Isaac Callizaya Limachi¹

Resumen

En el presente artículo se describen las principales aves lacustres consideradas como *quta jamachi*, entre estas: *chhuqha*, *tikichu*, *pana*, *qinü*, *sulukiya*, *unkalla*, *wilasku*, *ch'ixi patu* y *wisli*. Estas forman parte de un conjunto mayor de los seres que habitan el lago, denominadas *quta uywa*. En ese sentido, se pretende identificar y comprender la presencia y la importancia de las aves representadas en la colección de cerámica de Isla Pariti.

Palabras clave: avifauna lacustre, huevo, caza, consumo alimentario, cerámica Isla Pariti.

Introducción

Pariti se encuentra en la región sur del Lago Menor conocido como Wiñay Marka (Bolivia), integra el municipio de Puerto Pérez en la provincia Los Andes, La Paz. La isla apenas supera los 2,8 km² de extensión. Sin embargo, este escaso territorio, en un medio asociado a su entorno acuático, encierra una gran diversidad de flora y fauna terrestre, pero principalmente lacustre.

En un anterior trabajo realizamos un registro de cerca de 50 especies de aves en la isla, de las cuales una veintena de ellas están relacionadas con el agua, o sea, son aves que se encuentran en las orillas o riberas del lago; aves que viven entre los totorales sin necesidad de estar en contacto con el agua (aves pequeñas); aves que están temporalmente en el agua; aves que nadan y vuelan; y aves que permanentemente están en el lago.

En el presente artículo nos limitamos a describir las principales aves lacustres considerados como *quta jamachi*, entre estas: *chhuqha*, *tikichu*, *pana*, *qinü*, *sulukiya*, *unkalla*, *wilasku*, *ch'ixi patu* y *wisli*, que forman parte de un conjunto mayor de los seres que habitan el lago, denominadas como *quta uywa*. En ese sentido, se pretende identificar y comprender la presencia y la importancia de las aves representadas en la colección de cerámica de Isla Pariti. La carne y el huevo de estas aves han formado y forman parte fundamental del consumo alimentario de la población local y posiblemente fueron imprescindibles en las actividades rituales en los tiempos pasados. Son aspectos que se abordan desde el saber y conocimiento local que se apoyan y fundamentan con algunas referencias bibliográficas.

1 Historiador, aymara, originario de la comunidad Isla Pariti. Funcionario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) en la Unidad de Museo. Correo electrónico: isaaccallizayalimachi@gmail.com

Quta Uywanaka o los seres de crianza del Ch'uwa Achachila

Desde la concepción de los habitantes aymaras del lago, la diversidad de especies lacustres se considera como *quta uywa* a los seres que se crían, moran y habitan en relación con el lago, son seres de la crianza del Ch'uwa Achachila, divinidad ancestral o Uywiri del Lago, quien procrea, protege y cuida a todos estos seres de agua.

En ese sentido, la superficie lacustre está poblada por una diversidad de aves consideradas como *quta jamach'i*, mientras el fondo del ecosistema lacustre es habitado por diversas especies de peces como el *qhisí*, *umantu*, *punku*, *qarachi*, *q'illu*, *ch'axana*, *mawri* o *siq'i*, *ispi* y otros, considerados como *challwa wawa*, aunque hoy apenas sobreviven las últimas. También están el *k'ayra wawa* o las ranas que habita las profundidades del lago y la *mama jamp'atu* o sapo, presente en las riberas y lugares húmedos. Por otra parte, están los diminutos y diversos insectos, gusanos, crustáceos y caracoles, considerados como *quta laq'u* o *uma laq'u*, y forman parte de la cadena alimentaria de las ranas, peces y aves, cumpliendo un importante rol de equilibrio natural entre el *jaqi* y la naturaleza.

Quta jamach'inaka o las aves lacustres

Las aves se distinguen como *waña jamach'i* y *uma jamach'i*: aves de tierra y aves de agua, respectivamente. A las aves del lago también se les considera como *quta jamach'i*, *quta jaqi* o *uma jaqi*, que significan “pájaros de la laguna” o “mar”² (Bertonio, 1612).

De estas aves existen como una veintena y las más conocidas son: *maqa maqa*, que habita en las riberas o en los *ju'i's* (“islas flotantes naturales de totora”); *parina* o *pariwana* (flamenco), que prefiere lugares de menor profundidad para buscar su alimento; *chhuqha* y *tikichu*, aves que nadan, aunque también pueden volar cortas distancias; *pana*, *qin'u* y *sulukiya*, aves zambullidoras que permanecen constantemente en el agua; *unkalla*, *wilasku*, *ch'ixi patu* y *wisli* son un conjunto de patos de pico plano que pueden nadar y volar largas distancias; el *qillwa* generalmente vuela, se posa en promontorios y en ocasiones suele nadar; la *waq'ana* vuela, se posa en promontorios de totora y nada en ciertas ocasiones; el *wisqichu*, ave de pico largo, pocas veces nada y vuela; el *q'iri q'iri* y el *ati liq'i* son pequeñas avecillas que habitan entre los totorales sin estar en contacto con el agua (Callizaya, 2016). De este conjunto de aves algunas están representadas en la colección cerámica de Isla Pariti, como veremos a continuación.

La colección de cerámica en la waxt'a de Isla Pariti

La colección de cerámica de Isla Pariti consta de 556 piezas registradas, provenientes una gran parte del hallazgo arqueológico de agosto de 2004 realizado por el proyecto boliviano-finlandés Chachapuma, y otra pequeña parte por las piezas donadas por la población local, provenientes de un hallazgo anterior.

2 Entre los más ordinarios son: *unkalla* amarillo, *qillwa*, *chhuchhu chhuchhu*, *uwasi*, *qin'uqä*, *tiki*, *parina* es colorado, *ajuya*, *lawayku*, *ch'uwakiri*, *qhanqhatä*, *suga wallata*, *waq'ina* (Bertonio, 1612).

Esta colección se compone de diversas formas y representaciones de vasijas como q'irus, ch'alladores, escudillas, vasijas arrañonadas, botellones, tazones, fuentes con pedestal, *wako* retratos, vasijas antropomorfas (masculinas y femeninas), vasijas zoomorfas con representaciones de camélidos, felinos, monos, serpientes, aves y otras formas (Korpisaari y Sagárnaga, 2007), en las que además resaltan la *qillqa* (“escritura”) o los *chimpu* (“signos”) comprendidos como iconografía, reflejando una síntesis del universo ancestral tiwanakota plasmada en arcilla.

Las investigaciones arqueológicas han afirmado que estos ceramios son parte de una ofrenda ritual tiwanakota (900-1050 d. C.), por lo que Pariti hubiese sido una isla destinada para fines ceremoniales y rogativas a los dioses. Desde la concepción local, se comprende que estos ceramios son parte de una *wax't'a* a los Uywiris del Lago, como un proceso constante de relación y diálogo con los seres y energías del lugar, que en otro sentido se comprende como un Markani o Quta Wak'a.

Representaciones de avifauna lacustre

La colección de cerámica Pariti está conformada por una diversidad de representaciones de fauna local de los Andes y de otras regiones. Sin embargo, aquí solo trataremos de la fauna local conformada por las aves lacustres. Korpisaari y Pärssinen (2011) ya estudiaron las vasijas de esta isla con representaciones de aves acuáticas, llegando a identificar un total de 26 representaciones, muchas de ellas son solo fragmentos de una cabeza con pico y, en otros casos, solo parte del cuerpo, pero que claramente se pueden reconocer como aves lacustres por la forma del pico y las patas palmípedas. Sin embargo, existen once vasijas casi completamente reconstruidas y codificadas como PRT 00090, PRT 00102, PRT 00103, PRT 00104, PRT 00368, PRT 00365 y PRT 00398, provenientes del pozo 1; PRT 00543, PRT 00545, PRT 00546 del pozo 2; y el PRT 00038 donado por los comunarios de la isla, a las que se suman dos vasijas: PRT 00072 y PRT 00169, conocidas estas como el Señor de los Patos, pues lleva en el hombro izquierdo un ave palmípeda (Korpisaari y Pärssinen, 2011).

A continuación, realizamos una descripción de las aves consideradas más importantes por su carne y huevo, pues forman parte del consumo alimentario de la población; al mismo tiempo, identificamos las aves representadas en las vasijas de Pariti.

Tikichu (Gallinula chloropus)

Tiki, tikichu o *tiki tiki* (bautizada así por el sonido “tik, tik, tik” que emiten), es un ave de plumaje negro con algunas blancas en las alas y la cola, tiene la frente y el pico rojo con punta amarilla (Figura 1a). Generalmente, nadan en el agua, caminan y corren cuando están en el suelo y también vuelan cortas distancias. Se alimentan de algas, anidan entre los totorales y pueden poner hasta cinco o seis huevos de color beige con manchas café oscuras (ver Anexo 1).



Figura 1a: *Tikichu*.

Fuente: Wikipedia.



Figura 1b: *Chhuqha*.

Fuente: Isaac Callizaya.

En el conjunto de las vasijas ornitomorfos de Pariti, no se encuentra ninguna representación de esta ave en específico, aunque es mencionada como *tiki* en el *Vocabulario* de Bertonio (1612).

Chhuqha (Fulica ardesiaca)

La *chhuqha* es de las aves de mayor tamaño, llegando a medir 43 centímetros de largo en su postura natural (Rocha y Aguilar, 2010). Muy común y abundante en todo el lago, fácil de reconocer por el plumaje negro, pico amarillo y la frente roja oscura, por lo que también recibe el nombre de *wila kachucha* (“gorro rojo”) (Figura 1b). La hembra y el macho se identifican como *p'ikuku* y *turuqu*, respectivamente, esto por el sonido que emiten.

Generalmente permanecen en el agua, aunque también salen a las riberas a caminar, pueden correr y volar solo cortas distancias. Se alimenta de las yemas de las algas como *chanku*, *janch'allaya*, *llima*, *uqururu* y las partes tiernas de la totora conocidas como *chhu-llu*, que obtienen zambulléndose al fondo del agua por algunos segundos. Anidan entre los totorales, principalmente en las plataformas conocidas como *ju'i* (“isla flotante natural de totora”). Ponen hasta un máximo de siete huevos de color beige con manchas cafés oscuros (ver Anexo 1), por lo que también se les dice *quta wallpa* o “gallina del lago”.

La *chhuqha* no está presente entre las vasijas de Pariti. Sin embargo, en los pozos de excavación, junto con la cerámica trizada “Se han identificado fábulas [fíbulas], quillas, húmeros de una sola especie de ave lacustre grande. Por medio de una colección de referencia se ha determinado que es la *Fulica cornuta* conocida como *choka*”³ (Callisaya, 2004), lo que significa que el ave fue parte del ritual y/o consumo alimentario tiwanakota durante la *waxt'a*.

3 Existen tres especies de *Fulica*: la *chhuqha (Fulica ardesiaca)*, presente actualmente en el lago; la *chhuqha jajuya (Fulica gigantea)*, que según Armando Callizaya hace años era de mayor tamaño, pero ya no se encuentra en la región y la *soca cornuda (Fulica cornuta)*, mencionada por Callisaya (2005), la cual solo se encuentra en otras regiones y lagunas de Tarija, Oruro y Potosí (Rocha y Aguilar, 2010). Por lo tanto, es probable que los restos óseos de ave identificados correspondan a la *chhuqha* o la *chhuqha jajuya*.



Figura 2a: *Sulukiya*.
Fuente: Isaac Callizaya.



Figura 2b: La pieza PRT 00543 que representa a un *sulukiya*.
Foto: Antti Korpisaari.

Además, el ave se registra como *Suqa*, pato negro de la laguna, en el *Vocabulario* de Bertonio (1612). Asimismo, la población local presume que existe la representación de esta en algún lugar de los sitios aún no excavados.

Sulukiya (Rollandia rolland)

Sulukiya, *suluwinku* o *sulumiya*, en el campo de los estudios de ornitología, es reconocido como zampullín pimpollo o zambullidor de penacho blanco (Figura 2a), cuyas características son:

L. 26 cm. Cabeza parte superior, cuello y dorso negro con los flancos rojizos. Penacho auricular blanco con algunas plumas negras. Pico negro. Iris rojo. En reposo sexual la cara y garganta son blancas con líneas negruzcas. El dorso pardo jaspeado de rojizo. Cuello y pecho pardos (Rocha y Aguilar, 2010: 35).

Son expertos zambullidores, hábiles en atrapar pececillos como el *qarachi*, *mawri*, *ispi* y otras especies. No pueden volar, pero sí correr sobre el agua. Su nido es flotante y la construyen con algas frescas como el *chanku*, *janch'allaya* y *laqhu* en los bordes de los totorales en agua y nunca en un lugar seco. Ponen de dos a tres huevos de color blanco ahuesado (ver Anexo 1), que camuflan y cubren con algas cuando se alejan de su nido. Emiten un sonido áspero y grave como el siguiente: “qiw, qiw” cuando identifica amenazas en su entorno.

En la colección cerámica de Pariti, la vasija PRT 00543 (8,3 centímetros de altura) proveniente del rasgo 2 (Figura 2b), es una representación de ave lacustre que presenta los siguientes detalles:

Ave modelada semicompleta de superficie externa bruñida. Presenta un pitón en la parte posterior. El plumaje de la parte superior del ave se presenta con color negro sobre rojo. Las alas, descansan a los costados del cuerpo, rematan en tres líneas blancas sobre el plumaje negro. La cabeza gira levemente a un costado. La parte de los ojos presenta un área blanca a cada lado. El plumaje sobre la cabeza sugiere plumas semienderezadas. La forma del pico

(roto) parece sugerir un pico largo y aguzado. Los orificios nasales y la abertura del pico están realizadas por incisión (Mências, 2006).

En ese sentido, es la perfecta representación del *sulukiya*, así como también afirman Korpisaa-ri y Pärssinen (2011) “es la representación más naturalista del ave zambullidor”.

Qiñu (*Rollandia micróptera*)

Localmente conocido como *qiñu* o *qiñukaya*.⁴ Este es un zambullidor del Titicaca, especie endémica y en peligro de extinción (Martínez, 2018). Su tamaño oscila en promedio alrededor de 40 centímetros y pesa un poco más de medio kilo (Sainz y Otros, 2018) “...tiene un pico largo y amarillo y tres colores de plumaje: un conjunto de plumas de color marrón oscuro en los ojos a manera de antifaz; en las mejillas y el cuello las plumas son de color blanco; y en la nuca las plumas son de color canela” (Sainz, y Otros, 2018: 4).

No es un ave de vuelo, sin embargo, es un experto corriendo sobre el agua sin extender sus alas cortas, además, es un diestro zambullidor que se sumerge o desaparece bajo del agua, estrategia que aplica cuando se encuentra en peligro o cuando juguetean. Es muy habilidoso en atrapar peces como el *qarachi*, *mawri* e *ispi*, los cuales son su principal alimento. Su presencia es un indicador para los pescadores. Emite un sonido agudo, melodioso y pausado como “qiw, qiw” (Figura 3a y 3b).

Construyen su nido flotante con restos de totora envejecida y algas como el *chanku* y *laqhu* en las riberas de los totorales o sobre algún promontorio de algas. Ponen solo de dos a tres huevos de color blanco amarillento de tamaño regular, los cuales cubren o camuflan con algas cuando se alejan el nido. El *qiñu* es capaz de cargar a sus polluelos en su espalda e incluso sumergirse al fondo del agua.

La pieza codificada como PRT 00030 donada por los comunarios (Figura 3c), es solo la cabeza de un ave que “Presenta pintura roja en la frente y cuello, negra a los costados de la cabeza y en la parte posterior del cuello y blanca en la mitad inferior. En el cuello se observan pequeñas líneas color rosa sobre la pintura” (Patiño y Villanueva, 2006). Estas características corresponden claramente al *qiñu*, cuya forma de la cabeza y el cuello alargado indican la posesión de correr o el jugueteo del ave en el agua.

La pieza PRT 00038, una vasija ornitomorfa de 12,2 centímetros de altura, fue donada por los comunarios. Presenta características distintivas, como patas palmípedas, cabeza cuadrangular, pico fracturado, ojos circulares y pitón faltante en la cola (Figura 3d). “La decoración pintada es roja en el pecho, cuello y cabeza; naranja en las patas y pico, gris en las alas, blanco en el vientre, cuerpo inferior y alrededor de los ojos” (Villanueva y Patiño, 2006). Estas características sugieren que se trata de una representación

4 Otra ave con características similares es el *aqillu* (*Podiceps occipitalis*), que se distingue del *qiñu* por su plumaje de color plumizo en el cuello y vientre, y oscuro en la espalda, además de tener un pico negro y ojos rojos. Sin embargo, es muy raro observar esta ave en la región de Pariti.



Figura 3a: Qiñus nadando.
Fuente: Marc FASOL.



Figura 3b: Qiñu pescando un *mawri*.
Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.



Figura 3c: Pieza PRT 00030 que representa la cabeza de un *qiñu*.
Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.



Figura 3d: Vasija PRT 00038 que representa a un *qiñu*.
Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.

de *qiñu*, aunque también podría ser un *sulukiya* debido a la similitud en la forma del ave. Según Bertonio (1612), el *qiñu* es descrito como un pájaro de la laguna con plumaje de color fraileSCO.

Pana (Oxyura ferruginea)

La *pana* es también conocida como *p'ixuku*, gracias al sonido que emite: “p'ix, p'ix” o también “p'ixp'ix”. En otras regiones como el río Desaguadero es conocida como *qanqata - wajwata* por el color retostado de su plumaje (Condori, 2018), lo que refiere que esta sería el ave registrada como *qhanqhatä* (Bertonio, 1612).



Figura 4a: *pana* hembra.

Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.

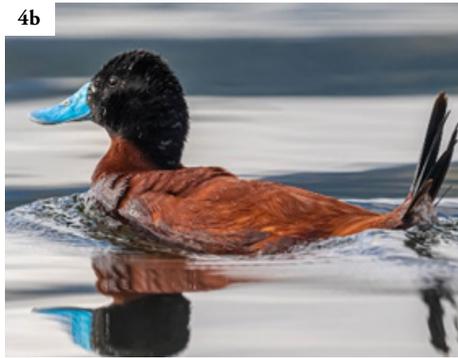


Figura 4b: *pana* macho de pico celeste.

Fuente: www.ebird.com

Existen varias especies de estas aves, por ejemplo, *Oxyura ferruginea*, *Oxyura jamaicensis*⁵ y *Oxyura vittata*, distribuidas en distintas regiones de Sudamérica. Se ha reconocido que la que habita el lago Titikaka y alrededores de Isla Pariti es la *Oxyura ferruginea*, que se caracteriza por su plumaje marrón oscuro y rojizo en los machos, y un tono marrón café en las hembras. El macho se distingue por el pico celeste y la cabeza más negruzca, mientras que las hembras tienen el pico de tono plomo oscuro, ambos con la cola pronunciada y erguida cuando nadan o juegan (Figuras 4a y 4b). Son de patas cortas y palmeadas, lo que le permite ser un excelente zambullidor bajo el agua. No vuela, aunque puede correr cortas distancias sobre el agua con las alas extendidas.

Anida entre los densos totorales que se hallan sumergidos en el agua o bien en las orillas del *ju'ti*. Ponen de siete a ocho huevos⁶ de color blanco o de tono ahuesado, estos son los más grandes de todas las aves que describimos (ver Anexo 1). Algunos testimonios afirman que, en las décadas pasadas, cuando el nivel del lago descendió, en un solo nido se podía encontrar de 30 a 70 o más huevos, que eran puestos por varias panas. Esto era considerado como *markhucha* (posiblemente se refiera a conformar la *marka*).

La representación de estas aves se ve reflejada notoriamente en la cerámica de Pariti. Existen cinco ejemplares casi completos y una incompleta, codificadas como PRT 00090 (15,5 centímetros de alto), 00103 (18,2 centímetros de alto), 00365 (13,4 centímetros de alto), 00368 (16,0 centímetros de alto) y 00398 (13,7 centímetros de alto) (Korpisaari y Pärssinen, 2011), que presentan el cuerpo rojizo, cabeza negra, el pico plano, patas palmípedas y el pitón sobre la pronunciada cola negra (Figura 5). Sin duda, estas vasijas son representaciones de *pana*, aunque existen algunas variaciones en el pico que puede ser para la diferenciación entre hembra y macho.

5 El macho se distingue principalmente por el pico celeste y la cabeza moteada de blanco. Para más datos consultar el informe titulado *Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca y conservación del pato andino Oxyura jamaicensis andina en la jurisdicción CAR Cundinamarca. Plan de manejo* (2017).

6 Estas son las medidas de un huevo de *Oxyura jamaicensis*: un rango de 68,0 a 72,3 x 51,4 a 52,2 milímetros, peso: rango de 101,4 a 108,5 gramos (Moroni, 2014).



Figura 5: Representación de aves lacustres conocidas localmente como *pana*. **5a:** PRT 00090; **5b:** 00103; **5c:** 00365. **Fuente:** Fotografías de Isaac Callizaya. **5d:** PRT 00368. **Fuente:** Fotografía de Jédu Sagárnaga; **5e:** 00398 y **5f:** 00399. **Fuente:** Antti Korpisaari.

Además, existen varios fragmentos de estas aves (PRT 00010, 00011, 00050, 00051, 00052 y 00397), que solo presentan la cabeza y pico, pero cuyas características claramente indican que son la representación de la *pana* o *p'ixuku* (Figura 6). Esta vasta representación, posiblemente se deba a la importancia que tenían estas aves para Tiwanaku como parte su consumo alimentario, es decir, por su carne y huevo, y posiblemente la pluma y la grasa se empleaban en los rituales. Un testimonio afirma que, en décadas atrás, estas aves se consumían en *kanka* (“frito”), precisamente para destilar la grasa, la cual se destinaba como com-



Figura 6: El detalle del pico de una *pana* y las representaciones en cerámica.

Fuente: Fotografías de Isaac Callizaya.



Figura 7a: El *wilasku* hembra y macho.

Fuente: mma.gob.cl



Figura 7b. La pieza PRT 00104 que posiblemente represente a la hembra de *wilasku*.

Fuente: Fotografía de A. Shiguekawa.

bustible para emplearlo en los mecheros durante la noche (Florencio Limachi, comunicación personal, Isla Pariti, abril de 2023).

Wilasku (Spatula cyanoptera)

El *wilasku* en otras regiones es conocido como pato colorado, cerceta colorada, cerceta canela, cerceta castaña, pato canelo o pato acanelado, esto por el color de su plumaje. Casi siempre se los observa en pareja: los machos se distinguen por el plumaje canela rojizo, con algunas plumas blancas, celestes y negras en las alas, ojos rojizos y el pico plomo oscuro. Las hembras son de color marrón claro con manchas café oscuras, el pico y ojos más claros (Figura 7). Anidan en los totorales y ponen de siete a diez huevos de color beige claro, los cuales son del tamaño de los huevos de gallina (ver Anexo 1).

La vasija PRT 00104 (19,5 centímetros de altura) de la colección Pariti, posiblemente es una representación de la hembra de *wilasku* por las características que se describen (Figura 7b) “Ave palmípeda. Presenta colores marrón, gris, negro, rojo y naranja. Las líneas rectas y en ‘U’ simulan a plumas. Las alas están recogidas hacia atrás y superpuesta la derecha sobre la izquierda. Lleva pitón de color rojo en la parte posterior” (Mências y Taborga, 2005).



Figura 8a: El *tata unkalla* de pico celeste.
Fuente: www.ebird.org



Figura 8b: Nido y huevos de *unkalla*.
Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.

Unkalla (Anas puna)

El *unkalla* es un ave de pico celeste y negro, tiene la cabeza negra en la parte superior y blanca en los flancos laterales hasta el cuello. El cuerpo es marrón gris con manchas oscuras y claras, alas matizadas con plumas verde plateadas con los bordes blancos (Figura 8a y 8b). Pueden nadar y volar largas distancias, incluso se alimentan zambulléndose medio cuerpo al agua. Andan en parejas o en bandadas, prefieren lugares con algas o bien las orillas donde se alimentan, emiten el siguiente sonido: “qäs, qäs” cuando están en vuelo y “p’ix, p’ix” cuando juguetean en el agua. Anidan en los totorales de baja altura y preferiblemente lugares firmes y secos como el *jut’i*. Ponen de siete a diez huevos de color beige claro, similar al de *wilasku* (ver Anexo 1).

Una referencia actual interesante a esta ave es la denominación de *tata unkalla*: *tata* es sinónimo de *awki* y significan “padre”, “anciano” o “señor”, lo que nos remite a la pieza PRT 00072 y 00169 denominada como el Señor de los Patos. Sin embargo, no hay una representación exacta del *unkalla* en la cerámica de Pariti. En el *Vocabulario* de Bertonio (1612) se registra como *umkalla*: “pájaro de la laguna, de plumas medio amarillas”. Posiblemente se refiere al *ch’ixi patu* o *wisli*, que son patos de pico amarillo.

Ch’ixi patu (Anas georgica)

El *ch’ixi patu* es también conocido como *q’illu chhurun patu*, esto por el pico amarillo. La denominación de *ch’ixi* es por la coloración del plumaje entremezclado de marrón claro y oscuro, con cierta tonalidad amarillenta (Figura 9a). Posiblemente Bertonio (1612) se refiere a esta ave como *umkalla*. Son aves que andan en pareja y solo se diferencian mínimamente en el tamaño. Vuelan largas distancias, nadan y se zambullen hasta medio cuerpo para buscar su alimento. Habitan y anidan entre los totorales de baja profundidad y las riberas del lago. Sus huevos son de similares características al del *unkalla* y *wilasku* con una mínima variación en el tamaño y tono de color (ver Anexo 1).



Figura 9a: El *ch'ixi patu* de pico amarillo

Fuente: www.ebird.org



Figura 9b: Representación del pato de la vasija PRT 0072.

Fuente: Fotografía Isaac Callizaya.

Lo llamativo de este pato es la denominación de *uywa patu*, que significa que son las aves de crianza, práctica realizada a partir del recojo de huevos en la etapa del nacimiento de los polluelos y por lo que se presume que el pato que sujeta el par de vasijas antropomorfas PRT 00072 y 00169 (Figura 9b) es el *ch'ixi patu*, aunque por la coloración se asemeja al *wisli*.

Wisli (Anas flavirostris)

El *wisli* es también conocido como *q'illu chburun patu*, esto por el pico amarillo con culmen negro, y *wisli* por el sonido que emite al volar: “wīs, wīs”. Se distingue por el plumaje *ch'ixi* por la espalda y blanquecino en el pecho y el vientre (Figura 10). Vuelan largas distancias, nadan y se zambullen hasta medio cuerpo para buscar su alimento. Siempre están en pareja y su lugar preferido son las orillas o promontorios de algas o totoras para reposar. Generalmente anidan entre los totorales de baja densidad en las orillas del lago y también en tierra firme, en lugares con densa vegetación como pajonales, incluso en algunas serranías. Ponen de siete a ocho huevos de similares características a los anteriores patos (ver Anexo 1).

El pato que sostiene el Señor de los Patos se parece más al *wisli*, un ave que no se puede domesticar, a diferencia del *ch'ixi patu*. Sin embargo, el *wisli* tiene una cabeza más prominente y un pico curvado, características que no se observan en el pato de la vasija PRT 00072 (Figura 8).



Figura 10: El *wisli* o pato de pico amarillo.

Fuente: www.ebird.org

Otras aves no identificadas

En la colección de cerámica de Pariti existen otras vasijas con representaciones de aves acuáticas, sin embargo, estas no se identifican con ninguna de las aves lacustres que existen en Pariti y en sus alrededores. Korpisaari y Pärssinen (2011), basándose en las ilustraciones de Fieldsa y Krobe, han identificado a la vasija codificada como PRT 00102 (18,3 centímetros de altura) con el pato de los torrentes (*Merganetta armata*) por los colores parecidos (Figura 11a y 11b). Las otras dos piezas PRT 00417 (12,8 centímetros de altura) y 00546 (11,2 centímetros de altura) han sido identificadas como el pato real (*Cairina moschata*), esto por la coloración irregular en blanco y negro de la pieza (Figura 11c y 11d), aunque también se sugiere que puede representar al pato de torrentes o también conocido como muscovy (Korpisaari y Pärssinen, 2011). Estas aves posiblemente correspondan a otras regiones o es que formaban parte de la fauna lacustre, pero que también se han extinguido como tantas otras especies de peces nativos como el *qhisí*, *umantu* y otros.

Existen otras vasijas como PRT 00070 (13,4 centímetros de altura) y PRT 00545 (12,8 centímetros de altura) que, por el pico, se asemejan y son muy parecidos a un ave juvenil de *pana*, pero que no es posible de identificar con exactitud. Además, existen fragmentos de piezas como PRT 00035 (7,3 centímetros de altura), 00305 (6,5 centímetros de altura) y 00424 (8,3 centímetros de altura), que solo presentan cuerpos de aves que no son posibles de identificar (Figura 12a y 12b).



Figura 11a: La vasija PRT 00102. **Fuente:** Fotografía de Isaac Callizaya; **Figura 11b:** Imagen del pato de los torrentes. **Fuente:** Wikipedia. **Figura 11c y 11d:** Las vasijas PRT 00417 y 00546 con representación de patos. **Fuente:** Fotografías de Jédu Sagárnaga.

Unkallän Achachila: el abuelo de la crianza de las aves lacustres

El par de piezas PRT 00072 (Figura 13) y 00169 de 13,0 y 12,9 centímetros de altura, respectivamente, representan a un anciano de 70 años, en cuclillas y con la cara llena de arrugas, que sostiene un ave acuática en su brazo izquierdo (Korpisaari y Pärssinen, 2011). El equipo de arqueólogos, al momento de toparse con esta pieza, no ocultaron su emoción y admiración, coloquialmente denominado como el Señor de los Patos, una de las muestras más soberbias de arte cerámica tiwanakota hasta ahora conocidas (Korpisaari y Sagárnaga, 2007).

Sin embargo, la población local ha identificado a esta vasija como *Unkallän Achachila*: el abuelo o anciano que posee o practica la crianza de las aves del lago. En este caso, el abuelo llevaría en el hombro no precisamente un *unkalla*, sino un *ch'ixi patu* o *uywa patu*, aunque el vientre blanco sugiere ser un *wisli*. En ese sentido, la pieza es una muestra de aprecio y convivencia mutua entre el *jaqi* ("persona") y Quta Uywanaka o los Seres de Agua. Al respecto, un dato interesante fue registrado por d'Orbigny, explorador y naturalista francés que visitó este sector de las islas:



Figura 12a: Vasija PRT 00545.
Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.



Figura 12b: Vasija PRT 00305.
Fuente: Fotografía de Jédu Sagárnaga.



Figura 13: La vasija PRT 0072 que denominamos Unkallan Achachila.
Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.

Me sorprendió la innumerable cantidad de aves ribereñas que hay en su litoral, sobre todo allí donde abundan unos juncos altos llamados totora. Vi allí una multitud de patos, gallaretas, pollas de agua y macaes, que retozan tan tranquilamente como si estuviesen en estado doméstico. Cierta es que los indígenas nunca cazan y que dejan vivir a su alrededor a todos los seres en la más perfecta seguridad (d'Orbigny, 1945: 1.693).

En Pariti todavía se tiene la memoria de este concepto de la crianza de las aves del lago como *chhuqa uywasiña*, *patu uywasiña*, *pana uywasiña*, *unkall uywasiña*, etc., práctica que estuvo vigente entre algunas familias de la isla hasta la década de los años 80 y 90 del siglo XX, pues algunas aves son posibles de criar a partir del hallazgo casual de los nidos con huevos en la etapa de eclosión o nacimiento de los polluelos.

Conclusiones

Las representaciones de aves en la cerámica de Pariti son de similares características e idénticas a las que habitan actualmente en el lago, por lo que los ceramistas que produjeron estas vasijas de aves no solo eran expertos alfareros, sino que también tenían un pleno y perfecto

conocimiento de estas especies lacustres como la *pana*, el *qiñu*, la *sulukiya* y los patos (*unkalla*, *wilasku*, *ch'ixi patu* y *wisl'i*) con las que posiblemente se convivía en la misma isla.

La vasta presencia de estas aves en las vasijas de Pariti es una evidencia de la importancia que han tenido para Tiwanaku, como lo es actualmente para la población de Isla Pariti, formando parte de la dieta alimentaria. Consideramos que estas aves han jugado un rol muy importante en la sociedad, no solo como parte del consumo alimentario, sino fundamentalmente como seres o uywas que acompañan al *jaqi* en su diario vivir, como bioindicadores del clima y del tiempo, como proveedores de huevo, carne, plumas y otros elementos como el *liqi'i*, o la grasa, empleada en varios usos, como para encender mecheros o en los rituales.

Estas aves lacustres son consideradas como Quta Uywa: seres de crianza del Ch'uwa Achachila y Quta Mama, deidades del agua y del lago. En ese sentido, la *waxt'a* de Pariti puede que tenga una estrecha relación con el agua y el lago como entes sagrados para la continuidad de la vida, pues las aves proveen huevos y esto es una representación de la ciclicidad de vida que depende del agua. Queda pendiente profundizar este aspecto.

Bibliografía

- CALLISAYA, Luis.
2004. *Análisis de los huesos de mamíferos y aves de Pariti*. Informe interno presentado al proyecto Chachapuma. La Paz, Bolivia.
- CALLIZAYA, Isaac.
2016. "Los nombres locales de las aves en la isla Pariti". *XXIX Reunión de Anual de Etnología. Rebelión de los objetos: Arte plumario*: MUSEF. La Paz, Bolivia.
- CONDORI, María Eugenia.
2008. *Animales vertebrados de la cuenca del río "Awllaqa" (Desaguadero). Clasificación, descripción y presagios visión Andina*. IEB. La Paz, Bolivia.
- D'ORBIGNY, Alcide.
1945. *Viaje a la América Meridional. Brasil - República del Uruguay - República Argentina - La Patagonia - República de Chile - República de Bolivia - República del Perú. Realizado de 1826 a 1833*. Editorial Futuro. Buenos Aires, Argentina.
- KORPISAARI, Antti y Martti PÄRSSINEN.
2011. *Pariti: The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island in Lake Titicaca*. *Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia Humaniora/Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, 364. University of Helsinki. Helsinki, Finland.
- KORPISAARI, Antti y Jédu SAGÁRNAGA.
2007. "Investigaciones arqueológicas en la Isla Pariti, Bolivia: Temporadas de Campo 2004, 2005 y 2006". En: *Revista de Arqueología Boliviana "Chachapuma"* No 1. CIMA Producciones. La Paz.
- MARTÍNEZ, Omar.
2018. *Registros documentados de aves endémicas, amenazadas y poco conocidas en Bolivia*. Kempffiana. Museo de Historia Natural Noel Kempff Mercado. Santa Cruz, Bolivia.
- MORONI, Salvador.
2014. "Nidificación del pato zambullidor grande (*Oxyura jamaicensis ferruginea*) en la provincia de Santa Cruz, Argentina". En: *Biológica*, núm. 17: 69-70. Museo Provincial de Ciencias Naturales "Florentino Ameghino". Santa Fe, Argentina.

PROYECTO CHACHAPUMA.

2006. Catálogo de la “Colección Pariti”. Temporadas de campo 2004 - 2005. La Paz, Bolivia.

ROCHA, Omar y Sol AGUILAR.

2010. *Guía de campo de las aves altoandinas de Bolivia*. Ministerio de Medio Ambiente y Agua. La Paz, Bolivia.

SAINZ, Lila *et al.*

2014. *Conozcamos a la keñola* (Rollandia micróptera). WWF Bolivia. La Paz, Bolivia.

Anexo 1

K'anwa: representación de la ciclicidad de la vida

Las aves proveen el huevo, que en aymara se denomina *k'anwa* o *k'awna*. Los huevos forman parte importante del consumo alimentario humano desde tiempos remotos. En Pariti, las aves lacustres descritas son preciadas precisamente por su huevo y se lo consume de distintas maneras, dependiendo de si es *juyu* (“fresco”), *qhuch'u* (“con cría”) y *q'ullu* (“podrido”). ¿Pero cómo se sabe si es *juyu* o *qhuch'u*? Se procede a la identificación haciendo una prueba de flotación en el agua: el *juyu* se hunde y el *qhuch'u* sale a flote. El *juyu* se consume como *k'anwa kanka* (frito o como tortilla) o bien como *k'anwa phuti* (hervido o como huevo duro); mientras que el *qhuch'u* es preferido como *qhuch'u k'anwa*: huevo cremoso y un líquido similar al huevo pasa; y el *q'ullu* ya no se consume.

Existen dos temporadas en que las aves ponen huevos y coinciden con el período de *sata qallta* o inicio de siembras (septiembre, octubre y noviembre) y el período de *llamayu* o cosecha (febrero, marzo, abril y mayo), por lo que observar los nidos y los huevos era muy importante para pronosticar los períodos de siembra como *nayra sata*, *taypi sata* o *qhipa sata*, y los resultados de la buena, regular o mala cosecha. Por ejemplo, si el huevo de *pana* abunda, habrá buena producción de papa. El período de incubación comprende 21 días aproximados en la mayoría de las aves lacustres, con excepción del *qin'u* y *sulukiyá*, que oscila entre 15 a 18 días. Las crías, una vez nacen, dejan el nido, ingresan y nadan en el agua sin dificultades.

El huevo actualmente también se usa en la medicina tradicional, por ejemplo, para la curación de algunos males como la fiebre, empleando la clara batida, o bien las membranas para la curación de heridas o cicatrices; y las yemas, posiblemente se empleaban en otros usos como la preparación de pigmentos. Sin embargo, la *k'anwa* forma parte de los rituales de la vida y la muerte vigentes en el mundo aymara. En este sentido, los yatiris emplean el huevo para la lectura de suerte y pronosticar el futuro de las personas interesadas. Se realizan ofrendas con huevo en los cimientos de la casa como signo de un futuro próspero en el nuevo hogar. Asimismo, existen creencias de que el *q'ullu k'anwa* (“huevo podrido”) ahuyenta y aleja las malas energías, aunque también simbolizan *qullu* (“negativo” o “mala señal”), algo que impide ejecutar planes o proyectos, aunque también se emplea la palabra *wati* (“mala señal”).

En los rituales funerarios se mantiene en vigencia la costumbre de enviar huevo crudo dentro del féretro como símbolo de resarcir las deudas pendientes que hubiese tenido el

fallecido. Entre los *säwis* e *iwxas* de la sabiduría aymara se indica que el huevo es de valor invaluable, tal y como como reza el adagio: *janiw k'amwax lunthatašinakiti, janiw kunampis phuqksnati*, “no hay que robar el huevo, sería imposible resarcir esa deuda” o dicen también que “robar huevo es como robar oro”.

Estas afirmaciones nos remiten a pensar en las prácticas rituales que los yatiris realizan, por ejemplo, cuando se arma una mesa de ofrenda se la hace similar a un nido de ave, donde se va disponiendo distintos elementos rituales expresando palabras mágicas. Lo llamativo de este proceso es cuando se la nombra como *quri tapa*, *qullqi tapa*, que significa nido de oro, nido de plata, dando a entender que el huevo es un bien preciado. Sin embargo, en el pensamiento aymara el nido y el huevo están en estrecha relación con el hogar, con la casa donde se procrea y se genera la vida, y es tutelada por el *Kuntur Mamani*, el *Uywiri* del hogar, representado por el cóndor, ave mayor de los Andes.

Aquí tiene sentido de acotar este mito del origen de las personas a partir del huevo referido por el cronista Calancha:

[...] viendo el Vichama el mundo fin ombres, i las guacas i Sol sin q los adorafe, rogó el Sol criafe nuevos ombres, i él le enbió tres guegos, uno de oro, otro de plata, i otro de cobre. Del guevo de oro faliero los Curacas, los Caziques, i los nobles q llama fegundas perfonas i principales; del de la plata fe engendraron las mujeres deftos, i del guevo de cobre la gere plebeya, que oy llaman Mitayos, y fus mujeres y familias (Calancha, 1638: 414).

En ese sentido, la vasta representación de aves lacustres en la cerámica de Pariti puede estar en relación con la importancia del huevo como parte de la alimentación, medicina y sobre todo en los rituales y ofrendas como símbolos de fertilidad, creación y transformación (Korpisaari y Pärssinen, 2011) o inicio de un nuevo ciclo. Pues, en la misma colección existe un par de vasijas con forma de huevo, codificadas como PRT 00325 (15,5 centímetros de altura) y 00537 (9,4 centímetros de altura).



Figura 14: Una representación del tamaño de los huevos de las principales aves del lago.

Anexo 2

La caza y consumo de aves lacustres

Las aves lacustres han formado parte de la dieta alimentaria de las poblaciones locales de las islas y riberas del lago. En el caso de Isla Pariti, son preparadas de distintas maneras como en caldos, guisos o asados. Por ejemplo, se prefiere consumir la *chhuqha* y el *tikichu* en caldo, condimentada con la aromática *q'uwa* para dar un sabor peculiar al caldo. La *sulukiya*, el *q'ñu* y la *pana*, al igual que el *wisli*, *wilasku*, *ch'ixi patu* y el *unkalla*, preferiblemente eran consumidos como *kanka*: fritos o asados, esto con la finalidad de obtener y destilar el *lik'i*, *untu* o la grasa, que finalmente se empleaba para encender las mecha *chhuwa* que se conocían con *nina qhiy aqha*. Posiblemente, la misma grasa era empleada en tiempos prehispánicos para rituales ceremoniales destinada a los Uywiris, pues la grasa juega el rol de *llamp'uchaña* o sosegar el ánimo caldeado de los seres tutelares.

¿Cómo se atrapan o cazan estas aves? Posiblemente, en tiempos prehispánicos se practicaba la crianza de algunas, como testimonia el Unkallan Achachila y el concepto de *uywasiña*: “criar animales o pájaros en casa, para domesticarlos”, afirma Bertonio (1612). Una práctica antigua de caza de aves, que se mantuvo vigente hasta hoy, es la captura de aquellas aves que se identifican como *muru* (“recortado”). Es el período en que las aves mudan de plumaje y no pueden volar o han engordado, que coincide con el *juyphi pacha* o invierno (mayo, junio y julio). Entonces, los *muru* son perseguidos hasta el cansancio para atraparlos.

Sin embargo, también se empleaban algunas trampas o redes como la *llika*, una red para cazar pájaros y otros animales, además de pescadillos; *jamillu* es la liga para coger pájaros; *yawri liwi*, para matar pájaros; *sipita*, lazo para coger pájaros (Bertonio, 1612). Algunas de estas prácticas de caza también han permanecido hasta hoy, por ejemplo, la *sipita*, una trampa de cordel donde el ave cae engañada por la comida puesta en una plataforma de algas; la *kullancha* es una especie de red tejida y anclada en el fondo del lago, lugar donde se vierte arena y con lo cual son atraídas y atrapadas principalmente las *chhuqhas*. La *q'urawa* (“honda”) también ha estado vigente en la caza de aves hasta la década de los años 1970 y 1980, lo cual requería habilidades de puntería y fuerza para lanzar las municiones de piedra a larga distancia.

Precisamente en las décadas de 1970 y 1980 la caza de aves era una actividad exitosa y muy provechosa por el uso de la escopeta, un arma de fuego con cartucho de perdigones. Con estas armas, en una media jornada se llegaba a cazar 50 o 60 aves, principalmente la *chhuqha*, esto por su carne. Las aves, una vez desplomadas, se comercializaban en algunas ferias locales y regionales. Esta práctica de caza con escopeta fue heredada de los hacendados que señoreaban y se divertían cazando aves, dejando muertas por doquier. Posiblemente esta sea la causa de que las aves se hayan vuelto temerosas al humano. Actualmente ya no hay cazadores con escopeta porque ya no se encuentran insumos para tal, además se decía que las aves cazadas con esta arma tenían sabor a metal. Ahora, el lago está plagado de *chhuqhas*.

En las décadas ya mencionadas, cuando las redes de pesca de hilo aparecieron, las aves zambullidoras como la *sulukiya*, *qiñu* y *pana* corrían el riesgo de extinguirse, pues caían atrapadas junto con los peces. Sin embargo, las mismas aves han aprendido a reconocer el peligro y han dejado de caer en las redes.

Actualmente, las aves se cazan en menor proporción con las resorteras de liga conocidas como flechas. Estas utilizan una munición de piedras redondas del tamaño de una cachina mediana y requieren mucha puntería. Esta forma de caza también ahuyenta a las aves y huyen temerosas cuando sienten la presencia de personas en su habitat.

Según Bertonio (1612), el pato en aymara es *uwasa* o *uwasi*: “pájaro como pato”, “de color fraileSCO”. También refiere que *uwasija jaqi* es “uno que anda despacio, como este pájaro” (Bertonio, 1612). Estos datos nos llevan a pensar en los cantos de la danza *chayaw anata*, en la que se entonan estribillos como “*uwasan anata*”, traducción errónea como “anata con uvas”. En una reinterpretación, “*uwasan anata*” significaría “anata con pato” o “juego con aves”. En ese sentido, también se entiende que el conjunto de aves como el *unkalla*, *wilasku*, *ch'ixi patu* y *wisli* eran considerados como *uwasa* o *uwasi*. En todo caso, al *Anata* también se le dice Anata Achachila. Entonces, a la pieza PRT 00072 y 00169, también se interpretaría como Uwasan Achachila.

ALGUNOS FLUJOS RELACIONALES DE LAS AGUAS EN LOS ANDES BOLIVIANOS

Hervin Portugal Alvarez¹
Inti Portugal Montecinos²

Resumen

Hervin e Inti Portugal, en esta oportunidad, presentan un artículo enfocado en tramas relacionales con el agua en Peñas y Jesús de Machaca, lugares de donde procede su ascendencia y donde realizaron trabajos etnográficos. Exponen maneras *uma* sirinos, chuwintiyas, q'ichas, q'ochus y muestran los territorios relacionales del agua. Estas son más que tecnologías para el acceso y/o distribución del agua para el consumo humano. Ellas exponen múltiples enredos de prácticas y esfuerzos relacionales en los que el agua es tan fundamental como lo son otros actores humanos y no-humanos. En otras palabras, diversos esfuerzos y formas de interacción con distintas formas y cursos de agua, hacen posible que estos entramados relacionales ocurran, y así la vida pueda seguir su curso.

Palabras clave: Flujos de agua, ciclo agrícola, ciclo festivo, relaciones.

Introducción

Durante la elaboración de su tesis de licenciatura titulada *Agencias y agencialidades corpóreas en la fiesta de San Salvador* (2021), Inti pudo evidenciar trayectorias del agua durante el ciclo festivo de San Salvador en Jesús de Machaca (provincia Ingavi, La Paz, Bolivia). Por ejemplo, en San Pedro y San Pablo, festividad celebrada a finales de junio, los *pasantes*. Esta es la pareja que se hace cargo de la fiesta patronal de San Salvador en Jesús de Machaca. Se trata de un sistema político rotativo por el cual se organiza dicha fiesta patronal. Son cuatro cargos anualmente y están organizados así: dos cabezas, un preste y una mayordomía. Las comparsas en Jesús de Machaca nombran (o bien se ofrecen) como las nuevas cabezas, es decir, los organizadores de la comparsa para el próximo año. Los cuatro cargos festivos de la fiesta de San Salvador, junto a autoridades del pueblo, invitados y trabajadores –comunarios–, suben a una comunidad próxima del pueblo llamada Achirjir, a pedir permiso al dueño del agua –*chuywintiya*– para que llene la *q'utaña*, “laguna artificial” situada a la entrada al pueblo, en la cual se propicia uno de los eventos más importantes de la fiesta el 5 de agosto: la Balseada. Esta pequeña laguna artificial se va llenando por medio de las zanjas que van abriendo los trabajadores, de Achirjiri hasta la *gotaña*. Asimismo, en

1 Licenciado en Sociología por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Investigador independiente. Correo electrónico: hervinportugal@gmail.com

2 Máster en Antropología Social por la Universidad Federal Río Grande del Sur (UFRGS, Porto Alegre, Brasil), Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie. Correo electrónico: gabo95inti@gmail.com

estas zanjas fluyen aguas, las cuales van regando diferentes tierras y acequias de los terrenos que se encuentran en este trayecto.

Cuando Inti era niño, creía que se tenía que hablar con un señor, el cual era dueño del terreno donde se ubicaba la vertiente. Sin embargo, no hace mucho cayó en cuenta que aquel dueño no era un ser humano, se trataba de un ser que se lo tiene que conocer para saber cómo es, dónde se sitúa exactamente, qué le gusta y cómo quiere que lo traten.

La jornada de esos días comienza prendiendo mesas rituales próximas a la vertiente. Esta práctica involucra solicitar permiso para que las aguas llenen la *q'utaña*. Al terminar de consumirse las mesas, se procede a abrir las zanjas, mientras los trabajadores empeñan todo su esfuerzo en aquella labor. Los invitados acompañan compartiendo con bebidas alcohólicas.

A medio trayecto, en puertas del templo de *kellaya*, se realiza un *apthapi* auspiciado también por los pasantes, donde todos descansan y se alimentan de la misma manera que se alimentó la *chuywintiya* de Achirjiri al prender sus mesas. Por último, al llegar a la *q'otaña*, la cual se encuentra vacía, los pasantes deben challar las primeras aguas y recibirlas, mojándose con estas. En otras palabras, para que las aguas fluyan, se van entramando redes de relaciones que involucran seres humanos y no humanos, a la vez del reconocimiento de los mismos espacios geográficos como seres. Es más, el agua también es un ser con el cual se media para que esté presente en la comunidad.

Del mismo modo, hace aproximadamente 40 años, su padre, Hervin, exponía sus inquietudes en la tesis titulada *Sistemas de fiestas en Peñas* (1989) que hace referencia a Peñas (provincia Los Andes, La Paz, Bolivia). Este trabajo olvidado en el tiempo, con más de un año de trabajo de campo, aborda especialmente la influencia de los mukululs durante la fiesta patronal del pueblo y, por otro lado, expone otros flujos relacionales que marcan estos personajes durante el ciclo agrícola, en esta región del Altiplano paceño.

En esta oportunidad, Hervin e Inti le presentan un bosquejo de su trabajo, el cual permite mostrar cierta convivencialidad abierta, sentida, clara y sincera, la cual parte de la necesidad de encontrarnos con nuestra realidad y vivirla en plenitud. Dicho de otra forma, le presentan un artículo nacido del amor entre un padre y un hijo creado a través del compromiso que tienen por los pueblos donde habitaron sus abuelos, aunque con diferencias metodológicas bien marcadas en ambos trabajos.

Una de las primeras diferencias es el enfoque de los grupos sociales abordados en la tesis de Hervin y de Inti, quienes identifican tres grupos sociales históricamente diferenciados en ambos contextos: VECINOS: sujetos que tienen descendencia de antiguos administradores de estos pueblos durante la república y por eso siguen teniendo propiedades en ambos sectores. COMUNARIOS: en su mayoría autoidentificados como aymaras, quienes habitan y producen dichos territorios. Estos tienen un sistema propio de organización, muy diferente a la de los vecinos. Finalmente, se puede identificar un grupo emergente que se encuentran en

tránsito constante entre El Alto, La Paz y los pueblos; me refiero a los y las *residentes*, quienes son los nuevos inmigrantes a ciudades; a diferencia de los vecinos, estos tienen un nexo mucho más arraigado con Jesús de Machaca; mayormente, ellos tienen familia viviendo en la comunidad, mientras que el nexo de los vecinos se minimiza a tener propiedades en el pueblo y ser protagonistas en una fiesta una vez al año.

En su tesis, Hervin se concentró en el mundo comunal y su experiencia durante un ciclo agrícola/festivo entero. Comunarios, tanto de Peñas como de Pungunuyu, y su abuela Jesusita, ofrecieron testimonios locales de la fiesta y el ciclo festivo en ese entonces. Por su lado, Inti se centra en el mundo vecinal, asumiendo su vínculo familiar con este grupo social. De esta manera, las relaciones y prácticas a continuación descritas por los autores sugirieron una relectura de sus datos etnográficos y un cuestionamiento a la memoria que alberga las experiencias en campo, entendiendo así a la etnografía como un ejercicio reflexivo (Marcus, 2001).

En el siguiente artículo se explora cómo las *uma* sirinos, chuwintiyas, q'ichas, q'uchus y qotañas dan forma a territorios relacionales del agua en Peñas y Jesús de Machaca. Estos sistemas no se limitan a proporcionar acceso y distribución del agua para el consumo humano, sino que revelan complejas redes de prácticas y esfuerzos colaborativos que involucran al agua y a otros actores humanos y no humanos. En otras palabras, diversos esfuerzos y formas de interacción con distintas formas y cursos de agua hacen posible que estos entramados relacionales ocurran y que así la vida pueda seguir su curso. ¿Con qué seres nos relacionamos para que el agua fluya?, ¿qué ocurre cuando el agua no fluye en estos territorios?, ¿por qué no se hace presente en ciertas ocasiones?

El siguiente trabajo está dividido en tres partes: La primera está dedicada a hablar sobre los ciclos agrícolas y su estrecha relación con los ciclos festivos en las regiones de Peñas y Jesús de Machaca, enfatizando sobre la importancia que tienen las fiestas patronales en ambas regiones. En la segunda parte, hablaremos sobre flujos de agua, pues los mismos crean cuerpos de agua que se pueden diferenciar en lo extenso de las comunidades aymaras. Por último, concluimos con una pequeña reflexión sobre los flujos, los ciclos y la familia, relaciones que nos hacen meditar sobre la importancia de la convivencia en ambos contextos. Estas reflexiones se basan en la observación de que, en ocasiones, el agua se vuelve escasa en algunas comunidades debido a la falta de armonía y convivencia con el entorno.

Ciclo festivo y ciclo agrícola

En las comunidades estudiadas, las fiestas están íntimamente ligadas al ciclo agrícola en lo extenso de los contextos explorados y presentados en este trabajo, a pesar de que han sido influenciadas por el calendario católico impuesto por los antiguos administradores. En general, el ciclo agrícola se divide en tres épocas clave:

- **ÉPOCA SECA (JATHA PACHA):** Inicia a finales de junio y se expande por agosto, septiembre, octubre y la mitad de noviembre. Este ciclo determina la primera

siembra. Se realizan fiestas al inicio de la época, marcado por el solsticio de “invierno” y durante agosto –también denominado mes de la Pachamama–, la tierra reposa durante ese mes, a esto se llama barbecho; se dice que la tierra ese mes tiene hambre y por eso se hacen mesas rituales y otras prácticas similares a lo largo del mes.

- **ÉPOCA DE LLUVIA (JALLU PACHA):** Se inicia después de la primera quincena de noviembre y continúa diciembre, enero y febrero. En este tiempo, las semillas están en pleno crecimiento y se tiene que evitar la presencia del granizo, pues la mata. La fiesta que marca esta época es Todos los Santos, cuando se solicita a los espíritus de los difuntos ayuda para la cosecha.
- **ÉPOCA FRÍA (JUYPHI PACHA):** La temporada comienza con la cosecha y recolección de los primeros productos, y la transformación de alimentos como la papa en *chuñu* o tunta. Esta etapa va desde mediados o finales de febrero, o bien inicia a principios de marzo hasta mediados de julio. Luego, sigue la época seca, que comienza en noviembre con la *Anata* y culmina en febrero, cuando las semillas florecen.

Durante esta época, se realizan rituales para despedir a los espíritus de los difuntos y otros seres no humanos que desean quedarse en el en este mundo. Se lleva a cabo la *challa*, que consiste en ofrecer, asperjando alcohol potable a la tierra y a los seres tutelares, para luego compartirlo (tomándolo) entre los participantes.

También se challan las parcelas y *aynoqas* (tierras comunitarias), donde grupos de músicos y bailarines (llamados tropas o pandillas) danzan cargando instrumentos de pico y asperjan alcohol, cerveza y refrescos para las semillas, mientras las adornan con flores y serpentinas. Finalmente, retornan a la plaza principal, donde se envuelven con serpentinas para protegerse de los espíritus de los difuntos que no quieren irse y desean llevarse a las personas de las comunidades.

En este sentido, las fiestas patronales de San Salvador, en Jesús de Machaca y Virgen Natividad, en Peñas, se sitúan también en épocas específicas del ciclo agrícola. Por un lado, San Salvador en agosto o época de barbecho, tiempo en el cual reposa la tierra durante el mes entero, después de haber producido durante 11 meses. Por otro lado, la fiesta de la Virgen Natividad, llevada a cabo un mes después, es decir, a principios de la época de siembra.

La siguiente tabla fue extraída de *Sistemas de fiestas en Peñas* (1989):

| <i>Awti pacha</i> o época seca (agosto, septiembre, octubre y noviembre) | <i>Jallu pacha</i> o época de lluvia (noviembre, enero, febrero y marzo) | <i>Juyphi Pacha</i> o época fría (abril, mayo, junio y julio) | | | |
|---|---|--|---|--|---|
| Actividades productivas | Organización social-festiva y ritual | Actividades productivas | Organización social y ritual | Actividades productivas | Organización social y ritual |
| | | | Fiesta Todos los Santos (día 1, 2, 3/ mes 11) | | |
| 2. ^{da} roturación vertical (mes 8) | Cambio de autoridades. Elección de maranis (mes 8) | Siembra de papa amarga | Fiesta de Remedios (día 19/mes 11) | Primera cosecha (mes 3-4) | Fiesta 3 de Mayo |
| Limpieza de acequias (mes 8-9) | Juez de aguas (mes 8) Sart'asim (mes 9) | | | Selección de papa (Mes 4-5) | Pago a la W'aqa Illa (Mes 6) |
| Siembra de quinua y cebada, papa dulce (mes 8-9) | Fiesta en Peñas, danza ritual mukululu (día 8/mes9) | | Comadres y compadres (mes 2) | Elaboración de derivados papa, oca (mes 6) | |
| | Fiesta de la Exaltación (mes 9) | Deshierbe, aporque de papa y cultivos hortícolas (mes 1,2,) | Anata (mes 2) | Fin de cosecha (mes 5-6) | <i>Wilancha</i> a la producción de papa (mes 4-5) |
| | | | Entrega de parcelas (<i>aynoka</i>) (mes 2) | | Danza <i>waka tinti</i> (mes 6) |

Tabla 1: Ciclo agrícola y ciclo festivo en Peñas y Jesús de Machaca.

Fuente: Portugal Alvarez, 1989.

Como habíamos mencionado anteriormente, Herwin se enfocó en las experiencias del mundo comunal en Peñas. Por otro lado, Inti elaboró su trabajo centrado en la experiencia de los vecinos, ya que ella pertenece a esta comparsa de organizadores de la fiesta, la morenada central, compuesta principalmente por vecinos.

Inti reconoció que el calendario festivo en honor al santo patrón del pueblo, Niño Jesús Salvador, es un tanto diferente. Está compuesto por 13 eventos, los cuales son llevados a cabo en Jesús de Machaca, la ciudad de La Paz y El Alto. Los eventos efectuados en la ciudad están enmarcados en el calendario católico, es decir, Corpus Christi y Navidad. Los demás son eventos llevados a cabo en Jesús de Machaca, principalmente durante la semana festiva que va del 2 al 9 de agosto. En esta oportunidad, solamente resaltamos las fiestas de San Pedro y San Pablo –las cuales se detalló en la introducción de este trabajo–, y el 5 de agosto, día de la balseada, esto obviamente por su relación con el agua.

Podemos decir que, sin importar el grupo social con el que se identifican o al cual corresponden, las fiestas patronales son espacios donde conviven los tres grupos sociales diferenciados en este trabajo. Podemos decir que los tres grupos sociales coadyuvan para que el ciclo agrícola sea posible y los flujos de agua coadyuvan en este proceso de crecimiento de los alimentos. De la misma manera, otros seres no humanos que son parte del paisaje son reconocidos porque coadyuvan para que las aguas sigan su curso, como lo veremos a continuación.

8 de septiembre: fiesta de Natividad

Los mukolulus (traducido del aymara al español como “hormigas con alas”), son personajes que articulan correspondencias con la virgen de Natividad, en Peñas. Según ellos, se lo tocan y se lo bailan a Mama Natividad –como le llaman ellos–, porque ella disfruta su música y su baile. Sin embargo, al asistir a la fiesta también consultan cómo irá el año en su comunidad por los resultados de los ritos que realizan durante la procesión de la virgen y, posteriormente, en una parte determinada del cerro del pueblo.

Anteriormente, según dicen, la fiesta se realizaba durante tres días en el Monte Calvario, el cerro más alto del pueblo de Peñas (ahora lo realizan en un lugar próximo a este). Los mukolulus vienen no solo de una comunidad distinta a Peñas, sino de otra provincia. El trayecto lo realizan desde la provincia Omasuyus (donde se encuentra Punkun Uyu) a la provincia Los Andes (donde, como se dijo, se encuentra Peñas), todo esto en el departamento de La Paz. Emprenden un viaje largo en septiembre para encomendarse a Natividad.

La abuela de Hervin, Jesusa, una mañana de julio de 1990 le comentaba:

Una mujer dice haber visto a otra mujer ya viejita y pobre que está llorando en la pampa, está mal vestida, casi haraposa, dice que está arrastrando un saquillo, dentro están los pusi pías, está preguntando por sus hijos, ¿dónde están mis hijos, pregunta? Hace más de tres años ellos, los mukulus de Punkun Uyu, no vienen, ellos son los hijos de la Natividad (María de Jesús Saavedra Vda. de Portugal, comunicación personal, 1990).

Por otro lado, Agustín Poma, comunario de Peñas, mencionó:

Dicen que los años que no venían a Peñas, la cosecha especialmente de quinua no daba. Ellos no entendían porque ocurrían estas desgracias, hasta que el yatiri del lugar les había dicho que se debía a que ellos ya no iban a Peñas a adorar a la Virgen de la Natividad. Desde entonces otra vez están volviendo a venir (Agustín Poma, comunario, 1990).

Asimismo, los comunarios de Punkun Uyu, Bernarda y Ramón Choque, mencionaron que “Todo el sembradío lo ha quemado el granizo, ha caído el rayo y matado nuestro ganadito” (Bernarda Choque y Ramón Choque, comunicación personal, 1990).

Inti conocía esas historias desde su infancia, cuando las escuchaba como cuentos. Su padre solía contar anécdotas con entusiasmo y brillo en los ojos, pero Inti nunca había visto los mukululus en la fiesta de la Natividad. De hecho, solo había asistido una vez a la fiesta cuando era niño. Luego, su padre no volvió a llevarlo porque los mukululus ya no participaron en la fiesta cada 8 de septiembre.

En 2023 padre e hijo decidieron asistir a dicha fiesta patronal y pudieron ver llegar hormigas aladas encomendándose a la virgen Natividad y otros seres del paisaje. El cuento del padre al hijo se volvió un ejemplo de convivencialidad retratado ante sus ojos. Ese año las flores y las velas desbordaron la iglesia, tanto que el párroco pedía medida para encender las velas por miedo de quemar la imagen.

Punkun Uyu (Pungunuyu)

La comunidad de Punkun Uyu se encuentra en el municipio de Omasuyus, provincia Murillo, departamento de La Paz, cuya capital es Achacachi. Esta ciudad está ubicada a 97 kilómetros al norte de La Paz, y Punkun Uyu se encuentra a 10 kilómetros de Achacachi, en el camino hacia el nevado Chachacomani y el río Keka. Debido a su ubicación, Punkun Uyu forma parte de la zona superior del Plan de Desarrollo Municipal, caracterizada por ser un área de gran altura, cercana a los nevados.

Antes, cada 8 de septiembre, la tropa de Punkun Uyu desciende 20 kilómetros hacia el pueblo vecinal de Peñas. Este año (2024) llegaron pasado el mediodía a la procesión y cada vez con menos participantes. Ellos mencionan que la misma población va dejando de lado a los novenantes y este año no tenían ni para la movilidad.

Sobre su toponimia, los antropólogos Mauricio Mamani y David Vicente Guisbert Villarroel mencionan:

Puncunhuyu Corpaputo. El nombre de esta comunidad es bastante complejo y viene del idioma aymara. Punku, es puerta, entrada o salida. Uyu, quiere decir muralla, aprisco. Qurpa, señala lindero. Putu, es cueva, madriguera. Punküyu Qurpaputo, sería la comunidad que tiene por lindero con sus vecinos una muralla con puerta y una cueva como confín de su territorio (Mamani y Guisbert, 2004).

Si bien la mencionada comunidad tiene linderos que son divididos por el río Keka con las comunidades vecinas, lo más próximo es que en esta comunidad existe una pequeña cueva donde se encuentra un aprisco de hormiguero. Los comunarios mencionan que, por septiembre, de ella emergen grandes cantidades de mukululus, los cuales son bioindicadores por antonomasia en toda la región.

Añapanqaya

“**Llevar gente o ganado o multitud de animales.** Anakiña”; “**Panqaya** [...] + Kayuma panqaya jachaña: llorarse muchísimo” (Bertonio, 1612).

Añapankayitu es el nombre de la danza donde bailan cóndores, zorrinos, waris, kusillos, así como también hombres de los valles, como los denominados *moko* karas, quienes son personas del valle de Larecaja. Bailan todos juntos recordando la unidad del territorio de Umasuyu, que abarcaba ese inmenso territorio.

Los músicos son las hormigas aladas, llevan sombreros adornados con flores de más de 80 centímetros, como si la hormiga estuviera mirando desde el pasto. Es el insecto que alegra las aguas de las q'ichas, brindando música con el aletear de sus alas. Precisamente los danzantes mukululus usan chalecos y mantas cruzadas en los hombros, siendo estas las alas de la hormiga alada; en la cintura se ciñen faldillas blancas con borlas de *kaito* con representaciones de botes, llamas, casas y otros símbolos que representan lo adquirido con la ayuda de la Natividad.

Su música tiene tres momentos muy importantes, pues forman parte de la convivencia, del hecho histórico del origen de la convivencialidad, pedido de llamas, alimentos y otras solicitudes que conforman su vida y son las siguientes:

1. EL AYMA

Representa el himno de la Natividad o *achachil q'ala*. Es la música que se interpreta durante la procesión. Es el reencuentro con este achachila que protege a las comunidades.

2. RITUAL DE LA CAZA DE LA VICUÑA

Se ejecuta en el cerro, se realiza un cerco de *kaito* rojo, participan comunarias y comunarios. Se trata de llevar a los waris al corral donde procrearan los kusillos junto al cóndor son responsables de la caza. Tiene un tiempo determinado, donde se vaticina buena producción de camélidos y otros animales.

3. EL HUAYÑU Y LA CACHARPAYA

Logrado el propósito de encerrar en el cerco a los *wari* y llamas termina el ritual. Toda la comunidad ingresa a la plaza y se sirve frutas, refrescos y cervezas en señal de que se está comiendo la carne y la sangre de estos nobles animales.

Por las observaciones realizadas el 8 de septiembre, en la época seca se inician los procesos organizacionales en las comunidades y muy especialmente la elección de los *kamanis* y el juez de aguas, quienes desarrollan diferentes funciones, como iremos desarrollando más adelante. La ritualidad es imprescindible cuando está ligada con las fiestas para realizar solicitudes con los seres regionales y microrregionales, pedidos de buena producción, de buenas cosechas, de reproducción del ganado y de buena lluvia que, por parte de la sociedad humana, ellos trasmutarían mediante la “tradicionalidad”, de efectivizar ciertos comportamientos sociales para que el ciclo agrícola logre los propósitos esperados.

Los *kamanis*, por lo general, son personas que “conocen todo”, es decir, conocen el comportamiento del ciclo climatológico, “además deben tener buenos antecedentes para ser respetados”; para efectuar está delicada labor deben haber alcanzado el comportamiento adecuado y valorado por las comunidades, como lo dijo Eloy Mamani en 1990. Son vigías del cambio climatológico, especialmente cuidan del granizo, enemigo de los productos, del ganado y de los hogares comunarios; traen enfermedad y pobreza.

Por otro lado, el juez de aguas es elegido por el rayo. No es una elección de las comunidades, sino directamente por este achachila. El juez de aguas, para serlo, recibió la descarga del rayo, ya sea en la pampa o en su hogar. Acaecido el hecho, son asistidos solo por personas que tuvieron el mismo suceso. Son alimentados y cuidados por más de un mes. Lo demás es hermético a estas personas.

Los jueces de aguas, como se dijo, tienen dos “visitas”. La primera cuando el rayo “cae”, o bien sobre sus viviendas o bien cuando los encuentra en los caminos o la pampa. En esa ocasión, la persona “elegida”, “perseguida”, tiene una muerte natural e incluso, según relatan los entrevistados, “son deshechos por la fuerza del rayo”. En la segunda visita, el rayo “recompone”, “revive” a la persona, “entregándole capacidad de justicia” (Feliciano Cauna, comunicación personal, 1990).

El *sart'asim* es aquella parte de la planificación del curso de la *q'ichas*, la realizan las comunidades a la cabeza del juez de aguas. Se elige a los respectivos *kamani* de limpieza, cuidado y control de la *mit'a* de uso del agua de las comunidades. Es el acto de discernimiento para abrir canales y otros acueductos. Se determinan los puntos estratégicos para crear ojos de agua con el fin de prevenir desbordes y filtraciones que mantengan la humedad del suelo en la pampa. Definen dónde crear islotes para el pastoreo del ganado. También distinguen otros islotes para sembrar *sora*, alimento del ganado y otros *huichu*. Planifican la construcción de los canales para los derivados de los productos, anchos y os-

curos, para la transformación de la oca, y también los desvíos, almacenamientos y rebalses para las aynoqas y parcelas individuales.

5 de agosto: la qotaña en Jesús de Machaca

En la introducción de este artículo se describió cómo se establecen acuerdos con el dueño del agua para su distribución, permitiendo el riego de las tierras y el llenado de una laguna ubicada en la entrada del pueblo de Jesús de Machaca, donde se celebra la tradicional balseada cada 5 de agosto.

La balseada consiste en cruzar, de un extremo al otro, una pequeña laguna artificial sobre una balsa de totora. Terminando este recorrido, los pasantes esperan a sus bailarines e invitados. Es tradicional invitar una botella de cerveza al salir de la balsa. Más allá, alejado de la *qotaña* (o alrededor de ella), las familias se reúnen para compartir entre ellas. Beben, principalmente, cerveza hasta que caiga el sol. De la misma manera, este evento es un bioindicador, sirve también como una especie de “oráculo”, ya que determina quiénes son las personas *kenchas*, con mala suerte, o bien advierte sucesos desafortunados en la vida de las personas que caen de la balsa. Por ejemplo, cuando ocurre esto, dicen que algo malo le va pasar. En el mundo aymara las aguas estancadas están relacionadas a la muerte.

Quien da inicio a la balseada es el preste o capitanaía, cargo festivo que, antiguamente, recaía en la persona que poseía más responsabilidad en la fiesta. Se lo hace con la challa respectiva del agua acumulada en la *q'utana*, asperjando sobre su superficie frutas, licor, flores y mixtura. En épocas pasadas se depositaban patos vivos o *ch'ocas*, que se quedaban habitando la laguna una vez que el evento concluía. Además, mencionan que, en la parte central de la laguna, tenían que izar la bandera boliviana.

Cada pasante tiene un “padrino de balsa”, quien proporciona todos los productos mencionados para la challa, donde no puede faltar ni el alcohol ni la coca. Las trayectorias del agua en la fiesta de San Salvador son nodos importantes, ya que se van constituyendo flujos hídricos a partir de la labor humana, como sostiene Ricardo Cavalcanti-Schiel. La base de socialización andina tiene sus raíces en el intercambio de esfuerzos mutuos (Cavalcanti-Schiel, 2007). Trabajar, festejar y bailar son las prácticas y acciones que dan flujo a los eventos festivos y justamente estos flujos son los que ayudan a relacionarnos con el paisaje.

El término *q'utaña*, en el aymara o *jaqi aru* del siglo de la Conquista podría explicarse de la siguiente manera: *quta* significaba “Lago pequeño” y con el sufijo *-ta* cambiaba la connotación y podía traducirse como “lugar donde crecen las cosas, las plantas”; *-ña* es un nominalizador de verbos, un marcador de infinitivo, significa “obligación”, “compromiso”, “deber” (Bertonio, 1612). Acercándonos a la cosmovisión de los tiempos de la Conquista, significaría: “Lago donde crecen las cosas y las plantas”. Para que esta obligación se diera, las personas reciprocán con el o los que habitan en el “lago criador, cuidador”. Por tanto, tomando en cuenta este último sentido, *q'utaña* es: “El criador de seres humanos, animales, plantas, cosas”.

El agua y sus flujos

Cuando los conquistadores llegaron, preguntaron a los habitantes de estas tierras por qué les brindaban sus *waq'as*. Entonces ellos contestaron que estas les proporcionaban fuerza vital (*qamasa*, “fuerza” o “energía”). Muchos se relacionaban con el agua, su *paqarina*, su lugar de origen (Greslou, 1990). Greslou no exagera, porque las comunidades se agrupan alrededor del agua, de sus sistemas de riego tradicionales, defienden sus lagos, formando redes de distribución y alrededor de ellas las lagunas que las nutren de vida, como su *paqarina*, lugar de origen y con la cual se identifican.

Es más, la circulación del agua y la fuerza vital son cósmicas, bajan de las montañas, fluye en las lagunas y los ríos, hasta el mar, luego recircula por la vía láctea, pero el recorrido de las aguas depende que la sociedad humana actué junto a nuestros ancestros a través de rituales:

La circulación del agua, y la fuerza vital que conlleva, es un fenómeno natural que constituye la base de la cosmovisión andina; el agua fluye por los ríos al océano y es luego recirculada en los cielos a través de la Vía Láctea; pero la continuación del ciclo depende de la participación del hombre, simbolizada por los pagos a los dioses (Greslou, 1990: 19).

Del mismo modo, Rutgerd Boelens (2014) nos ofrece una mitología sobre el Pachakuti recogida en la región de Mollepata (Perú). En un artículo que analiza las prácticas comunitarias de control del agua en esta región, dice:

Pachakuti libera la tensión acumulada a través de fuerzas telúricas e hidrológicas. Esto es, cuando Amaru, la serpiente de agua, muestra su otra cara, revelando su lado violento y venenoso: el agua se convierte en un poderoso medio de castigo. Las aguas destructivas de Amaru permiten a Pachakuti, transmitiendo el descontento de que el Apu local o Pachamama siente hacia las personas, como en el caso Balcompata. Pachakuti (es decir, «devolver a la Tierra») es un concepto fundamental que permite la recomposición de la sociedad de la naturaleza humana. Para restablecer el ciclo hidro cosmológico y pedir a las fuerzas destructivas de Amaru que vuelvan a convertirse en flujos de agua benévolos, los humanos deben hacer pequeñas ofrendas. Pero en casos excepcionales, sacrificios humanos eran necesarios para consolar a las deidades. Actualmente, en situaciones de crisis extrema, los restos de esta tradición (en tiempos de los incas generalizados) salen a la superficie (Boelens, 2014: 10).

Se puede decir entonces que el ciclo hidrográfico involucra todas las pachas por las cuales se compone el espacio y el tiempo en los andes. Ya se trate de mitologías complejas o relatos de familia, el agua tiene responsables para que fluya, porque el retorno es la única ley. “Todo es ser vivo, el agua es una persona. Nos criamos del agua, al manantial se pide permiso, de la persona agua, río, manantial, planta, etc. Se pide permiso para tocarla. Todo tiene vida, todos son iguales, nada es superior” (entrevista a Walter Manuel Chambi, 2020).

Con estas palabras, el disertante Chambi, de Puno-Perú, presentaba su conferencia sobre el agua. Este pensamiento se evidencia en cada proceso de “criar el agua”, entre seres no humanos, naturaleza y seres humanos.

Para que esta convivencia acontezca, se pide permiso a las montañas o achachilas, quienes son seres tutelares, a las q'utañas, a la Mama Quta, y a las q'ichas. Se las escucha en sus demandas y se las nombra por sus nombres, ofreciendo sus mesas respectivas.

Las q'ichas

Los canales son quienes guían el agua por toda la puna y los valles, la mayoría de las aguas de las q'ichas se liberan en el Titikaka, en el Wiñay Marka y en el Chucuito, dependiendo de las regiones.

En la puna (altiplano) y en la *qirwa* (“valle”, “almacén”), las q'ichas brindan la seguridad alimentaria, también de unión social y de convivencia con los achachilas y otros seres de las montañas, lagunas y cerros. Sin las q'ichas se secaría la vida. Ellas crean una bóveda atemperada en todo el espacio andino y durante el calendario agrícola, haciendo que la humedad sostenga y regenere vida.

La humedad de esta bóveda permite que, durante el invierno (de mayo a junio), la producción no se vea afectada por el frío extremo, lo que garantiza la supervivencia de la población humana, los animales de la puna y la producción de sus productos derivados.

Particularmente en Peñas, durante la época seca (de julio a noviembre), la humedad ayuda a preparar la tierra para la siembra, protegiendo a personas, animales y plantas de la insolación. Además, purifica el aire y genera microclimas que favorecen el crecimiento de hierbas e insectos, como el *mukululu*, un bioindicador que señala si la tierra es propicia para *sembrar*. Este insecto, que aparece en septiembre, es parte integral de la ecología local y trae música a las pampas con el batir de sus alas, jugueteando con las aguas de los canales de riego.

Sostenemos que el *mukululu* forma parte de la ingeniería de los canales de riego. En el interior de las estructuras de estos insectos se encuentran depósitos de alimentos, conductos de aire, sectores de pernoctación, canaletas como calles de fluido donde transitan. De esta manera están constituida las q'ichas en Peñas, espacios para fermentar los productos derivados de la producción, zanjas de filtración para que el agua fluya y se oxigene, caminos para su limpieza, islotes para la producción de distintos productos agrícolas para la sociedad humana y alimento para los animales, espacios para la construcción de viviendas y ojos de agua para almacenamiento en época seca.

En la época de lluvias, las q'ichas permiten que no se inunde la pampa, porque el desarrollo ingenieril hace que las aguas transiten libremente junto a sus compañeros, las hierbas acuáticas y sus hermanos, los ispis, que son compañeros de las aguas.

En una entrevista, Eloy Mamani (1990) le comentaba a Hervin: “Este riego no es de ahora sino desde nuestros ancestros, siempre han mantenido hasta en tiempo de los patrones. Esa costumbre mantenemos, un poquito hemos modificado” (entrevista a Eloy Mamani, 1990).

Las q'ichas se forman en las q'utañas, lagunas ubicadas al pie de los nevados, se nutren del deshielo, la lluvia y de fuentes subterráneas.

Las q'ichas o sistema de canales de riego son los conglomerados de cauces que transportan el agua desde las q'utañas o lagunas de las montañas o achachilas que están en Los Andes, Omasuyos y muchas otras provincias andinas y de los valles interandinos. Ellas permiten el fluido de la vida. Las q'ichas cumplen una doble función: en época seca sirven como sistemas de riego, mientras que, en época de lluvias, almacenan agua en pequeñas lagunillas que se descargan lentamente, garantizando así una reserva de agua para épocas de sequía y frío.

El compañero de las q'ichas son los ispis, unos pececitos que las acompañan jugando con sus aguas. Al respecto, Chambi menciona: “El agua nunca debe estar sola. Las plantas y animales acompañantes del agua son La cola de caballo, Umi Llumillu, Oqoruru. Los animales como el seqi mauri, rana, ispi. Estos animales van a buscar el agua y además aumentan las cosechas” (entrevista a Walter Manuel Chambi, 2020).

Todas las q'utañas, q'ichas, *uma sirina*, *uma uraq manqhanxa* (“vertientes subterráneas”), tienen vida propia como carácter y atributos propios.

Las q'utañas

Las q'utañas o lagunas, al tener vida propia y características particulares como cualquier persona, es respetada y querida, en general cada una de las lagunas tienen sus dones como seres con quien hace comunidad.

Cada *q'utaña* tiene un nombre único que refleja sus características específicas. En el cantón Peñas, la *q'utaña* que desborda sus aguas hacia las q'ichas se llama *hichu q'uta*, debido a que sus aguas permiten el crecimiento de la paja utilizada como forraje para camélidos y vacunos. Al respecto, considero que el nombre parece estar relacionado con la *paqarina*, una planta también utilizada como alimento para llamas, wanakus y vicuñas.

[...] la relación del agua con las llamas es un rasgo mítico muy difundido; las lagunas son vistas a la vez como creadoras de las llamas y/o creadas por ellas. Los obtenidos proveen el agua que da la vida e impiden las inundaciones que puedan destruir la vida. Es la razón por la cual, antes, se sacrificaban las llamas, hijas de las lagunas, cuando escaseaban las lluvias o se las hacía llorar para que el agua (madre) se comparciera y accediera caer en forma de lluvia (Greslou, 1990).

En Peñas, *hichu q'uta* es responsable de las aguas que permiten el crecimiento de hierbas y pastos forrajeros que son irrigados a través de sus canales, por tanto, es honrada por esa cualidad, como *q'utaña*, que alimenta, cuida y cría a llamas, vicuñas, alpacas, y ahora al ganado vacuno. En noviembre de 1989, mientras Hervin caminaba por las pampas de Qirani, observó a dos yatisiris corriendo hacia una de las aynuqas, llevando un jarrón de arcilla con aguas del *hichu q'uta*. Depositaron el agua en una pequeña casita de paja llamada *chojllita*, ubicada en el centro de la *aynuqa*. Según explicaron, este ritual tenía como objetivo atraer la lluvia y regar la pampa, que necesitaba urgentemente de agua. De esta manera, la relación entre la laguna y la lluvia se fortalecía a través de este ritual, que invitaba a la lluvia a regar los campos y espantar la sequía. Esta convivencia entre la laguna y las comunidades vecinas permitía que la lluvia se hiciera presente, irrigando la pampa y garantizando la producción.

Existe otra *q'utaña* llamada *chiar q'uta* (“lago negro”), que comparte sus aguas junto al legendario pez *umantu*. Precisamente por albergar a semejante pez, es posible que sea la una laguna achachila, antiguo o mucho más sabio, cuya función es unir yatisiris.

Vertientes subterráneas

Uma sirina

Habitualmente los y las *uma sirina* son fuentes ubicadas en grutas y cuevas, son generalmente solitarias, las hay en masculino y en femenino. Sus aguas son transparentes y se levantan como si estuvieran vivificadas en forma de gotas hacia arriba. Son cristalinas, dulces, provienen de vertientes subterráneas. La comunicación con los humanos es individual, tiene el don de brindar el coraje y el ánimo. Gustan de la música. Si se presta atención emiten un sonido cristalino como de pequeñas campanas, pero solo a ciertas horas.

Es una lástima que en la actualidad estas grutas hayan sido abandonadas y sus fuentes convertidas en basurales.

Uma awicha: chuywintiya

Por lo general, son fuentes o pozos profundos. Si se les pide permiso, le permiten a uno abrir un pozo para el consumo humano. Hasta hace 30 años atrás esta vertiente subterránea dotaba de agua potable a la población de Peñas, aunque actualmente el pozo no existe. Sus aguas también servían para llamar a la lluvia y prevenir el granizo. Mencionan que en su interior vive el *titi* (“gato silvestre andino”), “[...] en una ocasión, de noche encontraron a *titi* madre y su cría descansando en la fuente, lograron atrapar a la cría, la disecaron y la usaron para llamar a la lluvia y combatir al granizo” (entrevista a María de Jesús Saavedra Vda. de Portugal, 1989).

Cuando viene la sequía o amenaza el granizo, se solicita agua a través de algún *titi* disecado que hábilmente maneja el yatisiri responsable o el juez de agua pidiendo a *chuywintiya*,

y así le ayude a expulsar a estos seres. Para la sequía se presta sus aguas y en jarras de barro se transportan hasta las tierras de cultivo, siempre solicitando su ayuda.

Conclusión. Lo relacional: los flujos, los ciclos, la familia...

En 2023 la *qotaña* en Jesús de Machaca no se llenó y tuvieron que contratar cisternas de agua para llenarla y así poder efectuarse la balseada. Se atribuye este problema a la ausencia de tratativas con las personas que habitan la comunidad de Achirjiri, razón por la cual no pudo realizarse la traída del agua el año mencionado. En otras palabras, el agua no viene si no la invitamos ni la recibimos. De la misma manera, hay que saber despacharla en su debido momento.

Hervin e Inti realizaron una entrevista a una pareja, ambos del municipio de Batallas, Lidia Sirpa y Fortunato Choquehuanca. Ella es descendiente de la comunidad de Pallcoco, cuya madre es cooperativista de truchas de la laguna Allka Quta. En esta se crían truchas de vientre colorado hace más de 70 años gracias al financiamiento de la Cooperación Japonesa en Bolivia. Esta laguna está situada en los nevados cercanos al Condoriri. El esposo es de la comunidad de Chirapaca, donde actualmente viven. La comunidad es también parte del municipio de Batallas. Ambos dijeron:

[Fortunato]: El Hichu Quta, como varias de las lagunas del sector, están pues entubadas. Hemos encontrado grandes tubos, hay [ahí] dentro que les han colocado, ¿para dónde llevarán el agua? Porque en las pampas el riego no es el mismo, ni en mi comunidad ni en ningún otro. Les han convencido a las comunidades que se entube y así muchos ya han entubado y les han colocado rebalses de donde toman agua para el riego; pero no hay agua para los animales. No entendemos cómo se han dejado convencer [Lidia, con pena menciona]: Con el tiempo ni trucha va a haber, así dicen los que crían las truchas, la laguna está perdiendo sus aguas y fuerza (entrevistas a Fortunato Choquehuanca y Lidia Sirpa).

Podemos decir que la modernidad entiende a quchas, qotañas y todos los cuerpos de agua como recurso natural, alejado del entendimiento que el flujo de las aguas tiene diverso contexto y origen, y nos están llevando a romper relaciones de convivencialidad con los seres que habitan en las quchas y q'ichas, con graves consecuencias para el hábitat. Sin relaciones de convivencia no hay flujos, ni ciclos ni familia.

Con ánimo de entender modos relacionales de existencia en el mundo aymara, desde la academia, situamos el concepto de *uywaña*. La antropóloga británica Denisse Arnold, quien se destaca por sus contribuciones teóricas y metodológicas a partir del mundo aymara, ofrece una definición oportuna de este concepto:

Es una manera recíproca de criarse en el mundo, entre la familia o entre el cerro guardián y otros sitios sagrados del paisaje, y los humanos, animales y plantas bajo su dominio (Martí-

nez, 1976, 1981; Van Kessel, 1991; Van Kessel y Condori Cruz, 1992; Haber, 2007); [para un resumen de esta literatura, véase Arnold, 2016]. En la actualidad, se está repensando estas ideas como parte de las mismas ontologías relacionales de la región andina (Haber, 2011 b; Lema, 2014) e incluso como la parte vital que estructura las memorias sociales de un lugar (Lema y Pazzarelli, 2015) (Arnold, 2017: 17).

Asimismo, el arqueólogo argentino Alejandro Haber, mantiene que este concepto de *uywaña* o crianza mutua, implica estar ligada a las prácticas antes que al discurso y más a la experiencia que a estructuras simbólicas (Haber, 1999: 78).

Estos modos de existencia basados en correspondencia, permiten la existencia mutua, equilibrada y continua de todos los seres que componen nuestro entramado social, compuesto por seres humanos, animales, montañas, lagunas, junto a todos los seres tangibles e intangibles que rodean estos espacios.

En este sentido, Hervin e Inti consideran que la fiesta en el mundo aymara es el encuentro con nuestros criadores, waq'as locales, ancestros de territorios extensos, tanto telúricos como cósmicos, con quienes la sociedad humana es parte de un entramado social más complejo. Recreamos el espacio a través de prácticas, y es así que lo hacemos vital, de la misma manera que el espacio nos hace vivos bajo una constante correspondencia. ¿Será esto armonía?, ¿de qué maneras consagramos la vida?

Los eventos y prácticas descritas en este trabajo, solamente explicitan maneras de convivir con el agua y sus seres protectores en el Altiplano aymara. Eventos y prácticas que ahora son entendidas como tradiciones.

Por último, Marilyn Strathern menciona que el término inglés *relation*, procede del latín *relatio*, palabra que antiguamente se refería a lo que se devolvía a alguien. En este mismo sentido, en inglés se distinguen los términos *relation* (“relación”) de *relationship* (“relacionamiento”), de esta manera se identifican dos modos de comprender la relación, una que evoca lo que mantiene unido y otra a lo que forma parte. La autora menciona:

En inglés, “relation” y su par “relative” son también términos coloquiales para referirse a los parientes. Se trata de un apoyo o muletilla idiomática para la tendencia que tiene “relación” de connotar conexión y apego antes de abarcar también desconexión o desapego, del mismo modo que los lazos familiares se adornan normativamente con un significado positivo en lugar de hacerlo con un afecto negativo (Strathern, 2020: 9).

No obstante, estos términos tradicionales solo consideran las relaciones familiares entre seres humanos, mientras que en el mundo aymara que se explora en este artículo, el concepto de familia se amplía para incluir montañas, lagunas, santos, vírgenes y todas las personas presentes, independientemente de su pertenencia a uno de los tres grupos sociales diferenciados en la región.

Hervin e Inti escribieron este artículo en familia y esto involucró, más que analizar datos etnográficos entre padre e hijo, dialogar con sus abuelos, conocer los lugares importantes de donde proceden y participar de las fiestas que parecen mitos y que fueron canciones de cuna que Hervin y Roxana cantaban a Inti cuando era niño.

Bibliografía

- ARNOLD, Dénisse.
2017. "Hacia una antropología de la vida en los Andes". *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis* (editado por Heydi Galarza): 11-40. ISEAR, PIEB. La Paz-Bolivia.
- BERTONIO Ludovico.
1993 (1612). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Talleres de Creación y Producción Águila. La Paz, Bolivia.
- BOELEN, Rutgerd.
2014. "Cultural politics and the hydrosocial cycle: Water, power and identity in the Andean highlands". En: *Geoforum*, vol. 57: 234-247.
- CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo.
2007. "Las muchas naturalezas en los Andes". En: *Periferia*, núm. 7. 1-11. Barcelona, España.
- GRESLOU, Francisco.
1990. *Agua: visión andina y usos campesinos*. HISBOL. La Paz, Bolivia.
- HABER, Alejandro.
1999. "Uywaña, the house and its indoor landscape: Oblique approaches to, and beyond, domestication". *The Prehistory of Food: Appetites for change* (editado por Chris Gosden y Jon Hather): 59-82. Routledge. Londres, Inglaterra.
- LEMA, Victoria.
2014. "Hacia una cartografía de la crianza: Domesticidad y domesticación en comunidades andinas". En: *Espaço Ameríndio*, vol. 8, núm. 1: 59-82. Porto Alegre, Brasil.
- MARCUS, George.
2001. "Etnografía del sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal". En: *Alteridades*, vol. 11, núm. 22: 111-127. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México D. F., México.
- MAMANI, Mauricio y David GUISBERT.
2004. *Toponimias altiplánicas del departamento de La Paz*. C y C editores. La Paz, Bolivia.
- PORTUGAL, HERVIN.
1989. *Sistemas de fiestas en Peñas*. Tesis de licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales, carrera de Sociología. La Paz, Bolivia.
- PORTUGAL, INTI.
2021. *Agencias y agencialidades corpóreas en la fiesta de San Salvador*. Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales, carrera de Antropología. La Paz, Bolivia.
- STRATHERN, Marilyn.
2020. *Relations: An Anthropological Account*. Duke University Press. Traducido por Bernardo Roza L. Carolina del Norte, EE. UU.

Entrevistas

Fortunato Choquehuanca, comunario de Chirapaca, municipio de Batallas (entrevista realizada en 2024, La Paz, Bolivia).

Lidia Sirpa, comunaria de Chirapaca, municipio de Batallas (entrevista realizada en 2024, La Paz, Bolivia).

María de Jesús Saavedra Vda. de Portugal. Peñas (entrevista realizada en 1989, La Paz, Bolivia).

Walter Manuel Chambi, agronomo (entrevista realizada vía Zoom en 2020).

MITO Y RITO DE TOTORCOTA DE LA *MARKA* YACO DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ

Cintia Fabiola Figueredo Quisbert¹

Resumen

Esta investigación presenta la sistematización de un mito y rito de un ente no humano que regula el ciclo agrícola de cinco comunidades aymaras. Totorcota es un lago que se encuentra en el municipio de Yaco, perteneciente al departamento de La Paz. El origen del lago está explicado a través de un mito, el cual cuenta que Totorcota se creó a sí mismo. Las fuentes de su poder, entendidas como la capacidad de interactuar con los ayllus de Yaco y regular el ciclo agrícola, estarían basadas en los minerales que enterró en sus profundidades al momento de su creación.

Totorcota es el destinatario principal de un rito agrícola que reúne a cinco ayllus (colectividad organizada de personas nativas y familiares) de esa región: Qullana, Ch'iqa, Mik'aya, Qawa y Chimu, constituyendo así una *marka* ("conjunto de ayllus"), quienes el penúltimo sábado de noviembre organizan una *luqta* ("ofrenda") para pedir que Totorcota regule la llegada de las lluvias y así garantizar una buena producción de alimentos. El rito coincide con la festividad de San Andrés, pero este último no es su destinatario, el rito es parte del inicio del *jallu pacha* ("tiempo de lluvias").

Palabras clave: Yaco, mito, rito, Totorcota, *luqta*.

Introducción

La investigación que se desarrollará a continuación es fruto de una inquietud personal de sistematizar el mito y rito del lago Totorcota que está ubicado en el municipio de Yaco del departamento de La Paz. La indagación se llevó a cabo en un período de varios años, iniciando el acercamiento previo de 2011 a 2015 y realizando el trabajo de campo de forma sistemática de 2019 a 2023, bajo el paradigma de investigación cualitativa. Es un estudio etnográfico en el que se aplicaron técnicas de recolección de datos, como entrevistas y observaciones de campo, además de análisis documental. Tras un proceso de análisis de datos se pudo desglosar ideas y categorías, las cuales serán presentadas a continuación.

1 Docente del área de Ciencias Sociales en el Sistema de Educación Secundaria Comunitaria Productiva, titulada de la Escuela Normal Superior Simón Bolívar, licenciada en Ciencias de la Educación y maestrante del programa de Investigación en Ciencias Sociales, de la Universidad Pública de El Alto (UPEA). Es autora del libro *Yaco: Un breve recorrido por su historia* (Gobierno Autónomo Municipal de Yaco, 2014).
Correo electrónico: cintia.ffq121@gmail.com

Totorcota es un ente no humano que interactúa con los habitantes de Yaco. Su rito forma parte del inicio del *jallu pacha* o “tiempo de lluvias” y se lleva a cabo en noviembre. No existen estudios previos sobre el rito a este lago, por lo que esta investigación es de tipo exploratorio, y su aporte se centra en el enriquecimiento del conocimiento de la diversidad de rituales aymaras destinados a la petición de lluvias. Asimismo, la sistematización de datos etnográficos partió de una perspectiva de ver y considerar a Totorcota no como un objeto, sino como un no humano que se relaciona con los humanos y con otros no humanos como animales y plantas.

El trabajo se divide en dos partes, inicia con la presentación de los datos obtenidos a través de entrevistas con los pobladores de Yaco sobre las diversas versiones del mito que explica el origen de Totorcota. La segunda parte presenta una descripción detallada del rito que se lleva a cabo en noviembre y en el que Totorcota es el principal destinatario, y cuya intención es pedir que este pueda regular un exitoso ciclo de lluvias que garantice una buena producción agrícola, actividad económica que es la más importante para las familias de Yaco.

Finalmente, se presentan unas reflexiones finales que, partiendo del giro ontológico en Ciencias Sociales, pretenden que esta etnografía refleje la interacción entre humanos y no humanos; en este caso, es el trato que se le da a Totorcota como un no humano que actúa, que tiene agencia, que otorga favores, castiga, bendice, se enoja y cumple un ciclo vital, al igual que los otros entes con los que interactúa al momento del rito y en la cotidianidad.

Contexto geográfico e histórico de la *marka* Yaco

La *marka* Yaco se encuentra ubicada en la capital del municipio que lleva el mismo nombre. Se halla ubicada en la provincia José Ramón de Loayza, del departamento de La Paz, a 186 kilómetros de la ciudad de La Paz en dirección sureste. Según datos del *Atlas estadístico de municipios* (2015), la ubicación geográfica de Yaco se halla comprendida entre las coordenadas “17° 03' 46" - 17° 26' 53" de latitud Sur y entre los 67° 18' 30" - 67° 28' 38" de longitud Oeste” (INE, 2015: 43). El municipio comprende tres pisos ecológicos, Altiplano, cabecera de Valle y valles interandinos, según datos del *Plan de Desarrollo Municipal* (PDM) 2020-2025 (Gobierno Autónomo Municipal de Yaco, 2020).

La *marka* Yaco está integrada por cinco ayllus, que son los siguientes: Qullana, Ch'iqa, Mik'aya, Qawa y Chimu, los cuales aún mantienen una organización política y territorial aymara. Su existencia procede de una época anterior a la Colonia. De acuerdo a los documentos de archivo consultados, incluyendo una memoria legal publicada en el periódico *El Comercio* el 31 de agosto de 1907, Mariano Mamani, apoderado general de Yaco, defendió el derecho de propiedad de los indios de Yaco sobre sus tierras. En el documento, Mamani invoca la cédula real de 1591 promulgada por el virrey García Hurtado de Mendoza y describe la ubicación de los mojones, así como los años y procesos legales que los indios de Yaco llevaron a cabo para defender su propiedad territorial frente al Estado boliviano, todo esto en el contexto del movimiento de los caciques apoderados (Mamani, 1907).

La *marka* Yaco se sitúa a una altura de 3.600 metros sobre el nivel del mar (m s. n. m.), por lo que corresponde al piso ecológico de cabecera de Valle, y tiene una población aproximada de 200 habitantes, según los datos del Centro de Salud de la Población. Las principales actividades económicas, a las que se dedican las familias, son la agricultura familiar, siendo los productos más cultivados la papa, oca, maíz y, en menor cantidad, verduras y hortalizas como cebolla, haba y zanahoria. Por otra parte, otra fuente de sustento es la ganadería. Los pobladores practican la crianza de ovejas, cabras, ganado vacuno y, en menor medida, ganado camélido, la mayor parte de estos productos son comercializados en la feria semanal de la población de Tablachaca, la cual se realiza todos los viernes.

En un ensayo escolar publicado en 2014, fruto de un concurso organizado por el Banco Central de Bolivia (BCB), los estudiantes del colegio de Yaco expusieron la problemática de la migración, ya que año tras año los bachilleres deciden irse del pueblo y un mínimo porcentaje de ellos retorna o se queda a establecer una vida en esta población, constituyéndose esto en un problema que afecta a muchas poblaciones del área rural del país, problema que a la larga afectaría a la transmisión de prácticas culturales, como el rito de Totorcota.

Los cinco ayllus han convivido a lo largo del tiempo. En la actualidad se han constituido en sindicatos agrarios, han logrado mantener sus usos y costumbres, practican celebraciones religiosas individuales, es decir, propias de cada ayllu, y celebraciones colectivas como el rito al lago Totorcota, considerado el principal regente de organización económica de los cinco ayllus ya mencionado. Este rito es celebrado a finales de noviembre y coincide con la fiesta católica de San Andrés.

Breve reseña histórica de la marka Yaco

Para tener una mejor comprensión del mito y rito de Totorcota difundido y practicado por los cinco ayllus de Yaco, es necesario acercarse a la historia de esta región, dando énfasis a las épocas precolonial y colonial. Existen estudios arqueológicos que sostienen la presencia de asentamientos de la cultura Tiwanaku en la región de Yaco. El arqueólogo José Estévez del Castillo realizó una investigación en 1988 titulada “Nuevos sitios arqueológicos en zonas de Yaco y Cajuata”, identificando tres sitios del período IV de Tiwanaku Expansivo, los cuales son: Layme Pampa (Cuchuni), Checa Pukara, ambos a orillas del río Sewenqjawira y Conchamarka, sitio arqueológico ubicado a 30 kilómetros en dirección norte de Yaco (Estévez, 1988: 27-32).

La explicación de la existencia de estos sitios tiwanacotas se sustenta con la tesis de que la región de Yaco formó parte de uno de los tramos de los caminos de Tiwanaku imperial. Según José Estévez, este partía de Tiwanaku, pasaba por Wankarani, continuaba su trayectoria hasta Yaco para culminar en Conchamarka, según el autor mencionado, es probable que los asentamientos tiwanacotas de Yaco proveyeran alimentos al asentamiento del sitio de Conchamarka, que tiene una estructura arquitectónica compleja y pudo haber sido un sitio de ritualidad. Asimismo, las condiciones ecológicas de Yaco eran propicias para la producción de abundantes cosechas de tubérculos que pudieron aprovisionar a las urbes del Altiplano. “El

incremento de la densidad demográfica de las urbes tiwanacotas, obligaron a ocupar zonas productoras de alimentos, Yaco fue ocupado con este fin” (Estévez, 1988: 27-32).

La ocupación aymara post-Tiwanaku en el territorio de Yaco se evidencia por el hallazgo de chullpas (cadáveres conservados en tumbas antiguas) en tres sitios colindantes con el pueblo. Estos también fueron estudiados y descritos por el ya mencionado Estévez del Castillo, estos son: Saitoko, Wila Pucara y Jankofiri, además que el idioma que se habla en este lugar es predominantemente aymara.

Durante la Colonia, Yaco se constituyó en un repartimiento, tuvo una extensión territorial considerablemente grande, pues de acuerdo a los documentos coloniales revisados, su territorio abarcó espacios que actualmente pertenecen al municipio de Ichoca e Inquisivi. Como repartimiento, los habitantes de Yaco estuvieron sujetos al pago de impuestos a la Corona española; de acuerdo a los archivos coloniales consultados el repartimiento de Yaco tuvo como capital al pueblo del mismo nombre, además integró cinco ayllus y algunas haciendas (Archivo de La Paz, “Padrones coloniales”, caja 8, año 1727: 160-214 fs.)

Heriberto Selaez, en su libro *San Juan Bautista de Yaco* (1995), sostiene que “El pueblo de Yaco fue fundado el 30 de junio de 1574 por el Virrey Francisco de Toledo, por ser el camino principal de esta región a Cochabamba y por la existencia de oro en toda la extensión del Rio Grande y por la cordillera de Tres Cruces” (Selaez, 1995: 11).

Es lamentable que el autor no cite la fuente de la cual extrajo este dato, sin embargo, por las características del pueblo, que cuenta con una iglesia colonial es su plaza principal, es probable que su fundación se enmarque en el contexto de la visita y reformas posteriores ejecutadas por el virrey Francisco de Toledo, quien realizó la visita general a todo el virreinato del Perú, entre 1570 a 1575. Durante este lapso de tiempo mandó a fundar las “Reducciones o Pueblos de Indios”, bajo resoluciones y normativas de funcionamiento. Una de las normas sobre las cuales se debía realizar la traza urbana de las reducciones establecía que se debía seleccionar el sitio más apropiado y de buen clima, con abundancia de tierras para el cultivo, pastos y montes y agua necesaria para irrigarla. “Otra norma establecía que las calles debían trazarse por cuadras, partiendo de una plaza principal en la que frente a frente se debían edificar la Iglesia Mayor y el Cabildo” (Málaga, 1974: 45).

Existieron dos tipos de reducciones: las urbanas, que eran las que se establecieron cerca de las ciudades de españoles y las rurales que, como su nombre lo indica, agruparon a varios repartimientos de las regiones alejadas de las ciudades de españoles. Este tipo de reducciones dieron origen a muchos de los pueblos coloniales que se fundaron en el Alto Perú y aún perviven hasta nuestros días. Sin duda la fundación de Yaco corresponde al tipo de reducción rural, pues para su conformación tuvieron que reunirse cinco ayllus, Collana, Cheqa, Mikaya, Qawa y Chimu. Los miembros de estos ayllus en la actualidad aún viven en el pueblo y aunque cada uno practica sus rituales de manera particular, los cinco se agrupan en la organización y participación del rito del Totorcota, celebrándolo todos los años el penúltimo sábado de noviembre.



Figura 1: Vista panorámica del lago Totorcota/Pesqocota (municipio de Yaco, provincia Loayza, departamento de La Paz).

Fuente: Cintia Figueredo Quisbert (2024).

Los mitos sobre el origen de Totorcota

Para poder sistematizar los mitos sobre el origen de Totorcota se procedió a entrevistar a varias personas de Yaco divididas en dos grupos. El primero integrado por niños y adolescentes y el segundo compuesto por personas adultas del pueblo. Las entrevistas tuvieron el objetivo de recolectar la mayor cantidad de versiones acerca del origen del lago Totorcota. Tras el análisis de los datos obtenidos y haciendo énfasis en los conceptos relevantes, se presenta la siguiente información:

Totorcota es un lago que está ubicado aproximadamente a 30 kilómetros en dirección norte del pueblo de Yaco. Su ubicación satelital indica que se encuentra a $17^{\circ} 08' 40,16''$ latitud sur y $67^{\circ} 25' 12,8''$ longitud oeste, a una altura de 3.794 m s. n. m. Su superficie es de aproximadamente 13.822 metros cuadrados, con un perímetro de 434 metros. Destaca la presencia de varias plantas de totora en su interior, que cubren alrededor del 80% de su superficie.

Existen muchas versiones acerca del nombre original del lago. Según Damian Flores: “antes le llamaban Ladroncota, porque es ratero, la wawa de su oveja por si jalaba y lo hacía desaparecer, rápido se lo metía, eraba difícil sacar porque pantanoso es [...]” (comunicación personal, agosto de 2014). El informante en este relato da a entender que el nombre Ladroncota podía interpretarse como “lago ladrón”, porque sus aguas solían tragarse a los animales que pasteaban cerca de sus orillas. Por otra parte, se afirma que el anterior nombre del lago era Pesququta, porque a sus alrededores crecía mucha quinua. En aymara *p'isqi* significa “comida hecha de quinua” y *gota* puede traducirse como “lago” (Bertonio, 2008). Sin embargo, como esa producción se perdió, pues en la actualidad no hay una sola planta de quinua en las inmediaciones del lago, las personas habrían comenzado a nombrarlo como Totorcota, que significaría “lago de totoras”.

Sobre el mito de origen los informantes narran que en el pasado un día llegó a Yaco un grupo de viajeros acompañados por animales de carga, los cuales transportaban minerales. Todos se hallaban cansados y decidieron detenerse para descansar y buscar comida. En ese afán, de repente, comenzó a caer de forma intensa, sin parar, una copiosa lluvia que provocó que se inundase todo el lugar, ahogando a los animales y desapareciendo el cargamento. Según algunas versiones, algunos viajeros también perdieron la vida en la inundación, mientras que otros lograron escapar, pero nunca regresaron. Fue así como Totorcota emergió después de una lluvia extraña y devastadora.

Según otras versiones, los viajeros y su cargamento también estuvieron presentes pero, en este caso, no fue una lluvia la que causó la catástrofe, sino que el agua comenzó a brotar del piso y se produjo un volteo: la tierra firme se convirtió en un vasto lago, ahogando a los viajeros, a sus animales y enterrando las cargas de mineral. De esta manera, Totorcota se creó a sí mismo, decidido a existir y emerger.

Por lo narrado en las diferentes versiones sobre el mito de origen de Totorcota, se asume que esto debió suceder en la época colonial, pues la mención de viajeros acompañados de mulas y caballos nos conllevan a situarnos en esa época. Asimismo, la presencia del agua en el rito, ya sea como resultado de la lluvia copiosa o la producida por el volteo de la tierra, le dio a Totorcota su elemento principal de existencia. Cabe anotar que parte de su poder y encanto provienen de los minerales, oro y plata, que enterró tras su aparición. El mito del origen de Totorcota revela que este lago se creó a sí mismo y que, desde entonces, es considerado un ente no humano que regula el ciclo agrícola de los cinco ayllus de Yaco. Los habitantes de esta *marka* celebran un rito agrícola al inicio del *jallupacha* o “tiempo de lluvias” para solicitarle al lago una buena cosecha. A lo largo del año, la convivencia con Totorcota genera experiencias que permiten comprender profundamente el valor que este lago tiene en la vida diaria de los habitantes de Yaco.

Es interesante observar el respeto y miedo que los habitantes de Yaco le tienen a su lago, al cual consideran poderoso en el sentido de que actúa, de que puede hacer lo que quiere. Es por este motivo que nadie se acerca a él con facilidad, ya que puede causar enfermedades y hasta la muerte. y es por eso que no emplean sus aguas para regar los cultivos y los animales no pastean cerca porque existen varios cuentos de personas a las cuales Totorcota ahogó a sus animales de pastoreo.

Existe un testimonio interesante de un informante, quien cuenta que cuando era niño un día su madre lo envió a pastear ovejas. Él llevaba una caja de fósforos y, pasando por el lago, se había puesto a jugar con ellos. Lo hizo a tal punto que prendió fuego a las totoras y causó un gran incendio. Todo el pueblo se asustó mucho e hicieron grandes esfuerzos por sofocar las llamas, lográndolo apenas. Entonces los cinco ayllus lo encontraron y quisieron castigarlo: “los cinco [*sic*] comunidades a mi papá a la cárcel han querido meterle y hemos tenido que alcanzarle igualito al lago, la misma cantidad de animales. Según el yatiri a mi papá le había dicho ‘no le han alcanzado, en San Andrés no le han alcanzado enterito, faltando han alcanzado, por eso el lago a la wawa lo ha llamado, pero suerte es’, le han dicho” (Damian Flo-

res, comunicación personal, 2014). De esa manera, no le dieron mayores castigos a su padre y los cinco ayllus comprendieron que el incendio sucedió por la voluntad del lago Totorcota, porque se sentía insatisfecho con la ofrenda que le habían hecho en noviembre.

En 2012 un profesor de la escuela de Yaco, durante una actividad recreativa junto con otros maestros, se pusieron a pasear alrededor de Totorcota. El profesor resbaló y entró al agua (él tenía información sobre los cuidados que se debía tener con el lago). El maestro era cristiano y no quiso dar crédito a esos dichos, considerándolos supersticiones. Resulta que, al pasar las semanas, el profesor enfermó, estuvo muy grave y, al no tener mejoras, fue a consultar a un yatiri. Este le dijo que el lago quería su vida, así que tuvo que someterse a unos ritos de limpieza y pago para que no se cumpla lo dicho por el yatiri. Luego de cumplir, el maestro se recuperó favorablemente. Entonces comenzó a creer y a respetar lo que se decía sobre el lago.

Muchas personas cuentan que a veces, por las noches, dos toros de oro salen de en medio del lago para atraer la atención de las personas incautas. A esto le llaman “encanto”, esa capacidad del lago de mostrar cosas que no son reales, espejismos para atraer a las personas. Por eso nadie se anima a caminar cerca de Totorcota a altas horas de la noche. Cada habitante de Yaco tiene en la memoria alguna experiencia de relacionamiento con el lago, ya sea que le haya sucedido de forma personal o bien a un familiar o amigo cercano. Sin embargo, más allá del mito, en la cotidianidad, los habitantes de Yaco se relacionan con Totorcota a lo largo del tiempo y de los años.

El rito de Totorcota

La práctica de los rituales aymaras son una veta para estudiar aspectos de su cosmovisión, pues permiten comprender cómo los seres humanos se relacionan con otros entes no humanos. Hans van den Berg realizó un análisis de los ritos aymaras dedicados al apóstol San Andrés. El autor señala que no existen muchas fuentes para este estudio, sin embargo las que sí aparecen hacen notar que los aymaras le dan una connotación negativa a la fiesta de este santo. Afirma Hans van den Berg que Monast hace una descripción de la fiesta de San Andrés celebrada en Topohoco, un pueblo de la provincia Pacajes del departamento de La Paz, y su conclusión es la siguiente: “San Andrés es considerado como demonio por los aymaras de Carangas” (Van den Berg, 2005: 230); apoyando esta postura, Louis Girault (1988), señala que San Andrés es “Un santo católico que goza de reputación siniestra, en especial entre los aymaras, un ser malévolo, un demonio que tiene el poder de impedir la lluvia” (1988: 77).

Según Hans van den Berg, Monast y Girault se equivocan al establecer la descripción negativa que tendrían los aymaras sobre San Andrés. Más bien él considera que los ritos de noviembre no tienen a este santo como destinatario, sino simplemente “...San Andrés no ha sido integrado como destinatario en los ritos de fines de noviembre y que el hecho de que se realicen estos ritos en su fiesta corresponden más a la comodidad de tener una fecha fija que a la necesidad de camuflar la religiosidad autóctona...” (Van den Berg, 2005: 232). En el caso

de Yaco, el rito que se describe a continuación no se centra en San Andrés, como se puede apreciar en los relatos de los habitantes sobre esta celebración. Por ejemplo, un informante recordaba haber quemado el lago cuando era niño y mencionaba que: "...es que en San Andrés no le han alcanzado bien, por eso el lago mismo se ha hecho atizar para que le pasen completo". Cuando el informante menciona "alcanzar" o "pasar completo", se refiere a las ofrendas que se realizan al lago durante el rito. Es notable que no mencione a San Andrés como el destinatario de la ofrenda, sino que lo utiliza solo como referencia para la fecha del rito. En cambio, destaca la importancia del lago, el cual se manifestó exigiendo completar las ofrendas que no se le habían entregado. Dentro de los elementos del rito a Totorcota, la imagen del santo San Andrés es muy pequeña y tiene además un papel secundario, ya que ocupa una reducida carpa a lado de otra mucho más grande, donde los varones especialistas preparan la *luqta* ("ofrenda") y la mesa con sus diferentes elementos para ser quemados y arrojados al lago.

Sobre los términos utilizados en el ritual de Totorcota, acudiremos al diccionario aymara-castellano de Félix Layme: "luqta: waxt'a, wilancha, ch'alla, ilumpaqa, millucha, q'uwa-cha | *sinón. fig.* Rito. Ceremonia de reciprocidad que se da a los dioses. Luqtaña. *tr. fig.* | Servir. Alcanzar una cosa a alguien | *fig.* Entregar o alcanzar | Presentar y dar voluntariamente una cosa". Es común leer y escuchar que el término en aymara que se utiliza para referirse a las ofrendas de un ritual es *waxt'a*, que vendría a significar: "...obsequio regalo, kuchu, luqta. *s.* Ritual, acto ceremonial. Sacrificio, ofrenda a la Pachamama y wak'as" (Layme, 1995: 209). Sin embargo, en el caso de Yaco se utilizan los términos *luqta* ("ofrenda") y *luqtaya* ("acto ritual de ofrendas"); este último vendría a ser una variante lingüística de *luqtaña*. En este sentido, cabe recalcar que para los habitantes de Yaco *waxt'a* no es lo mismo que *luqtaya*. Este segundo término vendría a significar "ofrecer algo con mucho cariño", en contraposición del primero que ellos interpretan como "ofrecer lo que te sobra" u "ofrecer sin interés, por obligación". Es por esto que ellos defienden el uso del término *luqtaya*.

A continuación, se presenta una minuciosa descripción de las actividades que se desarrollan en el rito a Totorcota. Este rito dura seis días, durante los cinco primeros se realiza el ayuno y el sexto, que siempre es el penúltimo sábado de noviembre, se lleva a cabo el rito principal.

La semana de ayuno

Antes de realizar la *luqtaya* del sábado en Totorcota, las autoridades originarias de los cinco ayllus de Yaco realizan un ayuno. Este término, de origen cristiano, probablemente fue introducido durante el proceso de evangelización en la Colonia. Esta práctica cristiana consiste en un tipo de penitencia que se realiza en la cuaresma, donde los feligreses se abstienen de consumir alimentos como penitencia para el perdón de sus pecados. Entre los aymaras, en Yaco, el ayuno tiene su propia interpretación y práctica. Durante cinco días los cinco ayllus, dirigidos por las mujeres que tienen el cargo de *mama t'allas* (autoridades femeninas de cada ayllu), preparan sopas de cordero; para tal fin, llevan sus ollas a los pies del frontis de la iglesia San Juan Bautista, lugar donde comparten cinco platos de sopa. Sin embargo, antes de hacerlo, los cinco mallkus (autoridades masculinas de los ayllus) y sus esposas, las cinco *mama*

t'allas, se arrodillan y se inclinan hacia el frontis de la iglesia, y entonces hacen una especie de oración en voz muy baja, tanto, que no se alcanza a escucharlas.

La comida es repartida a todas las personas que pasan por el lugar. Una vez terminados los cinco platos, los huesos de cordero son colocados en un aguayo; por ningún motivo puede arrojárselos o dárselos a los perros que merodean por el lugar. Hacer esto significaría una grave falta de respeto que puede conllevar al fallo con el objetivo del rito. Una vez recolectados los huesos de los corderos, los cinco mallkus, junto a los yatiris, se dirigen a la parte trasera de la iglesia para quemarlos. Finalmente, las cenizas son guardadas para la *luqta* central del sábado.

Lo que hace que este ayuno sea especialmente interesante, es su naturaleza comunitaria. Cuando alguien de afuera del pueblo se encuentra en la plaza, es invitado a unirse a la comida. Este acto de compartir es una forma de integración, aunque requiere un gran esfuerzo, ya que consiste en consumir cinco platos de sopa, lo cual satisface por demás el apetito de cualquier persona. Debido a su importancia ritual, no se puede rechazar la invitación ni llevar la comida a casa. Más bien se debe compartir la comida en el momento y en compañía de todos los presentes. Este acto dura alrededor de dos horas y media, desde el mediodía hasta las 2:30 de la tarde.

Durante los días del ayuno descrito anteriormente, los cinco mallkus y las mama t'allas se reúnen en la iglesia del pueblo por las noches para prender velas y realizar una vigilia. Esta comienza a las 19:30 y termina a las 21:00. Según la tradición, este acto se dirige a la pequeña imagen del apóstol Santiago que se encuentra dentro de la iglesia, y se acompaña del ritual de pijchar coca.



Figura 2: *Luqta* (“ofrenda”) para el lago Totorcota, compuesta de “deseos”, confites, koa y huevos crudos (municipio de Yaco, provincia Loayza, departamento de La Paz).

Fuente: Cintia Figueredo Quisbert (2024).

La luqtaya del sábado

La fecha del rito que se celebra a orillas del lago Totorcota no está fijada de manera precisa, pues se realiza el penúltimo sábado de noviembre. Aunque la fecha puede variar de año en año, siempre se lleva a cabo antes del 30 de noviembre, día de San Andrés según el calendario litúrgico cristiano. Lo único que permanece constante es que el rito se celebra un sábado.

El rito comienza alrededor de las 10:00 am, cuando las autoridades de los cinco ayllus, a la cabeza del pasante, salen del pueblo en compañía de un conjunto de músicos de moseñada. Bailando y caminando, se dirigen hacia el lago, haciendo dos paradas breves en el camino. Esta caminata dura aproximadamente cuarenta minutos. Al llegar a la orilla del lago, se colocan dos carpas en el lado oeste: una pequeña para la imagen del apóstol Santiago y otra más grande para la mesa de la *luqtaya*. Ambas reciben el nombre de “capillas”.

La carpa o capilla se cubre con yutes, tela blanca o nylon azul. Es notable que la imagen del santo que se coloca allí no es de San Andrés, ya que aparece montado en un caballo, lo que no es característico de las representaciones iconográficas de este. En cambio, la imagen parece corresponder al apóstol Santiago, quien es a menudo representado a caballo. Sin embargo, esta distinción no es relevante para los participantes del rito, ya que la carpa y la imagen del santo desempeñan un papel secundario en la celebración. Simplemente se decoran con flores y, algunos años, se colocan velas que no se encienden. No se realizan oraciones ni mesas frente a la carpa, lo que sugiere que el rito no está dirigido a San Andrés, sino al lago Totorcota, como se mencionó anteriormente.

La carpa o capilla de mayor dimensión presenta diferentes colores, algunos años es celeste, otros blanco. Cabe anotar que ninguno de los informantes supo decir o explicar por qué la carpa grande cambia de color, parece que este no tiene un significado especial, más bien responde a los materiales con que se dispone al momento de armarla. Dentro de la carpa son tres las personas encargadas de armar la mesa, estas son los yatiris del pueblo, aunque ellos mismos no se denominan así, ni la gente los llama así. Esto se deduce porque cuando alguien se enferma o se piensa que ha sido atacado por el khari khari (persona que saca grasa y provoca la muerte), se acude a uno de este trío en el pueblo para que el enfermo pueda ser curado.

La mesa de la luqtaya a Totorcota

La mesa aymara, según Gerardo Fernández, es una “Ofrenda ritual compleja, configurada por diversos ingredientes que constituyen la comida predilecta del comensal sagrado para el que va a ser destinada” (1995: 524). La mayor parte de las mesas estudiadas y descritas por el autor tiene forma circular. De ahí que Fernández butizara a su investigación como *El banquete aymara* (1995), pues este tipo de ofrendas se asemejan a un plato que los destinatarios del rito deberán comer. En el rito a Totorcota la mesa tiene características muy particulares, las cuales serán descritas a continuación.

Para los rituales aymaras existen varios tipos de mesas (conjunto de elementos que se ofrendan en un rito). En el caso de Totorcota, la mayor parte de los elementos de la mesa son de color blanco, comenzando por la base de papel sobre el cual se colocan sus componentes. Además, contiene confites blancos y rosados, *q'uwa* molida (planta aromática del Altiplano) y banderas de papel blanco. Todos estos elementos conllevan a clasificar a esta mesa como una mesa del tipo blanca. Según Girault, para los aymaras la palabra “hankko tiene dos significaciones ‘blanco’ de una parte y ‘fértil’ de otra” (1988: 140). Por la presencia de este color y su simbología se deduce que esta mesa tiene como fin pedir por la fertilidad de las tierras de los ayllus de Yaco.

La mesa preparada dentro de la carpa o capilla grande presenta elementos muy particulares. Está colocada sobre un mantel blanco y se encuentra vigilada durante casi todo el rito, que abarca más o menos ocho horas. Solo los encargados pueden estar dentro de la carpa, la mesa está dividida en dos grandes secciones, las cuales están separadas por dos pares de panes en los que se incrustan papeles blancos sostenidos con pajas que se asemejan a pequeñas banderas, y en medio tienen un huevo crudo. En cada lado de la mesa se colocan pedazos de papel blanco que forman pequeños platos cuadrados que son dispuestos en ocho columnas. Dentro de estos recipientes de papel se colocan confites, *q'uwa* molida y huevos crudos, mientras que en la parte delantera se ponen dos pequeñas mesas que contienen sullus (“fetos”) de oveja y de chanco, acompañados con *q'uwa* molida. Delante de los sullus se colocan dos *tari* (aguayos pequeños tejidos en forma cuadrada), donde se ponen hojas de coca. Alrededor de toda la mesa se emplazan las botellas de alcohol, vino y cerveza. Según un informante, “el *sullu* de oveja es para la virgen y el *sullu* de chanco es para el tío” (comunicación personal, 2020). Según otras personas, de manera indistinta, se refieren a la virgen como la Pachamama.

Esta mesa, agrupando todos sus elementos, tiene forma cuadrada. Revisando los trabajos de Girault (1988) y Fernández (1995), ninguno de ellos hace referencia a mesas de forma cuadrada, ni tampoco describen mesas que tengan a huevos como ingredientes de su preparado. Fernández (1995) señala que “el empleo de huevos untados en grasa y decorados con papeles brillantes es ocasional entre los aymaras urbanos, pero parece constituir una parte esencial en las mesas de los especialistas kallawayas” (Fernández, 1995: 235). En la mesa de Totorcota, los huevos, cuando son echados al fuego por los participantes del rito, deben sonar, reventar, esto como una señal de que el lago está recibiendo bien la *luqta* ofrecida.

Con relación a los sullus es interesante reiterar que en la mesa de Totorcota se coloca un *sullu* de oveja para la virgen o Pachamama y otro *sullu* de chanco para el Tío (ambos tienen color negro). Esto se repite cada año, según Fernández, “La Pachamama, los *achachilas* y los uywiris gustan del feto de llama (qarwa sullu), el más exquisito y el de mayor prestigio junto a los de vicuña y alpaca. Los *chullpas* sin embargo muestran predilección por el cerdo (*khuchi*), la oveja (*iwija*) y el conejo (*wak'u*)” (1995: 235). Tratar de explicar la disposición de los sullus a través de la dualidad de energía positiva (*sullu* de la Pachamama) y negativa (*sullu* del Tío), sería una arbitrariedad, ya que, como lo manifiesta Alison Spedding, los espíritus andinos tienen una ambigüedad moral, no son completamente buenos ni enteramente malos (Spedding, 2008: 124).

La disposición de los sullus en la mesa de la *luqtaya* de Totorcota podría explicarse de la siguiente manera: la Pachamama estaría relacionada con el *akapacha* o el “mundo de aquí”, donde el ser humano vive junto con otros espíritus tutelares y la naturaleza, mientras que el Tío se relacionaría con el *manqa pacha* o “mundo de abajo”, donde también hay otros seres que lo habitan. Entonces el lago Totorcota vendría a ser el espacio a través del cual el ser humano se conecta con ambos mundos, como ya se había explicado en el mito de Totorcota, el agua es un elemento mediador entre el hombre y los seres tutelares. Además, según Spedding, el agua es el medio por el cual se puede comunicar con los seres malignos del *manqa pacha*. Entonces, la disposición de los sullus en la mesa del rito de Totorcota simboliza la relación que establece el ser humano con el *alaj pacha* y *manqa pacha*.

Es importante destacar que, aunque los entrevistados mencionan que los sullus están dedicados a la Virgen o Pachamama y al Tío, enfatizan con certeza que la mesa se prepara específicamente para Totorcota. Según ellos, el objetivo es hay que acercarle, “alcanzarle al lago para que haya buena producción”. Otra posible interpretación es que la mesa se arma en su totalidad para Totorcota. Sin embargo, al tratarse de seres tutelares superiores, se les ofrece un pedazo al Tío y otro a la Pachamama, esto último como una forma de compartir alimentos con ellos, pues se los considera invitados de honor.

Las canchas o sitios donde se otorga la ofrenda

Continuando con la descripción del rito: afuera de la carpa grande las cinco autoridades de los cinco ayllus, junto con la pareja de los pasantes, se sientan en una fila para ofrecer alcohol y cerveza a las personas que van llegando al lago, mientras esperan, los moseños tocan la música haciendo pausas y descansos.

El encargado de la *luqtaya* se dirige al lado norte del lago, varios metros más allá de la orilla, para hacer el sacrificio de un chivo. Este lugar, según un informante, es “la cancha del Tío”, que es una piedra pequeña y está en un lugar escondido desde el cual no se puede ver el lago. la sangre del animal se hace escurrir en dos platos, y se challa la piedra, en esta cancha solo participan los encargados del rito, las otras personas no se asoman a este lugar.

Según un informante, la piedra cancha

kanchas es el lugar donde se challa, donde se hace alcanzar al lago la mesa, ahí siempre se debe *luqtayar*, desde siempre así hacían, ese lugar es marcado, tiene poder pues, no puede hacerse en otro lado, si eso podemos hacer el lago puede enojarse y todo mal nos puede marchar en el pueblo (Heriberta Corani, comunicación personal, 2022),

En los ritos de agosto también aparece el término *kancha* para designar el lugar donde se derrama la sangre de los animales sacrificados y donde se prende el fuego para quemar los elementos de las mesas preparadas. Al parecer, este denominativo para el espacio ritual principal es propio de los habitantes de Yaco.

Félix Layme, en su *Diccionario bilingüe aymara-castellano castellano-aymara* (1995), dice lo siguiente: “Kancha: s. Cancha. En quechua significa espacio cercado, plaza o mercado. En aymara solo sirve para referirse al campo deportivo” (1995: 85). Como acaba de verse, esta palabra es quechua. Empero, lo curioso es tratar de comprender por qué aparece en un ritual aymara, y con un significado distinto. Es probable que en el período de ocupación quechua en Yaco, este término se haya quedado entre los hablantes aymaras. Lo que queremos que quede claro es que *kancha*, en el rito de Totorcota, hace referencia al espacio donde se realiza la libación de sangre de los animales sacrificados y es donde se enciende el fuego que consume la mesa ofrecida a Totorcota, es como la boca por donde el lago comerá las ofrendas que le otorgan.

El sacrificio de las cinco ovejas se realiza en la piedra *kancha*, ubicada en dirección noroeste del lago. Cada ayllu aporta una oveja cada año, así, con este sistema, a todas las familias de cada ayllu les tocó dar una de sus ovejas para la *loqtaya*. Cerca de la capilla donde está la mesa principal y cerca de las orillas del lago Totorcota se procede al sacrificio de las ovejas. Se les hace un corte en el cuello para permitir que su sangre escurra en dos platos, esa sangre debe ser llevada, por uno de los encargados, quien debe derramarla o challar sobre la piedra *kancha*.

Después del sacrificio de los animales se realiza una reunión general de los cinco ayllus, momento en el que levantan un acta, toman asistencia y debaten sobre asuntos importantes coyunturales de los ayllus. Mientras esto sucede, las mujeres que participan en el rito preparan comida que después será compartida con los participantes de la *luqtaya*.

Cuando concluye la reunión general, que solo pasa una vez al año en ocasión de esta *luqta*, las personas se preparan para pasar la fiesta a otro pasante. La gente que se escoge debe ser electa por una gestión de los cinco ayllus. De esa manera, el pasante va por los *qullana*, *mik'aya*, *ch'iqa*, *chimu* y *q'awa*, se les hace bailar moseñada, se les coloca *pillu*, según Ebbinh, “panes redondos; corona”. Estos son unos panes en forma de rosas y son colocados en los sombreros de los prestes. Además, se les hace cargar doble *awayu*, cada uno cruzado de izquierda a derecha y el otro de derecha a izquierda. Nuevamente, todos los participantes se ponen a bailar en círculos la moseñada, agarrando banderas de diferentes colores. Es importante anotar que cada año cambian de color; en 2018 portaban banderas blancas y celestes, en 2020 fueron banderas rojas y amarillas. Estas banderas de nylon no tienen un significado en especial.

Cuando son aproximadamente las 2:00 pm se procede a servir la sopa que se cocinó con la carne de las ovejas sacrificadas y la *watya* (cocción de comida enterrada entre piedras y tierra) preparada con la carne del chivo. Todos hacen una pausa y terminan la comida. Los huesos de los animales, cuya carne se comparte, son denominados *phina*, que significa “acumulamiento” o “montón”, pues como se hace en los cinco días del ayuno, los huesos deben ser reunidos para luego ser quemados en la piedra *kancha* de la Pachamama. Después se baila nuevamente moseñada en círculos, toda la danza se hace cerca del lugar donde se instalaron las carpas.

Mientras ese grupo de personas baila, uno de los tres varones que estuvo en todo el rito en la carpa grande, donde se preparó la mesa, se dirige a la piedra *kancha*. Una vez ahí,

enciende una gran fogata y cuando el fuego ya está preparado, como siguiente paso, las tres personas que prepararon la mesa de la carpa grande, convocan a las otras que participan del rito. Estas hacen una fila para acercarse a la carpa y recibir su “deseo”, que es un pequeño recipiente de papel que contiene confites, *k’oa* (planta aromática), panes con banderitas de papel blanco y huevo. Cada persona recibe su deseo y, una vez que toda la mesa es repartida entre todos los participantes, estos se ponen a bailar moseñada y dan una media vuelta, danzando a orillas del lago hasta llegar a la piedra *kancha*, donde se derramó la sangre de los animales sacrificados.

Este grupo de bailarines llega a la piedra *kancha*, donde se ha encendido el fuego, se arrodilla y luego se pone en pie. Entonces, ya de manera individual, arrojan sus deseos al fuego y dan una vuelta por el lado derecho, alrededor de la piedra y del fuego. Cuando se preguntó el sentido de este acto, los informantes no pudieron responder, simplemente señalaron que “así era la costumbre”.

Luego de este acto todos se arrodillan con vista a la piedra y, teniendo del lado derecho las orillas del lago, cada uno hace un rezo en silencio y luego se ponen en pie para dirigirse a las carpas, según un informante “...hay que *luqtayar* de un solo corazón, por lo menos una lágrima hay que derramarse si no todo mal te puede ir, Totorcota bien celoso siempre es...”. (Dionicio Poma, comunicación personal, 2022).

Los músicos rezan arrodillados en dirección a la piedra, con la fogata encendida, no participan arrojando deseos, luego de hacer su rezo individual retoman la música y acompañan al grupo con dirección a las carpas. Una vez retornando al lugar donde inició el rito, los participantes bailan, beben y festejan; cuando ya comienza oscurecer, cerca de las 7 pm, las personas comienzan a retornar al pueblo y la *luqtaya* concluye.

Reflexiones finales

Durante las últimas décadas se ha gestado en antropología y otras disciplinas afines un interés por la ontología, es decir, el estudio del ente o todo cuanto existe, buscando saber qué es necesario para que algo sea o exista. Este paradigma se ha denominado “giro ontológico” y tiene como representantes a varios autores como Bruno Latour, Tim Ingold, Philippe Descola, Eduardo Viveros de Castro, entre otros. Como idea general, estos autores parten de la premisa de que una comprensión de lo cultural como significados mentales diversos aplicados a lo material, a la naturaleza universal e indiferenciada, no es ya sostenible como modelo para acercarnos a otras realidades. Es decir, es un grupo de propuestas que coinciden en su rechazo a la definición de cultura, al efecto totalizador del construccionismo social, a la hegemonía de las dicotomías del pensamiento occidental, y que defienden la novedad de sus respuestas frente a viejos problemas conceptuales.

“El llamado ‘giro ontológico’ en las ciencias sociales, sugiere que las interacciones materiales entre las personas y sus mundos físicos y sociales pueden variar de sociedad a sociedad

y además variar con el tiempo... como consecuencia, debemos cambiar nuestra mirada hacia la constitución de los distintos mundos creados por estas interacciones y esto exige nuevos métodos de análisis” (Arnold y Yapita, 2022: 21). Métodos que no definan a las cosas como objetos, sino como sujetos, es en este marco que los humanos y no humanos interactúan y construyen mundos diferentes.

El mito y rito de Totorcota tratan de ser un aporte en este afán de llevar adelante investigaciones desde la enfoque del giro ontológico. Totorcota no es un ente sagrado en el sentido de que ontológicamente ocupa un lugar superior a los humanos que interactúan con él, sino más bien es un ente que comparte el mismo nivel ontológico que los demás, come en el rito que se le ofrece anualmente, tiene agencia en el sentido de que actúa en el mundo, asimismo está cumpliendo un ciclo vital, ya que muchos habitantes de Yaco manifiestan que ya no es tan travieso como antes, que parece que ya está más cansado porque antes era más inquieto.

Conclusiones

Totorcota es un no humano que regula el ciclo agrícola de la *marka* Yaco, su mito de origen se remonta a la época colonial. Él ha tenido la agencia, la capacidad de actuar y crearse a sí mismo tomando la vida de animales y personas para este fin.

En el rito que se celebra en noviembre, Totorcota, en su calidad de sujeto, interactúa con los habitantes de Yaco en una acción de intercambiar alimentos y peticiones; una buena ofrenda *logta* garantiza que el lago regule, de manera positiva, la llegada de lluvias a la región para propiciar una buena producción de alimentos.

El mito y rito de Totorcota son un aporte más en el conjunto de estudios sobre los diversos ritos agrícolas relacionados a la petición de lluvia en el tiempo de *jallu pacha*.

Totorcota está cumpliendo un ciclo vital, ya está envejeciendo, comprobándose esto en la interacción que tiene con los habitantes de Yaco que ahora lo notan más tranquilo y pasivo. Las situaciones que amenazan su existencia son: la reducción de población joven en Yaco, que a la larga impediría la continuidad del mito y rito, pues su transmisión cultural se vería interrumpida por la falta de población y, segundo, las amenazas del cambio climático por los años de sequía como en 2019, que han provocado la reducción de su volumen de agua.

Agradecimientos

Esta investigación no habría sido posible sin la ayuda y apoyo de ex estudiantes y amigos de Yaco, con quienes pude convivir tras varios años de trabajo. Agradezco a mi familia por su apoyo, su paciencia, cariño y admiración, a mis amigas y amigos incondicionales, con quienes puedo conversar y discutir en pro de construir conocimiento y, por supuesto, agradezco a Totorcota porque pienso y siento que fue él quien quiso darse a conocer a través de esta investigación.

Bibliografía

- ARNOLD Denisse y Juan de Dios YAPITA.
2022. *Lengua, cultura y mundos entre los aymaras. Reflexiones sobre algunos nexos vitales*. Plural. La Paz, Bolivia.
- BERTONIO, Ludovico.
2008 (1612). *Vocabulario de la lengua aymara - castellano, castellano - aymara*. IEB. La Paz, Bolivia.
- EBBING, Juan Enrique.
1981. *Gramática y diccionario aymara*. Don Bosco. La Paz, Bolivia.
- ESTEVEZ Castillo José.
1988. “Nuevos sitios arqueológicos en zonas de Yaco y Cajuata”. En: *Revista de Arqueología Boliviana*, núm. 3: 27-32.
- FERNÁNDEZ Juárez Gerardo.
1995. *El banquete aymara, mesas y yatiris*. HISBOL. La Paz, Bolivia.
- Gobierno Autónomo Municipal de Yaco.
2020. *Plan de Desarrollo Municipal*. Yaco, Bolivia.
- GIRAULT Loius.
1988. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. Don Bosco. La Paz, Bolivia.
- Instituto Nacional de Estadística.
2015. *Bolivia: Atlas estadístico de municipios*. INE. La Paz, Bolivia.
- LAYME, Pairumani Félix.
1995. *Diccionario aymara-castellano castellano-aymara*. Biblioteca de la Reforma Educativa. La Paz, Bolivia.
- MÁLAGA, Molina Alejandro.
1974. “Las reducciones en el Perú durante el gobierno del Virrey Toledo”. En: *Kollasuyo, Revista de Estudios Bolivianos*: 43-71. La Paz, Bolivia.
- MAMANI, Mariano.
1907. “La comunidad de Yaco, sus títulos, derechos y linderos”. *El Comercio*. 31 agosto. La Paz, Bolivia.
- SELAEZ Alave Heriberto.
1995. *San Juan Bautista de Yaco*. s.e. La Paz, Bolivia.
- SPEDDING, Alison.
2008. *Religión en los Andes: extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. ISEAT. La Paz, Bolivia.
- VAN DEN BERG, Hans.
2005. “La tierra no da así no más” En: *Revista Ciencia y Cultura*, núms. 15-16. Universidad Católica. La Paz, Bolivia.

Archivos

Archivo de La Paz, “Padrones coloniales”, caja 8, año 1727, 160-214 fs.

RELACIONALIDAD MULTIESPECIE EN TORNO A LAS AGUAS TERMALES PARA LA CURACIÓN MEDICINAL EN CHARAZANI

Anne Chelsy Flores Loza¹

Resumen

El presente estudio ofrece una serie de reflexiones sobre los resultados de la visita a las aguas termales de Putina, que se encuentran en el poblado de Charazani, ubicado en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz, Bolivia. Las aguas termales de Putina son un espacio en donde se dan cita las personas que desean relajarse o curarse de alguna dolencia muscular o articular, pues este es un lugar conocido por sus propiedades terapéuticas y medicinales debido a la concentración de minerales que la componen. Sin embargo, existen otras especies y agencialidades presentes en este proceso de relajación y curación. Para ello se tomaron en cuenta propuestas como la etnoecología, que, según Alarcón y Toledo (2012), se subdivide en kosmos (creencias para que la curación de las aguas termales sea efectiva), corpus (sistema de conocimientos y saberes locales en torno a las aguas termales) y praxis (prácticas productivas en torno a las aguas termales). Adicional a ello, el paradigma bajo el cual se desarrolló la presente investigación es interpretativista, bajo el enfoque metodológico es cualitativo, por la etnografía multisensorial y la observación documental para profundizar la información recopilada y contrastarla con los testimonios de las fuentes primarias (pobladores de Charazani), lo cual, ayudó a terminar de encerrar las ideas para llegar a las conclusiones.

Palabras clave: Etnoecología, aguas termales de Putina, curación, medicina tradicional, Charazani, Bolivia.

Introducción

El presente artículo tiene como objetivo explorar y comprender la etnoecología de las aguas termales en el poblado de Charazani, ubicado en la ciudad de La Paz, Bolivia. Además, tiene el fin de analizar las interacciones entre el poblado de Charazani y sus aguas termales, así como identificar las percepciones, conocimientos y prácticas tradicionales relacionadas con la curación y el uso medicinal de este recurso natural.

1 Es licenciada en Ciencias de la Comunicación Social, cuenta con una sólida formación académica que incluye postgrados en Acción desde la comunicación: hacia la igualdad de género y una vida sin violencia, y en Educación Superior, este último en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Además, es especialista en análisis fotográfico, estudios de género, investigación social y metodologías interculturales, etnográficas y multisensoriales. Actualmente, continúa sus estudios en la carrera de Antropología en la UMSA. Su experiencia laboral abarca más de cinco años en temas relacionados con la educación, la drogodependencia, la violencia de género, los derechos sexuales y reproductivos, la inmunización y la satisfacción del servicio de vacunación a nivel nacional. Ha publicado nueve artículos científicos, incluyendo uno en la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones en Xalapa, México. Correo electrónico: chelsy1090@gmail.com

Igualmente, de ser un elemento clave para garantizar la vida y satisfacer las necesidades básicas de la sociedad (subsistencia), el agua cumple funciones tradicionales (a través de su uso ritual en ceremonias) en la cosmovisión, la identidad cultural, el turismo local y su contribución en la economía local. Esto sin dejar de lado las propiedades medicinales y terapéuticas de las aguas termales. Es decir, las implicaciones sociales y culturales de estas fuentes de agua son evidentes en las actividades diarias de los habitantes de Charazani, que van desde la agricultura y la pesca hasta las prácticas espirituales y terapéuticas. Sin embargo, la contaminación y la sobreexplotación amenazan estos aspectos fundamentales de la vida local.

Bajo este entendido, la elección del tema responde a que existen diversas investigaciones sobre Charazani que concentran su atención en los kallawayas y su medicina tradicional. Sin embargo, también existen otros elementos medicinales que forman parte de su cotidianidad como las aguas termales y su entorno natural, que a su vez alberga ecosistemas.

Ahora bien, existen investigaciones pertenecientes al área de la biología que estudian el agua, como la hidrogeología, la limnología y la hidrobiología, entre otras. Empero, este artículo pretende entender las relaciones que se tejen entre los pobladores de Charazani con el agua desde una mirada antropológica, priorizando las fuentes primarias, es decir, la información que brinden las y los colaboradores respecto a las aguas termales.

Por lo tanto, es imperativo investigar a fondo las implicaciones sociales y culturales para explorar y comprender ¿Cómo se entrelazan las prácticas de curación y medicina tradicional con la etnoecología de las aguas termales en el poblado de Charazani, situada en la ciudad de La Paz, Bolivia?

Estado del arte

Después de una exhaustiva revisión bibliográfica, se pudo evidenciar la escasa indagación sobre el papel social del agua y sobre todo de las aguas termales. Esto se debe a que la mayoría de las investigaciones sobre el agua viene desde las ciencias biológicas, botánicas, la ingeniería e hidrología, entre otras áreas, y no así desde la emergencia del estudio del agua desde las ciencias sociales, más específicamente desde la antropología con enfoque holístico y ontológico.

La escasez de investigación social sobre el agua, y en particular sobre las aguas termales, se ha destacado tras una minuciosa revisión bibliográfica. A pesar de la importancia cultural, histórica y terapéutica de estas aguas, la mayoría de los estudios existentes provienen de disciplinas como las ciencias biológicas, la ingeniería y otras áreas afines, como se mencionó anteriormente. Esta falta de atención desde las ciencias sociales ha dejado un vacío significativo en nuestra comprensión de cómo el agua, en particular las aguas termales, se entrelazan con aspectos fundamentales de la sociedad, la cultura y la salud.

El agua no solo es un recurso vital para la supervivencia, sino que también actúa como un elemento simbólico cargado de significado en muchas culturas y sociedades. En el caso

específico de las aguas termales, su uso terapéutico ha sido parte de tradiciones ancestrales y curativas en diversas partes del mundo, lo que refleja la interacción entre el ser humano y su entorno natural.

Desde el punto de vista de la salud, las aguas termales han sido utilizadas durante siglos con fines terapéuticos, pero la forma en que se perciben y se utilizan en diferentes contextos culturales y sociales puede variar significativamente. Un enfoque antropológico permite examinar cómo se construyen y negocian las prácticas de curación en torno a estas aguas, así como las creencias y concepciones culturales que las sustentan.

El estado del arte sobre el termalismo revela la complejidad de esta práctica que yace en la intersección entre la medicina y el turismo. Como señala la autora Correia de Lemos (2008: 9): “El termalismo es la actividad reguladora de las prácticas térmicas, y que constituye entre medicina y turismo, había que explorar esta línea de análisis”. Esta observación fundamenta la necesidad de indagar en los aspectos sociales, culturales e históricos del termalismo para comprender cómo el agua, un elemento aparentemente común, se convierte en un recurso terapéutico y turístico.

Al respecto, la investigación realiza un exhaustivo análisis histórico desde los orígenes del uso del agua termal con fines terapéuticos, dando origen a prácticas terapéuticas en áreas específicas denominadas spas. Como indica Correia de Lemos (2008: 11) “En el capítulo I, comenzamos abordando históricamente el uso del agua termal con fines terapéuticos, originando así prácticas terapéuticas en lugares áreas específicas llamadas spas, y creando una nueva actividad, el termalismo”.

Este análisis histórico se complementa con una aproximación antropológica que cruza temas estudiados por la antropología de la salud y enfermedad, así como por la antropología del turismo. Esta perspectiva permite entender cómo el termalismo se inserta en diferentes sistemas médicos según el contexto nacional en el que se encuentra. Correia de Lemos (2008), sostiene:

A pesar de tener el mismo agente terapéutico —el agua termal—, esta práctica terapéutica está insertado en diferentes sistemas médicos, es decir: en Portugal está parcialmente medicalizado e insertado en el sistema biomédico “oficial”, y en Brasil es clasificada como medicina “complementaria”, “alternativa” (Correia de Lemos, 2008: 23-24).

Además, se observa una evolución en la percepción del termalismo a lo largo del tiempo, pasando de ser considerado principalmente como un tratamiento para enfermedades específicas hasta ser promocionado como una práctica para el bienestar general.

Dicho en otras palabras, el análisis del termalismo revela su complejidad como fenómeno que involucra aspectos históricos, culturales, sociales y médicos. Correia de Lemos (2008), en la ya mencionada tesis doctoral, ofrece una comprensión integral de cómo el agua

termal se transforma en un recurso terapéutico y turístico, así como de las dinámicas que influyen en su regulación y percepción en diferentes contextos.

Sin embargo, es fundamental destacar el enfoque ontológico, ya que este estudio se centra en el agua como un ser que fluye, interactúa con otras especies y sigue su curso natural, que incluye procesos como el goteo, la abuelita lluvia, la evaporación, así como intervenciones humanas como el alcantarillado, la construcción de piscinas, entre otros. No obstante, para entender a mayor profundidad la relacionalidad multiespecie del agua termal, se la debe estudiar a través del cuerpo (poniendo el cuerpo), para así responder a las siguientes preguntas: ¿Quién es el agua?, ¿qué nos dice?, ¿cómo generar espacios de enseñanza-aprendizaje con el agua?, ¿cómo desciframos las múltiples relaciones en las que ella participa?, ¿cómo percibimos sus sentires?, ¿cómo sanan? Estas preguntas no solo exploran la función física del agua, sino también su papel simbólico, emocional y cultural en la vida humana, reconociendo que el agua, al igual que otros seres, tiene una agencia propia dentro de los procesos naturales y sociales.

Una iniciativa de este tipo es ontológica, metodológica y también política: es ontológica porque se preocupa por la diversidad de mundos que los conceptos denotan; es metodológica porque implica pensar las ontologías como herramientas heurísticas más que como el lugar al que llegar; y es política porque sostiene que toda investigación *with the people in* (como diría Ingold) contiene la posibilidad de incluir a y ser transformado por los otros tipos de seres con quienes compartimos nuestras vidas y futuros. Está claro que no toda antropología debe ser ontológica en sus preocupaciones, pero creemos que sí puede ser productivo para la disciplina nutrirse del cambio de perspectiva que este giro aporta (Kohn en Dos Santos y Tola, 2016: 89).

Kohn destaca que este tipo de enfoque, al ser ontológico, metodológico y político, implica una transformación en la forma en que investigamos y entendemos las relaciones entre los seres humanos y otros seres, como el agua. En este sentido, se considera que una investigación de este tipo no solo busca conocimiento, sino que también tiene el potencial de generar un cambio en la forma en que los humanos interactúan y son transformados por otros seres con los que comparten la vida. Según Kohn, este giro ontológico permite una aproximación más inclusiva y diversa, que trasciende la visión antropocéntrica y reconoce la agencia y la importancia de los seres no humanos en la configuración del mundo. Al incorporar este enfoque, la antropología puede ampliar su campo de estudio, permitiendo una visión más rica y diversa de las relaciones inter-especies.

Estrategia metodológica

El paradigma bajo el cual se desarrolla la investigación para este artículo es interpretativista, cuyo enfoque metodológico es cualitativo, lo cual permitirá profundizar la información recopilada bajo el siguiente detalle:

| Métodos | Técnicas | Instrumentos |
|---------------------------|-----------------------------|--|
| Observación documental | Bibliográfica o documental | Hoja de observación |
| Etnografía multisensorial | Observación participante | Diario de campo |
| | Entrevista semiestructurada | Diario de campo y grabadora de voz |
| | Experiencia propia | Poner el cuerpo (interactuar con el agua termal) |

Cuadro 1: Metodología aplicada.

Fuente: Elaboración propia.

Por un lado, la etnografía multisensorial es un enfoque de investigación que se centra en la experiencia sensorial de las personas dentro de un contexto cultural específico. Va más allá de simplemente observar y analizar las interacciones sociales, ya que también se enfoca en cómo los individuos perciben, sienten y experimentan el mundo a través de sus sentidos.

[...] las etnografías experimentales y multisensoriales se constituyen como un método que permite cruzar lo racional con lo sensible, lo objetivo con lo subjetivo. Lo que pensamos y sentimos de los artefactos que diseñamos. Sirve para trazar tramas complejas de materialidades, símbolos, comportamientos y sociedades. No pretende dar una descripción desinteresada de la realidad, sino situar a quien investiga en su mismo centro. Permite afinar la atención para así hacerse sensible a los estímulos que, por repetición y conocimiento, nuestros sentidos habían empezado a ignorar. Nos hace sensibles a un mundo desbordante de información que por lo general transitamos con sordina (Rowan en Moscoco, 2020: 12).

La etnografía multisensorial, aplicada al estudio del agua termal, se centró en comprender cómo las personas interactúan con este recurso natural utilizando todos sus sentidos. Esto incluye no solamente la observación de las personas o lo que dicen sobre las aguas termales, sino también cómo se sienten al tocar el agua, qué olores perciben, cómo suena el entorno e incluso cómo el sabor del agua puede influir en sus prácticas y percepciones.

Al emplear la etnografía multisensorial en el estudio del agua termal, se pudo obtener una comprensión más completa y rica de la relación entre la comunidad y este recurso, así como de las dimensiones culturales, emocionales y sensoriales involucradas en su uso y significado. Esto ayudó a capturar matices que podrían pasarse por alto con enfoques más tradicionales centrados únicamente en la observación visual o el análisis verbal.

Toda la información recopilada de la etnografía multisensorial se completó con la revisión bibliográfica que permitió entender la totalidad del entramado etnoecológico que se suscita con relación a las aguas termales, como también la experiencia propia de la investigadora en un proceso de enseñanza-aprendizaje, en donde la persona que se sumerge en las

aguas termales lo hace para dejarse enseñar a través de las reacciones de su propio cuerpo y evidenciar la información previamente recopilada de las fuentes primarias.

Resultados

A continuación, los resultados, organizados con base en los objetivos de la investigación, basados en la etnografía multisensorial aplicada en Charazani durante la cotidianidad de los comunarios, en la feria, en sus aguas termales y otros espacios de relación social. Para ello se presentan los hallazgos más importantes en cuanto a entrevistas, observación de campo y experiencias propias de lo anteriormente mencionado.

La importancia y gestión del agua del río y de las aguas termales en las prácticas cotidianas (subsistencia) y tradicionales (su uso para rituales, ceremonias) de la comunidad de Charazani

El agua del río y las aguas termales desempeñan un papel fundamental en las prácticas cotidianas y tradicionales de la comunidad de Charazani, tanto en términos de subsistencia como en la realización de rituales y ceremonias.

Desde una perspectiva de subsistencia, el agua del río y las aguas termales son fuentes vitales de recursos para la comunidad. El agua del río proporciona agua potable, riego para la agricultura y hábitat para la vida acuática como las truchas en los criaderos. Las aguas termales, además de su valor terapéutico, también se utilizan para la higiene personal y la relajación, contribuyendo al bienestar físico y emocional de los habitantes de Charazani.

Las aguas termales es bueno, es medicina natural para el reumatismo, [para] la artritis, es bueno para el riñón, para el resfriado, después para el sobrepardo, naturales son pues [...]. El anteaño pasado he atendido sobrepardo, o sea después del parto en aguas termales lo que hay que hacer es lavarse; primero debe lavar la mamá de la mamá con algodón, antes no había algodón, así que se lavaba con lana de oveja, todo natural es eso. Las aguas termales tienen minerales cálidos (entrevista a Julián Apaza).

En el contexto de las prácticas tradicionales de curación, las aguas termales son consideradas como una forma de medicina natural que ofrece una variedad de beneficios terapéuticos para enfermedades como el reumatismo, la artritis y el sobrepardo. Los kallawayas, practicantes de la medicina tradicional en la región, incorporan el agua de las aguas termales como parte integral de sus tratamientos, combinándola con plantas medicinales y otros elementos naturales para crear remedios curativos. Además, el agua se considera sagrada y se realizan rituales de agradecimiento y conexión espiritual con la Pachamama y Dios antes de su uso, reflejando una cosmovisión que reconoce la interconexión entre el ser humano y la naturaleza.

Yo una vez del carro me caído, estaba todo morete, tengo cicatrices porque del camión me he caído a la acera, me he resbalado, venía todos los días o por lo menos dos o tres veces

por semana, pero me daba miedo venir y que digan “su marido le ha pegado”; cinco de la mañana me venía aquí y esa hora el agua es bien limpiquito y caliente. Hay veces que está muy caliente y no hay caso de aguantar, te laxa. Antes solo era un pozo, ahora es tinclado [sic] (entrevista a Victoria Pinto).

La entrevista con Victoria Pinto revela la importancia cultural y práctica del agua del río y las aguas termales en la vida diaria de la comunidad. Su experiencia personal de utilizar las aguas termales para aliviar lesiones y dolores musculares resalta la función terapéutica y sanadora del agua en la comunidad. Además, la percepción de las aguas termales como una “vena de un volcán apagado” y la mención de los criaderos de truchas en el río resaltan la conexión profunda entre los recursos naturales y la vida cotidiana de la comunidad, así como la importancia de preservar y proteger estos recursos para las generaciones futuras.

El papel del agua en la cosmovisión y la identidad cultural de los habitantes de Charazani, explorando mitos y narrativas de los recursos hídricos locales

El agua ocupa un lugar central en la cosmovisión y la identidad cultural de los habitantes de Charazani, especialmente para los kallawayas, cuya práctica medicinal se enriquece con una variedad de elementos naturales y simbólicos, entre los que se incluyen las aguas termales.

En palabras de don Julián Apaza, kallawayaya y presidente de SOMETRAKA (Sociedad Medicinal Tradicional Kallawayaya de Charazani, Provincia Bautista Saavedra):

En SOMETRAKA nosotros como kallawayas hacemos medicinas, pomadas, jarabes, cápsulas. También atendemos síntomas de pacientes con sobreparto, reumatismo y demás. Por ejemplo, se toma la placenta para el sobreparto, se ingiere, no se come. Estos brebajes que tenemos acá contienen placenta (entrevista a Julián Apaza).

Al explicar sus métodos curativos, don Julián revela la importancia de la integración entre los saberes ancestrales y las aguas termales para lograr una curación efectiva. Este enfoque es más profundo de lo que parece, pues la curación se logra mediante un proceso de consustanciación, tanto a través de la alimentación (el consumo de plantas medicinales), como mediante la absorción de cremas que penetran la piel en las zonas más adoloridas del cuerpo. Al combinarse con las aguas termales, que inducen la transpiración y relajan el cuerpo, se facilita la recuperación.

Aquí surge varias preguntas intrigantes dado que el cuerpo humano está compuesto por un 70% de agua: ¿Cómo interactúan ambas aguas cuando el cuerpo se sumerge en las termales? ¿Se sincronizan ambas aguas? ¿Podría la transpiración humana ser un medio para eliminar las dolencias? Estas preguntas se vuelven relevantes a partir de una experiencia personal: al ingresar a las aguas termales con la esperanza de aliviar un dolor en el hombro y el nervio ciático de la pierna izquierda, experimenté una sensación de relajación y transpiración. Sin embargo, al salir, sentí dolores en los dedos pulgares y en la zona lumbar, y el encargado

de la piscina me indicó que el agua había identificado esos puntos de dolor, sugiriendo que debía buscar tratamiento. Esta experiencia me llevó a la conclusión de que el agua “habla” a través del cuerpo, diagnosticando dolencias que el individuo no sabía que tenía. Esto implica que cada cuerpo puede recibir un diagnóstico diferente, según sus necesidades específicas.

Pero ¿es suficiente la combinación de la medicina tradicional (como los mates, jarabes, brebajes y cremas preparadas por los kallawayas) y las propiedades de las aguas termales para diagnosticar, aliviar o sanar?

Don Julián también señala otro aspecto fundamental para la sanación: la actitud. Según él, “hay que reír, eso es medicina también. Estar riendo, esa música cura, alivia. La música alivia, el chiste igual, por eso andamos chisteando. En la feria, siempre nos reímos con todo pensamiento, igual en las aguas termales” (entrevista a Julián Apaza).

La disposición positiva y el sentido del humor son clave en el proceso de curación. Si bien las personas estresadas o tensas pueden encontrar difícil sonreír, la actitud abierta y relajada es esencial. La música, particularmente la música autóctona de Charazani, desempeña un papel central en esta terapia al ser un componente integral de la medicina kallawayaya. La música ayuda a desestresar, tranquilizar y fomentar nuevas amistades.

El administrador de las aguas termales de Charazani, Willy Huaqui, afirma: “Nuestra música autóctona es muy bonita, única. Es parte de la terapia, la música es medicina, está relacionada. Así, uno se olvida de todo; si estaba estresado, se desestresa, se pone tranquilo, hace nuevas amistades (entrevista a Willy Huaqui Barrera).

La música autóctona, especialmente los qhantus, es tocada en momentos especiales y tiene la capacidad de sanar al sincronizarse con los latidos del corazón de los visitantes. Este fenómeno puede ser entendido a través del proceso de ensonorización, en el que la música y el sonido se integran al cuerpo para contribuir al proceso terapéutico.

Además de la interacción física, la espiritualidad también juega un rol crucial en la sanación. Antes de ingresar al agua termal, algunas personas ofrecen una pequeña mesa a la Pachamama (“Madre Tierra”) para pedirle permiso y solicitar la sanación. Otros dialogan directamente con el agua, pidiendo que las cure, mientras que los católicos recurren a Dios, pidiendo su intervención a través de las aguas termales. Willy Huaqui Barrera explica: “La Pachamama es igual que Dios. Le piden a la Pachamama, es como pedir a Dios, a nuestro señor creador. Se le pide que te sane. Hay que tener fe, y si pides bien, te ayuda. Si no le pides permiso, de nada sirve” (entrevista a Willy Huaqui Barrera).

Este proceso de sanación involucra a deidades como la Pachamama, deidades con quienes se establece una relación de respeto y gratitud, como el uso de plantas medicinales (mates, infusiones, cremas) que permiten la consustanciación del cuerpo. La transpiración del mismo, inducida por las aguas termales, facilita la absorción de minerales que contribuyen al

bienestar físico. A su vez, la música y las buenas prácticas de salud, como una alimentación adecuada y la hidratación, completan este proceso holístico de curación.

Las aguas termales de Charazani no solo se consideran una fuente de sanación para diversas dolencias, sino que también son un reflejo de una profunda comprensión cultural de la interconexión entre mente, cuerpo y entorno. Su uso se acompaña de rituales espirituales, música terapéutica y un enfoque integral que incluye la conexión con la naturaleza y el respeto por los elementos divinos. Todo esto resalta una visión holística de la salud, en la que el cuerpo, el espíritu y la comunidad están profundamente vinculados.

Finalmente, no se debe olvidar la importancia de la autogestión en el uso de las aguas termales para evitar efectos adversos. El abuso de las aguas puede generar complicaciones, como el aumento de la presión arterial o complicaciones más graves, como un infarto, especialmente en personas con condiciones preexistentes. Willy Huaqui advierte: “A veces, el agua responde mal cuando se tiene la presión alta. Si eso sucede, puede ocasionar un infarto. Es importante que no permanezcan mucho tiempo. Media hora es suficiente” (entrevista a Willy Huaqui Barrera).

En resumen, las aguas termales de Charazani no solo son un recurso físico, sino también un elemento espiritual y cultural, cuya relación con la comunidad refleja una visión de la salud como un proceso integral, donde la mente, el cuerpo y el entorno se encuentran interconectados.

Características medicinales y curativas de las aguas termales de Charazani para comprobar si complementan sus saberes ancestrales en la medicina tradicional

Las aguas termales de Charazani, además de ser valoradas por su importancia cultural y espiritual, poseen características medicinales y curativas que complementan los saberes ancestrales de los kallawayas en la medicina tradicional bajo el siguiente detalle:

1. **ALIVIO DE DOLORES ARTICULARES Y MUSCULARES:** Las aguas termales son utilizadas para aliviar dolencias como el reumatismo y la artritis. El calor y los minerales presentes en estas aguas ayudan a relajar los músculos y articulaciones, proporcionando alivio a quienes padecen estas condiciones.
2. **BENEFICIOS TERAPÉUTICOS PARA EL SOBREPARTO:** Se menciona que las aguas termales son utilizadas para atender síntomas de pacientes con sobreparto. Se realiza un proceso de lavado con el agua termal, lo que sugiere que puede tener propiedades beneficiosas para la recuperación postparto.
3. **PROPIEDADES PARA PROBLEMAS RESPIRATORIOS Y RESFRIADOS:** Se indica que las aguas termales son beneficiosas para problemas respiratorios y resfriados. El calor y los minerales presentes en el agua pueden ayudar a aliviar la congestión y facilitar la respiración.

4. **ASPECTOS EMOCIONALES Y SOCIALES:** Además de sus propiedades físicas, las aguas termales también se valoran por su capacidad para promover una actitud positiva y una conexión espiritual con la Pachamama y Dios. Los rituales de sanación que acompañan su uso implican una combinación de fe, respeto y gratitud hacia las fuerzas naturales y divinas.
5. **COMPLEMENTO CON OTRAS PRÁCTICAS:** Las aguas termales se integran dentro de un contexto más amplio de prácticas medicinales y rituales, que incluyen el uso de plantas medicinales, la música autóctona y la participación de la comunidad en el proceso de curación.

Es decir, las aguas termales de Charazani ofrecen una amplia gama de beneficios medicinales y curativos que se complementan con los saberes ancestrales de los kallawayas en la medicina tradicional. Su uso no solo se centra en la mejora de dolencias físicas, sino también en el fortalecimiento de la conexión espiritual y comunitaria.

Conclusión

A continuación, algunos elementos clave que sirven a modo de principales hallazgos, para llegar a las conclusiones:

- La interconexión entre saberes ancestrales y prácticas terapéuticas de los kallawayas.
- La diversidad de elementos naturales utilizados en la medicina tradicional, como aguas termales, ríos y plantas.
- La combinación de conocimientos ancestrales y de medicina científica occidental entre los kallawayas.
- El valor terapéutico de las aguas termales en el tratamiento de dolores musculares y articulares.
- La importancia de la fe y el respeto hacia la Pachamama y/o Dios en los rituales de sanación.
- El papel de la música y la actitud positiva en el proceso de curación.
- La autogestión necesaria en el uso de las aguas termales para evitar riesgos para la salud.
- El conocimiento tradicional sobre el manejo del agua para la salud y otros fines.
- La necesidad de considerar la calidad del agua y no romantizar su efectividad universal.
- La preservación de los saberes ancestrales y la importancia de su transmisión para las generaciones futuras.

Este artículo se inició con la premisa de que la medicina tradicional, basada en plantas medicinales, es un tema ampliamente debatido en la actualidad, lo que llevó a plantear el siguiente problema de investigación: ¿Cuáles son las implicaciones sociales y culturales del agua (el río y las aguas termales) respecto al cuidado y la medicina tradicional en el poblado

de Charazani de La Paz, Bolivia? Cabe destacar que las conclusiones demuestran que no se puede separar a las plantas medicinales de los ríos o las aguas termales; es más, se deben incluir otros elementos como la música, las actividades sociales (como la feria), el comportamiento humano, los animales y la intervención de la Pachamama y Dios, en el cuidado y la medicina tradicional local para entender todas las implicaciones sociales y culturales del agua.

Dicho en otras palabras, existe una relacionalidad multiespecie que gira alrededor del cuidado y la curación en la medicina tradicional, porque los humanos no son los únicos seres con los que se interactúa en el proceso de curación. Por ejemplo, en el poblado de Charazani, el kallawayá Julián Apaza sostiene que, para curar a una mujer con sobrepeso, la llevó a las aguas termales de Charazani, para aliviar su malestar en base a masajes realizados por la madre de la parturienta, no sin antes pedir a Dios y a la Pachamama que pueda aliviarlas y evitar cualquier tipo de complicación, siempre con una buena actitud y con los qantus de fondo para acompañar todo este proceso de curación; adicional a ello, le recetó cremas de *muña* preparadas en base a sus saberes ancestrales para que se friccionen antes de dormir.

Otro ejemplo que retrata esta relacionalidad multiespecie es la experiencia de don Willy Huaqui que, como administrador de las aguas termales, es testigo de la ampulosa cantidad de gente (nacional e internacional) que se da cita en la piscina para sanarse de sus dolencias o enfermedades como la artritis, el reumatismo, dolores musculares, luxaciones y otro tipo de lesiones corporales que requieren de todo un ritual de sanación que comienza con la buena actitud y la fe que los enfermos tienen antes de entrar a la piscina, esta actitud humana se caracteriza por el respeto y el diálogo que los enfermos deben tener con el agua (hablarle de manera directa al agua y pedirle que cure tus dolencias o sino rezar en nombre de Dios para que él pueda curarlos por medio del agua), esta comunicación con el agua se puede dar a través de oraciones o a través de una mesita ofrecida a la Pachamama y/o a Dios.

Siguiendo con el ritual, la persona enferma, con la fe puesta en que se va a curar, debe entrar a las aguas termales despacio, sin prisa y en los tiempos que se le indique, porque hubo casos en que las personas con presión arterial alta permanecieron más tiempo de lo que debían y terminaron con el corazón acelerado, tanto, que pudieron tener un paro cardíaco. Es decir, se debe tener un uso responsable de estas aguas, conocer a nuestros cuerpos con sus limitaciones y no abusar de los recursos naturales, ni la medicina tradicional, porque atentar contra ese equilibrio puede ser perjudicial para los seres humanos a nivel personal y también grupal.

Esto sin dejar de lado que don Willy Huaqui, como administrador de la piscina, ofrece comida y bebidas para alimentar e hidratar a los visitantes en caso de que lo necesiten, pero también reproduce la música de los qantus (en la radio) durante todo el día, tarde y noche, para acompañar el proceso de curación de la gente que permanece dentro del agua. Esto último demuestra que existe una consustanciación mediante el consumo de comidas y bebidas que pueden o no ayudar en la curación, pero que forman parte de este proceso, como también la ensonorización de los qantus que, parafraseando a don Willy Huaqui, no puede haber sanación sin los qantus porque el ritmo de esta danza está inspirada en el sonido del

goteo y el fluir del río que es relajante a los oídos y que refleja la importancia del agua para los pobladores de Charazani.

Además, los qhantus se reservan para momentos de alegría, como fiestas religiosas, reuniones comunales y actividades positivas. Esta asociación se refleja en la experiencia de los visitantes de las aguas termales de Charazani, quienes relacionan la música con sus momentos de felicidad y comunidad, facilitando su relajación. Sin embargo, es importante reconocer que personas que no pertenecen a la comunidad pueden tener una experiencia diferente con los qhantus mientras disfrutan de las aguas termales.

Por todo lo anteriormente expuesto, se debe reconocer que los humanos están interconectados con otras especies, tanto animales como plantas (consustanciación mediante la alimentación), el sonido (ensonorización), el agua (ríos y aguas termales), kallawayas, medicina tradicional (saberes ancestrales), como también la Pachamama y/o Dios (fe), que demuestran la relacionalidad multiespecie en el proceso de curación, en donde la salud de una especie está intrínsecamente ligada a la salud de las demás.

Es decir, si reconocemos que humanos, no humanos y más que humanos tienen sus propias agencias y relaciones con otros seres vivos, y son utilizadas de manera responsable, respetuosa y consciente, podemos beneficiarnos de su poder curativo. Mientras que las personas saludables que no necesitan ser curadas y que cuentan con esta información, pueden aprender a convivir de manera integral y respetuosa con todo el cosmos vivo y sus integrantes de manera armónica, sin buscar beneficios o sobreexplotar los recursos naturales.

Reflexiones finales y recomendaciones

La relacionalidad multiespecie, además de explicar el entramado de relaciones que se tejen en torno a la curación, también implica reconocer la importancia de preservar la biodiversidad y los ecosistemas saludables, ya que estos son fundamentales para mantener el equilibrio y la armonía entre las diferentes especies. En resumen, se trata de adoptar una perspectiva holística que reconozca nuestra interdependencia con el mundo natural y que valore la diversidad de formas de vida como parte integral de los procesos de curación y bienestar social.

Ahora bien, si tenemos la capacidad de ver más allá de lo que hemos expuesto durante este artículo, no tardaremos en darnos cuenta que esta relacionalidad multiespecie debe girar en torno a todas las especies y no únicamente a la sanación humana. Por tanto, es necesario dejar de tener una mirada antropocéntrica para cuidar y sanar a las otras especies que en algún momento nos sanaron y curaron a nosotros, los humanos, como también a otras especies.

Por ejemplo, si reconocemos nuestra interdependencia multiespecie, no podríamos contaminar el agua que nosotros y otras especies necesitan para vivir. Tampoco podríamos dañar o violentar a los animales con dolo, sabiendo que son nuestra compañía, forman parte de nuestra cotidianidad y en algunos casos son importantes para nuestra alimentación. Menos

podríamos dañar las plantas que forman parte de nuestra cotidianidad, sirven de alimento y alivian las dolencias de humanos y animales, además de su capacidad de oxigenar el medio en el que vivimos.

Esto nos da a pensar que si nosotros violentamos a las otras especies, no podemos exigir que nos alivien, y si no tenemos una relación con los animales, ni las plantas, ni otros recursos naturales por preferir otros métodos, tampoco podemos quejarnos por enfermarnos constantemente.

Al final, todo se resume en buscar un equilibrio de convivencia integral con el cosmos que apunte al respeto y el agradecimiento mutuo en medio de la interdependencia multiespecie.

Agradecimientos

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a don Julián Apaza, kallawayá y presidente de SOMETRAKA, por compartir generosamente sus experiencias personales sobre la curación mediante la medicina tradicional y las aguas termales. A don Willy Huaqui Barrera, administrador de las aguas termales de Charazani, por respetar los procesos de sanación, recibir con calidez y hospitalidad a todos los visitantes e incorporar los qhantus como parte fundamental del proceso de ensonorización y musicoterapia que complementa la curación. A doña Victoria Pinto, por confiarme sus experiencias personales sobre su sanación, y a todos los pobladores de Charazani y del ayllu de Niño Corín, por abrirme las puertas de sus hogares, compartir sus vivencias y acompañarme a lo largo de todo el proceso de investigación.

Bibliografía

- ALARCÓN-CHAIRES, Pablo y Víctor TOLEDO.
2012. "La etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos". En: *Etnoecológica*, vol. 9, núm. 1: 1-16. Centro de Investigaciones en Ecosistemas, Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F., México.
- CORREIA DE LEMOS, Maria Manuel.
2008. *Aguas que curan, aguas que 'energizan': Etnografía de la práctica terapéutica termal en azufre (Portugal) y en Caldas Da Imperatriz (Brasil)*. Tesis para obtener el Doctorado en Ciencias Sociales Especialidad de Antropología Social y Cultural. Portugal Lisboa.
- DOS SANTOS, Antonia y Florencia TOLA.
2016. "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología". En: *AVÁ*, 29: 71-98.
- MOSCOSO, María.
2020. *Sobre etnografías experimentales y sensoriales*. BAU ediciones. Barcelona, España.
- REYES-GARCÍA Victoria y Neus MARTÍ SANZ.
2007. "Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza cultura". En: *Ecosistemas*, vol. 16, núm. 3: 45-54.
- MITCHELL, Bruce (editor).
2008. *Gestión de Recursos y Medio Ambiente en Canadá: Abordando conflictos e incertidumbre*. Oxford University Press. Oxford, Londres.

ROWAN, Jaron.

2020. "Prólogo". *Sobre etnografías experimentales y sensoriales*. BAU ediciones. Barcelona, España.

Entrevistas

Julián Apaza, kallawayá y presidente de SOMETRAKA, 24 de mayo de 2024 (La Paz, Bolivia).

Victoria Pinto, comerciante, 23 de mayo de 2024 (Charazani, Bolivia).

Willy Huaqui Barrera, administrador de las aguas termales de Charazani, 23 de mayo de 2025 (Charazani, Bolivia).

EL AGUA, EL RÍO Y LAS INTERCONEXIONES HUMANAS

Luz Carolina Montes Dávalos¹

Resumen

Este artículo explora la relación profunda y simbólica entre comunidades del municipio de Palos Blancos (La Paz, Bolivia), y sus ríos. A través de un trabajo etnográfico, se examinan las conexiones culturales y espirituales que las comunidades de Santa Ana de Mosetenes, Sa-pecho y Palos Blancos mantienen con el río Alto Beni, entendiendo al río no solo como un recurso natural, sino como un elemento fundamental en la memoria colectiva, la identidad y las prácticas de vida.

En este artículo se recogen testimonios que revelan cómo los ríos son percibidos como entidades vivientes, con un espíritu propio que interactúa con los habitantes. Las narraciones y mitos locales reflejan la persistencia de la memoria y la importancia del río en sus vidas, pese a los cambios traídos por la modernización y contaminación. Este artículo subraya cómo las prácticas tradicionales y la cosmopraxis indígena podrían contribuir a una gestión integral de los recursos hídricos, incorporando el saber cultural al desarrollo de políticas de conservación y respeto hacia los ríos. Mediante un enfoque cualitativo, este artículo recoge las voces de quienes residen a orillas del río Alto Beni, indagando en sus formas de apropiación y el significado que atribuyen al río.

Palabras clave: Recursos hídricos, identidad cultural, memoria colectiva, interconexión, sostenibilidad.

Introducción

Las comunidades indígenas de Bolivia han mantenido una relación fundamental con los ríos, tanto en términos de suministro de agua, alimentos y transporte, como en su rol central en la identidad y cohesión social de estos pueblos. Históricamente, el río ha sido un elemento clave no solo para la supervivencia, sino como un espacio que alberga prácticas culturales y narrativas que fortalecen los vínculos comunitarios. No obstante, esta conexión cultural y espiritual no ha sido tan difundida en comparación con el uso material de los recursos hídricos propiciados principalmente por entidades estatales y empresas privadas que los gestionan y explotan con frecuencia de manera desmedida.

1 Ingeniera Ambiental por la Universidad Católica Boliviana San Pablo (UCB).
Correo electrónico: carolinamontesdavalos@gmail.com

Los ríos son componentes fundamentales de las cuencas hidrográficas, caracterizadas por sus complejas interconexiones e interdependencias entre las comunidades y los cuerpos de agua. En este contexto, el río Alto Ver Beni, parte de la cuenca amazónica, se integra en una intrincada red fluvial. Esta investigación explora el caso de las comunidades de Santa Ana de Mosestenes, Sapecho y Palos Blancos, ubicadas cerca del río Alto Beni en Sud Yungas (La Paz), para quienes los ríos representan espacios de memoria colectiva, espiritualidad y saberes ancestrales. Desde un enfoque etnográfico, el estudio analiza cómo el vínculo espiritual con el río influye en la identidad cultural y en las prácticas de manejo de recursos de estas comunidades. Enfrentadas a la modernización y a problemas como la contaminación, estas comunidades adaptan sus prácticas sin perder la conexión con su entorno, transmitiendo conocimientos y valores mediante la memoria colectiva y la tradición oral, lo que asegura la continuidad de su identidad cultural en tiempos de cambio.

Comunidades basadas en agua

Cada miembro de una comunidad lleva en sí todos los elementos de la naturaleza: las piedras, las estrellas, el monte, los animales, los árboles, los ríos y el sol. Estos elementos tienen un espíritu propio. Esta interconexión define su identidad como comunario, integrando a la persona con su entorno natural. El estudio realizado por Silapacharanan (2013) explora la identidad de las comunidades denominadas “basadas en el agua,” caracterizadas por un modo de vida estrechamente vinculado a los recursos hídricos como son los ríos. El desarrollo de infraestructura, como represas, carreteras y ferrocarriles, ha tenido un impacto considerable sobre estas comunidades, provocando una transición, se han transformado en asentamientos basados en la tierra.

El agua desempeña un rol esencial en la cultura y la espiritualidad de diversas comunidades indígenas. Para numerosos pueblos originarios, los ríos y lagos son vistos como entidades sagradas, y sus prácticas espirituales están intrínsecamente conectadas a estos cuerpos de agua. Es frecuente encontrar rituales de purificación y celebraciones que giran en torno al agua, lo que demuestra cómo la relación con los recursos hídricos trasciende el aspecto material (Silva, 2023).

Memoria colectiva

La memoria colectiva es una construcción de voluntades humanas que busca dar sentido al presente a través de la conexión con el pasado. Actúa como una continuidad que se preserva, proyectándose hacia el futuro como un signo de identidad perdurable (Magaña, 2014). La reflexión de Magaña sobre la memoria colectiva destaca su papel fundamental en la construcción de identidad. Al entenderla como una conexión entre el pasado y el presente, podemos apreciar cómo los relatos compartidos moldean nuestra comprensión del mundo y guían nuestras acciones. Esta continuidad cultural no solo preserva nuestras raíces en un contexto de cambio constante, sino que también nos empodera para proyectar un futuro que honre nuestra herencia. Así, cada individuo se convierte en un portador de memoria, enriqueciendo el tejido social y cultural de la comunidad.

Una perspectiva para entender la memoria colectiva es considerarla como una suma de memorias individuales. En este enfoque, las experiencias y conocimientos compartidos se rescatan de aquellos que en el pasado vivieron circunstancias similares (Manero y Soto, 2005). Este proceso sugiere que la memoria colectiva no solo se construye mediante hechos históricos, sino también a partir de las experiencias personales que se van incorporando a la narrativa común. Conway (1998), al referirse a las generaciones, afirma que existen ciertos tipos de experiencias donde las memorias individuales funcionan como ejemplos específicos de vivencias compartidas.

Astelarra (2018) expresa que indudablemente la metáfora “el agua es río y el río es memoria” nos remite a la relación humanidad-naturaleza en un tiempo-espacio determinado, en este caso las modalidades de relación históricas de las sociedades con “el río”.

Significado del Río

En Palos Blancos, los habitantes de mayor edad, aquellos que han pasado toda su vida cerca del río Alto Beni, mantienen un vínculo profundo con el agua y especialmente con este río, que ha sido y es mucho más que un recurso natural; representa una arteria vital de su historia y modo de vida. Para ellos, el río fue durante años el principal medio de transporte y conexión entre comunidades, como se recuerda: “Antes no habían carreteras, los ríos eran nuestras carreteras; llevábamos pescado de comunidad en comunidad” (entrevista a Apolinar Soto).

Este relato rescata una época en que la vida en torno al río marcaba el ritmo cotidiano. Sin embargo, con la construcción de carreteras, esta dependencia del río comenzó a transformarse, y poco a poco se fue dejando de navegar. La historia refleja una transición importante, donde el avance de la infraestructura vial trajo consigo un cambio en la relación con el río.

En el contexto de las vivencias de los habitantes de Palos Blancos, aquellos que han crecido cerca del río sienten una profunda conexión con él. La ausencia del río, ya sea por desplazamiento o escasez de agua, provocaría en ellos un sentimiento de decepción y vacío, una pérdida palpable de pertenencia. Los jóvenes que han migrado a La Paz en busca de oportunidades educativas comparten una añoranza particular: en momentos de soledad o estrés, extrañan el sonido tranquilizador del río. Para muchos, regresar a Palos Blancos no es solo volver al hogar, sino reencontrarse con una fuente vital de identidad y consuelo, su origen.

Para los mosetenes, el río es más que un recurso natural, es un elemento sagrado que constituye la base de su existencia y cultura. Antolín Caimani expresa:

El río tiene un espíritu propio que guía a los peces y permite la abundancia de alimento. Sin el río no habrían conocido el agua ni tendrían qué comer, pues el río cumple para nosotros el rol de una madre protectora y proveedora (entrevista a Antolín Caimani Lero).



Figura 1: Río Alto Beni, Palos Blancos.

Fuente: Fotografía de Carolina Montes Dávalos (junio de 2024).

Esta percepción del río como un ser viviente y protector es esencial para las prácticas diarias de esta comunidad de pescadores.

Los mosetenes también atribuyen al río una “voz”. Relatan que, en las noches, se escuchan susurros y sonidos similares a voces que parecen discutir en el flujo de las aguas. Esta relación mística refleja su convicción de que el río está vivo.

Además, el río ha sido históricamente su principal medio de transporte y comunicación: “Los ríos eran nuestros caminos, los caminos de vivir,” afirman los comunarios. Antiguamente, navegaban en canoas o balsas sin motor, recorriendo grandes distancias, llegaban más allá de Rurrenabaque, impulsados únicamente por la corriente. Esta conexión diaria y simbólica con el río también abarca la pesca, la caza y otras actividades de subsistencia que forman parte de un ciclo tradicional de movimiento y vida. Hoy en día, aunque ya no navegan como antes, la experiencia permanece viva en su memoria.

En Sapecho, la comunidad entiende el río como “la vida misma”, un recurso esencial que ha sustentado su existencia, aun cuando en época de inundaciones pueda volverse una fuerza destructiva. Esta percepción profunda ha llevado a la comunidad a declararse Zona Ecológica Libre de Actividad y Contaminación Minera, reafirmando su compromiso de preservar sus aguas y serranías. Para muchos habitantes, el río ha sido una fuente de agua en ausencia de sistemas de agua potable. La nostalgia también marca los recuerdos de los jóvenes, quienes añoran las experiencias vividas junto al río: observaban mariposas que se posaban en la orilla y disfrutaban de la frescura del entorno. Sin embargo, el río Alto Beni ya no es visto



Figura 2: Relatos del río.

Fuente: Fotografía de Carolina Montes Dávalos (junio, 2024).

como un lugar seguro para bañarse debido al aumento de sedimentos y contaminantes mineros que ahora lo afectan, generando desconfianza. Esta relación con el río continúa siendo una fuente de identidad y consuelo para la comunidad.

Respeto al Río

En Sapecho, los habitantes consideran que el río es un ser vivo al que se le debe un profundo respeto, pues es capaz de escuchar, sentir e incluso “hablar” con quienes lo rodean. Este vínculo espiritual se refleja en las canciones dedicadas al río, como aquella que expresa:

Río, ¿por qué llevas tantas piedras?
Río, ¿por qué no me llevas a mí?

Estas palabras capturan la dualidad inherente del río: es fuente de vida, pero también puede traer la muerte. Para los comunarios, el río simboliza tanto la creación como la destrucción, una fuerza natural autónoma y poderosa. Los relatos muestran cómo el río puede “enojarse” y cobrar la vida de quienes no respetan su presencia, recordando que la naturaleza actúa por sí misma con una autonomía que no puede ser controlada. La muerte, aunque percibida como cruel, es entendida como parte de la naturaleza real del río y de su fuerza innata. Así, el río no solo da vida, sino que también tiene el poder de arrebatarla, marcando el ritmo de la existencia.

Este respeto se extiende igualmente a los seres que habitan en el río. José Ramírez, un miembro de la comunidad, recuerda una advertencia de su padre cuando era niño: solía

atrapar peces del río para jugar y los colocaba en un frasco. Su padre le decía que no era bueno sacar seres vivos del agua, pues el río podía molestarse, manifestando su enojo a través de lluvias intensas o mal clima. Estas enseñanzas reflejan una relación basada en el respeto.

Los mosetenes creen que, antes de entrar al río, es necesario pedir permiso y hablarle; solo después consideran apropiado colocar sus redes de pesca. Es tradición dirigirle palabras al río. Este acto de comunicación es esencial, ya que ven al río y a otros elementos naturales como seres vivos, con los cuales los humanos pueden establecer un vínculo directo.

Antolyn Caimani comparte una experiencia personal: “El mismo río habla, se escucha hablar, como si estuviesen conversando personas. Yo he tenido una vivencia muy especial. Yo he crecido en los montes, he visto las cosas que hay” (entrevista a Antolín Caimani Lero). Esta conexión espiritual se extiende a la montaña, a la cual también se le habla antes de entrar, en reconocimiento de su superioridad y su carácter sagrado.

En la práctica pesquera tradicional de los mosetenes, la comunidad participa de manera colectiva en la recolección de peces utilizando una técnica ancestral que provoca un aturdimiento temporal en los ejemplares. Una técnica tradicional transmitida a lo largo de las generaciones se caracteriza por utilizar la resina de una planta conocida como “ocho”, la cual se conserva junto con tierra fermentada durante tres o cuatro días para crear un veneno natural. Este veneno tiene la capacidad de aturdir temporalmente a los peces, permitiendo que la comunidad los recoja de manera eficiente, sin necesidad de matarlos. En contraste, los peces que sobreviven son liberados nuevamente en el río, asegurando la continuidad de su ciclo vital. Este enfoque refleja una práctica de pesca que no busca la destrucción indiscriminada. Este método ancestral de pesca contrasta significativamente con las prácticas actuales de pesca, como el uso de dinamita. El empleo de explosivos para la captura de peces resulta en una destrucción masiva e indiscriminada de la fauna acuática. A diferencia de estos métodos destructivos, los mosetenes siguen una tradición de caza selectiva, utilizando flechas para capturar los peces uno por uno.

Para los mosetenes la pesca no solo cumple una función de sustento individual, sino que refuerza los lazos de reciprocidad y solidaridad dentro de la comunidad. Antiguamente, la práctica de vender los pescados era inexistente; en su lugar, prevalecía la tradición de compartir. El siguiente relato lo refleja: “Cuando sacaba un pescado grande, lo primero que hacía era repartirlo en trozos para la familia y los vecinos. Solo lo que quedaba, después de haber compartido, era para consumo propio” (entrevista a Antolín Caimani Lero). Este ciclo de dar y recibir formaba una red de apoyo mutuo donde la provisión de alimentos se convertía en un acto comunitario.

Historias del Río

Según la cosmopraxis de los mosetenes, el origen de los ríos y las aguas está relacionado con un ser espiritual denominado O’pito’. En el idioma mosetén, O’pito’ hace referencia al arcoí-



Figura 3: Antolín Caimani Lero compartiendo sus experiencias de vida junto al río en Santa Ana de Mosetenes.

Fuente: Fotografía de Carolina Montes Dávalos (junio, 2024).

ris, considerado también el “amo de los peces” o el “dueño de los ríos”. Este ser es reconocido como el espíritu que gobierna las aguas y controla la vida de los peces. Por ello, los mosetenes le rinden respeto y piden su bendición para la pesca. En este contexto, el agua, Öjñí’, es considerada la “mamá” que originó todo lo que habita en ella. El cuento narra que en tiempos antiguos, cuando aún no existían los peces, una anciana decidió criar una lagartija en los cántaros que ella misma fabricaba con sus manos. La lagartija creció bajo su cuidado, y cada vez que la anciana la observaba, esta se transformaba en un niño que comenzaba a gatear y se sumergía en el agua. La lagartija, al hacerse más grande, parecía influir en el flujo de los ríos, los trancaba, pues, según la historia, el río La Paz comenzaba a secarse.

A medida que la lagartija crecía y se convertía en hombre, el río se cerraba por completo de un lado. El otro lado sí tenía agua, en su lugar, aparecían peces gigantes cubiertos de pelos, una característica inusual que intrigaba a la comunidad. Estos peces representaban la fertilidad del agua. Cuando la lagartija alcanzó su madurez, el relato dice que ella cumplió su misión y ascendió al cielo, transformándose en una estrella. Según esta tradición, el “lagarto” que cerraba los ríos durante la sequía es quien regresa durante de junio a octubre, marcando el ciclo de lluvias. Esta historia refleja el profundo conocimiento del ciclo de precipitaciones anuales en la región a través de las narraciones.

En Palos Blancos, los comunarios de mayor edad comparten recuerdos que evocan sus experiencias de infancia junto al río, remontándose aproximadamente a la década de 1950. Ambos recuerdan cómo nadaban audazmente en el caudaloso río Alto Beni, disfrutando de

momentos inolvidables con vecinos y familiares. Las competencias de natación eran comunes y reunían a la comunidad en torno al río, que se convertía en un centro de actividad recreativa y social.

En aquellos tiempos, era común encontrarse con el pez millisco, una especie de gran tamaño que habitaba en el río. Ana María Cavina recuerda vívidamente un encuentro impactante con este pez: una vez, al nadar, se topó con un millisco de aproximadamente diez metros de largo, lo cual le causó un gran susto y dejó una impresión imborrable. De igual forma, relatan que cuando aparecía un millisco, toda la comunidad se enteraba, pues la presencia de este gigante acuático era un evento que despertaba asombro en la comunidad.

Además de las historias locales, los relatos orales transmitidos de generación en generación han alimentado una cosmovisión particular sobre el río. Apolinar Soto Aranibar, por ejemplo, recuerda las historias de su abuelo que datan de 1900, quien sostenía haber visto sirenas en las zonas más caudalosas y rocosas del río. A diferencia de la interpretación contemporánea que asocia a las sirenas con malos augurios, los pescadores locales de antaño consideraban su presencia como un signo positivo para la pesca, asociado con jornadas productivas. La figura de la sirena, entonces, no solo formaba parte de la mitología regional, sino que también influía en las prácticas de pesca y en la manera en que la comunidad interpretaba su relación con el río.



Figura 4: Apolinar Soto Aranibar (Palos Blancos).

Fuente: Fotografía de Carolina Montes Dávalos (junio, 2024).

Así, estos relatos de los comunarios de Palos Blancos revelan una relación multifacética con el río Alto Beni, donde lo mítico y lo práctico convergen. La interacción cotidiana y el respeto por la naturaleza, además de las narrativas transmitidas, sugieren una visión del río como un elemento vivo, integral a la identidad y sustento de la comunidad.

Consideraciones finales

Desde la perspectiva de la ingeniería ambiental, las cuencas hidrográficas deben ser entendidas como sistemas complejos que operan a través de una serie de interrelaciones e interdependencias. En este contexto, resulta crucial que los profesionales del área reconozcan que, para muchas comunidades indígenas, la conexión con sus ríos y cuerpos de agua no es simplemente utilitaria, sino que está intrínsecamente ligada a su identidad y su forma de vida. Estas comunidades viven una relación de pertenencia con el río; este es concebido no solo como un recurso, sino como un ser vivo que escucha, siente y acompaña. Para ellas, el río ha sido históricamente un medio de transporte, una fuente de sustento, un camino hacia el encuentro con otras comunidades y vivencia. Se entrelazan en la experiencia de pertenecer al río, compartiendo similitudes con él; es una forma de sentir y pensar que destaca su conexión y coexistencia.

El profundo conocimiento que estas comunidades poseen sobre la dinámica, espacio y temporalidad de sus ríos podría ser de gran valor para la gestión integral de los recursos hídricos, siempre que se encuentren formas de integrar y comunicar tanto sus saberes y prácticas culturales como los enfoques científicos. En lugar de ser vistas solamente como beneficiarias de programas o proyectos, deben ser incluidas como aliadas estratégicas en el desarrollo e implementación de los mismos.

El río representa una dimensión fundamental de su existencia: es vivencia, es sagrado, es memoria.

Agradecimientos

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a los comunarios entrevistados, quienes generosamente me recibieron en sus hogares a orillas del río Alto Beni. Sus relatos, cargados de sabiduría y experiencia, han sido fundamentales para esta investigación, permitiéndome comprender que la relación de las comunidades con el agua va más allá de su uso material, manifestando una conexión profunda y simbólica que trasciende lo material.

Bibliografía

ASTELARRA, Sofía.

2018. "La memoria del agua: el agua es río y el río es memoria". En: *Estudios del hábitat*, vol. 16, núm. 2: 1-14. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina. [web].

CONWAY, Martín.

1998. “El inventario de la experiencia: memoria e identidad”. *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos* (editado por Darío Páez *et al.*): 49-2. Universidad del País Vasco. País Vasco, Bilbao.

MAGAÑA, Mario.

2014. “Reseña de *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*” (coordinado por Juana Juárez Romero, Salvador Arciga Bernal y Jorge Mendoza García). En: *Región y Sociedad*, vol. XXVI, núm. 59: 303-310. Universidad Autónoma Metropolitana. México D. F., México. [web].

MANERO, Roberto y Maricela SOTO.

2005. “Memoria colectiva y procesos sociales”. En: *Enseñanza e Investigación en Psicología*, vol. 10, núm. 1: 171-189. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. México D. F., México. [web].

SILAPACHARANAN, Siriwan.

2013. “La identidad de las comunidades basadas en el agua en Tailandia”. *Procedia - Ciencias Sociales y del Comportamiento*, vol. 85: 27-32. Facultad de Arquitectura, Universidad de Chulalongkorn. Bangkok, Tailandia. [web].

SILVA, Marta.

2023. “A importância dos rios para a população da Amazônia”. En: *Tapajós de Fato*. 25 de agosto. [web].

Entrevistas

Ana María Cavina. Paloblanqueña (entrevista realizada el 14 de junio 2024. Palos Blancos. La Paz, Bolivia).

Apolina Soto Aranibar. Docente (entrevista realizada el 14 de junio 2024. Palos Blancos. La Paz, Bolivia).

Antolín Caimani Lero. Excacique de la comunidad de Santa Ana de mosetenes (entrevista realizada el 14 de junio 2024. Santa Ana de Mosetenes. La Paz, Bolivia).

José Ramírez. Productor de cacao (entrevista realizada el 13 de junio 2024. Sapecho, La Paz, Bolivia).

María Luisa Zabala Hinojosa. Comunaria de la localidad de Sapecho (entrevista realizada el 13 de junio 2024. Sapecho, La Paz, Bolivia).

UNA MIRADA VIVENCIAL DEL UMA (“AGUA”) DESDE LA TOPONIMIA EN LA COMUNIDAD LLOJLLATA GRANDE, ANCORAIMES

Edwin Usquiano Quispe¹

A través de la toponimia llegamos a comprender nuestros conocimientos, principios y valores

Resumen

Comprender nuestros principios y valores desde la mirada toponímica es esencial, ya que llegamos a conocer las referencias vivas que se tienen en los espacios territoriales. Muchos de estos términos son considerados palabras en desuso, pero llegando al sentido de estas palabras ayudan a fundamentar nuestra cosmovisión. No por nada colocaron nuestros antecesores nombres a los diferentes espacios vivenciales. Por esto, el propósito de este artículo es comprender sobre los espacios que presentan el río Lluxllat Jawira. El río como tal está presente, pero cada sector, cada espacio es nombrado con nombres particulares. Esta es la esencia fundamental para promover y fortalecer no solamente nuestra lengua aymara, ya que llegamos a revitalizar palabras que ya están en desuso y comprendemos las referencias de las mismas, donde están nuestros saberes *laqa pacha* (“arqueológicos”).

Introducción

El idioma aymara está inmerso en todas las regiones, escondido en todos los sitios donde las personas pasan el día. Muchas de ellas tienen rasgos rituales, festivos o con los nombres de las personas que ya pasaron a *wiñay pacha* (“largo tiempo, que siempre son recordados”). Asimismo, las palabras en aymara son funcionales, es decir, son nominadas viendo las cosas de cómo ocurren en la vida real. Es pertinente revisar estos casos desde la mirada toponímica, pero poniendo énfasis sobre los nombres de los ríos que tiene la comunidad Lluxllata Grande.

Para comprender sobre lo vivencial del agua, se debe considerar el nacimiento de esta y su morfología. El agua nace a partir de la naturaleza, como *jalsu*, *jallu*, *chhijchhi* y *khunu*. La misma presenta diferentes características morfológicas de acuerdo al estado en el cual se encuentra: *ch'uwa*, *q'añu*, *qunchu* y *q'uma*. Este ser *uma* (“agua”) tiene lo vivencial en diferentes espacios, como: *jalsu*, *phuju*, *phuch'u*, *qüña*, *qhu'aña* y *quta*.

El agua es parte de la vida social de las personas y por este hecho es importante conocer sobre *silt'u* (“camino”), la vía por donde atraviesa el agua. Para esto se toma en

1 Lingüista. Docente en la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y desempeña funciones en la Unidad de Museo del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: ecoedwin1@gmail.com

cuenta el río Lluxllat Jawira. Este río tiene diferentes espacios y las nominaciones surgen acorde a la referencia del agua, plantas, cerros, animales, aves, nombres de las personas, forma y función.

La investigación para escribir este artículo fue realizada a partir de la mirada fenomenológica naturalista, ya que esta nos ayuda a comprender e interpretar las terminologías elicidadas en función a los espacios vivenciales del agua. Además, nos permitió corroborar los datos en varias ocasiones con los habitantes de la comunidad Lluxllata Grande, ubicada en el municipio Ancoraimes, provincia Omasuyos del departamento de La Paz.

Situación geográfica de la comunidad Llojllata Grande

La comunidad Llojllata Grande se sitúa en el municipio de Ancoraimes, Segunda Sección de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz. Este municipio se halla a una distancia de 135 kilómetros de la sede de gobierno por la carretera troncal La Paz-Achacachi, Achacachi-Ancoraimes.

En el ámbito de límites territoriales, Ancoraimes limita al norte con los municipios de Chuma (provincia Muñecas) y parte del municipio de Puerto Carabuco (provincia Camacho), Al sur con el lago Titicaca, al oeste con el municipio de Puerto Carabuco (provincia Camacho) y al este con los municipios de Achacachi (provincia Omasuyos), municipio de Combaya y Sorata (provincia Larecaja) (PDM-A, 2008: 2). A su vez, está organizada en los siguientes cantones:

| Cantón | Base legal de creación |
|--------------------|-------------------------------|
| Ancoraimes | D. S. 7 de noviembre de 1863 |
| Sotalaya | Ley 30 de abril de 1980 |
| Villa Macamaca | Ley 31 de mayo de 1985 |
| Chejepampa | Ley 13 de mayo de 1986 |
| Cajiata | Ley 25 de mayo de 1993 |
| Chojñapata Chíñaja | Ley 29 de mayo de 1993 |
| Morocollo | Ley 9 de diciembre de 2003 |
| Pocoata Grande | Ley 9 de diciembre de 2003 |

Cuadro 1: Cantones según base legal de creación.

Fuente: En base a diagnóstico CIPCA, 2004; citado en PDM-A, 2008.

La comunidad Llojllata Grande forma parte del cantón Ancoraimes, sujeta a la sub-central Llojllata. A su vez, está constituida por 43 familias. La cantidad de estas es determina-

da a partir de las familias afiliadas que cumplen los usos y costumbres de acuerdo al sistema *myyu* definidas por el terreno (Pati, 2012).

Llojllata Grande está dividida en tres sectores o zonas: Lawan Jawira, Muru Qullu y Panti Pillani. Entre la oralidad de estos nombres y la escritura difiere bastante. En la escritura se emplean más las grafías castellanizadas. Por lo tanto, es correcto recopilar terminologías a partir del uso que hacen de ellas las personas que poco o nada tengan contacto con áreas urbanas. Es así que, en la comunidad las personas adultas, mantienen de manera latente el habla aymara en diferentes espacios sociales.

Los nombres de las zonas de la comunidad Llojllata Grande tienen influencia toponímica.

- **LAWAN JAWIRA:** está actualmente regada por plantas no nativas, como el eucalipto y otros; antiguamente se tenía una abundancia de plantas nativas de manera excesiva, por ejemplo, *t'ula* (arbusto empleado para leña en el fogón) en su gran variedad, *supu t'ula*, *ñaka t'ula*, *q'ara t'ula*, *t'una t'ula* y *law'i t'ula*, entre otros. A su vez, por esta zona pasa un *jawira* o “río”, que en época de lluvia presenta abundante afluencia de agua. Por estas dos razones, por un lado, la existencia de *t'ula* y, por el otro, el río, se denomina Lawan Jawira (“río que tiene palo”), aunque la traducción no es próxima, ya que no solamente tiene palos el río, pues toda la zona presenta una abundancia de palos de *t'ula*.
- **MURU QULLU:** tiene que ver con el cerro o loma que no es puntiagudo y que carece de una elevación alta en comparación de otros. A partir de *murú* (“corto”, “cortado”), *p'i q muru* (“cortado el cabello”) y *qullu* (“cerro”, “loma”) surge la denominación Muru Qullu para este sector o zona.
- **PANTI PILLANI:** como su nombre mismo lo manifiesta, *panti* viene de la frase *panti panti* que es una flor nativa similar a la manzanilla, aunque más grande en los colores morado, blanco y rojo. Por su parte, *pillani* es la derivación de *pilla*; este término alude a algo que no es igual o idéntico. Es así que *pilla* nomina a algo desigual o que no está uniforme. Mientras que el sufijo nominal *-ni* (poseedor), hace referencia a la posición o tenencia. A partir de esta, Panti Pillani indica que en la región se tiene abundante *panti panti* con características que no son iguales.

Pero también es necesario conocer acerca del nombre de la comunidad Llojllata Grande. Esta nominación es castellanizada y ni qué decir con el léxico *grande*. Es así que podríamos recuperar la referencia del nominal “Llojllata”, de la siguiente manera:

- **LLUXLLATA** es derivativo de la palabra *lluxlla*, que actualmente está en el grupo de términos en desuso, ya que no la conocen ni los habitantes de la propia comunidad. Bertonio ([1612] 1984: 205) registra “llokhlhla: Avenida o diluuiu”; a su vez, ejemplifica: “Vma llokhlhla hiti hauirina ‘estar el rio de auenida’”.² Es así

2 *Uma lluxlla jithi jawirina* (“por el exceso del agua el río está de avenida”).

que el término *lluxlla* hace referencia a la abundancia de agua que atraviesa por algún lugar que no tiene forma de río o que no está destinada para tal, y que está constituida como *q'awa* (“riachuelo natural provocado por el agua de la lluvia”), donde el agua corre como si fuese una avenida, por todos los lugares que puede y que posteriormente se convertiría en río por el desgaste natural del territorio. La palabra *lluxlla* se verbaliza como *lluxllaña* o “correr por el espacio” (alude al agua que recorre). Esta palabra se constituye como participio desde el morfema -ta → *lluxllata* (“corrido”). A partir de esta, *lluxllata* alude al lugar, sitio o zona por donde recorre abundante agua en la época de lluvia. Posteriormente, con las prácticas anuales y con la ayuda de los comunarios, se constituiría en río.

Actualmente, la comunidad cuenta con varios ríos. Sin embargo, antiguamente, según los comunarios, no se tenían fijados los ríos. Al respecto, Juana Quispe manifiesta: “*nayrapachax umax aliqakiw jithiskirina, janiw yapus yapch'asiñjamakanati. Ukatwa, juk'at juk'at comunidadanx jaqiw jawir phat'saxpxi* (‘antes el agua así no más corría por todo lado, no había la posibilidad de sembrar. De eso las personas de la comunidad ya cavaron para que el agua baje’)” (conversación con Juana Quispe, 2024).

Referencias sobre el estudio de la toponimia

Para Lewandowski la toponimia es el estudio de “denominaciones de lugares geográficos de una región” (1986: 359). Por su parte, Raimondo señala que la toponimia “es el conjunto de los topónimos de una determinada área” (1991: 277). En ese sentido, la toponimia estudia, principalmente, la etimología de los nombres de los espacios territoriales. Estas nominaciones de los sitios fueron colocadas desde un tiempo pretérito; en el contexto andino muchas nominaciones surgen a partir de la funcionalidad, forma y pertinencia.

Los términos toponímicos son nominados por el grupo de personas que en su momento experimentaron los cambios o la permanencia de los fenómenos naturales y así nombrarlos; por esto, las nominaciones son más funcionales. Estos detalles son estudiados desde el punto de vista de la ciencia lingüística para comprender la esencia de las mismas, ya que esta estudia las emisiones de las personas a través de los signos lingüísticos que hacen referencia a los sitios geográficos.

Los términos toponímicos nacen a partir de la percepción de los seres humanos que adquirieron valores importantes en el entorno social al momento de ser el vínculo entre el espacio geográfico, Pachamama, y el ser andino. Los términos topónimos nos traslada a un tiempo anterior; a partir de ella percibimos indicios sobre el territorio. Por esto, comprender los nombres toponímicos son de vital importancia para una determinada región, ya que para García la toponimia es “una materia testimonial de primera magnitud para el buen conocimiento diacrónico del dominio ástur y, al mismo tiempo, un punto de referencia de singular valor que complementa nuestros datos sobre la evolución de la lengua” (García, 2010: 59). En sí, son los testimonios que dejaron nuestros antecesores.

Comprender y llegar a la esencia de los mismos es complejo, pero coadyuva a encaminar nuestros principios y valores. Por lo que es necesario recopilar de manera integral los datos lingüísticos y de esta manera poner énfasis sobre el valor de las terminologías y sus correspondientes referentes.

Consideraciones sobre lo vivencial del *uma* (“agua”) en la comunidad Lluxllata Grande

El hábitat del agua está esparcido en diferentes lugares por el espacio territorial, como: *uma nayra* o *jalsu* (“manantial”), *phuju* (“fuente”), *jalsun phuju* (“fuente con agua vertiente”), *ja-quñ phuju* (“hoyo profundo, lugar de donde se saca el agua con la ayuda de una sogá”), *phuch'u* (“pozo”), *jalsun phuch'u* (“pozo con agua vertiente”), *qüña* (“represa de agua para uso familiar”), *qhu'taña* (“represa de agua para uso social”) y *quta* (“lago”).

Como en otras regiones, en la comunidad Lluxllata Grande el agua surge de los diferentes seres de la naturaleza. Estos son:

- *JALSU UMA*: La frase *jalsu uma* hace referencia al agua que proviene de una manantial o *uma nayra*.
- *JALLU UMA*: La frase *jallu uma* alude al agua que nace de la lluvia. Esto se evidencia en la época de *jallu pacha*. Dependiendo de la cantidad de lluvia que cae, levanta el volumen del agua. Esto tiene sus propias variantes, como: *ch'iphiña* (“gotear”, se refiere a las primeras gotas de la lluvia), *sullxataña*, *suxxataña* (“lloviznar”), *purxataña* o *purintaña* (“llover por un tiempo moderadamente”) y *galluchaña* (“llover excesivamente sin medir el tiempo o de manera ilimitada”).
- *CHHIJCHHI UMA*: La frase *chijchi uma* insinúa al agua que se genera después de la caída de la granizada. Es decir, se produce la granizada, el granizo se derrite y el agua sucia y turbia producto de esto discurre por el río. Este tipo de agua es temible, ya que levanta inmediatamente el nivel del río, pero es algo pasajero que no dura por mucho tiempo. Este ser no es tan requerido ni esperado por la comunidad, ya que por donde pasa siempre deja angustias, tristezas, no solamente para las personas, sino a todos los seres que tuvo contacto por su paso, plantas y animales.
- *KHUNU UMA*: Se conoce a la nevada con el término *khunu*. En la región andina, la nevada cae los primeros meses del *awti pacha*, justo cuando se coordina la crianza de los nuevos animales. En esta época es esencial la caída de este ser, *khunu*, para que la tierra esté fértil durante el ciclo agrícola. Los nativos de la región andina consideran esta función como *pachamaman lik'ipa* (“sebo de la madre tierra, donde surgen nuevos producto”). Después de la caída de la nevada, con el calor del *tata inti* (“sol”), la nevada se va derritiendo, convirtiéndose en agua. Esta no es tan grande como del *chhijchhi uma* o *jallu uma*, ya que el agua va penetrando en el espacio donde cayó la nevada. A este líquido se la considera *khunu uma* (“agua de la nevada”).

El agua que proviene de diferentes fuentes de la naturaleza varía en su estructura morfológica. La misma es nominada de la siguiente manera:

- *CH'UWA UMA*: La frase *ch'uwa uma* hace referencia al agua cristalina o cristalizada. En la comunidad con este nombre se conoce al agua proveniente del *jalsu*. Sin embargo, Juana Quispe manifiesta “*alxatt'asin phust'asaw umt'aña*” (“inclinándose sobre el agua, primero hay que soplar para tomar”) (conversación con Juana Quispe, 2024). Antes de beber, de manera directa, primero soplan el agua, ya que contienen diferentes aires que el ser humano puede toparse. Cuando el aire es maligno, puede provocar *llixti* (“úlceras”); por esto, primero hay que soplar para posteriormente beberla. Este líquido también es conocido como *ch'uwa uma*, se obtiene de otra forma, y es la siguiente: después de la caída de una torrencial lluvia, las aguas estancadas en *jawira*, *qñña* y *qhutaña* se cristalizan. De igual manera, se la conoce como *ch'uwa uma*.
- *Q'AÑU UMA*: Con esta frase, *q'añu uma*, se conoce al agua sucia o contaminada con desechos. Generalmente, aquella se convierte en *q'añu uma* gracias al agua estancada en diferentes espacios. Entre ellos, en *jawira*, *qñña*, *qhut'aña*, *phuch'u* u otros sitios donde el agua se encuentra inmóvil. Son espacios no controlados por parte de las personas o de la comunidad; por lo general son botaderos de desechos y el agua que se encuentra ahí se transforma en *q'añu uma* o “agua contaminada”. Esta no es apta para el consumo.
- *QUNCHU UMA*: La frase *qunchu uma* se refiere al agua turbia que fluye a través del *silt'u* o bien “camino del agua”. Después de la caída del *jallu*, *chhijchhi* y *ch'iriri*, se produce una gran cantidad de agua que atraviesa el *silt'u*, un canal que conduce el agua hacia el río (*jawira*). En este proceso, el agua se mezcla con la tierra y los vegetales, creando de esa manera el *qunchu uma*.
- *Q'UMA UMA*: La *q'uma uma* es el agua ya tratada específicamente para el consumo diario. La comunidad tiene agua potable conectada a través de tubos PVC. Esta conexión es mantenida de forma constante. Para esto, cada mes lavan los estanques, revisan las tomas de agua que tiene conexión con el *jalsu*. A su vez, para que el agua esté purificada en su composición, para eliminar su turbiedad, para neutralizar la acidez, así como eliminar impurezas, reducir el olor, entre otros aspectos, utilizan el *q'athawi* (“cal”). A este tipo de agua la llaman *q'uma uma*.

Nombres de los espacios por donde transita *uma* (“agua”)

En este apartado desarrollaremos las nominaciones que presentan los sitios por donde transita *uma* o “agua” en la comunidad Lluxllata Grande; específicamente, tomaremos en cuenta el río Lluxllat Jawira. En el contexto andino, *uma* tiene estrecha relación con diferentes seres. En el espacio territorial donde nace el agua, esta se relaciona con los cerros, las rocas, las pampas, los ríos y otros que habitan a su alrededor. A partir de ello, nacen también las nominaciones. Estas nominaciones se evidencian en el mapa donde aparece el recorrido del río Lluxllat Jawira (ver Anexo 2).

Algunos espacios o sectores de este río tienen nombres particulares y el propósito de este apartado es detallar aquello. Para esto, los clasificaremos dependiendo del tipo de topónimo que corresponde y tomando en cuenta el contenido semántico. Para la nominación se toma en cuenta el término *jawira* (“río”). A este nombre lo acompañan con otras palabras, que cumplen la función de especificador. El término *jawira* alude a río, que son las venas o caminos a través del cual corre el agua con dirección a la *quta* (“lago”).

Hidrotoponimia o topónimos con referencia a uma

Los nombres que hacen referencia a la hidrotoponimia presentan estrecha vinculación con referencia al agua o al espacio donde tiene hábitat o estadía. Estos espacios no siempre pueden estar cerca al río; pueden quedar algo próximos al mismo. Los nombres surgen de acuerdo a los espacios, por ejemplo, *phuju*, *jalsu*, *quiña* u otros. Con estos rasgos se evidencian los siguientes espacios en el río Lluxllat Jawira:

- *PHUJU JAWIRA*: El nombre *jawira* es acompañado por el término *phuju*; este último alude al espacio, pozo u hoyo cerrado de donde sale el agua; o es el espacio donde se almacena el agua para la época de sequía. Este pozo es construido por los pobladores a través de una excavación. En el sector de *lawan jawira* se tiene un espacio llamado *juqhu* (“pantanos”), donde construyeron un *phuju*, el cual queda muy próximo al río. A partir de esta última palabra es que denominan a ese espacio *phuju jawira*. La traducción literal sería “río hoyo”, palabras que juntas no tienen ningún sentido. Sin embargo, se tiene la siguiente interpretación: los pozos construidos por las personas quedan cerca al río Lluxllat Jawira; a partir de ella ese espacio es considerado *phuju jawira*.
- *WAÑA JAWIRA*: A la nominación *jawira* la antecede el léxico *waña*. El término *waña* hace referencia a lo seco, pero lo seco como consecuencia de la sequía del agua, que ocurre de forma natural. En la época de lluvia por el río corre el agua, mientras que pasada aquella y el *awti pacha* (“época de sequía”), el río carece de agua. A partir de ella es conocido con nominativo *waña jawira* (“río seco”).
- *PHULL PHULLTIR JAWIRA*: Al nombre *jawira* Las personas adhieren la palabra reduplicada *phull phull* (término onomatopéyico). Esta nominación surge a partir del sonido que realiza el agua que sale del *jalsu* (“manantial”); es decir, el agua sale realizando el sonido *phull, phull*. El término onomatopéyico es nominalizado a través del sufijo *-ti* (mocional verbal e *-iri* agentivo). Esta frase nominal *phull phulltiri*, acompaña al sustantivo *jawira* → *phull phulltir jawira* (“río *phull phull*”). Acá vemos que la traducción no se aproxima. Empero, se comprende de la siguiente manera: el *jalsu phull phull* o “manantial con nombre *phull phull*”, se ubica próximo al río Lluxllat Jawira; a partir de este, el espacio es conocido como *phull phulltir jawira*.
- *QUMPI JAWIRA*: Al sustantivo *jawira* le acompaña el término *qumpi*. Esta palabra alude a lo “limpio” o *q’uma* en aymara. En este sentido, podemos obtener: *q’uma uma* o *qumpi uma* (“agua limpia”); otros hablantes nativos de la lengua aymara

emplean *kurji* para referirse a algo que es fino, pero en este caso se relaciona con lo limpio. En ese sentido, *qumpi jawira* (“río limpio”), donde se ubica al final de Lluxllat Jawira, denota que en ese espacio el agua turbia se va cristalizando, después de haber pasado por diferentes sectores. Además, en este espacio, el agua se va ubicando hasta la temporada de *awti pacha* de manera limpia; aunque, actualmente se encuentra sucia, inmersa con desechos orgánicos e inorgánicos, donde no prima la higiene ambiental.

Fitotoponimia o topónimos con referencia *ch'uxña alinaka*

Las nominaciones que hacen referencia a fitotoponimia tienen estrecha relación con *ch'uxña alinaka* (‘plantas vegetales’). La vegetación es uno de los elementos más llamativos en el paisaje para nombrar a los sitios o espacios que tienen que ver en el trayecto del río Lluxllat Jawira. Es decir, los nombres surgen por la evidencia de los vegetales que se tienen en el trayecto del río por donde pasa el agua. Para los pobladores, es más práctico nombrar de esta forma para tener una referencia adecuada sobre el espacio y también hacer la referencia sobre la existencia abundante de las plantas en esas regiones. Con esta referencia se tiene los siguientes nombres:

- *LAWAN JAWIRA*: El término *jawira* es acompañado por la palabra *lawani* (“palo”). Estos términos aluden a la vegetación, específicamente al tronco de una planta. En el período anterior a la plantación de los eucaliptos, en el sector había una abundante planta conocida como *t'ula* (“arbusto”). Los pobladores del sector utilizan el tronco de este vegetal para la cocina. La *t'ula* es conocida también *lawa* (“palo”); a este nominal lo acompañan con el morfema *-ni* (“pertenencia”). Donde *lawani* significa “tenencia de palo”. A partir de esta definición, este sector de la comunidad y el río que la atraviesa es conocido como *lawan jawira*.
- *PANTI PILLAN JAWIRA*: Adhieren la palabra *jawira* a la frase *panti pillani*. El término *panti* es la reducción de la frase *panti panti* (“palabra reduplicada”). *Panti panti* alude a una flor andina que es similar a la flor de manzanilla, pero más grande. Por su parte, *pillan* hace referencia a algo que no es idéntico o manifiesta a una variedad de especies con diferentes características; a este lo sufijan con el morfema *-ni* de pertenencia o posesivo. A partir de esta *pillani* manifiesta que se tiene una variedad de algo; en este caso una variedad de *panti panti* (“flor andina”). En este sector se tiene una abundante de *panti panti* de diferentes colores. Por esta característica la zona y el río que pasa por este sector es nominado *panti pillan jawira* o “río que tiene variedad de *panti panti*”.
- *UQHURURUN JAWIRA*: La nominación *jawira* debe ser antecedida con el léxico *uqhururun*. La palabra *uqhururu* hace referencia a uma, una planta comestible y el berro. Esta palabra es sufijada con el morfema *-ni* (posesivo situacional). Entonces, *uqhururuni* manifiesta que se tiene esta planta en el espacio. Estas plantas crecen en sectores donde el río es angosto y húmedo casi todo el ciclo agrícola. A partir de la presencia de esta planta se denomina a ese espacio como *uqhururun jawira* o bien “río que tiene berro”.

- *CH'UXÑA JAWIRA*: Uno de los sectores del río Lluxllat Jawira es conocido con estos nombres: *ch'uxña jawira* o *ch'uxña jawir pampa*. La palabra *ch'uxña* hace referencia al color “verde”. En este caso, sin embargo, se pone énfasis en el color de la vegetación. Ahí es donde el espacio, todo el tiempo del ciclo agrícola, es húmedo; por lo tanto, el *ch'iji* o “pasto” constantemente está verde. A partir de esta, este sector del río es denominada *ch'uxña jawira*. En la *jawir laka* o “espacios extremos del río y la pampa”, que sería la proximidad del río, también se queda todo el tiempo con pasto verde; con esta referencia otros llaman a este lugar *ch'uxña jawir pampa*.
- *LAQHUN JAWIRA*: El sustantivo *jawira* es acompañado por el término *laqhuni*. *Laqhu* hace referencia a las algas verdes que se sitúan en los ríos, conocidas como verdín. A esto adhieren el morfema *-ni* (posesivo situacional). A partir de este sufijo se comprende que en ese lugar existe la presencia abundante de algas o *laqhu*. En ese sentido, por la abundancia excesiva de *laqhu*, uno de los espacios del río es conocido con nombre de *laqhun jawira* o “río con la presencia abundante de algas”.
- *SANK'AY JAWIRA*: En este caso, la palabra *jawira* antecede al término *sank'ayu*. Esta última hace referencia a la planta nativa que crece en forma de cojines al nivel del suelo y que pertenece a la familia de los cactus. Debido a la abundante presencia de esta planta en las proximidades del río, que no siempre se encuentra dentro del cauce de aquel, el sector es conocido como *sank'ay jawira*.

Orotopónimos o topónimos con referencia a *qullunaka*

Los nombres considerados orotopónimos tienen estrecha relación con *qullunaka*, entre ellos se tiene montañas, cerros, colinas, rocas y otros. Tomando en cuenta estos espacios y a partir de los rasgos morfológicos o formas de los accidentes de relieve que presenta, los comunarios colocan nombres a los sitios del río que pasan cerca las montañas. En este caso, los habitantes hacen la conexión entre el río y los seres *qullunaka*, entre ellos se evidencian *uywirinaka*, *achachilanaka* y *samatanaka*. Estos lugares son *yäqata*, “respetado con sentido”, ya que son seres que transmiten *qamasa* “fuerza y energía”. Entre ellos se tiene en el río Lluxllat Jawira, los siguientes nombres:

- *MURUQULL JAWIRA*: Al nombre *jawira* lo acompaña la palabra compuesta *murququllu* (*mur* + *qullu*). El término *qullu* alude al cerro o montaña; por su parte, la palabra *mur* hace referencia a algo que no terminó con el crecimiento natural o algo que quedó corto a comparación de otros similares. Por lo tanto, el denominativo *mur* *qullu* alude al cerro que no tiene suficiente altura con relación a otros cerros. A partir de la morfología del cerro Muru Qullu, la zona es conocida con este nombre y el río que atraviesa por esta zona también se llama Muruqull Jawira.
- *ILLAWANKAÑ JAWIRA*: Al sustantivo *jawira* lo acompaña el término *illawankaña*. En la pronunciación, la palabra *illawankaña* suele tener una variación dialectal en la misma comunidad *illiwankaña*. Esta es una palabra compuesta por *illa* + *wankaña*; en este sentido, el término *illa* alude a la miniatura que cumple la función de amuleto y tiene que ver con la fertilidad y la abundancia; por su parte, *wankaña*,

es el sinónimo de *q'uchuña*, y hace referencia a cantar. A partir de esta, *illawankaña* se interpreta como el espacio donde, en el tiempo anterior, se realizaba la feria de Alasita (compra y venta de amuletos); al mismo tiempo, la actividad se concretaba acompañada de los cánticos. Para Juana Quispe, esta actividad se realizaba cada 3 de mayo, aunque actualmente ya no se lleva a cabo (conversación personal, 2024). Este sitio está ubicado en la cima del cerro que lleva este mismo nombre; este espacio tiene además una plataforma plana y piedras en forma de asientos. El río Lluxllat Jawira pasa a los pies del cerro, por lo que este espacio es denominado *illawankañ jawira*. En ese sentido, la nominación es puesta énfasis, a partir del sitio donde se realizaba la compra y venta de illa, acompañados con los cánticos.

- **QIRUN JAWIRA:** El término *qiruni* antecede al nombre *jawira*. Naturalmente, el nombre es *qhiruni*, y con el paso del tiempo se transformó en *qiruni*, teniendo el problema desde proceso fonológico de simplificación. *Qhiru* hace referencia a la nuca de los animales como toro, caballo y otros. A partir de lo anteriormente mencionado, uno de los cerros se llama Qhirun Qarqa o Jach'a Qhiruni (ya que se tiene otro cerro lleno constituido por roca llamado Jisk'a Qhiruni); en ese sentido, el nombre *qhiru* surge por cómo se encuentran constituidas las rocas (en forma de nuca del animal). A este nombre, *qhiru*, le adhieren el morfema *-ni* posesivo situacional, la misma expresa el lugar que tiene, en este caso, *qhiru*. Por la ladera baja de este cerro pasa el río, a este espacio lo llaman *qhirun jawira*; en este caso, empleando el nombre del cerro que está próximo al río.

Zootoponimia o topónimos con referencia a *uywanaka*

En el río Lluxllat Jawira hay nombres que hacen referencia a la zootoponimia. Estos se hallan relacionados con los diferentes animales que habitan en la región. A partir de estos nombres se pone énfasis en los animales que habitan el espacio. Todos los animales, de una u otra forma, son parte de esta región, pues tienen una convivencia plena y en armonía con los andinos. Además, son coadyutores durante el ciclo agrícola, con función de indicadores naturales.

- **TITI MIK'AY JAWIRA:** Al nombre *jawira* le acompañan la frase *titi mik'aya*. La palabra *titi* hace referencia al gato montés, el cual es reacio a acercarse a las personas; por su parte, *mik'aya* alude a la profundidad de un espacio territorial. Literalmente se entendería como “gato montés profundo”, sin embargo, en este caso no es comprendida de esta forma. La nominación del *titi* se debe a la presencia de este ser por esa región, mientras que *mik'aya* manifiesta que el fragmento de río que pasa por el sector que habita *titi* es profundo. A partir de esta surge la nominación en este espacio: *titi mik'ay jawira*
- **TIPTIR QUNUN JAWIRA:** Al sustantivo *jawira* le acompañan con la frase *tiptir qunuña*. Esta frase alude a la acción *qunuña* (“estar sentado”) que realiza frecuentemente el ave *tiptiri* (“buharro”, “ave nocturna”) en el sector del río. Es costumbre ver parada al ave, especialmente por las tardes en el sector de este río. A partir de esta evidencia, la comunidad nombra así a este espacio del río: *tiptir qunuñ jawira*.

- *YAKA YAK Q'AWA*: En la nominación *yaka yak q'awa*, no se evidencia el nombre *jawira*. Pero, desde la palabra *q'awa* (“riachuelo provocado por la lluvia”), podemos interpretar que hace referencia un espacio que se tiene en el río. En algunas partes se tiene inmensas estrías, donde las personas no pueden llegar. A partir de ello, el ave *yaka yaka* (“pájaro carpintero andino”), toma estos espacios para su diario vivir. Por la presencia de esta ave en las estrías del río, las personas llaman a estas últimas *yaka yak q'awa*.

Antroponimia o topónimos con referencia a *jaqin sutinakapa*

Los nombres antrotopónimos surgen a partir de los nombres propios de las personas o *jaqin sutinakapa*. Estas nominaciones son consideradas a partir de la *sayaña* (“parcelas de terreno”) o *utjawi* (“vivencial de las personas”). El río atraviesa por el territorio que pertenece a alguien y bautizan a ese sector con el nombre de esa persona. Con esto, se distingue a una determinada persona de la otra, con función apelativa e identificativa. El borde del río Lluxllat Jawira es habitado por varias personas; muchos sectores que no tienen denominativos o no son conocidas por sus nombres. A partir de esto, los habitantes mencionan el nombre de la persona más próxima o a quien pertenece el terreno. Estas nominaciones son comprendidas por la apreciación de los vecinos, y se tiene varios nombres, pero a continuación mencionaremos solo dos nombres que pertenece a sector *lawan jawira*.

- *ILKUN JAWIRAPA*: El sustantivo *jawira* es acompañado por el término *ilkuna*. La palabra *ilku* surge a partir del nombre propio Elcoriano Apaza. A su vez, adhieren al nombre *ilku* el morfema *-na* (pertenencia locacional) *ilkuna*. Por su parte, la palabra *jawira* también es adherido por el morfema *-pa* (flexivo nominal). A partir de esta, el nombre *ilkun jawirapa* se comprende que un espacio determinado del río pertenece al señor Elcoriano.
- *SAMUYLUN JAWIRAPA*: De forma similar a la anterior, al nombre *jawira* se adhiere a *samuyluna*. El término *samuylu* es una palabra en calidad de préstamo fonemizado de Samuel. A este nombre sufijan con el morfema *-na* (pertenencia locacional) *samuyluna*. Por su parte, el nombre *jawira* es sufijado por el morfema *-pa* (flexivo nominal). A partir de estos morfemas, la frase *samuylun jawirapa* nos está diciendo que ese sector o espacio por donde pasa el río es de señor Samuel. Probablemente, la persona cedió el terreno para el paso del río. Por esta razón se pone énfasis el nombre de la persona a quién corresponde el espacio.

Litotoponimia o topónimos con referencia a *qalanaka*

Los litotopónimos son nombres relativos a la piedra y roca. Estos elementos naturales influyen al momento de la nominación de los espacios que tiene el río Lluxllat Jawira. Aunque la comprensión literal nos lleva a comprender de otra forma, sin embargo, estas nominaciones surgen a partir de la presencia de las piedras en el río o cerca el río. Desde este punto de vista se tienen los siguientes espacios:

Qala chak jawira o chaka jawira

De forma particular, este espacio es nominado de dos formas: *qala chak jawira* o *chaka jawira*. A la palabra *jawira* le antecede el sustantivo *chaka*. Este hace referencia al puente. En el primer caso, es especificado a través del término *qala*; esta alude a la piedra. En ese sentido, *qala chaka* hace referencia a un puente construido de piedra. En el sector de *murú qullu*, en el tiempo anterior, se tenía un puente construido con base en las piedras. Aquel fue utilizado por parte de la comunidad; actualmente está destruido y algunas piedras, diferentes a las del lugar, se encuentran todavía en el espacio. A partir de esta experiencia que tuvieron, la comunidad nombró al espacio *qala chak jawira*. El puente de piedra ya no existe, solo se quedó en la memoria de las personas adultas.

Ankhar jawira, anqhar jawira o janqhar jawira

El nombre de *ankhar jawira* presenta variantes en la pronunciación: *anqhar jawira* o *janqhar jawira*. La palabra *anqhara* acompaña al nombre *jawira*. *Anqhara* hace referencia a la piedra, roca o peña que se sitúa al interior de la tierra. El río Lluxllat Jawira pasa sobre una roca que está enterrada bajo tierra. Sin embargo, con el paso del agua, la tierra se fue lavando, mostrando la evidencia de varias rocas que están en ese espacio. A partir de esto la nombran *anqhar jawira*.

Geotoponimia o topónimos con referencia a laq'a

Los nombres de los espacios del río Lluxllat Jawira tienen relación con la naturaleza del terreno. Son nombres que hacen referencia a la característica del espacio como tipo de suelo, el material o composición de la misma. La misma tiene cualidades de carácter fácilmente observable. Agrupamos los siguientes:

- *QULLPA JAWIRA*: Al nombre *jawira* le antecede la palabra *qullpa*. Esta palabra hace referencia al salitre. Es así que en uno de los espacios que tiene el río Lluxllat Jawira se evidencia la gran abundancia de esa sustancia salina. A partir del nombre de este mineral es que se referencia este espacio, llamándolo *qullpa jawira*.
- *CH'YAR LAQ'AN KAWIRA*: De manera similar a la anterior, el nombre *jawira* acompaña a la frase *ch'iyar laqani*. *Ch'iyar laq'a* alude a la tierra negra, pero es sufijado por el morfema *-ni* (posesivo situacional). A partir de este sufijo se comprende la existencia o presencia abundante de tierra negra en un espacio por donde pasa el río se llama *ch'iyar laq'an jawira* o bien “espacio del río que tiene mucha tierra negra”.

Nominación de acuerdo a la función *phuqhawi*

En el río Lluxllat Jawira se evidencian nombres que resaltan a partir de las distintas actividades que se realizan en él o cerca de él. Esto fluye de acuerdo al ciclo agrícola y la ganadería. Esta nominación surge de acuerdo a la función que cumple el río desde el criterio de los

habitantes. Son casos particulares, donde cada familia nombra, de acuerdo a las acciones realizadas, para identificar los espacios. Es así que estos nombres no son convencionales para toda la comunidad.

- *LIP'ICH T'AXSUÑ JAWIRA*: Al nombre *jawira* antecede *lip'ich t'axsuña*. Esta frase *lip'ichi* (“cuero”) y *t'axsuña* (“lavar”) alude a la actividad de lavar el cuero de camélido u ovino. La familia acostumbra realizar esta actividad en un período específico del año. Esta acción se realiza en un espacio determinado por las prácticas realizadas desde un tiempo anterior. A partir de esto, solo la familia denomina de esta manera, *lip'ich t'axsuñ jawira*, tomando en cuenta siempre su funcionalidad.
- *JUPHA JARIÑ JAWIRA*: De manera similar a la anterior, *jupha jariña* se manifiesta en calidad de especificador del sustantivo *jawira*. La frase *jupha* (“quinua”) *jariña* (“lavar”) hace referencia a la acción del lavado de la quinua. Esta práctica es familiar; por la comodidad, por el espacio, por la tradición, por las prácticas realizadas en el tiempo anterior u otro se continúa lavando la quinua en el lugar. A partir de esta actividad, el espacio determinado del río es denominado *jupha jariñ jawira*.
- *TUNTAÑ JAWIRA*: *Tuntañ jawira* o *tunta tuntañ jawira* hace referencia al espacio del río donde acostumbran realizar la acción de *tuntaña* (“procesar la papa en la época de helada y en el agua”). Como ya se dijo, la tunta es un tipo de papa que se elabora durante la helada y en el agua. Para este proceso, las familias seleccionan espacios específicos en el río, donde hay abundancia de agua, y les asignan un nombre. Cada familia tiene su propio espacio designado y nominado, que se mantiene como una tradición a lo largo del tiempo y está vinculada al ciclo agrícola.
- *THUJLLU P'UJR JAWIRA*: Al sustantivo *jawira* acompaña la frase *thujllu p'ujru*. El referente de este espacio mucho depende del sentido de esta frase (*thujllu p'ujru*). *P'ujru* alude al espacio que se presenta cóncavo de forma natural. Por su parte, *thuxllu* es preparado en forma *putu* (“cueva”) con puerta por las personas para la caza de zorro. Al inicio de la cueva ponen algunos alimentos que consume el zorro, olfateando llega, entra a la cueva y automáticamente se queda encerrado. Es así que en el espacio *p'ujru* se preparó para cazar al zorro. Además, la ubicación es próxima al río Lluxllat Jawira. Por todo lo dicho, llaman a estos sitios *thujllu p'ujr jawira*.

Nominación de acuerdo a la forma *uñtawi*

Los nombres de los ríos se originan en función de la forma y características de los espacios dentro del río o en sus alrededores. Estas denominaciones son compartidas por un grupo específico de la sociedad, principalmente por aquellos que viven cerca de estos espacios.

- *UYU ISKIN JAWIRA*: Al nombre *jawira* acompaña la frase *uyu iskina*. El término *iskina* (en aymara *irwaqa*) es una palabra en calidad de préstamo refonemizado. Por su parte, *uyu* alude a corral. En el espacio real es el corral de sembradío construido con piedras, en forma cuadrado. El río Lluxllat Jawira pasa cerca, por una de las

esquinas; a partir de aquello y por la forma que presenta, el espacio del río es llamado *uyu iskin jawira*.

- *Q'ÍWI JAWIRA*: El nombre *jawira* se evidencia especificado a través del término *q'íwi*. Este es la reducción de *q'íwi q'íwi* y la misma alude a un trayecto que tiene bastantes curvas. En este caso, hace referencia a las curvas que presenta el río. Es así que una de las partes del río Lluxllat Jawira aparece con muchas curvas. A partir de esto es nombrada *q'íwi jawira*.

Puntualizaciones finales

En esta investigación se puso énfasis en lo vivencial del *uma* (“agua”). Para comprender aquello se consideró el nacimiento del agua y la morfología de la misma. Como también se enfatizó en los espacios donde *uma* tiene hábitat.

El agua es el ser que transita por el espacio en convivencia armónica con todos los seres de la Pachamama. Estos espacios son nominados a partir de la forma y función que presentan en el interior de la sociedad, ya que el espacio por donde pasa el agua forma parte de la sociedad. Por esto muchos lugares también son asignados con los nombres de las personas que poseen el terreno y que son consideradas dueñas de él.

Comprender nuestras raíces desde las nominaciones que tienen los espacios por donde recorre el agua son de vital importancia. A partir de esto se asimila los saberes de *laq'a pacha* (“tiempo arqueológico”) para reestructurar nuestra cosmovisión andina, ya que ahí están almacenados todos los conocimientos, los principios y los valores de una determinada región. En este artículo se mostraron las nominaciones más predominantes. Con esto queremos manifestar que se tienen bastantes espacios nominados en todo el trayecto del Lluxllat Jawira, que no fueron tomados en cuenta.

Bibliografía

- BERTONIO, Ludovico.
1984 (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. CERES. Cochabamba, Bolivia.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.
2015. “Toponimia andina: problemas y métodos”. En: *Lexis*, vol. XXXIX, núm. 1: 183-197.
- GARCÍA, Xosé Lluis.
2010. “Toponimia asturiana (con una breve nota sobre la leonesa)”. *Toponimia de España*.
Estado actual y perspectivas de la investigación (coordinado por María Dolores Gordón):
59-80. De Gruyter. Berlín, Alemania.
- LEWANDOWSKI, Theodor.
1986. *Diccionario de lingüística*. Cátedra. Madrid, España.
- LLORACH, Ana Rufina.
2008. “Apuntes sobre la toponimia del agua en el campo de Cartagena”. En: *Revista Murciana de Antropología*, núm. 15: 155-167.

Municipio de Ancoraimes.

2012. *Plan de Desarrollo Municipal-Ancoraimes (PDM-A) (2008-2012)*. Ancoraimes, Bolivia.

PATI, Pelagio.

2012. *Filosofía política comunal en la nación aymara. Una mirada a las formas organizacionales de poder en comunidades específicas*. UNIBOL A-TK. La Paz, Bolivia.

RAIMONDO CARDONA, Giorgio.

1991. *Diccionario de lingüística*. Ariel. Barcelona, España.

SOLÍS, Gustavo.

1998. *La gente pasa, los nombres quedan. Introducción en la toponimia*. Ediciones Lengua y Sociedad. Lima, Perú.

Amuy apthapi (“conversaciones sobre la vivencial de uma”)

Adrián Usquiano, conversación sobre el nacimiento y características morfológicas del agua. 2024.

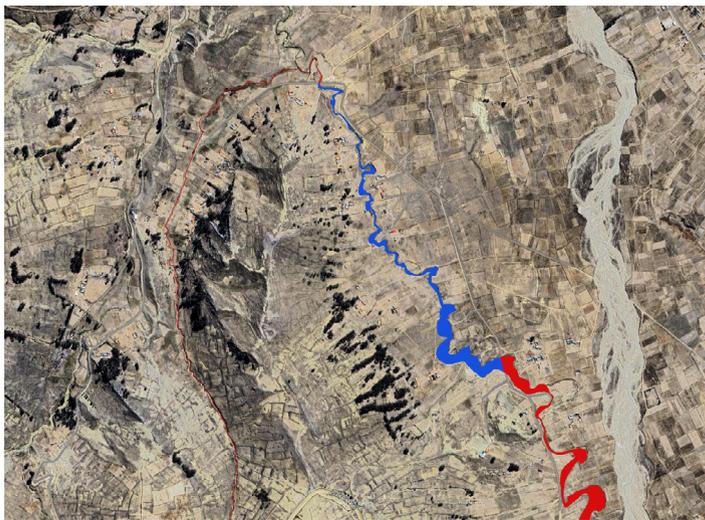
Juana Quispe, conversación sobre los espacios por donde recorre el agua. 2024.

Anexos



Anexo 1: Comunidad Lluxllata Grande.

Fuente: Fotografía de Edwin Usquiano Quispe (2024).



Anexo 2: Río Luxllat Jawira: Lawan Jawira, Muruqull Jawira y Panti Pillan Jawira.

Fuente: Diseño: Tania Prado (2024).

| | | | |
|----|----------------------|----|---------------------------------|
| | Lawan Jawira | 13 | Anqhar jawira |
| | Muruqull Jawira | 14 | Ch'iyar laq'an jawira |
| | Panti Pillan Jawira | 15 | Uqhururun jawira |
| 1 | Tuturas phuj jawira | 16 | Laqhun jawira |
| 2 | Thujllu p'ujr jawira | 17 | Lip'ich t'axsuñ jawira |
| 3 | Ilkun jawirapa | 18 | Titi mik'ay jawira |
| 4 | Qirun jawira | 19 | Jupha jariñ jawira |
| 5 | Qullpa jawira | 20 | Tuntañ jawira |
| 6 | Samuykun jawirapa | 21 | Q'awi jawira |
| 7 | Uyu iskin jawira | 22 | Qala chak jawira o Chaka jawira |
| 8 | Phuju jawira | 23 | Tiptir qunuñ jawira |
| 9 | Illawankañ jawira | 24 | Yaka yak q'awa |
| 10 | Waña q'aw jawira | 25 | Ch'uxña jawira |
| 11 | Waña jawira | 26 | Phull phulltir jawira |
| 12 | Guitarran jawira | 27 | Qumpi jawira |

AGUA Y CULTURA EN TARABUCO: UN ESTUDIO ETNOLINGÜÍSTICO DE LA TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL DE LA TOPONIMIA ACUÁTICA Y LA TRADICIÓN ORAL QUECHUA

Antony Fabricio Lobaton Delgado¹

Resumen

Este estudio explora la interrelación entre el agua y la cultura en Tarabuco, Bolivia, a través de un análisis etnolingüístico de la toponimia acuática y la tradición oral quechua. Se examinan los nombres de lugares relacionados con el agua, su etimología y significado cultural, así como las narrativas orales asociadas, incluyendo mitos, leyendas y canciones. La investigación revela que la toponimia acuática en Tarabuco refleja una comprensión profunda del paisaje hidrológico local y codifica conocimientos ecológicos tradicionales. Además, se identifican los mecanismos de transmisión intergeneracional de este conocimiento, destacando la importancia de las prácticas cotidianas, los rituales comunitarios y la participación activa en la gestión del agua. Los hallazgos subrayan la relevancia de la toponimia y la tradición oral en la construcción de la identidad cultural y en la preservación del quechua, ofreciendo perspectivas valiosas para la gestión sostenible de los recursos hídricos en la región.

Palabras clave: Toponimia acuática, tradición oral quechua, etnolingüística, Tarabuco, identidad cultural.

Introducción

El agua ha sido un elemento central en las culturas andinas, influyendo profundamente en la vida cotidiana y las tradiciones de comunidades como Tarabuco, en el departamento de Chuquisaca, Bolivia. Este estudio explora la toponimia acuática y las narrativas orales relacionadas con el agua en Tarabuco, analizando su transmisión intergeneracional y su papel en la identidad cultural local.

Tarabuco, reconocido por su herencia cultural y textiles tradicionales, tenía una población de 16.944 habitantes según el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2012, con una mayoría quechua. Su geografía, caracterizada por ríos, manantiales y lagunas, ha moldeado las prácticas agrícolas y las creencias de sus habitantes. Históricamente, la región estuvo habitada por el reino yampara, cuya lengua nativa se presume era el puquina. Durante el período incaico, se impuso la lengua y cultura quechua, reflejándose en la toponimia acuática de la región.

¹ Licenciado en Comunicación con mención en Comunicación Cultural por la Universidad Privada Boliviana (UPB). Contacto: lobatonfabricio7@gmail.com

La preservación de las lenguas indígenas es crucial, ya que muchas están en peligro de extinción, lo que conlleva la pérdida de conocimientos ecológicos y culturales valiosos. Además, en un contexto de desafíos hídricos exacerbados por el cambio climático, el conocimiento tradicional sobre el agua puede ofrecer perspectivas únicas para la gestión sostenible de los recursos hídricos.

Además, en un momento en que Bolivia enfrenta desafíos significativos en términos de seguridad hídrica, exacerbados por el cambio climático y la degradación ambiental (FAO, 2016), el conocimiento tradicional sobre el agua codificado en la toponimia y la tradición oral puede ofrecer perspectivas únicas para la gestión sostenible de los recursos hídricos.

Objetivos y preguntas de investigación

Objetivos

1. Recopilar y analizar la toponimia acuática en el municipio de Tarabuco, explorando su etimología, significado cultural y distribución geográfica.
2. Examinar las narrativas orales (cuentos, leyendas y canciones) relacionadas con el agua en la tradición quechua de Tarabuco.
3. Explorar las implicaciones de este conocimiento tradicional para la preservación lingüística y cultural, así como para la gestión sostenible del agua en la región.

Preguntas de investigación

1. ¿Qué patrones lingüísticos y semánticos se observan en la toponimia acuática de Tarabuco y cómo reflejan la comprensión local del paisaje hidrológico?
2. ¿Qué temas, símbolos y funciones sociales predominan en las narrativas orales relacionadas con el agua en la comunidad quechua de Tarabuco?
3. ¿Cuáles son los principales mecanismos de transmisión intergeneracional de la toponimia acuática y las narrativas asociadas en Tarabuco?

Marco teórico

Este estudio se fundamenta en varias perspectivas teóricas que permiten abordar la compleja relación entre el agua, el lenguaje y la cultura en el contexto andino:

Etnolingüística y toponimia andina

La toponimia andina, especialmente en regiones como Tarabuco, ofrece una ventana única hacia la historia lingüística y cultural de los Andes. Nos basamos principalmente en los trabajos seminales de Rodolfo Cerrón-Palomino sobre toponimia andina, que han demostrado cómo los nombres de lugares pueden revelar capas de historia lingüística y cultural. Cerrón-Palomino (2000) argumenta que la toponimia no solo refleja caracte-

rísticas geográficas, sino también concepciones culturales del paisaje y eventos históricos significativos.

En el contexto específico de Tarabuco, la confluencia de influencias quechuas y aimaras en la toponimia refleja la compleja historia lingüística de la región. Los nombres de lugares en esta área a menudo incorporan elementos de ambas lenguas, evidenciando el contacto lingüístico y cultural que ha caracterizado la zona durante siglos. Cerrón-Palomino (2015) señala que muchos topónimos en la región de Chuquisaca, donde se ubica Tarabuco, muestran una estratificación lingüística que incluye sustratos aimara sobre los cuales se han superpuesto denominaciones quechuas.

La metodología propuesta por Cerrón-Palomino para el análisis toponímico incluye no solo la descomposición morfológica de los nombres, sino también la consideración de factores históricos y geográficos. Este enfoque es particularmente relevante para Tarabuco, donde la topografía accidentada y la historia de migraciones y conquistas han dejado una huella indeleble en la nomenclatura local.

Nielsen ofrece una perspectiva arqueológica para entender la relación entre la toponimia y el paisaje material. Él propone tres niveles analíticos para abordar el espacio: el hábitat (escenario geográfico), el paisaje (espacio significado) y el territorio (espacio agenciado). Esta aproximación multidimensional es crucial para comprender cómo los topónimos en Tarabuco no solo reflejan características físicas, sino también concepciones culturales y prácticas históricas acumuladas.

Además, el concepto de “paisaje arqueológico” propuesto por Nielsen es particularmente relevante para Tarabuco. Este concepto entiende la distribución espacial del mundo material, no solo como consecuencia de la historia, sino también como una condición y recurso para la acción futura. En Tarabuco, esto se manifiesta en cómo las estructuras agrícolas y los caminos antiguos han influido en los patrones de asentamiento y uso del espacio a lo largo del tiempo, dejando su huella en la toponimia local.

La persistencia de topónimos de origen prehispánico en Tarabuco, a pesar de siglos de influencia colonial y republicana, subraya la resiliencia de las culturas indígenas locales. Estos nombres no son meros identificadores geográficos, sino repositorios de memoria cultural que continúan informando la identidad local y las prácticas territoriales contemporáneas. Como sugiere Martínez (1976), citado en el documento, en el contexto andino cada nombre es un reservorio de significados que da cuenta de la entidad del espacio, donde los elementos significativos adquieren las formas de cerros, abras, cuevas, quebradas y cursos de agua.

En el estudio de la toponimia de Tarabuco es crucial considerar lo que Hernández Llosas (1991) describe como la “apropiación simbólica” del espacio, una estrategia de dominación que se manifiesta en la superposición de modos de entender el espacio y sus nombres. Este proceso refleja la compleja historia de Tarabuco, caracterizada por períodos de fragmen-

ración y conflicto, seguidos por épocas de integración y comunicación entre diferentes grupos lingüísticos y culturales.

Metodología

Diseño de la investigación

Este estudio adopta un enfoque cualitativo con un diseño etnográfico, centrándose en la recopilación y análisis de la toponimia acuática y las tradiciones orales relacionadas con el agua en Tarabuco.

Análisis

Toponimia acuática de Tarabuco

El análisis de los topónimos relacionados con el agua en Tarabuco reveló una rica variedad de nombres que reflejan tanto características físicas del paisaje como concepciones culturales del agua. Se identificaron 237 topónimos relacionados con el agua, que se clasificaron en las siguientes categorías:

a) Topónimos descriptivos (45%)

Estos nombres se refieren directamente a características del agua o del terreno circundante. Por ejemplo:

- Pujyu Pampa (Planicie del Manantial).
- Mayu Chaka (Puente del Río).
- Yana Qocha (Laguna Negra).

b) Topónimos mitológicos (20%)

Algunos lugares llevan nombres que aluden a seres sobrenaturales o eventos míticos asociados con el agua:

- Serena Qocha (Laguna de la Sirena).
- Amaru Mayu (Río de la Serpiente).

c) Topónimos históricos (15%)

Ciertos nombres hacen referencia a eventos históricos o personajes importantes relacionados con el agua:

- Inka Qarpana (Regadío del Inca).

- Wiraqocha Pukyu (Manantial de Viracocha).

d) Topónimos agrícolas (20%)

Muchos nombres reflejan la importancia del agua para la agricultura:

- Parpa Yacu (Agua de Riego).
- Misk'i Yaku" (Agua Dulce, probablemente refiriéndose a su calidad para el cultivo).

El análisis etimológico reveló que el 85% de los topónimos tienen raíces quechuas, el 10% muestran influencias aymaras, y el 5% incluyen elementos españoles. Esta distribución lingüística refleja la historia compleja de la región, con predominancia quechua pero con influencias de otros grupos lingüísticos.

La distribución geográfica de los topónimos mostró patrones interesantes:

- Los nombres relacionados con manantiales (*puyyu*) son más comunes en las zonas altas (por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar [m s. n. m.]), representando el 60% de los topónimos en estas áreas.
- Los topónimos relacionados con ríos (*mayu*) predominan en los valles (entre 2.500 y 3.500 [m s. n. m.]), constituyendo el 70% de los nombres en estas zonas.
- Los nombres asociados con lagunas (*gocha*) se concentran en las zonas más altas (por encima de los 4.000 [m s. n. m.]), representando el 80% de los topónimos en estas áreas.

Estos patrones no solo reflejan la realidad hidrográfica, sino también la importancia cultural diferenciada de distintos tipos de fuentes de agua.

Tradición oral sobre el agua

El análisis de las narrativas orales relacionadas con el agua reveló los siguientes temas y patrones:

a) Mitos de origen (25% de las narrativas)

Varias narrativas explican el origen de ríos, lagos y manantiales, a menudo involucrando seres sobrenaturales o transformaciones mágicas. Por ejemplo, el cuento "La laguna que nació de las lágrimas de la montaña" explica el origen de una laguna sagrada y establece normas para su uso y conservación.

b) Canciones rituales (30% de las canciones)

Se documentaron canciones específicas para rituales de petición de lluvia (*waqayli*) y agradecimiento por las cosechas (*yarqa aspi*). Estas canciones a menudo personifican el agua como

un ser vivo con el que se puede dialogar. Por ejemplo, la canción “Paramanta Mañakuy” (“Petición de Lluvia”) incluye versos como:

Yaku mama, unu tayta,
Chakraykuta qarpamuy
(Madre agua, padre lluvia,
Riega nuestros campos)

Wasiy mayumanw descansachisqayki
descansachiytawan kacharpanpusqayki
Wisampi wawayuj
wasanpiwawayuj
(Del río de mi casa te voy a hacer descansar
después de descansar te he de soltar
Con la wawa en su vientre
con la wawa en su espalda)

(Anónimo, citado en Stobart, 2008)

Análisis

Este canto hace referencia directa a un *mayu* (“río”), elemento común en la toponimia de Tarabuco. La mención del descanso y la liberación posterior sugiere una concepción del río como un espacio de tránsito y renovación. La referencia a la wawa (“bebé”), tanto en el vientre como en la espalda, podría indicar una asociación entre el río y los ciclos de vida.

a) Cuentos morales (20% de las narrativas)

Algunas historias advierten sobre los peligros de contaminar o desperdiciar el agua, o de no respetar a los espíritus acuáticos. El cuento “El hombre que no respetó al río” narra cómo un individuo que contaminó el río fue castigado por el espíritu del agua, enfermado gravemente hasta que realizó un ritual de desagravio.

b) Canciones de trabajo (25% de las canciones)

Se registraron canciones que acompañan las labores agrícolas y de mantenimiento de canales de riego. Estas no solo marcan el ritmo del trabajo, sino que también refuerzan el conocimiento sobre prácticas agrícolas y de manejo del agua. La canción “Yarqa Pichaymanta” (“Sobre la limpieza del canal”) incluye instrucciones detalladas sobre cómo mantener los canales de riego:

Rumitata horqosunchik,
Llamt’ata pichasunchik,
Yakunchik purinanpaq
(Saquemos las piedras,

Limpiemos las ramas,
Para que nuestra agua fluya)
(Anónimo, citado en Stobart, 2006)

c) Leyendas locales (30% de las narrativas)

Cada fuente de agua importante tiene sus propias leyendas, que a menudo explican sus características únicas o prescriben cómo debe ser tratada. Por ejemplo, la leyenda de “La sirena de Qocha Azul” explica por qué ciertas ofrendas deben ser realizadas antes de pescar en esa laguna.

Toponimia acuática y construcción de identidad

El análisis de la toponimia acuática y las narrativas asociadas en Tarabuco revela su papel fundamental en la construcción y mantenimiento de la identidad cultural de la comunidad. Los topónimos acuáticos actúan como puntos de anclaje que conectan a la comunidad con su territorio, funcionando como “contenedores de sabiduría” que vinculan a las personas con su historia y su tierra, tal como señala Basso (1996) en su estudio sobre los apache. Las narrativas asociadas a estos topónimos, especialmente aquellas que hacen referencia a eventos históricos o figuras ancestrales, proporcionan un sentido de continuidad histórica que refuerza la identidad colectiva. Además, la toponimia y las narrativas codifican conocimiento ecológico crucial, reforzando la idea de la comunidad como custodios del territorio y sus recursos hídricos. En un contexto de creciente presión sobre los recursos hídricos y cambios socioculturales, la preservación y transmisión de la toponimia acuática y las narrativas asociadas se han convertido en una forma de resistencia cultural y afirmación de la identidad indígena. Asimismo, las narrativas compartidas y el conocimiento colectivo de los topónimos refuerzan los lazos comunitarios y proporcionan un lenguaje común para hablar sobre el territorio y sus recursos. Aunque la mayoría de los topónimos acuáticos en Tarabuco tienen raíces quechuas, se observa una creciente influencia del castellano, reflejando el fenómeno del “quechuañol” descrito por Vargas (2019). Por ejemplo, en el quechua escrito de Tarabuco, se encontró que el 17,31% de las palabras únicas eran préstamos del castellano, lo que representa un 46,02% del caudal léxico total. Este fenómeno es consistente con los hallazgos de Vargas, que identificó un 30,18% de raíces castellanas en el discurso quechua cotidiano en Tarabuco.

Conclusiones

Este estudio destaca la profunda interconexión entre el agua, el lenguaje y la cultura en Tarabuco, evidenciada en su toponimia acuática y tradición oral. Los nombres de lugares y las narrativas asociadas no son meros vestigios del pasado, sino componentes dinámicos de un sistema de conocimiento que continúa informando la relación de la comunidad con su entorno.

La toponimia acuática de Tarabuco revela una comprensión detallada del paisaje hidrológico local, codificando información sobre la ubicación, calidad y uso del agua. Estos

nombres incorporan significados históricos, mitológicos y culturales que reflejan la cosmovisión andina. Según Cerrón-Palomino (2000), la toponimia andina no solo describe características geográficas, sino que también encapsula eventos históricos y concepciones culturales del paisaje.

La tradición oral relacionada con el agua actúa como un repositorio de conocimiento ecológico, normas sociales y prácticas rituales. Estas narrativas educan, regulan comportamientos y mantienen viva la conexión espiritual con el agua. Van Kessel (1994) destaca la importancia de la memoria étnica y la tecnología andina en la preservación de conocimientos ancestrales a través de la oralidad.

Los mecanismos de transmisión intergeneracional identificados subrayan la relevancia de las prácticas cotidianas, los rituales comunitarios y la participación activa en la gestión del agua para la preservación del conocimiento tradicional. Rengifo Vásquez (2003a) enfatiza la “crianza del saber” en los Andes, resaltando la naturaleza holística y práctica de la transmisión del conocimiento en las comunidades indígenas.

La toponimia acuática y las narrativas asociadas desempeñan un papel crucial en la construcción y mantenimiento de la identidad cultural en Tarabuco. Actúan como puntos de anclaje que conectan a la comunidad con su territorio, proporcionan un sentido de continuidad histórica y refuerzan la cohesión social. Basso (1996) explora cómo el paisaje y los nombres de lugares contribuyen a la formación de la identidad cultural en las comunidades indígenas.

Es esencial reconocer que este conocimiento tradicional interactúa constantemente con nuevas realidades sociales, económicas y ambientales. El desafío para Tarabuco, como para muchas comunidades andinas, es integrar este conocimiento ancestral con prácticas modernas de gestión del agua y adaptación al cambio climático. Toledo (1992) señala la importancia de la etnoecología en la comprensión de las interacciones entre las comunidades humanas y su entorno natural, enfatizando la relevancia del conocimiento ecológico tradicional en la gestión sostenible de los recursos.

La documentación y análisis de la toponimia acuática en Tarabuco se sitúan en un contexto de cambio lingüístico y cultural acelerado. Vargas (2019) documenta patrones de migración y cambio lingüístico que sugieren una presión creciente sobre la preservación de estos topónimos. Por lo tanto, este trabajo no solo contribuye a nuestro entendimiento de la relación entre lenguaje, cultura y medio ambiente en los Andes, sino que también sirve como un registro crucial de un conocimiento en riesgo de erosión.

Finalmente, este estudio resalta la urgencia de documentar y preservar el conocimiento tradicional sobre el agua, que está en riesgo de perderse debido a cambios sociales y ambientales. La toponimia y la tradición oral de Tarabuco no son solo patrimonio cultural, sino recursos vivos que pueden contribuir significativamente a los desafíos hídricos del siglo XXI.

Agradecimientos

Al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) y a la Reunión Anual de Etnología (RAE), un profundo reconocimiento por su incansable labor de preservación, investigación y divulgación del patrimonio cultural boliviano. Durante décadas, han construido espacios fundamentales de diálogo académico y científico que no solo documentan nuestra rica diversidad cultural, sino que también generan reflexiones críticas sobre las identidades, memorias y transformaciones sociales de Bolivia.

A mi familia, mi madre y mi hermana, mi más sincero agradecimiento por su amor incondicional, su apoyo constante y su inspiración. Ellas han sido mi sostén fundamental, mi fuente de fortaleza y mi ejemplo de perseverancia. Su confianza en mí, su estímulo continuo y su cariño han sido el fundamento que me ha permitido alcanzar cada uno de mis objetivos. Dedico este trabajo a ellas, con profunda gratitud, por ser mi núcleo, mi refugio y mi más grande motivación para seguir creciendo y aprendiendo.

Su compromiso con el rigor académico, la apertura interdisciplinaria y el respeto por las múltiples expresiones culturales ha contribuido significativamente a la comprensión de nuestra complejidad sociocultural, permitiendo que generaciones de investigadores, estudiantes y público en general puedan conocer, comprender y valorar la riqueza de nuestras tradiciones y dinámicas sociales.

Bibliografía

ANÓNIMO.

2008. "Paramanta Mañakuy" Henry Stobart. "In Touch with the Earth? Musical Instruments, Gender and Fertility in the Bolivian Andes". En: *Ethnomusicology Forum*, vol. 17, núm.1: 67-94.

2006. "Yarqa Pichaymanta". Henry Stobart. *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes*: 132-135. Ashgate. Farnham, Reino Unido.

BASSO, Keith H.

1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. University of New Mexico Press. Nuevo México, EE. UU.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.

2015. "Toponimia andina: problemas y métodos". En: *Lexis*, vol. 39, núm. 1: 183-197. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

2008. *Voces del Ande: Ensayos sobre onomástica andina*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

2000. *Lingüística aimara*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco, Perú.

DURANTI, Alessandro.

1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press. Cambridge, Inglaterra

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

2016. El estado mundial de la agricultura y la alimentación: Cambio climático, agricultura y seguridad alimentaria. FAO. [web].

HALBWACHS, Maurice.

1980. *La memoria colectiva*. Editorial Júcar. Gijón, España.

HAUGEN, Einar.

1972. *The Ecology of Language*. Stanford University Press. California, EE. UU.

HERNÁNDEZ LLOSAS, María Inés.

1991. "Modelo procesual acerca del sistema cultural Humahuaca Tardío y sus modificaciones ante el impacto invasor europeo: implicaciones sobre las representaciones rupestres". En *El arte rupestre en la arqueología contemporánea* (editado por M. M. Podestá *et al.*): 53-65. Buenos Aires, Argentina.

HOWARD, R.

2019. "Cambio lingüístico y cultural en comunidades quechuas de Bolivia. En: *Revista de Estudios Andinos*, vol. 55, núm. 2: 123-145.

2012. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2012*. INE. La Paz, Bolivia.

2011. *Quechua Language Shift, Maintenance, and Revitalization in the Andes: The Case for Language Planning*. *International Journal of the Sociology of Language*, 2011:107-128.

Instituto Nacional de Estadística.

MARTÍNEZ, Gabriel.

1976. "El sistema de los uywiris en Isluga". En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, Anales de la Universidad del Norte*: 255-327. Universidad del Norte. Antofagasta, Chile.

MAYER, Enrique.

2004. *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*. Westview Press. Colorado, EE. UU.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

2019. *2019: Año Internacional de las Lenguas Indígenas*. UNESCO.

RENGIFO VÁSQUEZ, Grimaldo.

2003a. *La crianza del saber en los Andes*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

2003b. *La enseñanza es estar contento: Educación y afirmación cultural andina*. PRATEC. Lima, Perú.

TOLEDO, Víctor M.

1992. "What is Ethnoecology? Origins, Scope and Implications of a Rising DISCIPLINE". En: *Etnoecológica*, vol. 1, núm. 1: 5-21.

VAN KESSEL, Juan.

1994. *Memoria étnica y tecnología andina*. Editorial Abya-Yala. Quito, Ecuador.

MESA 2

INGENIERÍAS Y CAUCES: EVIDENCIAS MATERIALES SOBRE EL USO DEL AGUA



EL MANEJO DEL AGUA EN EL MUNDO PREHISPÁNICO

David Ordóñez Ferrer¹

Resumen

La sociedad hidroagrícola de Moxos se instaló en los Llanos de Moxos, departamento del Beni, Bolivia, entre 2500 a. C. y 1450 d. C. Edificaron múltiples obras de utilidad agrícola tales como campos elevados, terraplenes y canales, además de islas artificiales, áreas de cultivos, caminos y montículos habitacionales. Se ha determinado que los campos elevados para la agricultura podrían cubrir unos 50.000 km² de sabana.

Tiahuanaco, una de las culturas más antiguas de América del Sur, se desarrolló desde el 1500 a. C. hasta el año 1000 d. C. Su ciudad capital, ubicada en el Altiplano boliviano, muestra, en lo que respecta al agua, canales construidos en piedra, redes subterráneas para eliminar las aguas pluviales y servidas, y espejos de agua para observar las constelaciones.

Los aztecas se desarrollaron entre el 1325 y 1521 d. C., se establecieron en lo que hoy es el centro del Valle de México, su capital era Tenochtitlán y fue construida sobre terrenos pantanosos. Este entorno requirió sistemas hidráulicos para la contención de las aguas y para el abastecimiento de agua dulce, así como para cultivos y para la comunicación entre ciudad y tierra firme.

El Imperio inca fue una de las civilizaciones más grandes de América. Se extendió desde Ecuador hasta Chile, pasando por Perú, Bolivia y Argentina entre los siglos XV y XVI. El diverso territorio y el clima llevaron a esta cultura a desarrollar sofisticados sistemas de gestión del agua, lo cual les permitió controlar, almacenar, distribuir y usar esta de manera eficiente mediante la construcción de represas, acueductos, canales, fuentes, terrazas y camellones.

Palabras clave: lluvia, canales, acueductos, piedra, agua.

Introducción

Las sociedades que se desarrollaron antes de la llegada de los españoles en lo que hoy se conoce como el continente americano, fueron muy heterogéneas y tuvieron diferentes formas

1 Tiene una maestría en Arquitectura y Diseño Urbano, y otra en Medio Ambiente, además cuenta con una especialización en Evaluación de Impactos Ambientales en Proyectos de Infraestructura. Cuenta con diplomados en Administración y Organización Pedagógica en el Aula y en Diplomacia de los Pueblos. Es coautor del libro *Cada año bailamos*-Sapa maraw thuq'tapxirita (2009). En 2013 fue consejero departamental de La Paz en la mesa de Patrimonio y miembro del Taller de Proyección Cultural de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: ordonez_ferrer@hotmail.com

de organización. Algunas llevaron a cabo sistemas políticos y sociales complejos. Edificaron grandes monumentos, templos y viviendas, canales, acueductos, diques, terraplenes, andenes, montículos y áreas de cultivo para garantizar su sobrevivencia.

Con los sofisticados saberes en astronomía, arquitectura, matemática y agricultura que tenían, dejaron una herencia extraordinaria en ingeniería hidráulica, desarrollando así un conocimiento avanzado en el “manejo y gestión del agua”. Gracias a la arqueología, podemos descubrir las culturas que han desaparecido, pero que dejaron un patrimonio valioso. Pese a que solo tenemos una visión parcial de sus logros, podemos admirar su grandeza. Entre estas culturas destacan las civilizaciones hidro-agrícola moxeña, tiwanacu, azteca e inca, las cuales crearon sistemas de infraestructura sanitaria verdaderamente impresionantes.

Civilización hidroagrícola de Moxos

En el departamento del Beni, Bolivia, se encuentra una de las más grandes maravillas arqueológicas, donde el paisaje ha sido modificado de tal manera que formó una extraordinaria infraestructura “hidro-agrícola”. En Beni la época lluviosa ocasiona grandes inundaciones, para ello los antiguos pobladores, mediante la ingeniería hidráulica, construyeron canales, terraplenes, montículos, islas, sendas, lomas, campos de cultivo elevados, camellones, lagunas, creando un ecosistema para el desarrollo agrícola y piscícola.

Esta civilización, que se desarrolló en los llanos de Moxos desde el 850 a. C. hasta el 1200 d. C., aunque algunos datan el inicio de esta civilización el 2500 a. C., proveyó alimentos y vivienda a millones de seres humanos, quienes prosperaron durante no menos de 2.200 años. Este asentamiento fue abandonado posiblemente unos trescientos años antes de la llegada de los españoles. No existe el consenso necesario para determinar las causas de este abandono.

La combinación de campos de cultivos elevados, canales y terraplenes ha mejorado los pantanos naturales y ha expandido artificialmente los pantanos sobre grandes áreas. Las características ingenieriles también capturaban las primeras lluvias y vertían el agua hasta la época seca cuando la mayor parte de los pastizales se secan. Los constructores de estos campos de cultivo y terraplenes tenían familiaridad con el ritmo sincopado del río, la lluvia y las estaciones. Los agricultores usaban estas obras en tierra para crear un paisaje antrópico estructurado que utilizaba aquellos ritmos y la topografía local para mejorar la agricultura, la caza y la pesca, complementando otras funciones como el transporte y las comunicaciones entre los poblados, la gente y los recursos (Erickson, 2009: 249).

Para proteger los cultivos de las inundaciones, se construyeron plataformas elevadas con una altura de 50 y 70 centímetros y campos de cultivos elevados con una altura de dos metros. Estos hábitats elevados, protegidos de las inundaciones, permitieron el crecimiento de árboles frutales y otras especies.



Figura 1: Laguna artificial.
Fuente: Fotografía del autor.

Los canales y terraplenes eran infraestructuras para el manejo del agua y para el transporte de cosechas. En el complejo hidráulico de Baures se encontraron 1.000 kilómetros lineales de terraplenes con un ancho de 10 a 15 metros y una altura de hasta 1,50 metros. Se mantenían por encima de la altura de la inundación y poseían vegetación de palmeras y cactus. Además, tenían aberturas en forma de embudo para canales de desagüe. Estos terraplenes fueron construidos para conectar con otros asentamientos, áreas de cultivo, áreas ceremoniales y ríos. La rectitud de algunos terraplenes resulta impresionante, su cambio de ángulo es agudo, lo que indicaría un cambio intencional de dirección.

Los canales fueron excavados adyacentes y paralelos a los terraplenes, a un lado o a ambos lados del terraplén. De esta forma, se facilitaba el transporte y la comunicación en época seca, mientras se mantenían limpios de vegetación y limo. Los canales variaban en tamaño: de dos a siete metros de ancho y de 50 metros a 15 kilómetros de largo.

Las lagunas artificiales se orientan al noreste. Estas fueron construidas con el propósito de atrapar y cultivar peces, y también como reservorios de agua, como una respuesta a las prolongadas sequías. Por ejemplo, la laguna Suárez tiene una superficie de 600 hectáreas, con una profundidad uniforme de dos metros favoreciendo la penetración de luz solar.

Los campos de cultivos elevados, construidos en arcilla (material resistente a la erosión), se extendían por más de 150.000 km² y alrededor de un millón de hectáreas eran tierras dedicadas a la agricultura. Estos campos de cultivo están por encima del nivel de inundación y de los pantanos, incluso podían estar encerrados en represas como en la cuenca del río Ape-re. Los campos eran cultivados a la manera de las chinampas mexicanas para la producción de plantas acuáticas, peces y caracoles. Estas se construyen con tierra limo arenosa para favorecer la incorporación de abono orgánico y la infiltración de agua por capilaridad. Estos campos se encuentran en áreas donde existen terraplenes, canales, montículos, campos zanjados. Los campos tienen de 7 a 300 metros de largo y de 1,5 a 7 metros de ancho, mientras que las zanjas entre los campos tienen de 1,5 a 7 metros de ancho. Las formas de los campos no son necesariamente rectas y aparentemente no tienen una orientación de acuerdo al declive o drenaje natural.

Las “islas artificiales” corresponden a una serie de pequeñas islas de menos de 2 metros de altura y de 45 metros de diámetro; aquellas pueden verse en la pampa separadas por millas entre una y otra.

Existen cientos de montículos habitacionales, pequeños y de formas circulares, suficientes como para mantener una casa, de cerca de 3 a 7 metros de diámetro y una altura de un metro. Se concentran al oeste del río Apere y, en asociación con campos drenados, probablemente habrían servido de refugios temporales para la gente que trabajaba los campos de cultivo durante las inundaciones.

De acuerdo a *Las civilizaciones hidro-agrícolas de Moxos en la Amazonia boliviana* (2012), de Andrea Markos, las obras de ingeniería que se realizaron en las pampas de Moxos son enormes y solo se han podido cuantificar algunas de ellas y estas son:

- Decenas de miles de kilómetros lineales de terraplenes y canales utilizados para el flujo de alimentos e información.
- 20.000 lomas de ocupación (entre 0,5 y 13 hectáreas o más hasta 22 metros de altura).
- 20.000 km², 2 millones de hectáreas de campos de cultivos elevados, plataformas y montículos de cultivo.
- 2.000 lagunas artificiales con una superficie de 350.000 hectáreas.

La civilización tiwanacu

Es una de las culturas más longevas de América del Sur, desde el 1500 a. C. hasta el año 1000 d.

C. Esta se caracteriza por haber conocido el bronce, lo que le dio una gran ventaja tecnológica y militar respecto a otras culturas de América en aquellos tiempos. Basaba su economía en la agricultura, la ganadería y la arquitectura, abarcó los territorios de la meseta del Collao, entre el oeste de Bolivia, suroeste de Perú, el norte de Argentina y el norte de Chile, regiones desde las cuales irradió su influencia tecnológica y religiosa hacia otras civilizaciones contemporáneas a ella.

La ciudad Tiwanaku, ubicada en Bolivia, departamento de La Paz, se encuentra a 21 kilómetros del lago Titicaca. Alcanzó su construcción entre los años 400 a. C. y colapsó alrededor del año 900 o 1200 d. C. Capital del Estado tiwanakota, Tiwanacu se caracteriza por su arquitectura decorada con relieves y planos incisos colocados sobre estelas; entre los edificios más importantes se encuentran: Kalasasaya, templete semisubterráneo, pirámide de Akapana, Puerta del Sol, Puma Punku.

El agua, elemento al que los tiwanakotas debieron de estar íntimamente ligados, nos permite entender la magnitud de las construcciones relacionadas con este fenómeno, incluso si nos circunscribimos al interior del espacio urbano. El Foso del Recinto Ceremonial enmar-

ca algunas de las principales edificaciones construidas en el sitio, por ejemplo, Kalasasaya, Putuni, Kantatallita o Akapana. Esta estructura, que rodea y protege el área ceremonial de Tiwanaku, tiene un foso rectangular de 1.000 x 700 metros; en su punto más ancho, el foso tiene una cabida de 38 x 17 metros en su punto opuesto. En cuanto a su profundidad, tiene una altura variable entre los 4 y 8 metros, lo que indica que se inclina levemente en dirección al río Tiahuanacu. Tomando en cuenta esos datos, hablaríamos del movimiento de un volumen de 544.500 metros cúbicos de tierra para su construcción.

Este foso está preparado para recibir aportes tributarios de un conjunto de canales de gran tamaño y de los desagües que evacúan las aguas pluviales que la zona recibe en épocas de lluvia. Junto a la canalización general salen otros conductos para drenar las aguas hacia cauces mayores o hacia las llanuras aluviales que rodean la meseta tiwanakota. Esta obra de ingeniería, destinada seguramente a evacuar los excedentes de agua en los momentos de fuertes precipitaciones, es una clara muestra del buen conocimiento del medio y manejo del agua por parte de esta cultura. Los accesos desde el perímetro exterior del foso hacia su espacio interno no están localizados, empero es evidente que tuvieron que existir. Estos accesos probablemente estarían contruidos con materiales perecederos elaborados en madera o totora, fácilmente reparables y que permitirían el trasiego de cargas pesadas.



Figura 2: Vista aérea de un foso.

Fuente: Fotografía del autor.

Los modelos del terreno que fueron generados por un dron y las imágenes tomadas por un satélite, componen un espacio claramente inundable, los condicionantes físicos hacen pensar en un posible muelle portuario, de carácter fluvial, en la parte occidental de la ciudad de Tiwanaku, que funcionaría estacionalmente. El elemento principal es un dique longitudinal que recorre el extremo occidental del sitio en dirección Norte-Sur y del que se tiene evidencias físicas a partir del modelo digital del terreno generado por el dron en una longitud intermitente de 875 metros lineales; la anchura de la plataforma del muelle principal es de aproximadamente 17 metros y la presencia de estos elementos, al norte de Puma Punku, delimitan un espacio de tres hectáreas de extensión que se unen a la dirección longitudinal del muelle.

El templo de Kalasasaya mide cerca de dos hectáreas y su estructura se basa en columnas de arenisca y muros cuya base es de sillares de arenisca espléndidamente cortados que logran cerrar los sectores este, norte y sur, dejando a ambos costados una especie de atrio que separa el recinto central o “ceremonial”. En los muros sobresalen gárgolas o goteros de desagüe para las aguas de lluvia. Las aguas se recogen en pequeñas fuentes que actúan como cámaras de distribución, canalizando el agua hacia canales secundarios y luego hacia canales principales que discurren a lo largo de los muros, todos ellos construidos con sillares de piedra.

El templete semisubterráneo es una de las obras arquitectónicas de la época de esplendor de Tiwanaku. Se halla a más de dos metros por debajo del nivel del área circundante; de planta casi cuadrangular, está conformada por muros con 57 pilares sustentantes de arenisca roja y sillares del mismo material. Estos muros están adornados interiormente por 175 cabezas enclavadas y en su mayoría trabajadas en piedra caliza. Todas las cabezas son diferentes entre sí, mostrando rasgos de diversas etnias. Al lado de los muros se construyó un sistema de drenaje, elaborado mediante canales hechos en piedra, con un perfecto declive del 2% y que desembocan en un recolector. El canal se puede cerrar e inundar controladamente el templete, esto con fines religiosos.

Akapana es una imponente estructura piramidal con 800 metros de perímetro, siete terrazas escalonadas, 18 metros de altura. Los muros de la primera terraza fueron revestidos con piedra almohadillada y los siguientes con sillares de litos canteados con perfectos cortes. En la cima existen vestigios de construcciones y presumiblemente un templete semisubterráneo que habría tenido una planta cruciforme escalonada a la manera de una cruz andina. Disponía de una red de canales subterráneos de desagüe de sección rectangular. Milla Villena en *Génesis de la cultura andina* (2008) plantea que, dada la importancia astronómica del sitio de Tiwanaku, es probable que en la cima de la pirámide se encontraba una laguna que funcionaba como un espejo astronómico, similar al de otros centros rituales como en Saqsaywaman en el Cuzco.

Puma Punku es un área aproximada de dos hectáreas; se trata de una estructura piramidal sobre la base de tres plataformas conformadas mediante sillares labrados. La planta es rectangular y se extienden de norte a sur en su sector este. En la parte superior de esta monumental edificación, se halla un pequeño templete con sus respectivos canales de des-



Figura 3: Canales en Tiwanaku.

Fuente: Fotografía del autor.

agüe. Hacia el oeste se observan los restos de lo que fue una escalinata de acceso. El recinto principal se halla en el sector noroeste, que aún tiene restos de una estructura ciclópea probablemente conformada por cuatro habitaciones, cada una de ellas con portadas talladas en andesita, similares a la Puerta del Sol (Wikipedia, 2005)

En las áreas bajas del complejo de Tiwanaku se reconocen cultivos experimentales, a modo de sukakollos, en la margen izquierda del río Tiwanaku y también paralelos a este, formados por sedimentos fluviales. Estas tierras fértiles debieron ser utilizadas para su aprovechamiento agrícola por parte de los antiguos pobladores de la zona.

Civilización azteca

Los aztecas se desarrollaron entre el 1325 y el 1521 d. C., se establecieron en lo que hoy es conocido como el centro del Valle de México, su capital era Tenochtitlan. Esta fue construida sobre terrenos pantanosos y por lo tanto este entorno requirió sistemas hidráulicos para la contención de las aguas (presas, diques o albarradas); y así también para el abastecimiento de agua dulce (acueductos, canales, depósitos pluviales), así como para cultivos (chinampas) y para la circulación por la ciudad (vías, puentes, puentes elevadizos). Para la cimentación de los templos, plazas, viviendas, etc., se utilizaron pilotes de madera. La ciudad tenía un acueducto de dos canales que recorría cinco kilómetros, el agua llegaba a grandes estanques y se distribuía mediante caños descubiertos (apantles) hacia fuentes públicas, palacios, casas de nobles y a la población.

La ingeniería hidráulica que construyeron los aztecas en Tenochtitlán (sitio de la actual ciudad de México) transformó un entorno lacustre hostil en una metrópoli impresionan-

te que aseguró un suministro constante de agua dulce, controlando inundaciones y optimizando la agricultura.

La cuenca de México alojaba un sistema compuesto de cinco subcuencas con lagunas de diversos tamaños y pantanos, que ocupaban una superficie de 800 a 1.000 km². En este sitio se fundó en 1376 Tenochtitlán, la capital del Imperio Mexica. El lago principal, llamado Texcoco, proporcionaba una fuente abundante de agua, era salino y propenso a cambios en los niveles del agua, debido a las lluvias y las crecidas. Para solucionar estos problemas se construyeron diques, acueductos, canales y albarradas. Estas obras transformaron el paisaje urbano y rural de Tenochtitlán.

Tenochtitlán era una isla pantanosa rodeada de un lago que tenía dos metros de alto, lo que hacía complicado edificar construcciones. Para ello idearon un sistema constructivo plantando, en el lecho del lago, pilares de madera de 10 metros de largo y de 8 a 10 centímetros de ancho para que sirvieran de cimientos, los cuales se rodeaban con piedra volcánica y sobre esta base se construyeron los edificios de la ciudad, viviendas, mercados y templos. El Templo Mayor se edificó con una base de 75 x 100 metros y de 15 pisos de alto.

Para comunicar la ciudad con tierra firme, ellos utilizaron, al principio, barcasas y luego construyeron pasos elevados o carreteras de 14 metros de ancho sobre pilares de madera de dos filas clavados en el lecho del lago. El espacio central, generado por las filas, se rellenaba con piedras y tierra hasta sobrepasar el nivel de agua en varios metros, estos pasos incluían puentes levadizos para dejar paso a las barcasas.



Figura 4: Ciudad de Tenochtitlán.

Fuente: Fotografía del autor.

Existían acueductos que transportaban agua desde los manantiales ubicados en las montañas cercanas hasta la ciudad. El más importante se llamaba Chapultepec. Recorría cinco kilómetros, tenía dos canales paralelos, cada uno de 1,20 de alto por un metro de ancho. Uno se utilizaba y el otro se mantenía limpio, se alternaban para no interrumpir el uso constante del agua. Llegando a la ciudad, el agua se distribuía mediante fuentes públicos y embalses.

Debido a las inundaciones, Nezahualcóyotl proyectó una zona de seguridad alrededor de la ciudad, construyendo un dique para protegerla. Este tenía una longitud de 16 kilómetros, sus muros estaban edificados con palos, juncos, piedras y tierra con una altura de 3,70 metros de alto y 8 metros de ancho, se controlaba el nivel del agua mediante compuertas de madera que subían y bajaban.

Los diques separaban las aguas saladas de las dulces y facilitaban el acceso al agua potable. Además, permitieron la construcción de chinampas en el lecho del lago. Estas islas artificiales, de 90 metros de largo por 10 metros de ancho, se construían tejiendo una red de palos que flotaban en el agua apilando juncos y hierbas, fango del lecho para ponerla encima de los juncos. Se conectaban a la ciudad por canales navegables. Producían siete cosechas al año que se utilizaban para la agricultura. Las chinampas fueron fundamentales para la agricultura intensiva.

Los sistemas de drenaje y manejo de aguas residuales mantenían a la ciudad en condiciones sanitarias aceptables para sus habitantes. Los canales y albarradas adicionales facilitaban el transporte y comunicación dentro de la ciudad, permitiendo un flujo eficiente de bienes y personas a través de los distintos barrios o calpullis.



Figura 5: Chinampas en Tenochtitlán.

Fuente: Fotografía del autor.

En el sitio de Tetzcotzinco se construyeron los baños de Nezahualcóyotl, esta obra magnífica se mandó a edificar en el año 1453 d. C. y se concluyó 13 años después. Al mismo tiempo, se construyó el acueducto de piedra que transportó agua para el consumo personal y el riego de las plantas del jardín botánico de Nezahualcóyotl. Este sistema hidráulico partía del manantial Texapo, localizado en el monte Quetzaltepec, y de ahí bordeaba los cerros por siete kilómetros para llevar el líquido hasta el Tetzcotzinco.

Los jardines de Texcotzingo, localizados aproximadamente a 32 kilómetros al noroeste de la ciudad de México, ocupa una superficie de 122 hectáreas. Se construyó el acueducto para regar los jardines, el agua se trasportó a través de canales y acueductos, pasando de un cerro a otro rellenando con tierra y piedras las barrancas, hondonadas y espacios entre los dos cerros, formando así taludes y terraplenes, nivelando una superficie y dando una inclinación necesaria para encauzar el agua por gravedad. Para hacer los canales y parte de las estructuras se utilizaron piedras de basalto y de tezontle. El tezontle, en bloques o convertido en “arena de tezontle”, esta se mezclaba con cal y agua para formar un mortero duro y ligero. la mayoría de las estructuras de los palacios, canales, esculturas y baños del Tetzcotzinco están hechos de esta piedra.



Figura 6: Baño de la Reina.

Fuente: Fotografía del autor.

En el sitio existió un jardín botánico con plantas medicinales y un zoológico. Las edificaciones de Tetzcotzingo muestran la construcción de un sistema hidráulico que abastecía de agua al sitio y a los pueblos cercanos a este, destacando estructuras para la captación del agua tales como El Acueducto, el Baño de la Reina, el Baño del Rey con una conexión directa con el Palacio, el Trono del Rey, el Templo de Tláloc, que se encuentran en la parte más elevada. Las Maquetas, grupo conformado por una serie de rocas labradas, cuenta con canales, pequeñas pozas de captación de agua, escalinatas y templos. La Fuente A, tiene cinco plataformas en diferentes niveles y dos receptores de agua. La Plaza de las Danzas, con tres plataformas. Se cree que Netzahualcōyotl subía hasta este sitio con sus esposas, pues se estima que tuvo más de 100, incluso hay un baño al que se le denomina El Baño de las Concubinas.

Civilización inca

El Imperio inca fue una de las civilizaciones más grandes y poderosas de América, que se extendió desde Ecuador hasta Chile en los siglos XV y XVI. Las culturas prehispánicas, asentadas en los Andes, afrontaron muchos desafíos en su vasto, diverso y montañoso territorio, como el clima extremo, terremotos, deslizamientos de tierra y sequías. Para superar estos obstáculos, estas culturas desarrollaron sofisticados sistemas de gestión del agua que les permitieron controlar, almacenar, distribuir y usar el agua de manera eficiente. Los incas también incorporaron el agua en su arquitectura, planificación urbana y sitios ceremoniales.

Los incas fue un pueblo esencialmente agrícola. Sin embargo, se asentaron en un territorio hostil y desprovisto de tierras cultivables por lo cual desarrollaron sistemas agrícolas, apoyados por un desarrollo en la ingeniería hidráulica, los principales sistemas son los siguientes: andenes, camellones, huachaques, hoyas, cochas, canales, acueductos, fuentes, etc. Andenes o terrazas, son plataformas con superficies cultivables, reforzadas con muros de contención de piedra, van escalando las laderas, adaptándose a las sinuosidades del terreno. Se implementaron para evitar la erosión y aprovechar las laderas de los cerros.

Acueductos o canales, son un sistema o conjunto de sistemas de irrigación que permite transportar el agua continuamente desde manantiales o lugares accesibles en la naturaleza hasta las ciudades o poblados. Los canales eran construidos generalmente de piedra, recorrían varias distancias exteriormente o en forma de túneles. *Waru waru* o camellones, campos de cultivo construidos con montículos artificiales de tierra, hechos para elevar las zonas de cultivo por encima de la superficie natural del terreno, alrededor de ellos circulaban canales de agua, permitían un mejor drenaje en lugares donde la tierra era poco permeable y estaba sujeta a frecuentes inundaciones, como en la región del lago Titicaca. Los camellones hacían posible aprovechar mejor el agua, evitando su rápida circulación. Huachaques u hoyas, realizadas en la costa, que consistían en excavaciones hondas y muy anchas en zonas totalmente áridas, hasta alcanzar las capas húmedas del subsuelo, donde se sembraban cochas o pozas secas que se llenaban en época de lluvias y que luego se usaban en el riego. Eran muy empleadas en las tierras altas vecinas al lago Titicaca

Un ejemplo de la tecnología inca es el magnífico complejo arqueológico de Tipón. Este abarca un aproximado de 239 hectáreas, muestra la habilidad de la cultura incaica en el manejo de la construcción en piedra, la ingeniería hidráulica y la agricultura. Tipón se halla a 23 kilómetros al sudeste del Cusco, a una altitud de 3.560 metros sobre el nivel del mar (m s. n. m.), ubicado en el distrito de Oropesa, provincia de Quispicanchis en la región del Cusco, Perú. Fue construido en el siglo XV y para qué uso estaba destinado se encuentra en discusión, ya que posiblemente fue una hacienda real, un centro ceremonial para rendir culto al agua o un laboratorio para probar diferentes cultivos en varios microclimas.

El agua superficial para el sitio de Tipón es traída desde la quebrada Pukara, a una distancia aproximada de 1,2 kilómetros, con un ancho de 0,5 metros, altura 0,4 metros y una pendiente mínima: 5%, el recorrido del agua se complementa con un acueducto de 61 metros de longitud, la pendiente en este tramo varía entre 6% al 16%.

Saloma Valdivia (2014) señala que el complejo principal de Tipón posee dos fuentes ceremoniales, consideradas así debido al fino acabado de su construcción y la belleza e ingeniería empleada para su funcionamiento, 34 tramos de canales repartidos en el complejo perfectamente alineados, 22 caídas de agua, las cuales están entre los 2,5 y los 4,6 metros de altura. Para poder controlar la erosión a estas caídas se construyeron rompe presiones solo en los tramos más críticos con un total de 19, estos en la mayoría de los casos posee una geometría regular, variando en los tramos finales. Existen cinco obras de arte, estas se hallan construidas con la principal finalidad de controlar los caudales de agua y repartirlos de una mejor forma en el complejo, 13 terrazas agrícolas y el Inti Huatana.



Figura 7: Tipón al sudeste del Cusco.

Fuente: Fotografía del autor.

Conocido como Baño del Inca, centro ceremonial para adorar al agua, puesto militar de acceso al Cuzco, lugar para hacer sacrificios y ofrenda a los dioses, Tambomachay es un sitio arqueológico que tiene tres terrazas escalonadas, nichos trapezoidales en algunas de sus paredes, cuenta con tres pequeños baños que se alimentan del agua del manantial que fluye a través de los canales de piedra, el agua corre en cascada por las terrazas y llega a unas fuentes, desde donde el agua se encauza a unos canales que la llevan fuera del complejo.

La irrigación de los campos formaba parte del sistema agrícola integral. Los canales de irrigación en Ollantaytambo traían agua a los andenes, desde manantiales localizados a más de 10 kilómetros de distancia mediante canales que se encontraban revestidos con piedras y se situaban en las cabeceras de altos muros de contención cuando atravesaban pendientes inclinadas, y corrían a través de túneles cuando se obstruía su paso. Muchos de estos canales tenían pendientes mínimas para asegurar un adecuado flujo del agua. Los canales, ya en el sitio, recorren las terrazas y el agua fluye en cascadas hasta llegar a fuentes que pueden tener un carácter religioso. El pueblo de Ollantaytambo tiene también canales de piedra que llevan el agua, atravesando sus estrechas calles y llegando a una red principal que los alejaba del complejo.

Conclusión

Estas construcciones de las sociedades prehispánicas son el resultado de la aplicación de una serie de ciencias: ingeniería civil, arquitectura, geodesia, topografía, hidráulica, agronomía y otras, respetando el agua como un elemento vital para la sobrevivencia y sagrado y de adoración a las deidades del agua. Estos sistemas muestran cómo estas culturas se adaptaron a su entorno y crearon una civilización compleja y cohesionada.

En suma, la ingeniería hidráulica, antes de la llegada de los españoles, fue una hazaña monumental que subraya la capacidad innovadora y la adaptabilidad de la sociedad. No solo porque transformaron un entorno inhóspito, sino que también desarrollaron sistemas que permitieron una agricultura intensiva y un suministro de agua eficiente, elementos fundamentales para el desarrollo y sostenibilidad de cualquier civilización. El impacto de estas obras en la sociedad son un testimonio duradero del ingenio, organización y profunda conexión con el medio ambiente.

La agricultura intensiva facilitó una producción agrícola que sostenía a la élite gobernante, su aparato administrativo, militar y religioso. Esto permitió expandir su influencia y control sobre una vasta área, consolidando en algunos casos una hegemonía regional. Estas mejoras agrícolas también contribuyeron al comercio y la economía, ya que el excedente de productos agrícolas podía ser intercambiado por otros bienes y servicios.

Bibliografía

- ÁNGLES VARGAS, Víctor.
1986. *Machupijchu*. Industrial Grafica S. A. Lima, Perú.

ANCAJIMA OJEDA, Ronald.

2023. “Tipón: Obra maestra de la ingeniería hidráulica”. *Hidráulica Inca*. [web].

BAUER, Brian S. y Charles STANISH.

2003. *Las islas del Sol y de la Luna-ritual y peregrinación en el lago Titicaca*. Imprenta del Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco, Perú.

GALLEGO REVILLA, José Ignacio y María Eugenia PÉREZ GONZÁLEZ.

2018. *Tiwanaku, entre el cielo y la tierra*. UNESCO-SPC Impresores. La Paz, Bolivia.

MARCOS, Michael.

2018. “Nuevos enfoques sobre sistemas hidráulicos en los Llanos de Moxos, departamento del Beni, Bolivia”. *La vigencia de las prácticas ancestrales para la agricultura en el manejo del agua* (coordinado por José María García Asencia y Galo Ramón Valeroso); s.n. Quito, Ecuador. [web].

MARKOS, Andrea.

2012. *Las civilizaciones hidro-agrícolas de Moxos en la Amazonia Boliviana*. Imprenta Stigma. La Paz, Bolivia.

MILLA VILLENA, Carlos.

2008. *Génesis de la cultura andina*. Talleres Gráficos Kelly. Lima, Perú.

Top Alpaka Travel.

2023. “Tipón: La joya de la ingeniería hidráulica inca” [web].

MEDINA, Miguel Ángel.

s.a. *Arte y estética de El Teztcotzinco. Arquitectura de paisaje en la época de Netzahualcóyotl*. s.e. Ciudad de México, México. [web].

ROJAS RABIELA, Teresa.

2019. “El paisaje del agua y la tierra de la Acolhuatlalli a través del mapa de Patlachihqui y Motyotepc, Texcoco, 1592”. En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 40, núm.160: 7-34. El Colegio de Michoacán. Michoacán, México.

SALOMA VALDIVIA, Diego.

2014. *Análisis del comportamiento hidráulico de las principales obras dentro del complejo arqueológico de Tipón*. Tesis para optar al grado de Ingeniero Civil, Universidad Andina del Cusco. Cusco, Perú.

Wikipedia.

2005. Puma Punku. [web].

REDES AZULES. LOS RÍOS COMO ESTRUCTURANTES TERRITORIALES

Patricia Alvarez Quinteros¹

Resumen

Este artículo busca recuperar el concepto de redes azules para los análisis de prácticas territoriales en escalas locales y desligarlo del ámbito político administrativo que, por su naturaleza, no permite visibilizar algunos aspectos que subyacen a las prácticas de configuración territorial desarrolladas en torno a los ríos.

Inicialmente, se ofrece un sustento teórico que permite introducir el concepto de red, dentro de la complejidad que conlleva la visión de la movilidad espaciotemporal dentro de los estudios territoriales, para posteriormente indagar sobre las representaciones de las redes azules en la cartografía y revisar con mayor detalle las características de la métrica fluvial.

Palabras clave: Redes azules, estudios territoriales, movilidad.

Introducción

La problemática del agua es compleja y puede ser abordada desde una amplia diversidad de disciplinas y enfoques. Uno de ellos está centrado en los estudios territoriales, e incluso dentro de ellos, se puede investigar el agua como estructurante territorial desde una multiplicidad de perspectivas.

Siendo la movilidad espaciotemporal uno de los enfoques menos desarrollados, se pretende con este texto invitar a las y los investigadores a profundizar en las reflexiones que aquí se presentan de forma muy general e introductoria.

Básicamente, el objetivo de este artículo está centrado en dos logros. El primero de ellos es ofrecer un resumido análisis de la métrica fluvial para visibilizar la necesidad de realizar estudios locales, un segundo lineamiento es iniciar la discusión sobre la definición de la red azul como estructurante del territorio, más allá de los procesos de toma de decisión en los ámbitos administrativos y políticos que, si bien buscan la sostenibilidad y el desarrollo integral de las poblaciones en una escala nacional, promueven sistemáticamente la invisibilidad de la vida en torno a los ríos.

¹ Arqueóloga boliviana con estudios posgraduales en desarrollo territorial, mediación cultural y educación superior. Actualmente es curadora en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

Uno de los desafíos importantes de los estudios territoriales en general es retomar la movilidad como un eje de análisis para comprender cómo las prácticas estructuran los territorios a partir de los desplazamientos y no solo a partir del habitar nuclear.

Para lograr el propósito de entender los territorios como resultados del permanente movimiento de los actores, se ofrece también un resumen de los principios de la movilidad espacio-temporal y las nociones principales de análisis de las métricas, que conforman un conjunto de herramientas para discutir las redes e iniciar la discusión sobre la importancia de las redes azules.

Territorios, movilidad y redes

Giménez (1996) dice que los territorios están hechos de espacios, definidos como toda extensión de tierra habitada por grupos humanos. Zedeño (1997), por su parte, precisa cuatro características componentes:

- a. Continuidad o discontinuidad de los espacios físicos relacionados con él.
- b. Regímenes de acceso: límites, forma o marcas que categorizan los sujetos y los espacios en relación con las prácticas y derechos.
- c. La multiescalaridad espaciotemporal, que va desde lo local hasta lo global y desde lo individual a lo colectivo.
- d. Y finalmente, la dimensión práctica, que incluye la extensión e intensidad de las actividades que se desarrollan en ellos.

Así, el territorio es una entidad física regida por un corpus de normas de acceso y una categorización social que legitima ciertos límites (Giménez, 1996; Zedeño, 1997). Por lo tanto, si la dimensión espacial se refiere las características ambientales, geográficas, topográficas, productos tangibles de la intervención y modelamiento ejercido por las sociedades; la dimensión temporal está definida por diferentes temporalidades de los territorios: el tiempo geológico, que explica el modelamiento del planeta; la historia de antigüedad profunda, que legitima los sentidos asignados a los lugares y sus procesos de identificación y pertenencia; y los tiempos sociales, que alimentan y son alimentados por la memoria colectiva y entidades en permanente negociación (Chávez Ortiz, 2008; Fernández, 1993; Ingold, 2000; Montulet, 1998; Raffestin, 1988; Zedeño, 1997).

Esto nos lleva a asumir que, en la actualidad, el entorno natural es diferente al del pasado y las personas se relacionan con un mundo multiescalar y multimétrico (Lévy, 2008), donde los límites de lo natural y lo tecnológico no son claros y redefinen históricamente las competencias de habitar los territorios (Le Breton, 2006).

Historias de los territorios

La historia de los territorios se sustenta en eventos y contextos notables en un amplio devenir temporal (Mabardi, 1992), que aportan transformaciones a las entidades socioespaciales y

son conmemoradas (Braudel, 1979). Por lo tanto, la historia no solo contiene un componente temporal sino también uno espacial, el cual describe los cambios en las prácticas referidas a la configuración territorial en el ámbito geográfico (lugares de residencia, centros de trabajo o destinos de desplazamiento), en el ámbito del habitar referido a actividades cotidianas, transformación y/o continuidad de la normativa social, configuración de los espacios apropiados (Alvarez, 2015) en lo simbólico (centros de ritualidad, lugares sagrados, sitios de memoria) o en lo paisajístico (geosímbolos identitarios, representaciones, sistemas estéticos, patrones arquitecturales), entre otros.

La historia de los territorios se entiende en su dimensión espaciotemporal, lo cual involucra cambios en su forma, en su modelo administrativo y, principalmente, en la gestión de los diferentes patrones de movilidad que los definen. Así, la discontinuidad, la inestabilidad y el flujo permanente de la escala temporal cotidiana se sostienen en una estructura casi inmutable que brindan el paisaje y la arquitectura (Alvarez, 2015; Lévy, 2008; Mabardi, 1992). Estas perpetuidades materializadas en el espacio otorgan una estabilidad a los territorios, necesaria para asegurar la reproducción identitaria de la sociedad, fundada en una historia común y en espacios compartidos, haciendo de la copresencia –en tiempo y espacio, uno de los fundamentos de la creación de una localidad a partir de un conjunto de espacios habitados (Appadurai, 1999; Lévy, 2008; Mabardi, 1992; Zedeño, 1997).

En este marco, la tecnología más competente y eficaz será capaz de ejercer transformaciones sobre el paisaje y la arquitectura, con nuevas estructuras y complejidades sociales y geográficas, que serán invisibles en la escala temporal cotidiana, pero marcarán hitos en una escala temporal mayor, generando una suerte de naturaleza de segundo orden, resultantes de la voluntad política de un colectivo y una narrativa dominantes, que norman las representaciones y definiciones territoriales.

Movilidad espaciotemporal como articulador territorial

La movilidad espaciotemporal es una manera técnica de comprender cómo se mueven los sujetos sociales en el espacio y a lo largo del tiempo, y en este proceso producen territorios habitados que tienen formas y duraciones.

Los desplazamientos pueden considerarse como sus unidades de medida. A partir de esta definición de la movilidad espacio temporal y de estructuración territorial. Siendo el transporte un factor, complejo, esencial para entender las dinámicas territoriales. En este texto pretendo iniciar una reflexión sobre las características de la movilidad fluvial, entendiéndola como una red conformada por los flujos.

Los tipos básicos de flujos o desplazamientos que definen los patrones de movilidad espaciotemporal, resultan de la relación entre el tiempo invertido y el alcance territorial de estos movimientos (Alvarez, 2015; Kaufmann, 2004).

Por ejemplo, la movilidad cotidiana, generalmente se desarrolla en temporalidades cortas dentro de los espacios donde se realizan las actividades habitualmente y que requieren una temporalidad corta, probablemente involucran la métrica pedestre y tienden a ser movimientos pendulares, es decir que el destino es el mismo punto de partida con algunas paradas transitorias en el transcurso de esa “ida y vuelta”.

También, dentro del territorio habitual, suceden casos cada vez más frecuentes en los que el movimiento es más bien linear y el destino es un punto alejado del origen, involucrando una temporalidad mayor y la necesidad de acceder a otras métricas, modos y medios de transporte. Este tipo emergente de movilidad residencial se refiere principalmente a modos politópicos de habitación, como sistemas de doble residencia o patrones laborales transfronterizos.

Para el caso de desplazamientos desarrollados en el exterior del territorio habitual, se consideran viajes con temporalidades cortas y migraciones cuando la inversión de tiempo en el desplazamiento presenta una temporalidad larga (Gráfico 1).

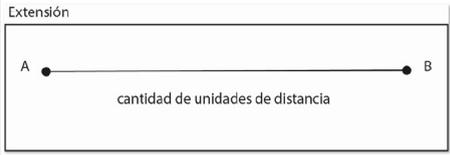
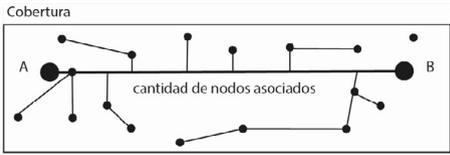
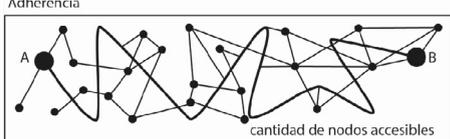
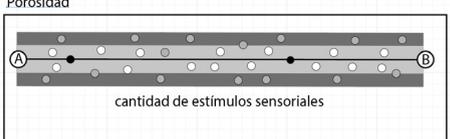
Finalizo este acápite haciendo énfasis en la métrica y sus características, que permiten comprender, desde un nuevo punto de vista, la movilidad espacio temporal.

Una métrica es una forma de tratamiento de la medida en unidades espaciales, definidas por las relaciones establecidas por la distancia y otros factores que intervienen en el desplazamiento (Lévy y Lussault, 2013). Esto quiere decir que las medidas convencionales, como metros, kilómetros o hasta minutos u horas, no son la única forma de medir una distancia, ya que hay viajes que parecen más largos o más cortos a partir de la experiencia del viaje. A partir de ese punto, tiene sentido comprender algunas características de las métricas, para luego plantear el análisis sobre la movilidad espaciotemporal fluvial (Lévy y Lussault, 2013):

| Tipos de movilidad espaciotemporal | | |
|------------------------------------|---------------------|-----------------------|
| | Temporalidad corta | Temporalidad larga |
| Dentro del Territorio habitual | Movilidad cotidiana | Movilidad Residencial |
| Fuera del Territorio habitual | Viaje | Migración |
| Pendular | | Linear |

Gráfico 1: Tipos de movilidad espaciotemporal.

Fuente: Alvarez (2025) citado a Kaufmann (2004).

| Característica | Definición | Representación |
|----------------|--|--|
| Extensión | También conocida como escala y se refiere a los puntos más distantes que pueden ser unidos gracias a un modo de transporte en un desplazamiento. | <p>Extensión</p>  <p>Tabla 1-1: Extensión. Fuente: Elaborado en base a Lévy (2013).</p> |
| Cobertura | Es la cantidad de puntos que la métrica alcanza dentro del territorio, directa o indirectamente. | <p>Cobertura</p>  <p>Tabla 1-2: Cobertura. Fuente: Elaborado en base a Lévy (2013).</p> |
| Velocidad | Es la relación entre el número de puntos que se pueden unir en un determinado lapso de tiempo. | <p>Velocidad</p>  <p>Tabla 1-3: Velocidad. Fuente: Elaborado en base a Lévy (2013).</p> |
| Adherencia | Es la cantidad de puntos a los que se puede acceder a través de un desplazamiento, modo de transporte o red. | <p>Adherencia</p>  <p>Tabla 1-4: Adherencia. Fuente: Elaborado en base a Lévy (2013).</p> |
| Porosidad | Es la disponibilidad sensorial de los sujetos movientes ante las realidades espaciales. | <p>Porosidad</p>  <p>Elaborado en base a Lévy 2013</p> <p>Tabla 1-5: Porosidad. Fuente: Elaborado en base a Lévy (2013).</p> |

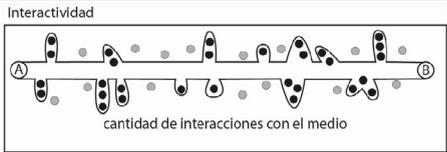
| | | |
|----------------|---|--|
| Interactividad | Es la capacidad de los movientes para interactuar con el territorio en el que se ancla el desplazamiento. |  <p>Tabla 1-6: Interactividad. Fuente: Elaborado en base a Lévy (2013).</p> |
| Pregnancia | Propensión de las métricas de reacomodar las características del espacio. |  <p>Tabla 1-7: Pregnancia. Fuente: Elaborado en base a Lévy (2013).</p> |

Tabla 1: Principios de análisis de las métricas (Lévy, 2013).

Fuente: Elaboración propia en base a Lévy (2013).

Todas estas características son importantes para comprender el medio fluvial en el ámbito de la movilidad espaciotemporal y se complementan con otras competencias de movilidad que alimentan un bagaje de experiencias y posibilidades definidas por Kaufmann como un capital (Kaufmann, 2004). De esta forma el capital de movilidad de las personas tiene que ver con la capacidad que tienen para desplazarse en diferentes escalas territoriales, accediendo a diferentes modos y medios de transporte, a la complejidad de las prácticas de desplazamiento y al contenido cualitativo de vivencia de cada desplazamiento (Delaunay *et al.*, 2013).

Redes tejidas en tiempo y espacio

A partir de las nociones de la movilidad espacio temporal, y sus características métricas, se introducen algunos lineamientos de análisis sobre las redes.

En primer lugar, el aporte de las redes como insumo de análisis en los estudios territoriales permite mejorar la comprensión de la conformación de los territorios por las prácticas de movilidad espaciotemporal de los sujetos sociales. Las redes también permiten que estos actores reciban beneficios y comodidades a través de redes técnicas como la eléctrica, la telefónica o viales que hacen que los límites de los territorios sean fluidos y permeables (Dupuy, 1998), lo cual también permite un nuevo tipo de capital de movilidad, el derecho a no moverse. De esta forma, se define lo que Dupuy llama el Territorio-red, un espacio imperfecto, inacabado, y se piensa desde el transcurso hacia destinos cada vez más lejanos y con mayor rapidez.

En segundo lugar, las redes desafían lo local. Cuando los nodos de una red se unen por un desplazamiento o un patrón de desplazamientos, empiezan a formar parte de algo que

ya no es local y unitario, cuando son grupos de nodos o clusters, que se articulan con otros se conforman las regiones, haciendo que la región sea, como concepto geográfico, aún más imprecisa. Así, desde los territorios-red lo local se define a partir de sus relaciones y su distancia con referencia a otras localidades.

El reconocimiento, establecimiento, construcción o implementación de redes técnicas, tecnológicas, virtuales o reales, multiplican las posibilidades de acceso y movilidad, promoviendo nuevos usos de los espacios, nuevas percepciones sobre las distancias y nuevos patrones de temporalidades.

Redes azules

Pensar en redes merece un cambio de formato de pensamiento, especialmente en los estudios territoriales donde la extensión sólida está delimitada por la línea para representar un dominio administrativo y político que alberga, pero no es definido por desplazamientos.

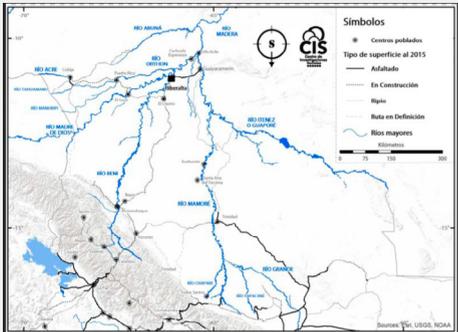
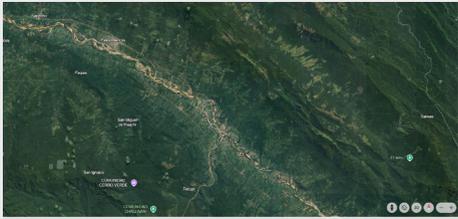
Las redes azules refieren una escala que puede ser regional, y que incide en la escala local, especialmente en términos de gobernanza y gestión ambiental. Sin embargo, en términos de movilidad, el transporte fluvial se concibe, en Bolivia, únicamente a escala regional e internacional.

De ahí que, a pesar de que Bolivia es mayoritariamente un país amazónico, las redes fluviales son poco navegadas, de hecho, solo 4.900 kilómetros de la red está constituida por ríos navegables y sus afluentes menores. El mayor de los ejes fluviales de transporte es el Ichilo-Mamoré, que tiene mayor tránsito y une Puerto Villarroel, Puerto Almacén y Puerto Sucre en Cochabamba y el Beni (Urcullo *et al.*, 2005), con proyección a formar parte del corredor que unirá Porto Velho en Brasil con Guayaramerín, Trinidad, Puerto Villarroel en Bolivia, Iquique en Chile e Ilo en Perú, con la implementación de infraestructura multimodal (www.cosiplan.org/proyectos/detalle_proyecto.aspx?h=331). Otro eje fluvial amazónico importante es el eje Beni-Madre de Dios-Orthon, y que concentra 1.950 kilómetros en las tres hidrovías. En la cuenca del Plata, por el contrario, la navegación de proyección internacional se reduce al tramo que recorre desde Laguna Cáceres (en Brasil) hasta Puerto Suárez, en Santa Cruz y se acopla al corredor internacional. Este tramo es intensamente transitado por los exportadores de granos, especialmente de soya (Urcullo *et al.*, 2005). En este panorama, el único espacio fluvial aprovechado para el transporte de pasajeros se encuentra en torno del puerto de Guaqui, que se conecta escasamente con los flujos del lago Titicaca cuya naturaleza de desplazamientos es diferente.

Como se puede ver, las tres grandes regiones hídricas identificadas en Bolivia son vistas y analizadas en términos de transporte de mercadería y de interconexión comercial e internacional. Esto hace necesario intentar identificar las redes desde una perspectiva diferente, y a una escala mucho más local, para comprender la forma en que las comunidades habitan las redes azules.

Métrica fluvial

Con la finalidad de poner en relieve las redes azules como con figurantes territoriales, se proponen ejemplos para el análisis de las características de la movilidad espaciotemporal en la métrica fluvial:

| Característica | Representación | Mediación | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----------------|---|--|------------|--------------|------------|--------------|----------|--|---|-----|-----|-----------|---|--|-----|-----|------------|---|-----|--|---|--------------|----|---|---|--|--|
| Extensión |  <p>Tabla 2-1: Red fluvial Amazónica. Fuente: De Marchi et al., 2018.</p> | <p>En el caso de la Amazonia Norte de Bolivia, el estudio de De Marchi Moyano, Machicado y Nogales muestra las oportunidades de movilidad fluvial y multimodal en una vasta extensión del territorio boliviano (De Marchi et al., 2018).</p> | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Cobertura |  <p>Tabla 2-2: Cobertura en río Alto Beni. Fuente: Google maps.</p> | <p>En el caso del Río Alto Beni, en las proximidades de Palos Blancos, es posible observar una alta cobertura del río, manifestada en la continuidad de los campos cultivados a lo largo del curso ribereño.</p> | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Velocidad | <p>Matriz Horas de Viaje</p> <p>Tiempo de viaje desde el Puerto principal a otros Puertos importantes (días)</p> <table border="1"> <thead> <tr> <th>PUERTOS</th> <th>Trinidad</th> <th>Santa Ana</th> <th>Exaltación</th> <th>Guayaramerín</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>Trinidad</td> <td></td> <td>3</td> <td>4,5</td> <td>8,5</td> </tr> <tr> <td>Santa Ana</td> <td>4</td> <td></td> <td>1,5</td> <td>5,5</td> </tr> <tr> <td>Exaltación</td> <td>6</td> <td>1,5</td> <td></td> <td>4</td> </tr> <tr> <td>Guayaramerín</td> <td>10</td> <td>7</td> <td>5</td> <td></td> </tr> </tbody> </table> <p>Tabla 2-3: Matriz horas de viaje. Fuente: https://lca.logcluster.org/es/print-preview/3068</p> | PUERTOS | Trinidad | Santa Ana | Exaltación | Guayaramerín | Trinidad | | 3 | 4,5 | 8,5 | Santa Ana | 4 | | 1,5 | 5,5 | Exaltación | 6 | 1,5 | | 4 | Guayaramerín | 10 | 7 | 5 | | <p>La navegación presenta velocidades de transporte mucho menores que los demás modos. Podemos ver un ejemplo en un documento de logística de exportaciones que muestra, entre otros, los tiempos de viaje entre los puertos de la red fluvial del norte amazónico de Bolivia (https://lca.logcluster.org/es/print-preview/3068).</p> |
| PUERTOS | Trinidad | Santa Ana | Exaltación | Guayaramerín | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Trinidad | | 3 | 4,5 | 8,5 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Santa Ana | 4 | | 1,5 | 5,5 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Exaltación | 6 | 1,5 | | 4 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Guayaramerín | 10 | 7 | 5 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

Adherencia



Tabla 2-4: Adherencia del río Guaporé.
Fuente: Nordenskiöld 2003 (1922).

La red fluvial aloja una métrica altamente adherente, tal como puede ser demostrado por diferentes relatos de viajeros. Un ejemplo claro es Nordenskiöld en su obra *Indios y blancos*, en el que relata las actividades que realizó teniendo al río Guaporé como eje de desplazamiento (Nordenskiöld, 2003 [1922]).

Porosidad



Tabla 2-5: Porosidad en medio lacustre.
Fuente: Callapa, 2020.

Esta métrica es altamente porosa. En general, la navegación a una escala local se realiza en embarcaciones abiertas y permite un amplio contacto sensorial con el territorio.

Interactividad



Tabla 2-6: Interactividad en medio fluvial.
Fuente: Mercado, 1991.

Entre las representaciones más claras de la interactividad, se encuentra esta obra de Mercado (1991), que demuestra la alta interacción con los habitantes del territorio, tanto en la orilla como en el curso del río.

Pregnancia

**Tabla 2-7:** Pregnancia en medio fluvial.**Fuente:** Fotografía de Patricia Alvarez.

La métrica fluvial es, también, altamente pregnante. Un ejemplo claro son los recorridos turísticos que parecen acortar las distancias por la calidad del tiempo invertido.

Tabla 2: Métrica fluvial.
Fuente: Elaboración propia.

Es importante recordar que los análisis en el ámbito de los estudios territoriales requieren ser multiescalares para poder comprender los alcances y características de las métricas. En el caso de la fluvial, se puede constatar que los ítems cualitativos mejor calificados tienen que ver con una escala más local y narrativa que aportan a la calidad de vida de los usuarios. Por el contrario, cuando se refieren a los ítems de mayor escala, la métrica está menos calificada porque, efectivamente, pierde significación en términos de eficiencia como medio de transporte, aunque es necesario alimentar las investigaciones en términos de comprender el modo fluvial para el transporte de pasajeros mercadería en Bolivia.

Claramente, existe una necesidad de revisar a profundidad los estudios y relatos relacionados con los viajes por medio fluvial para alimentar el análisis de la métrica especialmente en sus ítems cualitativos para aportar a los debates actuales referidos a los paisajes hidrosociales y sus complejidades. Por el momento, se puede incidir en el hecho de que los desplazamientos realizados en modo fluvial ofrecen una mayor calidad de viaje a las personas que pueden invertir el tiempo necesario, interactuando ampliamente con el medio, tanto en términos de prácticas como sensoriales.

Representaciones territoriales a partir de las redes azules

La importancia de una visión local está relacionada de forma notable con las formas de comprender y construir imaginarios y narrativas sobre los territorios. En una revisión bibliográfica se puede constatar que, en gran parte, la cartografía más antigua considera los ríos como centrales para representar los territorios, tal como puede constatarse en la siguiente tabla:

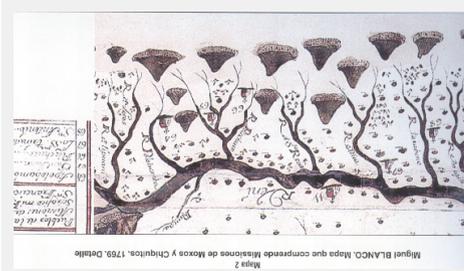


Tabla 3-1: Mapa de las misiones de Mojos y Chiquitos, 1769.
Fuente: Tyuleneva, 2015: 192.

Mapa de las misiones de Mojos y Chiquitos, 1769, elaborada por Miguel Blanco.
 En esta representación se observa el río Beni con sus diferentes afluentes, entre ellos, los ríos Tipuani, Pelechuro y Apolobamba.

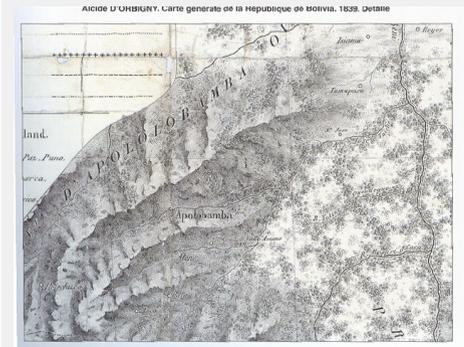


Tabla 3-2: Mapa de la Región de Apolobamba, 1839.
Fuente: Tyuleneva, 2015: 194.

Mapa de la Región de Apolobamba, 1839, elaborado por Alcide d'Orbigny.
 En esta misma región, una representación donde los ríos, son esenciales para expresar las características del relieve y la vegetación.

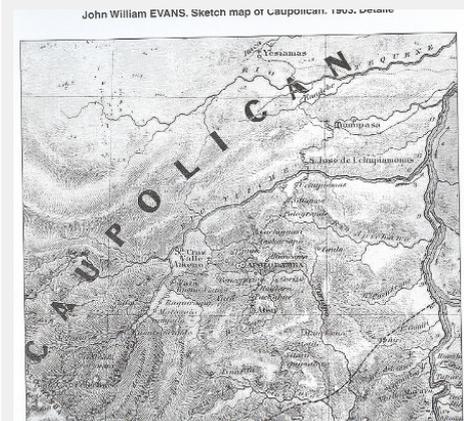


Tabla 3-3: Región de Caupolicán, 1903.
Fuente: Tyuleneva, 2015: 195.

Región de Caupolicán, 1903. Mapa elaborado por John William Evans.
 En esta representación las redes azules comparten con las vías férreas y el relieve que expresa la ubicación de las localidades principales.

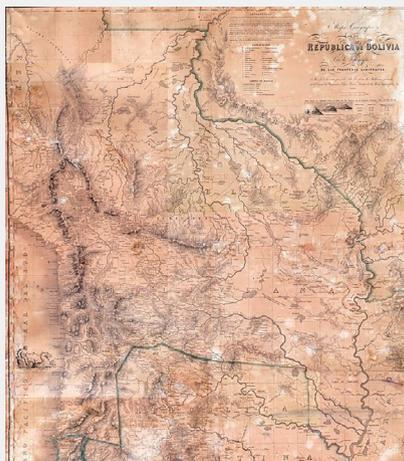


Tabla 3-4: Mapa corográfico de la República de Bolivia, 1843.
Fuente: Machaca Mamani, 2020.

Mapa corográfico de la República de Bolivia, 1843, fue elaborado por Felipe Bertrés, constituyéndose en el primero de su género del país. La corografía busca describir los territorios y es lo que se pretende en este mapa, anterior a la creación del Departamento Topográfico. La misión de este sería elaborar una cartografía exacta de Bolivia. El Departamento Topográfico fue creado por el presidente José Ballivián en 1843.

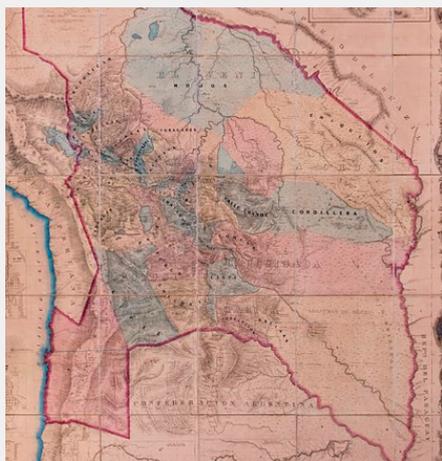


Tabla 3-5: Segundo mapa oficial de Bolivia (1859).
Fuente: Machaca Mamani (2020).

Segundo mapa oficial de Bolivia (1859).

La cartografía oficial tenía como desafío la representación de escalas mayores del territorio, sin embargo, los ríos siguen siendo un importante recurso de identificación de las localidades y las regiones.

Una aproximación más exhaustiva a la cartografía del país mostrará cómo las redes azules se esquematizaron a medida que la tecnología iba avanzando y los intereses de la producción geográfica se asentaron en factores como el uso del suelo o los tipos de bosques, promoviendo la especialización de la cartografía hidrográfica. Esta transformación en la representación de las redes azules tiene que ver, por supuesto, con los cambios en las tecnologías e infraestructura de transporte, un tema que es discutido ampliamente en la literatura especializada (De Marchi, Machicao y Nogales, 2020). En todo caso, la información ofrecida refuerza la noción de que las narrativas locales visibilizan los aspectos más positivos de la métrica fluvial.

En términos de producción de tecnología para el transporte fluvial, se ha escrito poco debido a que, como se puede observar, este no representa un componente muy notable en el ámbito nacional y económicamente tampoco es renombrado, a esta escala, aunque en la región sí sea considerado importante para las exportaciones y la articulación internacional. Al contrario, la mirada local y la experiencia de las comunidades refuerza el hecho que el modo acuático y la métrica fluviales ofrecen oportunidades de movilidad y transporte con mayor calidad en los desplazamientos, en términos de experiencia de viaje. Es evidente que la necesidad de transportarse a mayor velocidad y la búsqueda de inmediatez en las prácticas económicas hace que la calidad de los desplazamientos sea cada vez menos valorada.

Siendo que se busca valorizar la métrica fluvial en una escala local, para visibilizar las redes azules como modos de transporte y producción territorial, a continuación se ofrece un breve panorama de algunas embarcaciones tradicionales que son herramientas ineludibles de los actores movientes.

El reto: redes azules, urbanización y sostenibilidad ambiental

Los territorios del agua son diversos y se generan en diálogo con el entorno complejo, siendo parte fundamental de las vidas que ella misma ayuda a reproducir. Dentro de ellos, las sociedades se han reconocido como habitantes y como administradoras. Como parte de los procesos históricos de territorialización, la representación de los espacios habitados muestra, de una manera clara, cómo las redes azules han sido los más antiguos puntos de referencia cartográfica para comprender las estructuras de los territorios, así como los cerros y otros puntos notables del paisaje.

Es en el siglo XXI que las redes azules aparecen en los estudios territoriales; en el desarrollo territorial urbano son consideradas principalmente como la trama compuesta por los ríos y sus afluentes, y busca valorizar el rol de las aguas en la calidad de los paisajes y de la vida de las sociedades que habitan estos territorios. De hecho, desde el enfoque de los paisajes hidrosociales, el agua es la conformante principal de los paisajes hídricos y contiene dimensiones naturales, pero también es la conexión más íntima entre las personas (Vásquez, 2024).

Vale la pena redundar en el hecho de que los paisajes son producidos por la percepción humana y desde esa experiencia definen la calidad de los espacios de vida. Es a partir de este proceso que los denominados ciclos hidrosociales antropizan los elementos de la naturaleza y, a su vez, visibilizan cómo las sociedades son modeladas por el agua en diferentes ámbitos, no solo geográficos, sino principalmente en términos político-administrativos y culturales. Lo novedoso de esta visión es que reconoce, aún de forma limitada, el impacto de la vida del agua y sus dinámicas complejas con los demás seres del territorio, sobre la vida de las sociedades (Vásquez, 2024).

En este marco, probablemente, la forma más frecuente de valoración de las redes azules en los territorios urbanizados sea el acceso al agua como elemento de calidad de vida y *comodidad*, y es justamente este aspecto el que se trata de interpelar con este artículo. Las redes azules de agua libre han sido reemplazadas paulatinamente por redes de agua limpia en cañerías que, se ha convertido en un desafío de las políticas urbanas y que son un indicador de la desigualdad en el acceso a los servicios en las áreas urbanas y urbanizadas.

Por otro lado, la calidad de vida que ofrecen las redes azules en las áreas rurales es permanentemente deteriorada por actividades extractivas que causan contaminación creciente, cuyos efectos son visibles en una gran cantidad de ámbitos y degradan los territorios vitales no solo humanos sino, con mayor impacto de las comunidades de fauna y vegetación. En tanto que medio de transporte, los ríos y sus afluentes están cada vez menos ausentes debido a la política que promueve la construcción de carreteras y puentes, haciendo que el transporte fluvial sea limitado, poco conocido y centrado principalmente en el transporte de mercadería a través de una pequeña cantidad de puertos de articulación internacional. Sumado a esto, los cambios climáticos y otros factores antrópicos causan el descenso de los niveles de los ríos navegables más importantes de Bolivia, y del lago Titicaca.

Ante esta situación, los estudios territoriales a escala local, que valoricen y visibilicen las prácticas de movilidad espacio temporal acuática podrían aportar a comprender los procesos de producción territorial a lo largo del tiempo, las dinámicas económicas a pequeña escala que se desarrollan en torno a ellos y las narrativas que se producen, reproducen y conservan.

Agradecimientos

A Bianca De Marchi y Aniss Mezoued por los diálogos enriquecedores en la reflexión que resulta en este texto. Al MUSEF y la RAE por la oportunidad de publicar estas reflexiones.

Bibliografía

- ALVAREZ, Patricia.
2015. *Stratégies d'appropriation territoriale. Le cas des migrants boliviens à Bruxelles*. Universidad Católica de Lovaina. Lovaina, Bélgica.
- APPADAURAI, Arjun.
1999. "Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional". En: *Revista Nueva Sociedad*, vol. 163: 109-124.
- BRAUDEL, Fernand.
2008. *La dynamique du capitalisme*. Editorial Flammarion. París, Francia.
- CALLAPA FLORES, Carlos Esteban .
2020. *Saberes y conocimientos urus de las aguas. Comunidades del lago Poopó, Iruhito Urus, Aymaravi-Chipaya e islas uros del lago Titicaca en Puno*. Editorial FUNPROEIB Andes. Cochabamba, Bolivia.
- Cosiplan.
2016. Unión de Naciones sudamericanas. Ficha de Proyecto Hidrovía Ichilo - Mamoré. [web].

- CHAVEZ ORTIZ, Trinidad.
2008. "Tiempo y espacio, territorio y memoria. Reflexiones desde la antropología". En: *Revista de la Universidad de Sonora*, vol. 21: 25-28.
- DELAUNAY, Daniel, Jean-Marc FOURNIER y Yasna CONTRERAS.
2013. "¿Es posible medir el capital de movilidad para evaluar sus diferenciaciones sociodemográfica e intraurbana? El caso de los habitantes del Área Metropolitana de Santiago de Chile". En: *Estudios demográficos urbanos*, núm. 28, vol. 1: 9-51.
- DE MARCHI MOYANO, Bianca, María Cristina MACHICADO MURILLO y Huáscar Ignacio MORALES QUINTELA,
2020. *Transportes, pasajeros y vías. Aproximaciones a la historia de la integración boliviana*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.
- DUPUY, Gabriel.
1991. *L'urbanisme des réseaux. Théories et méthodes*. Editorial Aremand. París,
- FERNÁNDEZ, Roberto.
1993. "Introducción". *El observatorio Ambiental. Estudios sobre la información y problemática ambiental en Mar del Plata* (editado por Roberto Fernández). Centro de Investigaciones Ambientales. Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata, Argentina.
- GIMÉNEZ, Gilberto.
1996. "Territorio y cultura". En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4: 9-30. Universidad de Colima. Colima, México
- INGOLD, Tim.
2000. *The Perception of the environment. Essays on livehood, dwelling and skill*. Routledge. Londres, Inglaterra.
- KAUFMANN, Vincent.
2004. "La mobilité comme capital?". En: *Mobilités, fluidités... libertés* (editado por Bertrand Montulet y Vincent Kaufmann). Facultés Universitaires de Saint Louis. Bruselas, Bélgica: 24-49.
- LE BRETON, Eric.
2006. "Mobilité et ilegalités sociales" (editado por Eric Le Breton). Canal-U TV. París, Francia. [web].
- LÈVY, Jacques.
2008. *Échelles de l'habiter*. Plan Urbanisme Construction Architecture. París, Francia.
- MABARDI, Jean François.
1992. "L'urbaniste et la production du rapport social entre les acteurs de la ville". En: *Cahiers périphériques. Trajectoires d'habitants, trajectoire d'habitat?*. Universidad Católica de Lovaina. Louvaina la Nueva, Bélgica.
- LÉVY, Jacques y Michel LUSSAULT
2013. *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*. Ed. Pouvoirs Locaux. Francia, París, Francia.
- MACHACA MAMANI, Víctor Hugo.
2020. "José Ballivián y la Comisión Topográfica: la institucionalización de la cartografía oficial en Bolivia (1842-1847)", En: *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 49, núm. 2: 277-295.
- MERCADO, Melchor María.
1991. *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. Editorial Quipus. La Paz, Bolivia.
- Ministerio de Medio Ambiente y Agua.
2010. *Delimitación y Codificación de Unidades Hidrográficas de Bolivia. Metodología Pfastetter*. Unión Internacional para la Conservación del Naturaleza. Comunidad Andina. La Paz, Bolivia.
- MONTULET, Bertrand.
1998. *Les enjeux spatio-temporels du social. Mobilités*. Editorial L'Harmattan. París, Francia

NORDENSKIÖLD, Erland.

2003 (1922). *Indios y Blancos. En el nordeste de Bolivia*. APCOB-Plural. La Paz, Bolivia.

RAFFESTIN, Claude.

1988. "Repères pour une théorie de la territorialité humaine". En: *Reseaux territoriaux. Transports et communications* (editado por Gabriel Dupuy): 263-279. Editorial Paradigme. París, Francia.

TYULENEVA, Vera.

2015. *Buscando Ayavirezamo: Nuevos datos sobre la historia de Apolobamba*. Foro Boliviano sobre el Medio Ambiente y Desarrollo. La Paz, Bolivia.

URCULLO, Gonzalo, Katherina CAPRA y Álvaro LAZO.

2005. *Estructura del sector transportes en Bolivia*. UDAPE. La Paz, Bolivia.

VÁSQUEZ RODRÍGUEZ, Gabriela Alejandra.

2024. *Análisis de ciclos hidrosociales desde el Sur Global: los paisajes hidrorresiduales. Ponencia al Congreso CICALS. La contribución de América Latina a la sociedad Internacional*. 15 y 16 de febrero de 2024. Montevideo, Uruguay.

VILLAZÓN, Heliodoro.

1907. *Réplica de parte de Bolivia al Alegato Peruano en el litigio de límites de que es árbitro el Excmo. Gobierno Argentino*. Editorial Librería Nacional. Buenos Aires, Argentina.

World Food Programme.

2024. Digital Logística Capacity assessment. Bolivia - 2.5. Evaluación de vías Navegables. [web].

ZEDEÑO, María Nieves.

2008. "The archaeology of territory and territoriality". En: *Handbook of landscape archaeology* (editado por David Bruno y Julian Thomas): 210-217. Editorial Left Coast Press. Walnut Creek. California, EE. UU.

CH'UWA UMA: TIWANAKU Y LA CENTRALIDAD DEL AGUA

Raúl Liendo Balderrama¹

Resumen

La cultura Tiwanaku floreció, según algunas hipótesis, debido a las variaciones en los niveles de agua del lago Titicaca, elemento fundamental que también parece haber contribuido de forma crucial a su colapso. En tanto elemento central, el agua permitió a la meritoria cultura Tiwanaku alcanzar un desarrollo político, social, económico y tecnológico que se evidencia en grandes obras hidráulicas y arquitectónicas, así como en la producción manufacturera, en la cual igualmente se ve involucrado el agua y se muestra como parte de una interseccionalidad. El Estado de Tiwanaku y su funcionamiento, incluso como un Estado dinámico, fue posibilitado por el abastecimiento de agua y por la aplicación de tecnologías vinculadas con ella, adquiriendo de esa manera el carácter de “sociedad hidráulica” y complejizando su estructura político-social.

Palabras clave: Tiwanaku, agua, ingeniería hidráulica, templos, canales.

Introducción

Entender la importancia del agua dentro de una cultura no solo es una cuestión de utilidad o de aprovechamiento, sino una cuestión política, es decir, se trata de considerar el tipo de formación social que una sociedad va a adoptar. En este caso, Tiwanaku sufrió un cambio socio-político a partir de la “revolución hidráulica”, también conocida como “revolución urbana”; es decir, esa transformación radical de aldea en ciudades o urbes (Huidobro, 1989). Con esos cambios, se generó una ruptura del orden social, que originó la división de clases sociales en dos grupos antagónicos: una elite explotadora frente a una clase subordinada y explotada. El conocimiento de grandes obras hidráulicas (redes de distribución de agua, acueductos, canales, acequias), que permiten tanto drenar las aguas de lluvia como distribuir las por todo el núcleo urbano, evidencia un carácter estatista de planificación. Estas obras hidráulicas se ensamblaron con las monumentales construcciones religiosas, en las cuales se practicaba la política de comensalidad y se posibilitaban las relaciones recíprocas asimétricas, así como rituales que legitimaban el poder de la elite explotadora.

Empleando como metodología el estudio y la revisión de la literatura arqueológica especializada en el tema, el objetivo de este artículo es analizar e identificar al agua como

1 Licenciado en Derecho por la Universidad de Los Andes y egresado de la carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: raul.liendo.b@gmail.com

elemento central de la cultura Tiwanaku, que le permitió desarrollarse en los ámbitos social, económico y tecnológico. Existen investigaciones y trabajos arqueológicos que mencionan de forma somera un aspecto en particular del agua y su utilización en Tiwanaku. Sin embargo, no se ha concentrado la atención en este elemento en tanto articulador político que pudo impulsar un desarrollo o una “revolución hidráulica” que posibilitó un crecimiento en complejidad social, política, económica y tecnológica a la cultura Tiwanaku.

Ingeniería hidráulica

Una de las grandes obras de la ingeniería hidráulica que desarrolló y aplicó la cultura Tiwanaku fue la construcción de un canal de agua artificial que rodeaba al gran centro cívico-ceremonial o núcleo estatal de esta cultura (actual municipio de Tiahuanaco). Esta idea fue propuesta por primera vez por el ingeniero Arthur Posnansky durante la primera mitad del siglo XX; sin embargo, dicha hipótesis no tuvo aceptación en el ámbito académico, hasta que fue retomada y estudiada, casi medio siglo después, por el arqueólogo Alan Kolata. A partir de fotografías aéreas, y más recientemente con ayuda de imágenes satelitales (Figura 1), se pueden apreciar las huellas del contorno de esta fosa, que recorre un área aproximada de 900 m² y cuyo ancho varía entre 20-40 m (Janusek, 2001: 257). Probablemente, la primera función que cumplió esta obra hidráulica fue la de constituir una barrera natural de agua que impedía el ingreso libre al centro cívico-ceremonial y, en segundo lugar, formar parte de una gran fuente o fosa antrópica de abastecimiento de agua potable para la ciudad. Sin embargo, cabe mencionar que, cuando se iniciaron las obras de remoción, la tierra extraída fue utilizada como cantera para abastecer el relleno de las “plataformas geométricamente estables” (Vranich, 2016: 195) de Akapana y Kalasasaya, demostrando así la planificación y organización que se efectuaba al interior del Estado Tiwanaku para el aprovechamiento de recursos. La fosa sugiere que el ingreso hacia el centro cívico-ceremonial pudo realizarse de dos maneras: a través de un puente flotante construido con totoras (*Schoenoplectus californicus*), como el publicado por Squier (1877), cuya disposición de los tallos era horizontal y de manera contigua (uno tras otro) a la longitud del puente; la segunda opción pudo ser la navegación mediante balsas de totora. Incluso pudieron confluír ambas situaciones (un puente, varios o la navegación), empleando la totora que se producía de forma local en los sukakollos (ver subtítulo de agricultura).

Ingeniería hidráulica en la arquitectura

Como parte de la planificación de la urbe del núcleo de la cultura Tiwanaku, que estaba compuesta por unidades domésticas, palacios y templos (hundidos y plataformas geomórficamente estables), se pueden advertir tres tipos de tecnologías hidráulicas: “gárgolas”, acueductos y “drenajes líticos”.

Las llamadas gárgolas funcionan como desagües líticos, que sobresalen a una altura considerable del suelo, en la plataforma de Kalasasaya (Figuras 2 y 3).

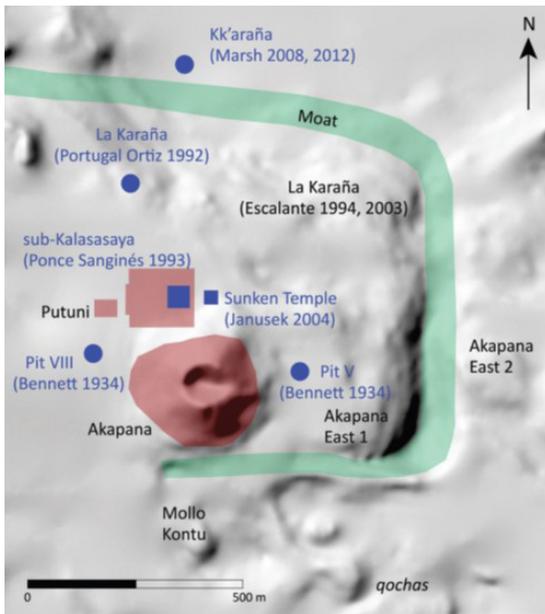


Figura 1: Reconstrucción de vista aérea de la fosa que rodeaba a Tiwanaku.
Fuente: Marsh, 2012: 171.

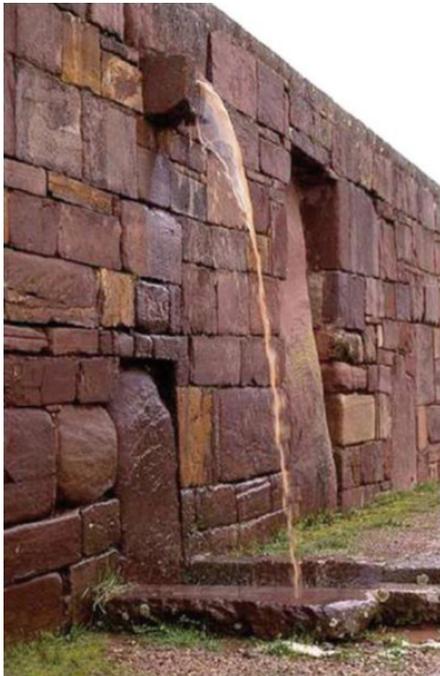


Figura 2: Gárgola de drenaje (en funcionamiento).
Fuente: Bardeles, 2013: 58.



Figura 3: Acueductos al Sur de Kalasasaya.
Fuente: Ponce Sanginés, 1976: 182.

Los acueductos son bloques líticos tallados en andesita, interconectados entre sí, y cuentan con un canal al centro, por donde pasaba el agua. No presentan dimensiones “estándar”, sino que muestran un carácter variable en sus proporciones (ver Figura 4). En su disposición, se puede observar que fungían como redes extensas de acueductos; en algunos casos, estaban conectados a las gárgolas de las estructuras monumentales, cumpliendo la función de captar las aguas de lluvia y redistribuirlas como agua potable para la urbe, y también de servir como tecnologías hidráulicas que permitían drenar el agua que se acumulaba en las estructuras del templo (ver Figuras 5 y 6) o en las obras monumentales.



Figura 4: Acueductos descontextualizados, CIAAAT.

Fuente: Fotografías de Raúl Liendo Balderrama (2024).

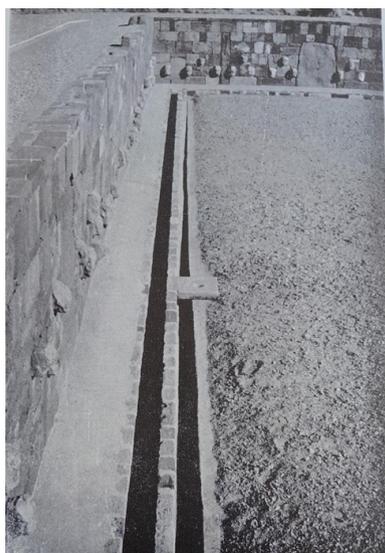


Figura 5: Acueducto del patio hundido o templete semisubterráneo.

Fuente: Ponce Sanginés, 1976: 172.



Figura 6: Detalle del sistema de drenaje frente a las cabezas clavadas.

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2021).

Como parte de las excavaciones realizada por Couture, también se pudieron encontrar bloques líticos dispuestos en forma de acueductos subterráneos, que fueron denominados “canales de drenaje” (Figura 7) y constituyen vestigios de un crecimiento poblacional al interior de las ocupaciones (Alconini, 1995). Sin embargo, la función que hubiesen desempeñado estos canales todavía no se halla del todo clara y continúa en discusión.

En la plataforma geomórficamente estable de Akapana se reportó, como parte de las excavaciones de la misión francesa de 1903 (Courty), un desagüe que fue nombrado “cloaca máxima”, que al día de hoy se ha perdido como señalan los arqueólogos Manzanilla y Baoudain (Alconini, 1995: 15). Asimismo, la arqueóloga Alconini, que ha realizado excavaciones en dicho recinto, ha podido identificar que el sistema hidráulico de la plataforma geomórficamente estable de Akapana (Figura 8) presentaba canales con las siguientes cinco características: seis pilares de roca andesita a cada lado conformaban un patio hundido que fungía como un captador de aguas de lluvia, con estructuras de muros; canales que estaban conectados a un captador central y tenían la función de controlar el nivel de las aguas de lluvia; canales con inclinación de 12°, cuyos bloques estaban unidos con grapas metálicas; canales que servían para desembocar las aguas en canales inferiores, y finalmente drenajes que llegaban hasta el río Tiahuanaco (Alconini, 1995).

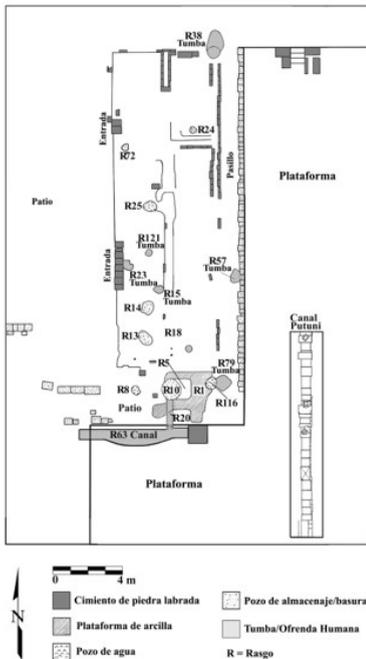


Figura 7: Esta planimetría de excavación de Putuni muestra el canal encontrado.

Fuente: Couture, 2008: 59.

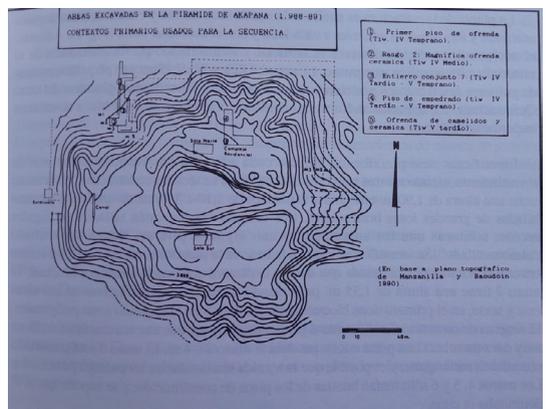


Figura 8: Plano de la plataforma geomórficamente estable de Akapana (con detalle del canal al oeste)

Fuente: Alconini, 1995: 17.

Distribuidores de agua: Choquepaccha

Choquepaccha se encuentra a 50 m de la colina de Kolque Vinto y a una distancia de 2 km al sureste de Puma Punku (Huidobro, 1989: 26); es un manantial que cuenta con un captador de andesita y canales del mismo material (Vranich, 2016), además de ser un distribuidor primario de agua (Huidobro, 1989: 26). Se tienen reportes sobre un captador de características similares a las de Choquepaccha que al presente no ha perdurado; el mismo se encontraba situado al norte del pueblo actual de Tiahuanaco, según una descripción del siglo XIX (Vranich, 2016: 190). El captador de Choquepaccha distribuía el agua a través de canales en dos direcciones. Se pueden observar, además, sistemas hidráulicos que cumplían funciones específicas: la construcción de “graderías” para controlar el flujo de la caída del agua y otra tecnología bastante avanzada: los canales subterráneos (Huidobro, 1989: 26-27). La función que cumplía este captador era, básicamente, proporcionar agua para riego y agricultura; así como suministrar agua potable para ser repartida al interior de la urbe de Tiwanaku (Huidobro, 1989: 26).



Figura 9: Bloques líticos de andesita del distribuidor de agua de Choquepaccha.

Fuente: Huidobro, 1989: 56.



Figura 10: Vista panorámica del distribuidor de agua de Choquepaccha.

Fuente: Huidobro, 1989: 56.

Agricultura: Tacanas, sukakollos y qotañas

En cuanto al manejo hídrico y su aplicación en la tecnología hidráulica de la agricultura, Tiwanaku desarrolló tres tipos de conocimientos en su entorno: campos elevados o sukakollos; terrazas agrícolas o tacanas (ver figuras 11 y 12), y el sistema de lagos artificiales o qochas (Alconini, 1995: 2), también conocidos como qotañas en lengua aymara (Lémuz, 2011: 53).

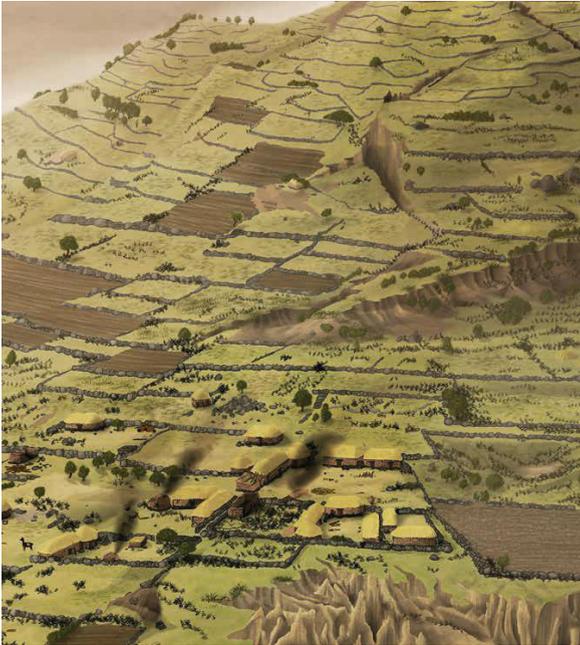


Figura 11: Representación cultural en el valle de La Paz en el período Tiwanaku.

Fuente: Lémuz *et al.*, 2019: 17 y 66.

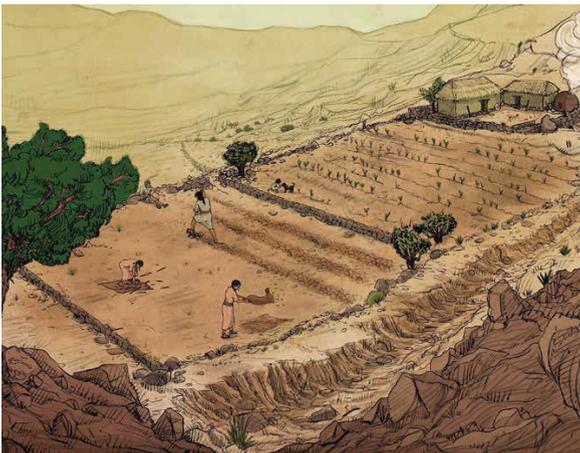


Figura 12: Representación de la explotación agrícola en el valle de La Paz en el período Tiwanaku.

Fuente: Lémuz *et al.*, 2019: 17 y 66.

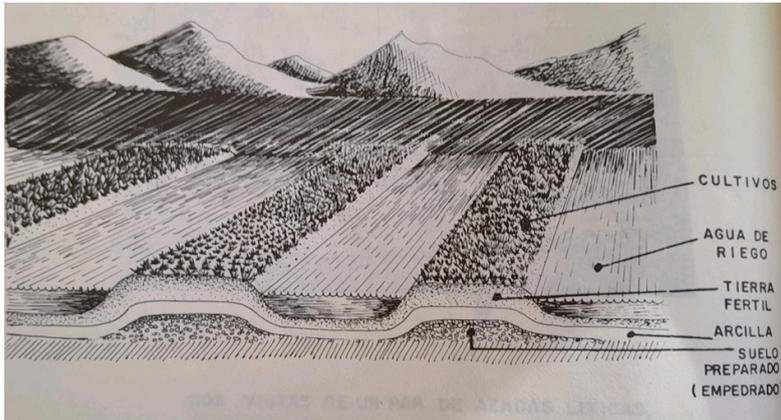


Figura 13: Sistema de sukakollos.

Fuente: Huidobro, 1989: 14.

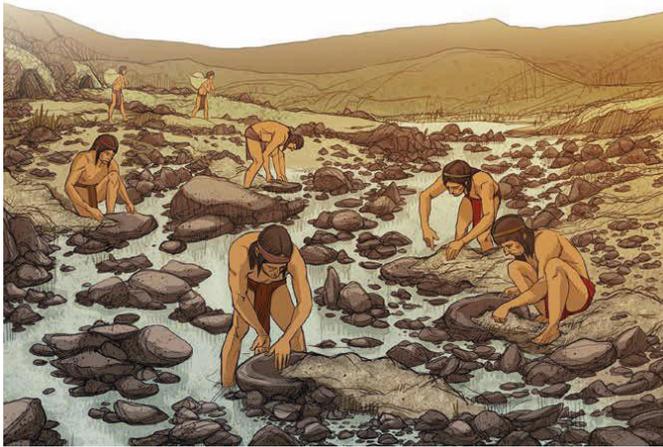


Figura 14: Representación de la explotación aurífera en el valle de La Paz en el período Tiwanaku.

Fuente: Lémuz et al., 2019: 39.

La diferencia entre las tacanas y los sukakollos radica en que las primeras son plataformas preparadas y adecuadas a través de una extensa red de regadíos (acequias y acueductos); mientras que los sukakollos presentan canales en medio de las plataformas, que retienen el agua y generan un microclima (Figura 13). En los canales se formaban sedimentos de materia orgánica que servían como fertilizantes, y que muy probablemente también se utilizaban en la producción piscícola y de totora (Huidobro, 1989: 23). De este modo, en los alrededores de Tiwanaku se hacía posible la producción local de manufacturas elaboradas con totora; no como en la actualidad, que la producción y manufactura de totoras únicamente se realiza en la región circum-Titicaca.



Figura 15: Adobes excavados en Keri Kala (Tiwanaku, actual municipio de Tiahuanaco).

Fuente: Ponce Sanginés, 1976: 217.



Figura 16: Adobes actuales en la comunidad de Umala (provincia Aroma del departamento de La Paz).

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama. (2024).

El agua dentro de la industria, producción y manufactura de Tiwanaku

Explotación de oro en ríos

Durante la ocupación Tiwanaku, en el Horizonte Medio, se explotaban las fértiles tierras del valle de La Paz o Chuquiabo mediante la agricultura en campos de cultivo elevados (*tacanas*), que aún al presente pueden encontrarse en los paisajes de las afueras de la ciudad de La Paz. Otra materia prima que procedía de los ríos de este valle era el oro, que se extraía de los ríos

Choqueyapu, Orkojawira, Achumani y Palca (Lémuz *et al.*, 2019), los cuales servían como lavaderos auríferos (Figura 14). Según registros de Muñoz Reyes (1925), se encontró un sahumador en inmediaciones del río Orkojawira (Lémuz *et al.*, 2010: 45): una posible asociación entre un elemento cerámico suntuario y un río en el que se explotaba oro; quizás representaba una ofrenda de carácter ritual a sus aguas.

Adobes y tapial

También se llevaba a cabo la fabricación de materiales de construcción, como adobes, que se utilizaban para el levantamiento de muros y paredes de unidades domésticas. Para su producción o manufactura, son necesarios dos o tres componentes básicos: masa hecha de barro (arcilla y arena) mezclada con agua y, a veces, con elementos orgánicos (huesos, paja, etc.), materiales que se endurecen en forma de ladrillos (ver figuras 15 y 16).

Por otra parte, el tapial es un sistema de construcción que emplea tierra humedecida con agua, que es compactada en capas horizontales (ver Figura 17). Tanto los adobes como los tapiales son secados al sol.



Figura 17: Tepes actuales en la comunidad de Umala (provincia Aroma del departamento de La Paz).

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2024).

Hornos

Los hornos, también llamados wayrachinas, se utilizaban para la fundición de metales, existiendo pocos registros arqueológicos en la zona de los Andes Centrales Sur. Algunos hallazgos importantes se remontan a la época Colonial Temprana y se encuentran en el departamento de Potosí, que posee tradición minera (Téreygeol y Cruz, 2014). Los materiales empleados en su elaboración, básicamente, eran masas de barro (arcilla) que se iban sobreponiendo capa sobre capa y erigiéndose en forma cilíndrica; el elemento empleado para este efecto era, necesariamente, el agua.

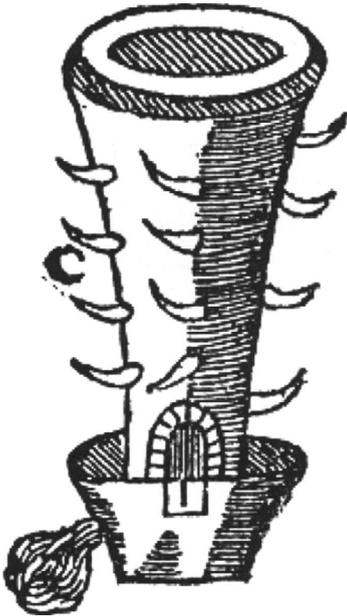


Figura 18: Representación de un horno prehispanico o *wayrachina*.

Fuente: Van Baure y Mills, 2005: 7.

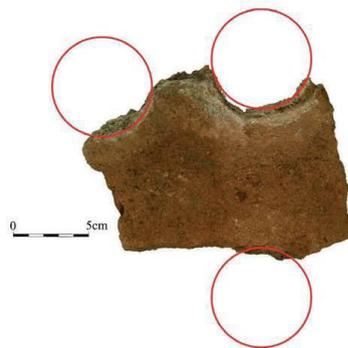


Figura 19: Registro arqueológico de fragmentos de hornos prehispanicos.

Fuente: Téreygeol y Cruz: 43.

Cerámica

Se manejaba la cerámica para elaborar recipientes o elementos rituales, por las cualidades que este material presenta: porosidad, plasticidad y vitrificación. Los materiales empleados en la fabricación de cerámica son agua, arcilla y antiplástico. De esta manera, el material cerámico puede ser modelado (ver Figuras 20 y 21). Cabe precisar que el proceso que va desde la selección de la arcilla hasta su cocción implica toda una cadena operatoria (Sánchez, 1985: 9).



Figura 20: Representación de un alfarero Tiwanaku.

Fuente: Lémuz *et al.*, 2019: 84.



Figura 21: Representación de la elaboración de una vasija cerámica

Fuente: Bardeles, 2013: 58

Alimentos y chicha

El agua se empleaba también en el procesamiento de alimentos, desde el lavado de los productos alimenticios y de los utensilios hasta la misma utilización de agua en la elaboración de comestibles. La chicha, una bebida fermentada de maíz (ver figura 22) que acompañaba los eventos comensales y de fiesta, tiene diferentes formas de preparación, pero los principales pasos son dos: “La elaboración de la chicha consiste en dos pasos fundamentales: primero la germinación y secado de los granos y segundo su molienda y cocción” (Liendo, 2023: 255).

Por otra parte, uno de los productos agrícolas que permitió el sostenimiento de la política de comensalidad, como forma de negociación de poder que practicaba la elite sacerdotal o chamánica sobre el pueblo, fue el maíz:

La elite como anfitriona legitimó su poder a través de las ceremonias y rituales que oficiaba en esos recintos, gracias al consumo de cebil (seguramente por intermedio de un grupo sacerdotal o chamánico), a sus construcciones monumentales y a las fiestas que se ofrecían en esos recintos. Arqueológicamente se evidencia la política de comensalidad (que ofrece comida y bebida por parte de la elite) (Liendo y Herbas, 2024: 265).

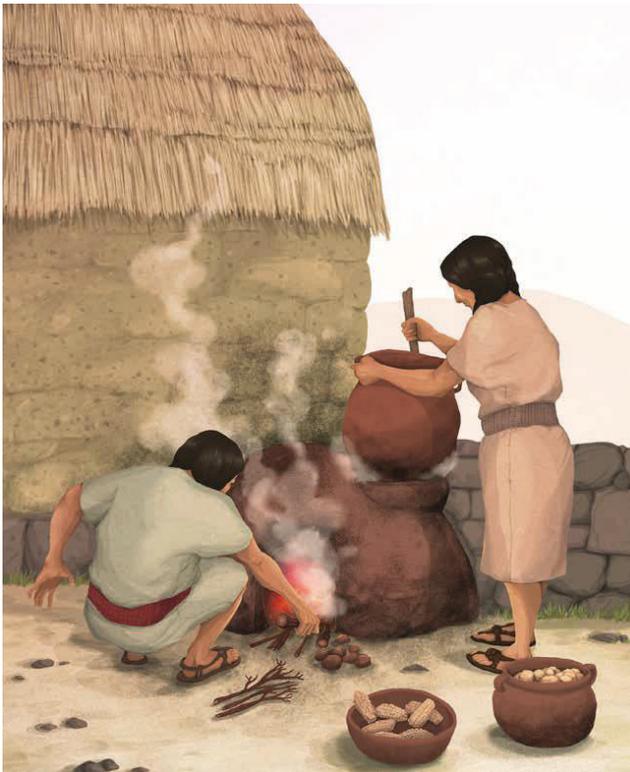


Figura 22: Representación de la elaboración de chicha en Tiwanaku.

Fuente: Lémuz *et al.*, 2019: 100.



Figura 23: Chicha de Bruno Mocko en los valles de Cochabamba.

Fuente: Fotos de Raúl Liendo Balderrama (2022).



Figura 24: Representación de la elaboración textil en Tiwanaku.

Fuente: Lémuz *et al.*, 2019: 87.

Existe también una relación ritual de la chicha con la tierra (*Pachamama*), que se evidencia en la práctica de libación de la bebida fermentada: conocida como *ch'alla* hasta nuestros días, en esta actividad se derraman bebidas alcohólicas al suelo y, después, se bebe compartiendo ese primer sorbo. El investigador Hans van den Berg hizo un rastreo de la descripción de esta práctica en documentos coloniales, hallando la “*Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, de 1585, atribuida por Carlos A. Romero a Juan Polo de Ondegardo” (Berg, 1989: 49).

Producción textil y teñido

Un dato importante al respecto fue aportado por la estudiante de antropología Wendy Hilari G., quien conoce el tema textil y señala que: “dentro de la cadena operatoria de producción textil, se utiliza en varias de sus etapas el agua”. Esto ocurre, por ejemplo, durante el lavado



Figura 25: Gorro de cuatro puntas policromo.

Fuente: Berenguer, 2000: 53 y 263.



Figura 26: Policromía en los textiles Tiwanaku. Representación de un guerrero.

Fuente: Berenguer, 2000: 53 y 263.

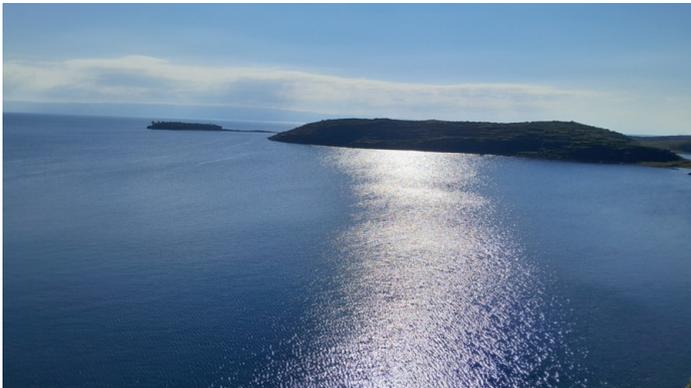


Figura 27: Vista del Lago Titicaca desde la Isla del Sol.

Fuente: Fotos de Raúl Liendo Balderrama (2024).

de las lanas (ver figura 24), y adquiere un mayor relieve en la elaboración de los tintes y el teñido de las lanas, especialmente en el caso de la manufactura textil polícroma de Tiwanaku (ver figuras 25 y 26).

Lago Titicaca: ofrendas

El espejo de agua lacustre situado a mayor altura del mundo, conocido como lago Titicaca en su porción mayor y lago Wiñaymarka en su porción menor, se encuentra en la frontera entre Bolivia y Perú; por ende, es un espacio binacional. Es considerado un ente vivo y sagrado desde tiempos pretéritos, y no son casuales los hallazgos realizados tanto en el marco de trabajos de aficionados como de tareas especializadas en Arqueología. Uno de esos trabajos fue llevado a cabo por el equipo de Delaere, Capriles y Stanish, quienes el año 2013, durante una expedición arqueológica subacuática, reportaron haber encontrado una ofrenda en la



Figura 28: Ofrendas Tiwanaku subacuáticas.

Fuente: Delaere *et al.*, 2019: 5.



Figura 29: Recorrido realizado por Vranich.

Fuente: Vranich *et al.*, 2005: 21.

Unidad 1; la misma muestra objetos rituales y suntuarios tales como incensarios con cabezas felínicas, piezas líticas de lapislázuli, piezas de oro, piezas macológicas de *spondylus* y huesos de camélidos (Delaere *et al.*, 2019: 2), evidenciando el carácter religioso de las ofrendas que se depositaban en tiempos de Tiwanaku.

Además, la presencia de posibles anclas de andesita (Delaere *et al.*, 2019: 5) sugiere que existían puntos específicos destinados a realizar estas ofrendas, y que no eran sitios aleatorios. Esto también refleja el carácter ritual de estas ofrendas, oficiadas por especialistas religiosos que buscaban realizar las ofrendas con piezas enteras (ver Figura 28); a diferencia de las ofrendas efectuadas en tierra, en las que se realizaba ex profeso la destrucción de vasijas de cerámicas.



Figura 30: Carga de bloque lítico de andesita en la balsa de totora.

Fuente: Vranich, A. *et al.*, 2005: 24.



Figura 31: Piedra cansada en las orillas de Iwawe.

Fuente: Ponce Sanginés y Mogrovejo, 1970: 362.

Navegación y traslado de piedras

La factibilidad del transporte por vía lacustre (ver Figura 29) en balsas de totora se verificó a través de la tesis doctoral de Alexei Vranich, realizada junto a un equipo norteamericano. Para ello, se encomendó la construcción de una balsa a la familia Paulino Esteban (Vranich *et al.*, 2005: 22), en Chilaya Grande.

Luego de la botadura de la balsa a las aguas del lago Titicaca, esta navegó hacia las faldas del cerro Llallagua (actual calvario de Copacabana), sitio de donde se extrajo una roca de andesita de nueve toneladas, con medidas aproximadas de 3 m X 1,3 m X 1 m (ver Figura 30), equiparables a la célebre litoescultura denominada “Ponce” que se encontró en Tiwanaku (Vranich *et al.*, 2005: 23).

En cuanto a las materias primas de rocas empleadas en Tiwanaku, para las construcciones templarias se utilizó principalmente la arenisca, cuya fuente es local, y la andesita, materia prima foránea extraída de tres canteras identificadas: Copacabana, Yunguyo y el volcán Ccapia (Janusek, 2005: 174). El desembarcadero de Iwawe fue, probablemente, el puerto al cual arribaban las balsas de totora cargadas con las rocas de andesita. Esta posibilidad es sugerida por la existencia de rocas conocidas coloquialmente como “piedras cansadas” en sus orillas (ver Figura 31), que en total suman 20 rocas de andesita agrupadas en tres conjuntos (Ponce y Mogrovejo, 1970: 263-264).

En el mismo sentido se plantea la existencia de un gran canal artificial (ver figuras 32 y 33), seguramente elaborado con similares características a las de la construcción de la fosa que rodeaba el gran centro cívico-ceremonial en el núcleo de la cultura Tiwanaku. Una vez que las rocas eran descargadas, se trasladaban por tierra recurriendo al arrastre (Ponce y Mogrovejo, 1970).

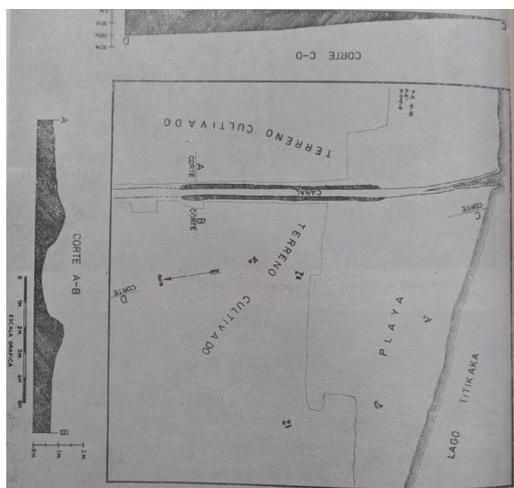


Figura 32: Mapa del Canal de Iwawe.

Fuente: Ponce Sanginés & Mogrovejo, 1970: 298.



Figura 33: Canal de Iwawe.

Fuente: Ponce Sanginés & Mogrovejo, 1970: 298.

Pesca

En las excavaciones realizadas como parte de la materia Excavación Técnica, el año 2022, en el denominado Proyecto Arqueológico Tiwanaku (PAT2022), que se llevó a cabo durante nueve días de excavación en la U.E. 02 (con los compañeros María Eugenia Bautista, Rocío Callisaya, Wara Osco, David Limachi y el presente autor), en los eventos 04 y 05 se pudieron encontrar escamas de pescado (ver Figura 34) correspondientes a *Orestias cuvieri* (ver Figura 35). Se trata de una especie endémica del lago Titicaca, declarada extinta en 1996. El hallazgo evidencia tanto el consumo alimenticio como la explotación piscícola del lago que se practicaba en tiempos de Tiwanaku. Por ende, la pesca, junto con la producción agrícola y la domesticación de camélidos, hubiesen sido la base económica de esta cultura (Alconini, 1995).

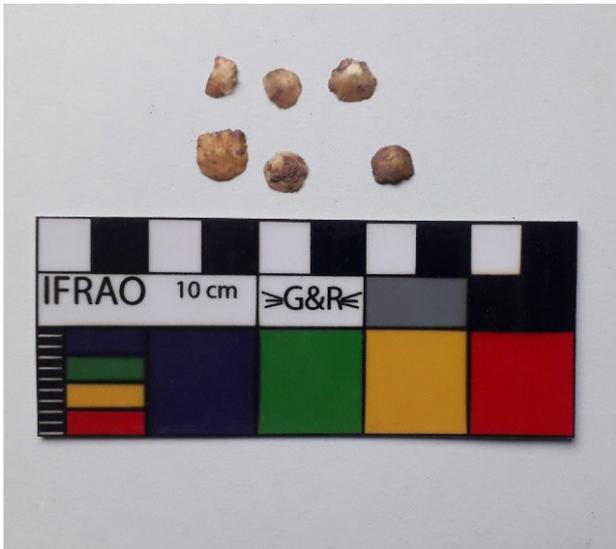


Figura 34: Escamas de pescado del PAT-2022.

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2022).

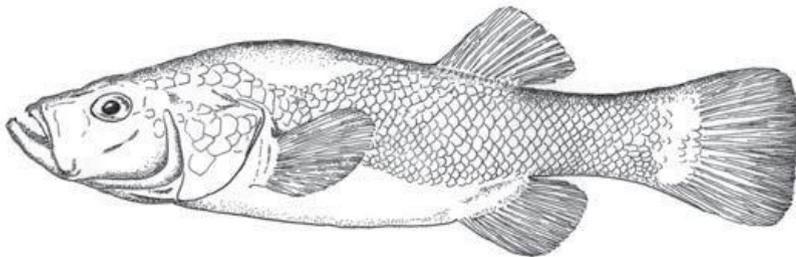


Figura 35: *Orestia cuvieri*.

Fuente: Ministerio de Medio Ambiente y Agua, 2009: 47.

Florecimiento y colapso de Tiwanaku por factores climáticos del lago Titicaca

El crecimiento y decrecimiento del lago Titicaca tiene una periodicidad de 500 años, y estos eventos suelen coincidir con cambios culturales (ver Figura 36), en especial con el colapso o florecimiento de civilizaciones de la región circum-Titicaca.

De esta manera, el inicio del periodo Formativo Tardío I es concordante y coincidente con el crecimiento del nivel lacustre. Terminado esta etapa, ya en el periodo Formativo Medio, el nivel del lago era de 16-18 m bajo el nivel promedio. Durante ese periodo, era posible el tránsito entre Yunguyo y Copacabana atravesando el lago, que para ese entonces hubiese decrecido: una ruta que se extendía entre Chiripa, la cuenca de Katari y llegaba hasta el sitio de la actual ciudad de La Paz (Bandy, 2001: 293), siendo esta última ubicación un corredor natural de valle interandino con enclaves de intercambio (Rivera, 2016: 203) y la puerta de ingreso hacia los Yungas, los valles y la Amazonía (ver Figura 37).

| | Area nuclear de Tiwanaku | Cuenca del lago Titicaca | Nivel del lago |
|-----------|--------------------------|--------------------------|----------------|
| 1500 | Pacajes Inka | Horizonte Tardío | Alto |
| | Pacajes Temprano | Altiplano | Bajo (13-18 m) |
| 1000 | Tiwanaku IV V | Horizonte Medio | Alto |
| 500 | Tiwanaku III | Formativo Tardío | Bajo (16-18 m) |
| A.C./D.C. | Tiwanaku I | | Alto |
| 500 | Chiripa Tardío | Formativo Medio | Bajo (16-18 m) |
| | | | Alto |
| 1000 | Chiripa Medio | Formativo Temprano | Bajo (11-14 m) |
| 1500 | Chiripa Temprano | | Alto |

Figura 36: Cuadro histórico cultural y paleoambiental.

Fuente: Bandy, 2001: 586.

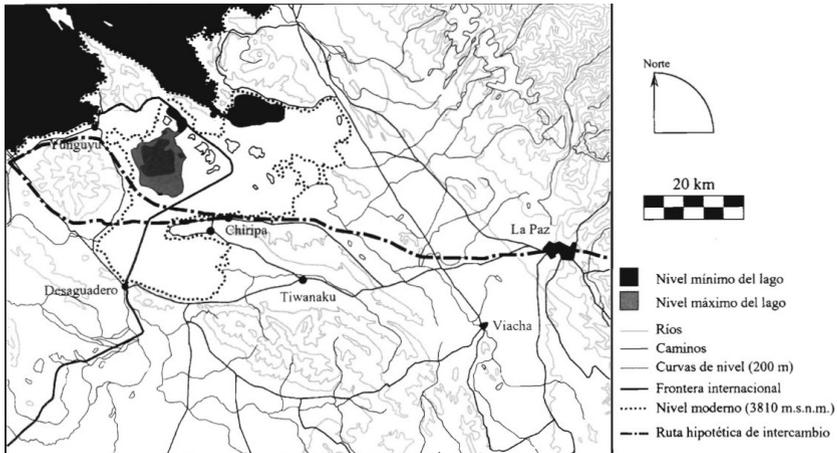


Figura 37: Rutas con el lago en sus niveles de agua bajos.
Fuente: Bandy, 2001: 594.

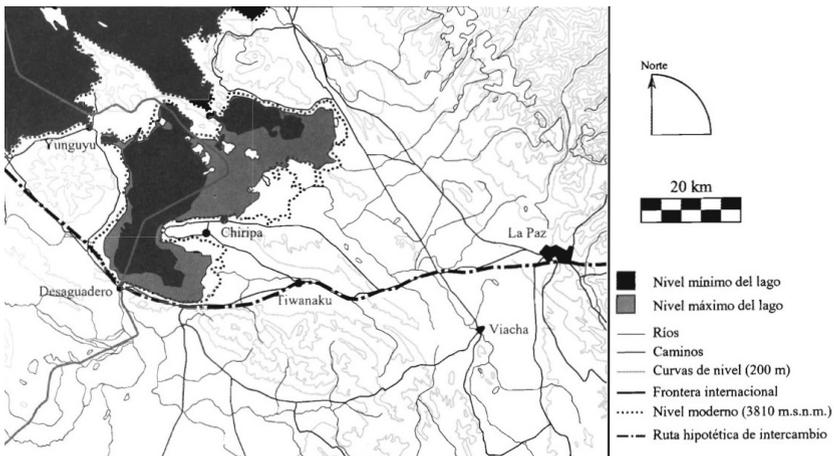


Figura 38: Rutas con el lago en sus niveles de agua altos.
Fuente: Bandy, 2001: 595.

Posteriormente, ya para el Formativo Tardío I, el lago creció en 1-7 m por encima de los niveles actuales, que se hubiesen mantenido aproximadamente durante 350 años o más. Ese crecimiento del lago hubiese cubierto de agua las antiguas rutas de tránsito comerciales establecidas, forzando a quienes se desplazaban por estas rutas a seguir el curso del agua y rodearla, lo que abrió el paso por Desaguadero hacia el valle de Tiwanaku, que en aquel tiempo se convirtió en un centro comercial (ver figura 38) que competía con otros sitios del Formativo, pero que asumió una posición ventajosa respecto a los demás en tanto enclave comercial (Bandy, 2001: 593). Este periodo es coincidente con los fechados del florecimiento de Tiwanaku.

Los colores de las litoesculturas

En un sentido más ontológico, se puede percibir que la selección de colores en la representación cerámica y la obtención de fuentes de roca para la litoescultura no fue un tema aleatorio, sino que, por el contrario, muestra una intencionalidad.

Una de las canteras de arenisca es la de Caliri, en las montañas de la cordillera del Kimsachata; la intencionalidad detrás de la selección de este material lítico en específico reside en el color: “Históricamente, el color rojo invoca a la sangre, o *wila* en aymara, y es considerado un líquido esencial que proporciona y significa vida para humanos y camélidos en el altiplano” (Janusek, 2005: 173). Esto implica que mediante esta selección se agrega una agencialidad o “vida espiritual” (Janusek, 2005: 174) a las construcciones templarias; la misma vendría a representar tanto la fuerza ancestral de las montañas locales como la cualidad de roca madre. El color gris de la andesita parece estar relacionado, por otra parte, con el azul del lago Titicaca, e incluso con su topónimo, que significa “felino de pelaje gris”. Etnográficamente, los felinos son concebidos como animales que llaman lluvias; lo cual implica una agencialidad, buscada al construir los templos y relacionarlos con un líquido esencial y vital (ver Figuras 39 y 40). Asimismo, en la litoescultura de portales y monolitos sobre rocas de andesita se han identificado motivos que representan al pez boga (*Orestias* sp.) (Janusek, 2005: 174).



Figura 39: Monolito Bennett.

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2021).



Figura 40: Monolito Ponce.

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2021).

Los colores de la cerámica de Pariti

Los cambios ambientales, que en un inicio le fueron favorables, también determinaron el colapso de la cultura Tiwanaku. Con el paso del tiempo, dichos cambios volvieron imposible sostener una política de comensalidad y el descontento social generado debió haber sido notorio; esto parece evidenciarse en la celebración de un evento ritual, “último ch’akuí” (Liendo, 2022), que parece haberse realizado después de una fiesta y ofrenda rogativa, que buscaba revertir los efectos ambientales que estaban acelerando el colapso.

La cerámica correspondiente evidencia también que los colores que se utilizaron, y que difieren de las preferencias de colores del núcleo Tiwanaku, muestran una selección de motivos felínicos (gato montés andino o *titi*: *Oreailurus jacobita*) y de aves (ver Figura 41). En el primer caso, los felinos son relacionados con las lluvias no solo por la etnografía de los bailes en los que se utiliza el cuero de este animal para llamar lluvias, sino también porque el color plomo evoca tanto a eventos meteorológicos de nubes cargadas como al lago Titicaca (Villanueva, 2015: 238-239); en cambio, las aves doradas parecen representar una atmosfera más seca, brillante y con sol (Villanueva, 2020: 42), y de manera similar establecen una relación iconográfica con los fenómenos de la naturaleza, según la arqueóloga Alconini:

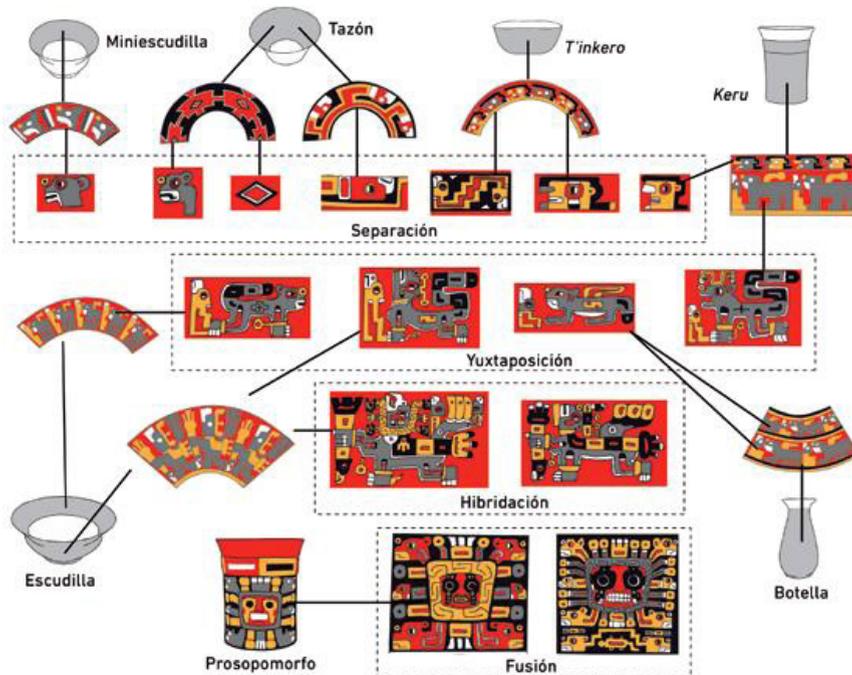


Figura 41: Colores grises y amarillos en la cerámica de Pariti

Fuente: Villanueva, 2020: 42.

A partir de la evidencia etnohistórica y el análisis iconográfico [...] establecí que Akapana constituyó un espacio ritual sagrado dedicado a las deidades de la agricultura y la fertilidad, en el que se recreó un tiempo mítico remoto mediante las ofrendas realizadas. En esta visión, el *titi*/puma representa las fuerzas salvajes del *manqapacha*, el agua/*uma*, y el granizo, como fenómenos de la naturaleza que condicionan el calendario agrícola. En contraposición a esta figura, el *mallku/wamán* representa el orden social, lo civilizado y está asociado al *alajpacha* e indirectamente a *urco* (Alconini, 1995: 205).

Conclusiones

A partir del análisis sobre el agua y su aplicación y contribución al desarrollo de la cultura Tiwanaku, se establece que vivió un desarrollo o una revolución hidráulica, misma que le permitió expandir su influencia. La interseccionalidad del agua implica su funcionamiento como engranaje en la obra de grandes dimensiones realizada alrededor del núcleo de la cultura Tiwanaku, la llamada fosa, que sirve como barrera acuática y reservorio de agua. Por otro lado, los distribuidores de agua, acueductos y acequias drenaban el agua de lluvia, en primer lugar, y luego se conectaban en redes de distribución de agua urbana y también para los campos elevados de cultivo. Además, es fácil pensar que estas redes evitaban, en la producción manufacturera, el doble esfuerzo de llevar agua hasta los lugares de producción (de cerámica, por ejemplo), pues estos lugares eran constantemente abastecidos por dichas redes de agua. De igual forma, la producción de adobes, tapiales, hornos, cerámica, alimentos, chicha y textiles demandaba constantes recursos hídricos.

La relación con el agua también se evidencia en la explotación minera de ríos, así como en el manejo de los recursos acuáticos mediante la pesca, y la utilización de transportes acuáticos que permitían el desplazamiento de grandes rocas. El mismo hecho que el florecimiento y colapso de Tiwanaku se vinculen a episodios paleoambientales del lago Titicaca muestra el carácter central del agua en el desarrollo social y tecnológico de la cultura Tiwanaku durante el periodo del Horizonte Medio; al igual que la práctica de rituales y ofrendas destinados al agua, e incluso las representaciones en rocas de andesita y arenisca (lago y sangre). No menos importante era la producción de chicha para el abastecimiento de fiestas comensales, que constituían parte de la política de negociación de poder. Todas estas actividades se encontraban vinculadas al agua, favoreciendo la posibilidad de pensar a Tiwanaku y su desarrollo como parte de una cultura hidráulica.

Agradecimientos

A mis excompañeros de curso: María Eugenia Bautista, Rocío Callisaya, Wara Osco y David Limachi, con quienes pudimos compartir la experiencia de excavación en la UE-02 del patio del Museo Cerámico del Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT) en Tiahuanaco.

Bibliografía

- ALCONINI, Sonia.
1995. *Rito, símbolo e historia en la pirámide de Akapana. Un análisis de cerámica ceremonial prehispánica*. Editorial Semilla. La Paz, Bolivia.
- BANDY, Matthew.
2001. “¿Por qué surgió Tiwanaku y no otro centro político del Formativo Tardío?”. En: *Boletín de Arqueología PUCP* (5): 585-604.
- BERG, Hans van den.
1989. *La tierra no da así no más*. CEDLA. La Paz, Bolivia.
- DELAERE, Christophe, José CAPRILES y Charles STANISH.
2019. “Underwater ritual offerings in the Ilsand of the Sun and the formation of the Tiwanaku State”. En: *Proceedings of National Academy of Sciences*: 1-6.
- HUIDOBRO, José.
1989. *La agropecuaria del Estado Tiwanaku*. S. e. La Paz, Bolivia.
- JANUSEK, John.
2005. “Consumiendo el Estado: Política comensalista en una antigua entidad política andina”. En: *Textos Antropológicos* (15): 51-59.
2001. “Diversidad residencial y el surgimiento de la complejidad en Tiwanaku”. En: *Boletín de Arqueología PUCP* (5): 251-294.
- LÉMUZ, Carlos.
2011. “Patrones de asentamiento arqueológico en el área de influencia del sitio de Khonko Wankane”. En: *Nuevos Aportes* (5): 31-70.
2010. *Mapa de áreas arqueológicas potenciales de La Paz*. Oficialía Mayor de Cultura. La Paz, Bolivia.
- LÉMUZ, Carlos, Karina ARANDA y Elizabeth ARRÁTIA.
2019. *Arqueología de Putu Putu*. Sagitario Editores. La Paz, Bolivia.
- LIENDO, Raúl.
2023. “El último *ch'aquí*: Tiwanaku, el maíz fermentado y algunos ejemplos de vasijas para su consumo”. En: *Anales de la XXXVI Reunión Anual de Etnología* (2022): 251-264. MUSEF. La Paz, Bolivia.
- LIENDO, Raúl y Natalia HERBAS.
2024. “Megáfonos líticos monumentales de Kalasasaya y la fiesta en Tiwanaku: Una posible interpretación desde la etnografía y la etnoarqueología”. En: *Anales de la XXXVII Reunión Anual de Etnología* (2023): 263-272. MUSEF. La Paz, Bolivia.
- PONCE, Carlos y Gerardo MOGROVEJO.
1970. *Acerca de la procedencia del material lítico de los monumentos de Tiwanaku*. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. La Paz, Bolivia.
- RIVERA, Claudia.
2016. “Tiwanaku y las dinámicas de ocupación e integración regional durante el Horizonte Medio en los valles orientales de Bolivia”. *Entre las vertientes tropical y los valles* (editado por Sonia Alconini): 201-216. Plural Editores. La Paz, Bolivia.
- SÁNCHEZ, Emma.
1985. *La cerámica precolombina. El barro que los indios hicieron arte*. Biblioteca Iberoamericana. Madrid, España.
- SQUIER, George.
1877. *Peru. Incidents of travel and exploration in the land of the Incas*. Harper & Brothers Publishers. New York, USA.

TÉREYGEOL, Froilán y Pablo CRUZ.

2014. "Aproximación experimental para la comprensión de las *wayras* andinas". En: *Estudios Atacameños*, vol. 48: 39-54.

VILLANUEVA, Juan.

2020. "Imágenes, tiempo y color. La cerámica Tiwanaku de la isla de Pariti (lago Titicaca, Bolivia): más allá de la representación". *Mundos de creación de los pueblos indígenas de América Latina* (editado por Ana Cielo Quiñones): 27-54. ERA, Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos. Bogotá, Colombia.

2015. "Aves doradas, plantas plumarias y ojos alados. Vías para interpretar la iconografía aviaria en Tiwanaku". En: *Anales de la XXXVII Reunión Anual de Etnología* (2023): 233-249. MUSEF. La Paz, Bolivia.

VRANICH, Alexei.

2016. "Monumental Perceptions of the Tiwanaku Landscape". *Political Landscapes of Capital Cities* (editado por Jessica Joyce *et al.*): 181-211. University Press of Colorado. Colorado, USA.

VRANICH, Alexei, Paul HARMON y Chris KNUTSON.

2005. "Reed Boats and Experimental Archeology on Lake Titicaca". En: *Expedition*, vol. 2: 20-27.

EMBOVEDADO E INVISIBLEZACIÓN DEL RÍO CHOQUEYAPU COMO LÓGICA HIGIENISTA (1935–1939)

María Leonor Cuevas Verduguez¹

Resumen

El encierro de mercados en la ciudad de La Paz fue una política de la Alcaldía paceña llevada a cabo entre 1935 y 1939 debido a la ruptura del dique Chacaltaya y el desborde del río Choqueyapu el 30 de enero de 1935, que ocasionó caos y pérdidas tanto humanas como materiales.

La Alcaldía, entonces, decretó construir un Mercado Central. Paralelamente, se realizaban grandes inversiones económicas para el embovedado del río Choqueyapu. La zona de Santa Bárbara, donde se situaba el mercado, sufría deslizamientos frecuentes y la pérdida de estructuras metálicas (caídas al mar) para el almacén del mercado, fueron los acontecimientos que dificultaron el proceso de construcción.

El encierro de comerciantes despertó el descontento social y el retraso en obras justificó la necesidad de edificación de mercados seccionales debido al crecimiento de la población dedicada a este gremio. La lógica de las autoridades municipales estuvo marcada por una mirada higienista.

Palabras clave: Historia urbana, río Choqueyapu, Mercado Central, lógica higienista.

Introducción

En 1935, Bolivia enfrentaba muchos desafíos: entre ellos, la salida devastadora de una guerra con el Paraguay en la que el país movilizó a 250.000 soldados y la cantidad de bajas ascendió a 62.000 hombres². En la guerra del Chaco, Bolivia perdió 240.000 km² de territorio, con un

1 De profesión arquitecta y antropóloga por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), magíster en Evaluación y Gestión del Patrimonio Histórico Artístico por la Universidad de Salamanca (España), tesista de la Maestría en Estudios Sociales Urbanos y Desarrollo y del Doctorado Multidisciplinario en Política, Sociedad y Cultura por el Centro de Investigación para el Desarrollo Sustentable (CIDES-UMSA).

Docente titular e investigadora de la carrera de Arquitectura, Facultad de Arquitectura, Artes, Diseño y Urbanismo de la UMSA. Actualmente trabaja en Conserva Consultora. Patrimonio & Paisaje Cultural y Natural. Trabajó en el ámbito cultural como jefa de Museos Municipales del Gobierno Autónomo Municipal de La Paz; fue restauradora de patrimonio edificado, consultora del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y directora general de Patrimonio Cultural del Ministerio de Culturas y Turismo.
Correo electrónico: marialeonorcuevas@gmail.com

2 “14.000 muertos en batalla, 10.000 prisioneros, 6.000 desertaron y 32.000 fueron evacuados a causa de enfermedades y heridas. Quedaban solo 7.000 hombres en el frente y 8.000 en servicios auxiliares” (Klein, 1997: 200).

costo estimado de 128 millones de dólares. Si bien las hostilidades concluyeron el 14 de junio de 1935, los tratados, convenios y el intercambio de soldados prisioneros se extendieron hasta 1938, como muestra la prensa nacional del momento.

Por otra parte, los trabajos de la empresa minera de estaño Trepp incidieron en el desgaste, acumulación de material y ruptura del dique Chacaltaya; situación que, seguida por días lluviosos y nevadas, incrementaron el caudal del río Choqueyapu. El resultado fue su desborde, el 30 de enero de 1935, que ocasionó un desastre social de magnitudes nunca antes vistas.

Los daños humanos y materiales, sobre todo en la calle Recreo, determinaron que las autoridades municipales se preocupen en la proyección de un Mercado Central de la ciudad de La Paz. Se precisaron medidas legales y normativas emitidas entre los años 1935 y 1939 para organizar el comercio y la venta en las calles.

El Mercado Central –actualmente conocido como mercado Camacho, por estar ubicado en la avenida del mismo nombre– tiene una intrínseca relación con los desastres naturales que acontecieron en la ciudad y marcaron el inicio de una serie de trabajos de arquitectura e ingeniería para el desarrollo y la modernización de La Paz. Nos referimos tanto al desborde del río Choqueyapu como a los deslizamientos frecuentes en la zona de Santa Bárbara, registrados desde el siglo XIX.³

El crecimiento demográfico en la ciudad⁴ originó la necesidad de contar con mercados organizados e higiénicos. Estas decisiones fueron asumidas por autoridades y técnicos municipales dentro de predios e infraestructura adecuada, buscando tanto la disminución de las inconveniencias generadas por la insalubridad⁵ como el “deseado progreso”⁶.

La solución residía en no ver el problema de manera tangible, así como los trabajos derivados de la minería; sin embargo, la expresión de lo “moderno”⁷ –priorizando avenidas,

3 “Únicamente en el centro del valle se encuentra una zona con problemas de estabilidad: el área de Santa Bárbara situada entre Killi-Killi y el cerro de Laikakota. [...] Las crónicas registran catástrofes naturales casi desde el comienzo del proceso urbano español” (Cuadros, 2002: 53).

4 “Entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX hubo un importante cambio: el crecimiento vertiginoso de la ciudad de La Paz, que pasó de tener 60.000 habitantes, en 1902 a más de 78.000 habitantes en 1909, y a 135.000, en 1928. El crecimiento se debió, en gran parte, al traslado de los poderes Ejecutivo y Legislativo de Sucre a La Paz” (Barragán en Cajías *et al.*, 2007: 158).

5 Una preocupación nacional era la salubridad ante casos de tífus y tuberculosis, como evidencia la prensa de la época.

6 El progreso reside en “[...] trabajos y congresos sobre higiene fundamentales para acrecentar aspectos del Higienismo, los que al irse afinando a partir de múltiples experiencias, fueron adquiriendo caracteres de Urbanismo” (Sánchez, 2020: 34).

7 “Uno de los aspectos que implicaba ingresar a la modernidad, para las ciudades, era la sanidad” (Bustillos *et al.*, 2017: s. p.).

ornato y embellecimiento a costa de la pérdida natural del paisaje urbano— es la imagen que tenemos hasta el día de hoy de una ciudad proyectada en 1935.

En lo que sigue, se abordan tres ejes argumentativos: la ciudad de La Paz y sus mercados, la riada como factor fundamental del proyecto de Mercado Central, y la construcción de mercados seccionales bajo una lógica higienista⁸ de encerramiento social y comercial.

La ciudad de La Paz y sus mercados

En 1900 La Paz salía de una guerra civil federal y este quiebre histórico dio lugar a un nuevo ciclo, comenzando una nueva era política, económica, social y cultural marcada por el modernismo, el crecimiento económico, las reformas sociales y educativas, infraestructura y movilidad poblacional. Emergió el Partido Liberal y con sus gobiernos se emprendió la construcción de edificios públicos y privados, se implementaron servicios básicos urbanos, se abrieron calles, se habilitaron plazas y espacios de recreo, se colocaron monumentos y se levantó un censo con el resultado de 33.180 habitantes (Cuevas, 2021: 10).

La Paz de 1900 era una ciudad pequeña que mantenía un paisaje natural de valle limitado por el Altiplano al oeste y por la accidentada topografía de la cordillera Oriental, destacando:

[...] la Cumbre 4.500 m. y hacia el noroeste la sierra de Chacaltaya⁹ 5.000 m. [...] Su cuenca hidrográfica conformada por los ríos: Choqueyapu, Orkojahuirá, Irpavi, Achumani y Huayñajahuira formando así el río La Paz. La cuenca comprende a más de 200 ríos y riachuelos que modelan su difícil topografía (Cuadros, 2002: 29, 31).

Una ciudad de calles angostas, con el caudaloso río Choqueyapu,¹⁰ que costuraba y marcaba fronteras entre dos espacios claramente diferenciados; río amenazante en días lluviosos, sus muros defensivos se veían insostenibles por la fuerza del caudal, y su curso natural incrementaba el peligro.

8 La lógica higienista en la ciudad de La Paz no estaba aislada: “Durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, las ciudades de América Latina fueron sujetas a intervenciones sustentadas en las ideas del Higienismo en su evolución hacia el Urbanismo, pretendiendo atender insalubridad, y aspiraciones de progreso y modernidad” (Sánchez, 2020: 31).

9 “El desmejoramiento de las minas de plata y la considerable baja de su cotización, que coincidió con el alza en el precio del estaño, intensificó la explotación de este mineral, del que se descubrieron magníficos yacimientos en todos los centros mineros de la República [...] la cordillera real de los Andes, se creía que era estéril, pero los descubrimientos de riquísimas minas [...] Chacaltaya y otros lugares, demuestra que está mineralizada [...] y que seguramente nos darán sorpresas muy agradables (Paravicini en Alarcón *et al.*, 1925: 510).

10 Significó de manera territorial, simbólica y social el límite natural entre, por un lado, la ciudad española en el “barrio de españoles”, y por otro Chuquiaguamarca, asentamiento predominantemente indígena conocido como “barrio de indios” (San Sebastián, Santa Bárbara, San Pedro). “Para imaginarnos La Paz en el siglo XIX, es preciso pensar en ella como una ciudad atravesada aún por múltiples ríos y riachuelos y por innumerables puentes” (Barragán en Cajías *et al.*, 2007: 156).

Si bien el río Choqueyapu era el rector natural del diseño urbano, se apreciaban cambios trascendentales en la ciudad: “El nuevo siglo y las nuevas circunstancias políticas inician un largo ciclo de construcción de edificios públicos que a la vez simbolizan el nuevo status de la capital; los edificios principales se construyen en el Centro” (Cuadros, 2002: 122).

Desde 1925 se preveía la construcción de un Mercado Central para la ciudad de La Paz y se debía argumentar la existencia de otros mercados. Un mercado clave era el de la calle Recreo.¹² reconocido como el espacio de comercio más importante, tanto por almacenes, proveedores, farmacias y bodegas, entre otros, como por diferentes servicios ofrecidos a la población paceña.



Figura 3: Calle Recreo en 1885. Fotografía captada desde lo que hoy es la calle Colombia esquina Mariscal Santa Cruz. Hacia la izquierda se aprecia el extinto templo de Las Recogidas, convento que funcionó entre los siglos XVIII a XIX y que se encontraba en el mismo espacio del hospicio de huérfanos San José. Al fondo, la torre aún no concluida de la iglesia San Francisco
Fuente: Fotos Antiguas La Paz [web].



Figura 4: Inicio de la calle del Recreo (una callecita que llegaba hasta la Colombia) desde la esquina de la Sagárnaga. En primer plano a la derecha está la fachada del convento de San Francisco antes de su demolición casi total. Al fondo, el edificio de la derecha se conserva y el de la izquierda fue demolido para habilitar el carril de subida.
Fuente: Fotos Antiguas La Paz [web].

12 “Absorbida por la Avenida Santa Cruz, existió con el nombre de Recreo una vía troncal que dividía las zonas Norte y Este de la ciudad; partía de la Avenida 16 de Julio terminando en la Plaza San Francisco. Antiguamente sus cuadras se llamaron de la Alameda, de las Recogidas o de la Moneda y de las Cochabambinas [...] esta calle ha desaparecido; era estrecha, retorcida, la desigualdad de los edificios construidos a capricho le daba un aspecto de calle de pueblo; su ubicación dentro del centro de la ciudad, de tráfico intenso la tornaba peligrosísima para el paso de peatones (Viscarra, 1992: 65).



Figura 5: Calle Recreo (principios de 1900).

Fuente: Aramayo, Lucía (2015).

Este mercado se extendía a lo largo del atrio de San Francisco y la calle Recreo:¹³

[...] la interacción con los compradores y entre vendedores era lo que estructuraba una lógica de intercambio, en la que el valor de la sociabilidad daba un carácter particular a la transacción económica. Esto también daba lugar a que, en este mercado, donde a simple vista reinaba el desorden, había en realidad una compleja estructura de relaciones sociales que organizaban el espacio bajo una perspectiva comunitaria, racionalizaba la venta y regulaba los precios de los productos (Aramayo, 2015).

La riada del 30 de enero de 1935: factor fundamental de la construcción del Mercado Central

El 3 de febrero de 1935, el Concejo Municipal aprobaba

[...] que la creciente del río ha causado enormes daños a la población, demostrando que un peligro de esta naturaleza no puede subsistir, pues la vida y propiedad de los habitantes estará perpetuamente amenazada impidiendo por consiguiente su desarrollo (*El Diario*, 3 de febrero de 1935).¹⁴

13 “El mercado de La Paz es clasificado entre los primeros de América por la variedad y abundancia de sus productos. [...] Hai abundancia de peces, aves, carne, legumbres, raíces, productos de Yungas, y valle, patatas de innumerables especies, ocas, maíz, etc., etc. Los campos de Potopoto le proporcionan las mejores hortalizas, la población indígena de San Pedro provee leche, el Río Abajo suministra frutas y otros productos de clima templado. El extranjero hallará en el mercado de La Paz sus alimentos ordinarios y podrá apreciar la excelencia de los alimentos indígenas. Hai otros dos lugares donde se expende víveres, la Plazuela de San Francisco y la de San Sebastián” (Valdés, 1890: 18).

14 “Se asigna la subvención de Bs. 10,000 imputables a la partida de Gastos Extraordinarios, como contribución del H. Concejo para abonar indemnizaciones a los damnificados de la catástrofe del día 30, y se aprueba el proyecto del H. Salmón, en grande, detalle y revisión; que para remediar el mal no debemos limitarnos a medidas mediocres y de dudosa efectividad, imponiéndose buscar remedio radicales que el Municipio por sus solas y exclusivas fuerzas no podría aplicarlos, pues su presupuesto de obras fluviales para este año asciende a la insignificante suma de Bs. 35,000. Se pide al Supremo Gobierno que tome a su cargo la canalización del río Choqueyapu desde un sitio conveniente y declara la utilidad y necesidad pública de expropiar las propiedades ribereñas por su seguridad y mejora del ornato de la ciudad” (*El Diario*, 3 de febrero de 1935).



Figura 6: 7 Lagunas, saliendo de Achachicala por el antiguo camino a las estuqueras y Milluni, bordeando el Choqueyapu, camino a Chacaltaya en 1950, a 4.300 m s. n. m. **Fuente:** Fotos Antiguas La Paz [web].



Figura 7: Foto satelital donde se aprecia al norte Chacaltaya, la actual represa, y el cambio de color en la tierra evidencia la existencia de minerales; descende hasta 7 Lagunas, que conectará con la ciudad por el norte de la Av. Montes. **Fuente:** Google Earth.

De acuerdo a este argumento, se puede evidenciar que

[...] en el marco de una tendencia internacional de ejecutar proyectos de ensanche y arquitectura de conjunto en 1913 se realiza un concurso para la apertura de la Avenida Troncal [...] condicionada a la canalización del río Choqueyapu en el tramo que cruza el Centro; dichas obras se realizan con el financiamiento del Gobierno Central en 1935 (Cuadros, 2002: 134).

Por tanto, se presume que la decisión de canalizar y embovedar el río es una decisión política y técnica, bajo la participación de la Junta de Pavimentación, la Comisión de Urbanismo Municipal liderada por Emilio Villanueva, avalada por el presidente Daniel Salamanca y por el alcalde Tcnl. Humberto Arandia, quienes velaban por la priorización de una avenida amplia, segura y embellecida, de acuerdo a sus políticas de higiene y ornato.

Es importante reconocer lo ocurrido con la ruptura del dique Chacaltaya. El 15 de febrero, la prensa informaba:

[...] hicieron un recorrido por la ribera del río hasta Chacaltaya, habiendo comprobado que el dique de esta laguna se hallaba mal construido, pero con la circunstancia de que era muy antiguo, pues la casa Trepp lo recibió ya trabajado hace veinte años, al comprar las acciones de la mina situada allí. Por otra parte, parece que la abundancia de aguas pluviales ocasionó derrumbes que habrían formado represas naturales, que al romperse dieron margen para que se formara un gran caudal, que rompió a su vez los diques de la laguna de Chacaltaya (*El Diario*, 15 febrero de 1935).

En febrero, la prensa reportaba un vuelo de inspección sobre la región de Chacaltaya¹⁵. Del mismo modo, el Rotary Club llamaba la atención sobre el peligro que tal hecho implicaba para la existencia de varias lagunas situadas más arriba de Chacaltaya:

[...] varios rotarios llamaron la atención acerca de que más arriba de la represa de Chacaltaya, hay varias otras lagunas artificiales construidas por empresas mineras, las cuales ofrecen peligro, pues, al parecer, han sido construidas superficialmente con el solo objeto de aprovechar el caudal de las aguas que bajan de los nevados para trabajos mineros (*El Diario*, 21 de febrero de 1935).

En estas imágenes se puede apreciar cómo era la situación previa al desastre, pues se observa el cauce natural del río que atravesaba la ciudad:

La prensa, en marzo de 1935, refería como argumento de la riada:

Existen diversos factores causantes de tal inundación, lluvias y nevadas copiosas que cayeron en la región próxima a Chacaltaya en los días anteriores al desbordamiento, poca resistencia de la represa o laguna que construyera hace muchos años la empresa minera Chacaltaya, no obstante de que según parece se hicieron reparaciones periódicas en ella, para evitar una inundación, como la que ha ocurrido desgraciadamente, el excesivo encausamiento del río Choqueyapu al que se ha robado terreno día a día medida que demuestra una absoluta imprevisión, condiciones deficientes de algunas obras municipales en las que

15 Comprendiendo que la “[...] desviación del río Choqueyapu hacia el Chuquiaguillo es factible y no un proyecto utópico y de costo elevado un costo aproximado de 5 millones [de] Bs”. Asimismo, “Se acordó llamar la atención del H. Concejo Municipal sobre que algunos propietarios [que] han comenzado obras ya de relativa importancia en las márgenes del río para defender sus propiedades y que mientras no se termine el estudio de canalización habría que impedirles autorizándose solo la construcción de reparos provisionales” (*El Diario*, 21 de febrero de 1935).

seguramente se ha empleado malos materiales, excavación del lecho del río, del que se extrae constantemente piedras y arena; factores complejos y múltiples que indudablemente han causado el desbordamiento del Choqueyapu, que en opinión de técnicos y de personas que viven largos años en la ciudad de La Paz, es poco probable que vuelva a producirse una nueva inundación, tan grave como la que ha ocurrido el 30 de enero en la ciudad (*El Diario*, 27 de marzo de 1935).



Figura 8: Fotografía en inmediaciones del puente San Francisco. Apareciendo hacia la parte derecha el grupo de casas de la calle del Recreo y, hacia la izquierda, las casas que colindan con la calle Onda; al fondo, el puente Yanacochoa.

Fuente: Fotos Antiguas La Paz [web].



Figura 9: La Paz camino a Challapampa, sobre la Av. Montes, inaugurada en 1909.

Fuente: Fotos Antiguas La Paz [web].

En la misma noticia se hacía hincapié en la necesidad de higiene, salubridad, ornato y embellecimiento de la ciudad:

Entre las funciones edilicias a cargo de los municipios debe establecerse cierta jerarquía, dándose preferencia sobre todo a obras de higiene y salubridad luego a las de seguridad y finalmente a todo lo que se relacione con el ornato y embellecimiento de las urbes¹⁶ (*El Diario*, 27 de marzo de 1935).

La siniestra experiencia de la ruptura del dique Chacaltaya fue determinante para disponer el embovedado del río y la construcción del Mercado Central de La Paz. El alcalde de la época, Tcnl. Humberto Arandia, emitió el presupuesto administrativo para la gestión económica de 1935, evidenciando los daños.¹⁷ En el mismo sentido, el Concejo Municipal consideró la necesidad de efectuar construcciones que eviten los desastres de tal magnitud, subvencionando gastos extraordinarios y aprobando una ordenanza para la canalización del río Choqueyapu.



Figura 10: Vista del río Choqueyapu antes del embovedado.

Fuente: Fotos Antiguas La Paz [web].

16 “Se resuelve destinar dos millones de bolivianos del Poder Ejecutivo para acrecentar los fondos de la Junta de Aguas Potables con el único propósito de mejorar la calidad del agua y solicitar al Congreso Nacional autorización para contratar un empréstito de diez y ocho millones de pesos bolivianos destinados a la realización de obras de defensa y embellecimiento de La Paz” (*El Diario*, 27 de marzo de 1935).

17 “Dada la magnitud de las inundaciones [...] el Presidente de la República convocó a una reunión a la que accedieron el inspector de Obras Públicas y el Director de Urbanismo donde se diseñó un plan de canalización del río desde la Plaza Pérez Velasco hasta el puente de San Francisco cuyo costo de elevada suma fue cubierto parcialmente con una partida de dos millones de bolivianos proporcionada por el gobierno, encargando la formación de una ‘Comisión de ingenieros’ para que preparen un informe técnico” (Costa, 2012: 321).



Figura 11: El río Choqueyapu y el alcantarillado de la ciudad de La Paz (1913-1977).

Fuente: Bustillos, Díaz y Machaca (2017).

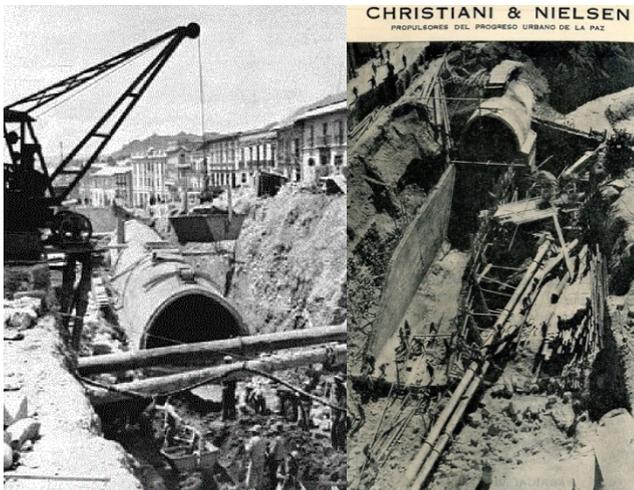


Figura 12: Proceso de construcción de la Av. Mariscal Santa Cruz y embovedado del río Choqueyapu.

Fuente: Lucía Aramayo (2015).

Los Amigos de la Ciudad hicieron llegar de forma oficial al presidente José Luis Tejada Sorzano un “Plan de Higiene de la ciudad de La Paz” remitido con anterioridad al municipio en 1934, que consistía en la multiplicación de mingitorios, retiro y recojo de basura, aseo permanente de la ciudad, construcción de mercados seccionales y el matadero (*El Diario*, 7 de abril de 1935).

Refería el informe de la Municipalidad de 1937:

Dentro del radio urbano se procederá igualmente a la canalización encubierta del Choqueyapu, a fin de darle un cauce regular y eliminar el desagradable aspecto que presenta actualmente, asegurando, además de este modo, la estabilidad de las construcciones ribereñas (“Informe. Sr. Hugo Ernst Rivera”, Municipalidad de La Paz, 1937: 2).

Se definió en 1937 que el Mercado de la av. Camacho se denominaría Seccional N.º 2 por haberse modificado,¹⁸ invirtiéndose hasta el 31 de diciembre la suma de Bs. 317.000. Su costo total aproximado, incluyendo los comedores populares, ascendía a Bs. 800.000.

Si bien se pretendía entregar la obra de embovedado del río Choqueyapu durante el primer semestre de 1938, la revisión hemerográfica evidencia que las tareas de consolidación de estructuras, levantamiento de muros de contención y encauce del río continuaban hasta finales de 1938.

Las decisiones de contar con mercados encerrados y comerciantes invisibilizados permiten deducir que se pretendía establecer una ciudad moderna, organizada y ordenada, sin comerciantes callejeros que ocasionen caos vehicular u otras afectaciones a la imagen urbana. En otras palabras, se proyectaba una visión higienista.

Visión higienista de encierro social y comercial del espacio público

El 1 de julio de 1938 fue posesionado el nuevo alcalde: Humberto Muñoz Cornejo, quien concluyó su gestión en 1939 habiendo realizado varios cambios en lo referido a los mercados e imponiendo una visión higienista, respecto de las anteriores gestiones, en lo concerniente a la venta de productos en la perspectiva de una ciudad moderna. De esta manera, el alcalde logró la construcción de varios mercados seccionales, encerrando a comerciantes y prohibiendo, por consiguiente, la venta en los espacios públicos.

Conuerdo con Sánchez en que “[...] el Higienismo que se inició con acciones muy simples como pavimentar o drenar aguas sucias, armado de teorías, métodos, técnicas y experiencias, aunado a la creación de oficinas y organismos administrativos, se tornó Urbanismo” (Sánchez, 2020: 43).

Precisamente, esta lógica moderna de ciudad transformó la imagen de La Paz mediante un cambio radical, al entubar y embovedar el río Choqueyapu, abriendo calles y avenidas importantes (como las avenidas Mariscal Santa Cruz y Camacho) y construyendo nuevos edificios de corte moderno. De este modo, los mercados fueron protagonistas, si bien encerrados e invisibilizados, del desarrollo económico y del ordenamiento social de la ciudad.

Conclusiones

Lastimosamente, las gestiones y los avatares naturales del río Choqueyapu, así como los deslizamientos frecuentes en la zona de Santa Bárbara, ocasionaron que las obras para el Mercado Central demoren más de lo planificado (desde 1935 a 1938).

18 El cambio de nombre da cuenta de la disminución de capacidad en la atención comercial. Por otra parte, el crecimiento demográfico hizo necesario que se abriesen mercados seccionales en la ciudad para satisfacer las necesidades ciudadanas en cuanto a la provisión de insumos, adquisición de bienes de consumo, servicios, etcétera.

El Mercado Central, obra construida entre 1935 y 1938, revela tanto una agenda como el interés político de planificar y diseñar una ciudad moderna en la que la visión parte de una lógica higienista de embellecimiento y ornato; en la misma, la presencia de vendedoras asentadas en el espacio público resultaba inaceptable.

En esta construcción, la Municipalidad y el Gobierno central debieron asumir los costos de obras de importante magnitud y enfrentar desafíos técnicos: inicialmente, la construcción de terraplenes y el embovedado del río Choqueyapu, la apertura de la avenida central (actual Av. Camacho) y consolidación de un terreno deleznable, que caracterizaba a la zona de Santa Bárbara.

Es importante destacar que la visión higienista de la administración y gestión de las autoridades de la ciudad entre 1935 y 1939 determinó el encierro de los mercaderes y, en consecuencia, un descontento social generalizado.

Encerrar a la población dedicada al rubro comercial no solucionó en términos reales la problemática de las demandas sociales ni se trabajó en propuestas de planificación de estas medidas a corto, mediano y largo plazo con los mercados seccionales.

Agradecimientos

El presente trabajo forma parte de un trabajo realizado en la Maestría de Estudios Sociales Urbanos y Desarrollo del CIDES-UMSA. Agradezco a la doctora Rossana Barragán su guía y apoyo académico.

Bibliografía

- ALARCÓN, Ricardo *et al.*
1925. *Bolivia en el primer centenario de su independencia (1825-1925)*. La Paz, Bolivia.
- ARAMAYO, Lucía.
2015. "Transformaciones y tensiones: el nuevo mercado Lanza de La Paz". En: *Tinkazos* vol. 18, núm. 38. La Paz, Bolivia.
- BARRAGÁN, Rossana.
2006. *Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero en la ciudad de La Paz*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca, España.
- BUSTILLOS, Alejandra, José DÍAZ y Víctor MACHACA.
2017. "El río Choqueyapu y el alcantarillado de la ciudad de La Paz (1913-1977)". En: *Historia. Revista de la Carrera de Historia*, núm. 38. La Paz, Bolivia.
- CAJÍAS, Fernando *et al.*
2007. *La Paz. Historia de contrastes*. Ediciones Fundación Nuevo Norte. La Paz, Bolivia.
- COSTA, Rolando.
2012. *Historia de la Municipalidad de La Paz 1825-2010*. Artes Gráficas Sagitario S.R.L. La Paz, Bolivia.
- CUADROS, Álvaro.
2002. *La Paz*. AGP S.R.L. La Paz, Bolivia.

CUEVAS, Roberto.

2021. *Club Social 16 de Julio. Libro del centenario (luces y sombras)*. Magister Impresores. La Paz, Bolivia.

El Diario.

1935. "Proyéctase la canalización del río Choqueyapu". 3 de febrero. La Paz, Bolivia.

1935. "Nuevo Informe sobre la desviación del Choqueyapu". 15 de febrero. La Paz, Bolivia.

1935. "Existen varias lagunas más arriba de Chacaltaya". 21 de febrero. La Paz, Bolivia

1935. "Se destinará Bs. 2.000.000 al Servicio de aguas". 27 de marzo. La Paz, Bolivia.

1935. "Un Plan sobre Higiene de la ciudad de La Paz". 7 de abril. La Paz, Bolivia.

KLEIN, Herbert.

1997. *Historia de Bolivia*. Editorial Juventud. La Paz, Bolivia.

Municipalidad de La Paz.

1937. "Informe. Sr. Hugo Ernst Rivera". Municipalidad de La Paz. La Paz, Bolivia. La Paz, Bolivia.

MUÑOZ REYES, Juan.

1935. *Boletín de Actas del Honorable Ayuntamiento de La Paz. Psdte. del Concejo Municipal* (febrero, junio-julio, septiembre, octubre y noviembre). La Paz, Bolivia.

SÁNCHEZ, Gerardo.

2020. "Ciudades latinoamericanas entre mediados del siglo XIX y principios del XX: del higienismo al urbanismo". En: *Arquitectura y Urbanismo*. Instituto Superior Politécnico José Antonio Echeverría. La Habana, Cuba.

VALDÉS, Julio.

1890. *La Paz de Ayacucho (relación histórica, descriptiva y comercial)*. Imprenta *El Comercio*. La Paz, Bolivia.

VISCARRA, Humberto.

1992. *Las calles de La Paz*. Editorial Juventud. La Paz, Bolivia.

AGUA Y VERTIENTES: SU USO NATURAL Y TRANSFORMACIÓN EN LAS COMUNIDADES DE LOS MUNICIPIOS DE LA PROVINCIA PACAJES

Modesto Edgar Huanca Tito¹

Introducción

Este artículo tiene como propósito reunir aspectos conceptuales referidos a lo físico-espacial que fueron recolectados por investigaciones de campo perfiladas por varios autores, quienes trabajaron en la temática relacionada con la socio-economía en los municipios que forman parte de la provincia Pacajes.

El recurso agua se considera prioridad fundamental para la humanidad y es un componente básico para sobrevivir y básico para mantenerse funcional. Lo incuestionable es que el mismo ser humano castiga a otro provocando la escasez o carencia de agua. La contaminación es otra problemática que origina la carencia para el consumo; el mismo ser humano ha generado problemas de salud y enfermedades. Por otra parte, en determinados períodos del año, la presencia del fenómeno de la sequía tiene consecuencias imprevisibles.

¿Por qué estudiar el agua y las vertientes en Pacajes? Porque, desde el punto de vista de la Antropología Ecológica, el agua tiene vida propia. Además, se realizó la búsqueda de investigaciones de autores que realizaron estudios sobre el tema con anterioridad.

La importancia de esta investigación radica en que, en varios de los municipios de la provincia Pacajes, el consumo de agua, su uso y distribución no están siendo bien administrados, y el descuido desnudó esta problemática. En este trabajo se dará énfasis a cuatro municipios que forman parte la provincia Pacajes: Corocoro, Caquiaviri, Comanche y Charaña. Estos municipios fueron objeto de investigación accesible en la bibliografía e información primaria.

Palabras clave: Pacajes, Antropología Ecológica, agua.

Ubicación geográfica de los municipios

La provincia Pacajes pertenece a la nación originaria denominada Jach'a Suyu Pakajaqi.² Históricamente, Pakajaqi abarcaba un territorio extenso, que en la actualidad se encuentra reducido solo a la provincia Pacajes. Está estructurado por marcas, ayllus y jisk'a ayllus. Sobre este

-
- 1 Licenciado en Bibliotecología y Ciencias de la Información. En la actualidad, desempeña el cargo de procesador técnico de la Biblioteca del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: edgareht@hotmail.com
 - 2 El Jach'a Suyu Pakajaqi es una organización de naturaleza indígena originario campesina de la provincia Pacajes, reconstituido el 13 de septiembre de 1997 y reconocido mediante Resolución Prefectural N.º 0316/98.

suyu, se indica que el territorio de Jach'a Suyu Pakajaqi abarcaba todo el Altiplano central, norte y valles interandinos de Bolivia. Comprendía también las costas de Arica, Arequipa, Moquegua y Tacna; así como los Yungas, valles de Inquisivi y una parte de Cochabamba, Caracollo, y las provincias Aroma, Gualberto Villarroel, Murillo, José Manuel Pando, Ingavi, Larecaja y el sector del lago Titicaca y todo el Altiplano norte y central hasta los nevados Illampu y Ancoraimes (Calderón, 2016: 15).

Asimismo, se menciona que Jach'a Suyu Pakajaqi está dividido en *markas*, *ayllus* y *estancias*, comprendiendo las siguientes *markas*: “Achiri, Comanche, Caquingora, Caquiaviri, Callapa, Berenguela, Ulloma, Tumarapi, Calacoto, Topohoco y Charaña” (Quispe, 2010: 8).

Varias de las *markas* enunciadas constituyen en la actualidad municipios en la provincia Pacajes. Por consiguiente, Jach'a Suyu Pakajaqi, de acuerdo a la división política de Bolivia, hoy corresponde a la provincia Pacajes del departamento de La Paz, compuesta por ocho municipios (Figura 1): Coro Coro, Caquiaviri, Calacoto, Comanche, Charaña, Waldo Ballivián, Nazacara de Pacajes y Santiago de Callapa (Patzi, 2017: 46). La existencia de los ocho municipios es corroborada por la Declaración Camaral N.º 158/2021-2022 de la Cámara de Diputados.

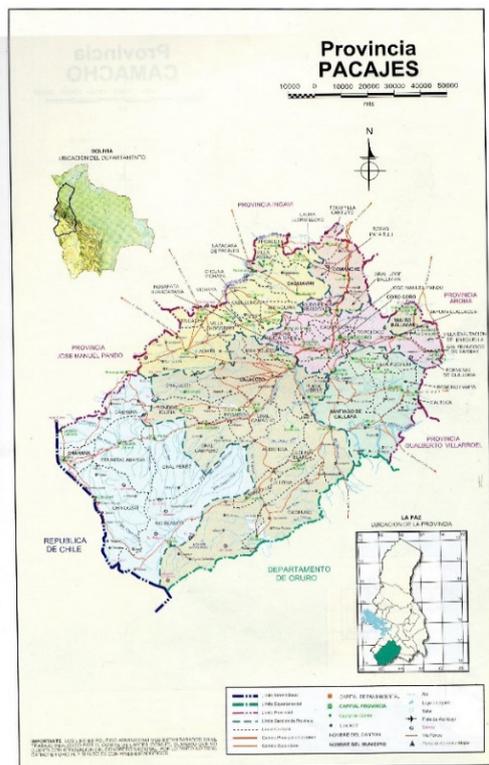


Figura 1: Provincia Pacajes.
Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 1999.

Clima y tiempo

Se suele diferenciar entre clima y tiempo; ambos términos se refieren a las condiciones locales de temperatura y precipitación. Además, la diferencia es la escala temporal: clima por la variación y presencia de temperatura, humedad, precipitación y otros factores meteorológicos que intervienen en determinada situación geográfica; en cambio, tiempo es el estado de la atmósfera en un momento y lugar determinados. El sistema climático en el mundo está definido por varios factores físicos que operan de manera ordenada y recíproca. Como Bolivia es un país con diversidad geográfica, presenta una variedad de climas: en la Amazonia el clima es tropical, en los valles es templado y en el Altiplano es frío y seco.

En un acápite de una investigación referida a la situación actual de la región “Altiplano del sur”,³ que comprende cinco provincias (Pacajes, Ingavi, Aroma, Gualberto Villarroel y José Manuel Pando) del departamento de La Paz, se describen las condiciones climáticas de los municipios referidos, indicando que corresponden a un clima bastante frío por encontrarse en pleno Altiplano, determinándose que su clima es seco y semi frío (Cori, 2010: 61).

Renjifo y Chambi (2012) señalan la importancia de realizar un inventario de los recursos naturales para el desarrollo en el municipio de Caquiaviri, priorizando el incremento del uso y la protección del recurso agua. La investigación plantea evaluar de forma sistemática los recursos naturales (en este caso, la importancia del recurso agua), para mantener el equilibrio ecológico; en el cual el clima juega un papel muy importante. El clima del Altiplano está determinado por una combinación de factores, como la circulación de las masas de aire por encima de la superficie que son responsables de la distribución espacial y temporal de las precipitaciones (Renjifo y Chambi, 2012: 48).

Sin embargo, ante la carencia de agua, para enfrentar la sequía y mitigar el cambio climático, en el municipio de Caquiaviri se ha visto la necesidad de implementar viveros forestales, introduciendo especies nativas como primera medida. Posteriormente, se introdujeron otras plantas forestales (como el pino, ciprés, la *kiswara*, el eucalipto); estas plantas se adaptan normalmente en estas tierras, pero con mayor énfasis en la plantación de especies nativas es prioritario. La finalidad es garantizar la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y el medio ambiente, ante la creciente preocupación por el cambio climático. El clima del municipio de Caquiaviri corresponde a tierras muy frías o puna (De la Cruz, 2019: 9). Por otra parte, el clima en el municipio de Charaña, también perteneciente a la provincia Pacajes, presenta un clima de estepa con inviernos secos y fríos, y los periodos de sequía no duran menos de siete meses (Charca y Cuentas, 2005: 23).

La importancia de medir la elevación y el descenso de la temperatura es vital para determinar la presencia del agua; en invierno, las aguas suelen estar congeladas por las bajas temperaturas, que oscilan entre 0 y -10 °C. En el municipio de Caquiaviri, la temperatura

3 Denominación planteada en el proyecto de grado *Situación actual de la región “Altiplano del Sur” del departamento de La Paz de los aspectos físico espaciales-naturales y socio culturales*, de Karina Bertha Cori Mamani, autora de la investigación.

media es de 7,6 °C; presenta dos estaciones climáticas bien diferenciadas a lo largo del año: verano e invierno. Los meses que presentan un registro por temperaturas elevadas son, generalmente, noviembre, diciembre, enero y febrero con un promedio de 19 °C; mientras que junio, julio y agosto son los que registran temperaturas bajo cero (-4 °C) (Renjifo y Chambi, 2012: 49).

Otro riesgo climático que causa temor en los pobladores de los municipios de la provincia Pacajes es la sequía. En algunas temporadas del año, la escasez de agua, tanto para el consumo humano como para la ganadería y la agricultura, fue observada en casi la mayor parte de los municipios del país, que resultó afectada por este fenómeno atmosférico, evidenciable desde mediados de 2022 hasta finales del 2023. La falta de lluvias obligó, inclusive, a suspender el suministro fluido de agua en algunas ciudades bolivianas. Más o menos 290 municipios de los 340 de todo el país se encuentran en emergencia por la escasez de agua para consumo humano y para ganadería, sobre todo en el Altiplano y los valles andinos, según autoridades (Voz de América, 2023; Renjifo y Chambi, 2012: 66).

Precipitación pluvial

En la provincia Pacajes, en general, la carencia de agua se presenta principalmente en el Altiplano durante toda la estación de invierno y parte de primavera. Siempre y cuando las lluvias no se retrasen, los habitantes aprovechan los reservorios de agua que fueron captados por las últimas precipitaciones pluviales; estos reservorios permiten su aprovechamiento en las actividades de agricultura. El municipio de Caquiaviri se caracteriza por recibir períodos muy cortos de precipitación pluvial, situación que afecta seriamente la atención de las diferentes demandas de agua existentes, como las actividades agropecuarias, domésticas y otras (Renjifo y Chambi, 2012: 66). Durante la época de lluvias, también se registran fuertes granizadas al comienzo y final de la temporada, así como intensas nevadas, según revela un estudio sobre el municipio de Charaña. (Charca y Cuentas, 2005: 23).

El agua y la tipología

Los tipos de agua que se describen a continuación se caracterizan por su relación con las precipitaciones pluviales. En Bolivia, la estacionalidad de las aguas (dónde se ubican y concentran en menor o mayor cantidad) depende de la situación geográfica. Mamani (2018) plantea la siguiente terminología para los tipos de agua: potable, salada, salobre, dulce, dura, blanda, negras, grises, residuales, bruta, muertas, alcalina, etcétera.

Para hablantes de la lengua aymara, la terminología citada en castellano puede ser traducida y hablada con facilidad. Sin embargo, varios lingüistas difunden las diferentes expresiones lingüísticas del aymara, y las investigaciones conceden más importancia al uso de esta lengua. - Debido a que el idioma aymara tiene un carácter obligatorio en la administración pública, es importante destacar que es una de las lenguas más habladas en el país, después del castellano. Como aymara-hablantes nos vemos en la necesidad de compartir y ayudar a interpretar la terminología en aymara. Así, muchos autores remiten a la terminología aymara

para hablar de la palabra que significa “agua”, que traducida al aymara significa *uma*, término que se puede encontrar en varias frases.

Estas frases fueron recogidas por un lingüista aymara que se dedica a difundir en las redes sociales la importancia de la enseñanza y el aprendizaje de la lengua aymara. En su sitio web, Elías Reynaldo Ajata, elaboró un compendio que contiene la descripción de dichas frases referidas al término “agua”, como puede verse en la Tabla 1:

| | |
|--|---|
| <i>Q'uma uma</i> = Agua limpia | <i>K'ask'a uma</i> = Agua amarga |
| <i>Q'añu uma</i> = Agua sucia | <i>K'allk'u uma</i> = Agua agria |
| <i>Juri uma</i> = Agua turbia | <i>Qhusqhu uma</i> = Agua grasosa |
| <i>Ch'uwa uma</i> = Agua cristalina, agua transparente, agua clara | <i>Jallu uma</i> = Agua de lluvia |
| <i>Junt'u uma</i> = Agua caliente | <i>Thayarat uma</i> = Agua enfriada |
| <i>Llaphi uma</i> = Agua Tibia | <i>Jalkir uma</i> = Agua corriente |
| <i>Wallaqit uma</i> = Agua hervida | <i>Walja uma</i> = Mucha agua, agua abundante |
| <i>Ch'uñul uma, ch'uch'u uma</i> = Agua fría | <i>Juk'a uma</i> = Poca agua |
| <i>Ch'uqi uma</i> = Agua cruda, agua no hervida | <i>Uma larqa</i> = Acequia |
| <i>K'ara uma</i> = Agua salada | <i>Uma Jalsu, uma phuju o uma phuch'u</i> = vertiente, naciente |
| <i>Muxsa uma</i> = Agua dulce | |

Tabla 1: Terminología aymara y su significado.

Fuente: eliasreynaldo.blogspot.com/2019/12/uma-agua-frases-utiles.html, Aymar Yatiqañani.

Recursos hídricos en municipios de la provincia Pacajes

La provincia Pacajes cuenta con variados recursos hídricos; las vertientes y/o bofedales sustentan a la población que recurre al agua para alimentar a seres vivos, el riego en la agricultura y otros usos.

Diferentes marcas o comunidades forman parte de los municipios de la provincia Pacajes; de acuerdo a datos recolectados, en estos municipios pacajeños, los pocos recursos hídricos que existen son las vertientes⁴ u ojos de agua. Como este líquido es vital para el consumo humano, estas vertientes aseguran el aprovisionamiento inclusive en épocas de sequía; de allí la importancia de su cuidado y conservación. Antiguamente, para abastecerse de agua apta para el consumo (*uma jalsu*),⁵ las personas tenían que transportar agua en recipientes e inclusive recorrer distancias largas; en la actualidad, ese cometido se ha facilitado con la instalación de tuberías que funcionan, en algunos casos, por aspersión (mediante de bombas de agua) o por conducción a desnivel.

Otro de los recursos hídricos son las *aguas salinas*. En el municipio de Caquiaviri existen dos salares, uno se encuentra en la comunidad Laura Jayuma y otro en la comunidad

4 Son formaciones geológicas en las que el agua subterránea aflora en forma natural, creando esteros y ríos. Estas formaciones son consideradas fuentes de agua segura.

5 En aymara significa “vertientes”.

Jihuacuta; la explotación de este pequeño salar es compartida con otras comunidades colindantes del lugar, que requieren la sal para diferentes usos. Asimismo, en el municipio de Corocoro se encuentra el salar de Jayuma-Llallagua;⁶ es un pequeño campo de producción de sal, que es utilizada tanto para la alimentación del ganado como para consumo humano.

En un proyecto de ley, la Cámara de Diputados presentó datos sobre el patrimonio cultural inmaterial del circuito turístico arqueológico de los municipios de Corocoro, Cachiaviri, Calacoto, Comanche, Charaña, Waldo Ballivián, Tumarapi, Nazacara de Pacajes y Santiago de Callapa de la provincia Pacajes. En el contenido del proyecto se mencionan algunos de los recursos hídricos como parte integrante del circuito turístico. En este sentido, tres municipios de la provincia son nombrados: el municipio de Corocoro con el atractivo relevante del Salar de Jayuma-Llallagua, y los municipios de Comanche y Calacoto debido a la existencia de aguas termales (Cámara de Diputados, 2022).

Según datos recolectados por Mendieta (2009) sobre la provincia Pacajes, la misma está conformada por la cuenca cerrada del Altiplano, que a su vez se halla formada por dos cuencas de aguas superficiales: la del río Desaguadero y la del río Mauri. En el municipio de Comanche, la vertiente oeste cuenta con ríos que desembocan en la cuenca del río Desaguadero, y la vertiente este con los riachuelos de la cuenca del río Colorado, que desembocan en el lago Titicaca, cuyos afluentes más importantes son Villcuma Grande, Miriquiri, Paacota y Chacoma.

En el municipio de Comanche, los recursos hídricos provienen de ríos, vertientes y pozos. Son los ríos los que en mayor porcentaje suministran agua, generalmente para consumo humano y de animales, y en menor porcentaje lo hacen pozos, vertientes y lagunas. Para contrastar estos datos, Claudia Mamani, en el proyecto de grado que presenta sobre el buen uso y manejo de agua en la población de Comanche, menciona lo siguiente:

El municipio de Comanche cuenta con diferentes recursos hídricos como ríos, vertientes y pozos [...]. Las fuentes de agua utilizadas tanto para el consumo humano como para el ganado provienen de ríos, pozos y vertientes tal como se muestra [...]. Para el consumo humano mayormente se utiliza agua de ríos en el 37% y de pozos en el 35%; el ganado consume agua de los ríos en el 45% de los casos, el resto de pozos, vertientes y lagunas [...]. En relación a la disponibilidad de agua se puede indicar que existen fuentes de agua permanentes y temporales, según los agricultores el 52% de los ríos son permanentes, estos presentan caudales mínimos y el 48% son temporales. El 62% de las vertientes son permanentes y el 38% son temporales; la mayoría de los pozos (81%) son permanentes, así como la laguna [...] la disponibilidad de agua en estas fuentes está relacionada con las precipitaciones pluviales; ya que el agua de las lluvias alimenta a estas fuentes, en épocas de sequía disminuyen considerablemente, muchas veces no llegan a abastecer los requerimientos de las comunarios (Mamani, 2018: 24-25).

6 El salar de Jayuma Llallagua está ubicado en el cantón Jayuma del municipio de Corocoro de la provincia Pacajes.

Sin embargo, Charca y Cuentas (2005), en su investigación de tesis sobre los recursos hídricos existentes en el municipio de Charaña, confirman que ríos, riachuelos, vertientes y pozos son fuentes de agua aptas para consumo humano sin necesidad de hacer tratamiento al agua; dado que nuestros ancestros ya utilizaron estas aguas directamente. No obstante, algunas fuentes de agua, como las vertientes, se encuentran contaminadas por efecto del escurrimiento de desechos fecales (por la instalación de letrinas), problema que enfrentan los habitantes de este municipio, con el riesgo de cualquier enfermedad epidemiológica pudiera presentarse. Sin embargo, no todas las fuentes de agua se encuentran contaminadas, y muchas son aptas para el consumo humano y de animales, e inclusive su uso en proyectos de riego.

En otro contexto, la existencia de aguas superficiales (ojos de agua, reservorios de agua o qotañas) es también aprovechada para el consumo humano y de animales. Información proporcionada por Renjifo y Chambi (2012) indica que, en el municipio de Caquiaviri, la principal fuente de agua la constituye el río desaguadero, que pasa de Norte a Sur por la parte central del municipio. Asimismo, existen fuentes de aguas superficiales –como pequeñas vertientes y ojos de agua, además de la qotañas y reservorios de agua captada de las precipitaciones pluviales– que son aprovechadas para el consumo de los animales. La principal fuente de agua superficial se encuentra sobre la cuenca perteneciente al río Desaguadero, que proviene del lago Titicaca.

En estos últimos años, la situación de los servicios básicos en el municipio de Caquiaviri carece de un manejo adecuado en la administración del suministro de agua a la población. No se cuenta con un responsable para la administración del servicio de agua potable en los ayllus y en las marcas, así como tampoco existe un comité de agua, para el mantenimiento, administración y ampliación de estos servicios. Como el municipio no posee un organismo encargado de este trabajo, algo como la Empresa Pública Social de Agua y Saneamiento (EPSAS), solo una mínima parte de la población se beneficia con agua que llega a su domicilio por cañería o, mínimamente, tiene acceso a una pileta pública. Sin embargo, es necesario ponderar que autoridades del pueblo de Caquiaviri, a la cabeza del presidente de la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), han presentado ante el Ministerio de Medio Ambiente y Aguas un proyecto para la construcción de una mini represa para el abastecimiento de agua potable. Por otra parte, en cercanías a la población del municipio de Caquiaviri, existen algunas vertientes de agua que, en determinadas ocasiones, sirvieron para el abastecimiento de agua.

Obtención de agua

En gran parte de las comunidades de los municipios de la provincia Pacajes, la necesidad de contar con acceso a agua es primordial. La inexistencia de fuentes naturales permanentes generó varias inquietudes en los investigadores respecto a plantear las posibles soluciones ante la carencia de agua. Por ejemplo, la construcción de reservorios de agua implica el manejo de cuencas, puesto que la cuenca coleccionará, transportará y entregará agua. Entonces, la idea es recolectar agua de lluvia en reservorios para así evitar su pérdida. Asimismo, se ha planteado

la construcción de pequeñas represas (qutañas);⁷ este tipo de sistema de cosecha de agua se refiere a la construcción de reservorios de tierra, excavando una profundidad para almacenaje de hasta 10.000 m³. Existen avances de investigaciones en los que se muestran algunos de estos resultados para paliar las necesidades de acceso al líquido elemento en las poblaciones y comunidades necesitadas. Por ejemplo, en el municipio de Comanche, la formulación de una de las políticas implica promover el intercambio de experiencias. Al respecto, se plantea lo siguiente:

La captación del agua en el área rural se lo puede encontrar de diversas formas en los municipios tomando en cuenta las condiciones de estudio para el diseño de proyectos de agua potable, ya que existen diferentes formas para obtener como ser la existencia de agua superficial que pueden ser ríos, riachuelos, arroyos (Mendieta, 2009: 67).

Algunas experiencias de prácticas ancestrales sobre cómo obtener agua —o la crianza del agua— están enlazadas con nuestra relación entre la naturaleza y la humanidad. El agua es como un ser que nos acompaña desde el momento de su nacimiento y hasta el instante en que se acaba. En esta relación, así como el agua cría al ser humano, nosotros también podemos criarla; podemos sembrar el agua, como se hace con los animales y las plantas.

Algunas experiencias sobre el abastecimiento de agua

Año tras año, tanto agricultores como ganaderos buscan alternativas para paliar la época de sequía. La falta de agua motiva y moviliza a las personas a captar agua en pequeñas represas o atajos que les permitan almacenar cierta cantidad de agua para finales de la época de lluvia. Luego, esta cosecha de agua permite su utilización para la agricultura y la producción de forrajes, la instalación de bebederos para animales y, en algunos casos, para consumo humano.

En la gestión 2007, El Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), con el apoyo de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ), organizaron el primer concurso de “Formas y costumbres de usar bien el agua en la lucha contra la pobreza”. En este evento se recogieron más de 40 experiencias, cumpliendo la convocatoria; de ellas, 15 propuestas fueron seleccionadas para presentarse en la feria exposición que se realizó en Cochabamba los días 16 y 17 noviembre de 2007. Como resultado de este evento tan trascendental, dos propuestas de la provincia Pacajes alcanzaron altos lugares en la premiación: una logró el primer lugar y la otra propuesta ocupó el quinto lugar. Las dos propuestas corresponden a las comunidades de Phina Sallatije y Alto Vilaque, ambas pertenecientes al municipio de Corocoro.

La experiencia de Phina Sallatije recibió el primer premio con la temática *Cosechas de aguas de lluvia en atajados de río*. Dicha experiencia consiste en la cosecha de agua mediante la construcción de atajados en quebradas de ríos; el agua proviene de los cerros y arrastra sedimento que se mezcla con el agua de la vertiente. Al contar con suficiente agua, mejoraron el riego, prepararon terrenos para la siembra y adquirieron una motobomba para garantizar el

7 Qutañas en aymara significa “reservorios de agua”.

riego en época seca. La familia que planteó la iniciativa practica tanto la agricultura como la ganadería. Esta iniciativa, que data de 2000, fue financiada enteramente por algunas familias, que requirieron invertir Bs. 5.500 en la construcción de los tres atajados.

Mientras tanto, la comunidad Alto Vilaque, que también pertenece al municipio de Corocoro, recibió el quinto premio con la temática *La experiencia de Alto Vilaque*. La experiencia llevada a cabo se describe con la utilización de qotañas, término aymara para denominar las zanjas y los diques que se construyen en la tierra para la captación de agua proveniente principalmente de precipitaciones pluviales. Este sistema de distribución es utilizado para el riego de los cultivos de tubérculos y hortalizas. Los comunarios también han implementado el sistema de captación del agua de lluvia de los techos de las casas, misma que es almacenada en bidones para diferentes usos. Otra experiencia realizada por un miembro de la comunidad fue armar una bomba de agua artesanal, que extrae agua de un pozo de poca profundidad. Mediante el uso de la bomba, los agricultores sacan el agua subterránea que se encuentra a 20 metros de profundidad. El agua sale a través de un tubo de cañería de 5 centímetros de diámetro y es transportada mediante tubos fabricados con frascos plásticos reciclados.

Agua como práctica ritual

Por otra parte, Quenta (2022) hace referencia a muchas montañas que, mediante los deshielos, proporcionan agua, la cual es aprovechada por los pobladores que se encuentran en los sitios aledaños para sus campos de cultivo. El agua que proporcionan los cerros es importante para la subsistencia. La montaña aparece entonces como ente protector del ser humano, y este debe llevar una buena relación con la montaña, pagarle al agua con ofrendas para que ella siga proporcionando el líquido esencial (Quenta, 2022: 36).

Quenta (2022) también cita varias manifestaciones de la cultura aymara sobre tradiciones y creencias a través de relatos y la transferencia de conocimientos. Su investigación difunde los legados de las deidades aymaras intangibles que son identificadas como seres misteriosos en los lugares denominados “bofedales”, los cuales se constituyen en deidades en la comunidad Jihuacuta. Estas expresiones de la cultura aymara fueron analizadas y descritas, obteniéndose relevantes resultados de los relatos y sus significados. A continuación, se exponen en detalle cuatro deidades relacionadas con la temática del agua: a) Titi Uma (Figura 2), nombre que se da al lugar porque los gatos de monte solían reunirse para beber de sus aguas; se dice que la persona que ve a este felino obtiene abundancia como *illa* de la buena suerte. b) Ajayu Jawira (Figura 3), lugar en donde de lo más profundo de la tierra surge la sal, y se dice que ronda un espíritu para purificar los males de personas enfermas y embrujadas; en la Figura 3 se pueden apreciar cajas de sal. c) Risasiña (Figura 4), lago pequeño que todavía perdura, donde se realizaban las peticiones a las almas muertas, pues existía una conexión entre vivos y muertos a través de oraciones. d) Sirkogo (Figura 5), vertiente de agua salina que brota de la tierra haciendo remolinos; esta agua no es bebible para el ganado y se dice que el lugar está encantado; en la Figura 5 se pueden observar los círculos de agua.



Figura 2: Titi Uma.
Fuente: Qenta (2022).



Figura 3: Ajayu Jawira.
Fuente: Qenta (2022).



Figura 4: Risasiña.
Fuente: Qenta (2022).



Figura 5: Sirkogo.

Fuente: Quenta (2022).

Huanca y Huanca (2021) trabajaron sobre el rito de la siembra de papa. En su investigación mencionan que todas las personas de la comunidad Antarani⁸ acuden en ayunas y pernoctan a primeras horas de la mañana en el calvario del lugar denominado Tawaku Laruña,⁹ con la finalidad de pedir benevolencia a Dios y a la Pachamama, ofreciendo una mesa ritual y oraciones. En dicha oportunidad, en una entrevista lograda con Felipe Huanca, este manifestó sobre la práctica ritual de pedir lluvia:

La gente salía en ayuno al cerro, llevaban agua de diferentes lugares. Aquí en Antarani tenemos la lagunita alalay, kalluchani también tenemos otra agua, aquí en Vilaqui también, son manantiales, aquí en Antuma también, eso un poquito llevamos al ayuno por veces sapo, yo no he visto llevar sapo al cerro, agua llevábamos más que yo sacaba de kalluchani agua tenía que mojarme tenía que dejarme tiene bastante lluvia, otros te pueden comentar, algunos manantiales tienen granizada, algunos manantiales tiene la helada. Entonces tenían miedo de llevar esas cosas, pero yo llevaba, pero con esta edad [...]. (Huanca y Huanca, 2021: 216).

Las prácticas rituales se presentan como expresiones y experiencias en las que concebimos que el agua tiene vida como cualquier ser humano; como cuando un bebé nace, el agua trae alegría y es una buena noticia para los cultivos y el ganado. Muchos ríos son considerados sagrados porque la Madre Tierra los necesita. El río es como un vaso sanguíneo; el agua es como sangre, que sale del cuerpo y fluye por todas partes. El ser humano, en este entorno, es respetuoso con el agua. Consecuentemente, la gente ofrece sacrificios al agua.

8 Antarani pertenece al Cantón Tocopilla Cantuyo de la cuarta sección del municipio de Comanche de la provincia Pacajes.

9 En aymara significa “lugar donde ríen las mujeres jóvenes o doncellas”.

Conclusiones

El presente artículo de investigación se concentró en los municipios que tienen preponderancia en la provincia Pacajes, donde las prácticas tanto ancestrales como modernas sobre el consumo y abastecimiento del agua vienen siendo aplicadas sin que exista una reglamentación al respecto.

Las comunidades o *markas* de la provincia Pacajes siguen practicando sus formas de autogobierno. Para el control de sus actividades existe la práctica de manejo de sistema comunal, sistema normativo conocido como “usos y costumbres”. En varias comunidades, para un mejor control y distribución equitativa del consumo de agua, estas prácticas ancestrales aún se encuentran vigentes. Para administrar el uso y acceso al líquido esencial, debería existir una iniciativa gubernamental que considere un sistema de abastecimiento de agua, una política de coordinación y defina competencias entre autoridades indígenas y municipales.

Es necesario proponer y fomentar en los gobiernos municipales de la provincia Pacajes la implementación de normas y reglamentos propios sobre el abastecimiento de agua, con proyectos y propuestas oportunas, para cuando se presenten las emergencias de sequía (que en estos últimos años ha golpeado a la población de la provincia); dichas normas y parámetros deberían complementarse con el principio del Vivir Bien.

Dentro de nuestra cosmovisión andina, las prácticas y manifestaciones culturales están orientadas a mantener vivo un comportamiento sentimental con la naturaleza, valoración de la vida y voluntad que proyecta nuestra vida psíquica. Existe también un proceso de contacto con el cristianismo, y de ese modo se origina una convivencia recíproca entre ambas cosmovisiones.

Cuando nuestros ancestros transmitían su sabiduría de boca en boca, esa transmisión evidenciaba el nexo que existía entre abuelos y padres, dándolo a conocer también a los hijos y/o nietos. La cosmovisión aymara se puede entender a partir de la comprensión y adaptación a nuestra naturaleza. En todo caso, considerando la complementariedad de los tres espacios (*alaxpacha*, *akapacha* y *manqhapacha*), el aymara ordena su tiempo de forma cíclica, a partir de los ciclos tanto naturales como festivos.

Bibliografía

- AJATA RIVERA, Elías Reynaldo.
2024. “Aymar yatiquañani”. [web].
- Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia. Cámara de Diputados.
2022. Declaración Camaral N.º 158/2021-2022. La Paz, Bolivia.
- CALDERÓN LAURA, Hermógena.
2016. *Fundamentos jurídicos comunitarios del territorio de Jach'a Suyu Pakajaji, desde la visión histórica del derecho originario de los pueblos*. Tesina de grado para optar al grado de técnico universitario superior en Derechos de las Naciones Originarias. Programa de Derechos de las Naciones Originarias. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

CHARCA YANACA, Magdalena y Eusebio Edwin CUENTAS CUSI.

2005. *Desarrollo de un sistema de información y sus reglamentos correspondientes para el Gobierno Municipal de Charaña*. Trabajo dirigido para obtener el grado de licenciatura. Carrera de Administración de Empresas. Facultad de Ciencias Económicas y Financieras. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

CORI MAMANI, Karina Bertha.

2010. *Situación actual de la región "Altiplano del sur" del departamento de La Paz de los aspectos físico espaciales-naturales y socio culturales*. Trabajo dirigido para obtener el grado de licenciatura. Carrera de Ciencia Política. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

DE LA CRUZ GUTIÉRREZ, José Luis.

2019. *Propuesta de establecimiento de viveros forestales, para mitigar el cambio climático en el municipio de Caquiaviri*. Trabajo dirigido para obtener el grado de licenciatura. Carrera de Ingeniería Agronómica. Facultad de Agronomía. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) y Cooperación Técnica Alemana (GTZ).

2008. *Primer Concurso: Formas y costumbres de usar bien el agua en la lucha contra la pobreza. Sistematización del proceso y de las experiencias*. La Paz, Bolivia.

Instituto Nacional de Estadísticas y Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación.

1999. *Bolivia un mundo de potencialidades. Atlas estadístico de municipios*. La Paz, Bolivia.

HUANCA TITO, Modesto Edgar y Prudencio HUANCA RAMOS.

2021. "Rito de la siembra de papa en el altiplano paceño: caso comunidad Antarani provincia Pacajes y Micaya provincia Aroma". *Expresiones, lenguajes y poéticas*: 207-223. MUSEF. La Paz, Bolivia.

MENDIETA ALARCON, Vladimir.

2009. *Formulación de políticas presupuestarias y estrategias de desarrollo rural en los municipios más pobres del departamento de La Paz, caso municipio de Comanche provincia Pacajes*. Trabajo dirigido para obtener el grado de licenciatura. Carrera de Contaduría Pública. Facultad de Ciencias Económicas y Financieras. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

MAMANI CARLO, Claudia Adela.

2018. *Capacitación y orientación en el buen uso y manejo de agua potable para estudiantes de unidades educativas de la población de Comache*. Proyecto de grado para optar al título de Técnico superior en Recursos Hídricos. Instituto Tecnológico Superior "Mirikiri" Comanche. La Paz, Bolivia.

PATZI LAIME, Félix.

2017. *Ceremonia practicada en el proceso de elección, Asunción y ejercicio del mando de la autoridad originaria: estudio de caso en Santiago de Callapa, octava sección de provincia Pacajes del departamento de La Paz*. Tesis de licenciatura. Carrera de Arqueología. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

PAZ LUNA, Raquel Ninozka y Ana Milene MURILLO CORONADO.

2021. *Evaluación de la cultura turística de los residentes de Caquiaviri, durante la festividad de San Antonio Abad como patrimonio artístico e inmaterial de La Paz*. Tesis de la licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

QUENTA CONDORI, Viqui.

2022. *El análisis léxico-semántico de las deidades aymaras en la provincia Pacajes, comunidad Jihuacuta del departamento de La Paz*. Tesis para optar al grado de licenciatura. Carrera de Lingüística e Idiomas, mención Lenguas Nativas. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

QUISPE, María.

2010. *Sistematización de "buenas prácticas" en el marco de la prevención y mitigación de siniestros climáticos en el sector agropecuario: Caso territorio indígena Jacha Suyu Pakajaqi en el Altiplano central y de Yapuchiris en Omasiyos, en el Altiplano norte, Bolivia*. UCER, FAO. La Paz, Bolivia.

RENJIFO PATANA, Lidson Félix y Wilson CHAMBY YUCRA.

2012. *Levantamiento integrado del municipio de Caquiaviri 2da. Sección*. Proyecto de grado para optar al grado de licenciatura. Carrera de Ingeniería Geográfica. Facultad de Ciencias Geológicas. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

VOZ DE AMERICA.

2023. “Comienzan a racionar” (8 de septiembre) [web].

“ARGONAUTAS” DE TOTORA: DEL LAGO SAGRADO A LOS MARES ABIERTOS

Raúl Liendo Balderrama¹

Resumen

Las plantas acuáticas del lago Titicaca, conocidas como totoras (*Schoenoplectus californicus*), han sido empleadas en distintos ámbitos. Se estima que las balsas hechas de totora han permitido una apropiación del paisaje circum lacustre y han sido utilizadas para explotar los recursos del lago Titicaca desde el período Arcaico Tardío. En este recorrido histórico-cultural, ni las herramientas ni las técnicas de construcción ni los tipos de balsas de totora han experimentado cambios sustanciales, incluso hasta el presente. Sin embargo, han despertado un interés creciente desde hace más de medio siglo a partir de la idea de las migraciones y el contacto entre pueblos utilizando solo sus materias primas, así como la posibilidad de surcar mares abiertos empleando balsas de totora. Estas proezas se han llevado adelante con bastante éxito y dieron fama mundial a quienes las capitanearon, pero dejaron en el anonimato a sus constructores, quedando pendiente esa reivindicación histórica de quienes también aportaron en el conocimiento y la construcción de balsas para demostrar la factibilidad de esos postulados.

Palabras clave: Balsas de totora, constructores, expediciones, lago Titicaca, familia Paulino.

Introducción

Las balsas de totora constituyen una tecnología de navegación, y resulta complicado establecer un tiempo aproximado para la génesis de su uso en la parte circum lacustre, debido a las dificultades para la conservación de materiales arqueológicos orgánicos en esta zona. Para una mejor comprensión de este artículo, se lo dividirá en dos partes: la primera presenta datos arqueológicos y documentales que permiten visibilizar un posible inicio y continuidad; la segunda corresponde a la parte experimental de expediciones que han permitido comprender procesos migratorios. En muchos casos se ha utilizado la totora para comprobar la factibilidad y el funcionamiento de este material en mares abiertos.

El objetivo de este artículo consiste en evaluar la continuidad en la tradición de construcción de balsas de totora, partiendo de la revisión bibliográfica especializada en el tema y la literatura arqueológica, que será la base metodológica. Es posible ver hasta la actualidad artesanías elaboradas en totora; sin embargo, estas se encuentran con mayor facilidad en uno de los destinos más concurridos y preferidos de la región circum lacustre del lado boliviano, que es la localidad

1 Licenciado en Derecho por la Universidad de Los Andes; egresado de la carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: raul.liendo.b@gmail.com

de Copacabana. Sin embargo, la utilidad que se le da a la totora no se limita a las artesanías o balsas; también se usa como forraje o en la elaboración de casas, entre otras. Aunque ha perdido preferencia de uso frente a otros materiales, la construcción de balsas de totora sigue vigente.

Se han dedicado pocos espacios académicos a visibilizar a los constructores que han dado fama mundial a los expedicionarios como Thor Heyerdahl, Kitín Muñoz y otros, y cuyo legado perdura hasta el presente: las familias Limachi, Catari y Paulino. Es necesario narrar sus proezas y destacar su conocimiento en la elaboración de balsas de totora, antes de que esta tradición, otrora importante, termine desapareciendo debido a los nuevos materiales y técnicas de fabricación.

La navegación: ¿Una tradición temprana del Arcaico?

La tradición en la construcción de balsas responde a dos hechos concretos: la existencia de un depósito de agua y las actividades de explotación o transporte sobre la misma. Considerando la duración de las balsas, resulta casi imposible su hallazgo en los registros arqueológicos en el área Centro Sur Andina; por tanto, se recurre a datos que sugieren de manera indirecta su existencia. Este tipo de evidencia, hallado en la isla del Sol del lago Titicaca (Figura 1), aporta ciertas luces, pero en definitiva requiere de una profunda investigación especializada. En esta isla se han reportado dos sitios arqueológicos tempranos, correspondientes al período Arcaico Tardío (Capriles y Albarracín-Jordán, 2013): el primero es Titinhuayani (1600 a. C.), donde se ha encontrado evidencia indirecta, pero relevante sobre el uso de balsas de totora, consistente en niveles lacustres que hacían necesaria la navegación. El segundo es Ch'uxuqullu, el más temprano de los registros, fechado en 3780 años aproximadamente (cerca de 2700-1600 a. C.) (Aldenderfer y Flores, 2011: 537). Sin embargo, todavía sigue en discusión si la isla del Sol estaba conectada al continente o, ya para los fechados mencionados, el lago tendría la altura actual (Stanish *et al.* 2002: 451), y el ingreso a la isla necesariamente debería hacerse por transportes acuáticos (balsas de totora), tal como señalan Delaere *et al.*: “De hecho, la gente estaba navegando a la isla del Sol ya en 2150 a. C. y probablemente mucho antes” (Delaere *et al.*, 2019: 4-5). No obstante, un hecho más concreto sobre el uso de la cerámica en la isla (1426 y 1316 a. C.) (Stanish *et al.* 2002: 452) muestra que, durante el Formativo Temprano, sí se había establecido una tecnología de navegación.

Chiripa

Ponce Sanginés refiere que la cultura chiripa hubiese practicado un consumo complementario de pescado en su dieta; por ende, habría contado ya con redes de pesca y, por supuesto, balsas de totora: dos instrumentos indispensables para la producción y explotación de recursos piscícolas. Como parte de la navegación, sus conocimientos se hubiesen extendido sobre los efectos meteorológicos (Ponce, 1985: 23). Además, el núcleo de la cultura chiripa se encuentra en la península de Taraco, cercana a las orillas del lago Titicaca, ubicación que ofrece un acceso directo a los recursos hídricos del lago. Otras referencias tempranas, que muestran el carácter ritual del pescado, son expuestas por Portugal Zamora, quien menciona:

[...] un tejido de color blanco, tal vez un manto enterrado junto con los peces momificados, no se trataba de restos de cocina o de comida, sino que los esqueletos y cabezas de cada pescado se encontraban intactos [...] al fondo se encontraron huesos de llama y restos de pintura roja sobre amarillo [Figura 2] (Portugal, 2017: 145).

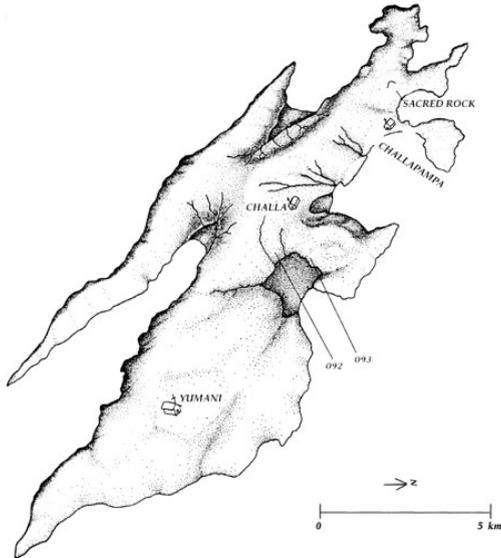


Figura 1: Mapa de ubicación de sitios arqueológicos en la isla del Sol.

Fuente: Stanish *et al.*, 2002: 446.



Figura 2: Excavaciones en Chiripa realizadas por Maks Portugal.

Fuente: Portugal, 2017: 146.

Tiwanaku

Cuando Tiwanaku surgió, ya la tradición en fabricación de balsas de totora se había consolidado como actividad complementaria para las culturas que habían transcurrido en la región circum Titicaca, mismas que también habían concebido dentro de sus cosmovisiones al lago como un espacio sagrado. En 2013, Delaere y su equipo, en una expedición arqueológica subacuática, reportaron el hallazgo de una ofrenda en la Unidad 1 que muestra objetos rituales y suntuarios tales como incensarios con cabezas felínicas, piezas líticas de lapislázuli, piezas de oro, piezas macológicas de spondylus y huesos de camélidos (Delaere *et al.*, 2019: 2); lo cual permite distinguir el carácter religioso de las ofrendas que se depositaban en el lago en tiempos de Tiwanaku. La preferencia ofrendaria se centró en la región de Khoa, la cual se sitúa en el centro geográfico del lago (Delaere *et al.*, 2019: 4-5), quizás por considerarlo el *taypi*. También el hallazgo de posibles anclas de andesita, reportadas en la Unidad 1, hace inferir que las balsas se posicionaban o disponían en puntos determinados en esa región, para la realización de los rituales y luego la deposición de ofrendas en el lago. Como parte de los estudios de navegación en Tiwanaku, otro elemento importante se presenta en el mismo sitio arqueológico, donde Arthur Posnansky (Figura 3), en la primera mitad del siglo XX, plantea la existencia de una fosa antrópica que rodeaba al mismo sitio arqueológico. Este planteamiento llegó a ser corroborado por Alan Kolata. A partir de fotografías aéreas, y actualmente con imágenes satelitales, es posible apreciar el contorno de esta fosa, que recorre un área aproximada de 900 m² y varía entre los 20 y 40 metros de ancho (Janusek, 2001: 257).

El hallazgo de esta fosa sugiere que, probablemente, el ingreso hacia el centro cívico-ceremonial se realizaba de dos maneras: a través de un puente flotante elaborado con totoras, como el publicado por Squier (1877), con los tallos dispuestos en sentido horizontal y de manera contigua (uno tras otro) a la longitud del puente; la segunda opción hubiese sido la navegando en balsas de totora; incluso pudieron ocurrir ambas situaciones (puente y navegación). Debido a la descomposición que sufre la totora, se puede plantear que era producida de forma local en los sukakollos (Figura 4).

Desde canteras ubicadas en Copacabana, Yunguyo y el volcán Kaphia, enormes rocas de andesita fueron trasladadas en balsas de totora de grandes dimensiones hasta el desembarcadero de Iwawe (Janusek, 2005: 174), que era un puerto al que arribaban las rocas de andesita. Esto se puede apreciar en la distribución de rocas conocidas coloquialmente como “piedras cansadas” dispuestas en algunos casos en sus orillas, agrupadas en tres conjuntos que, en total, suman veinte rocas. Además, existía un gran canal artificial, seguramente elaborado con similares características a la construcción de la fosa que rodeaba al gran centro cívico-ceremonial en el núcleo de la cultura Tiwanaku. Una vez que las rocas eran descargadas, se las trasladaba por tierra, recurriendo al arrastre (Ponce y Mogrovejo, 1970).

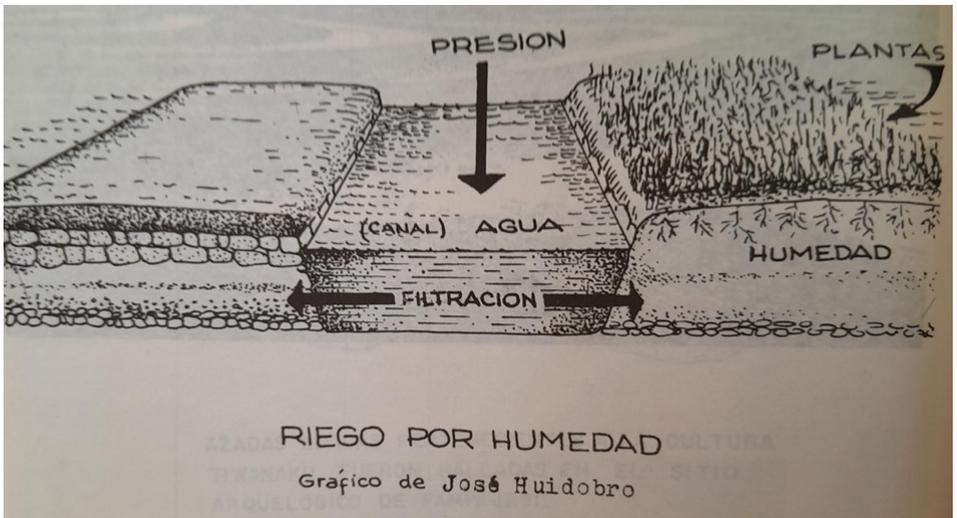


Figura 3: Sistema de sukakollos.
Fuente: Huidobro, 1989: 14.

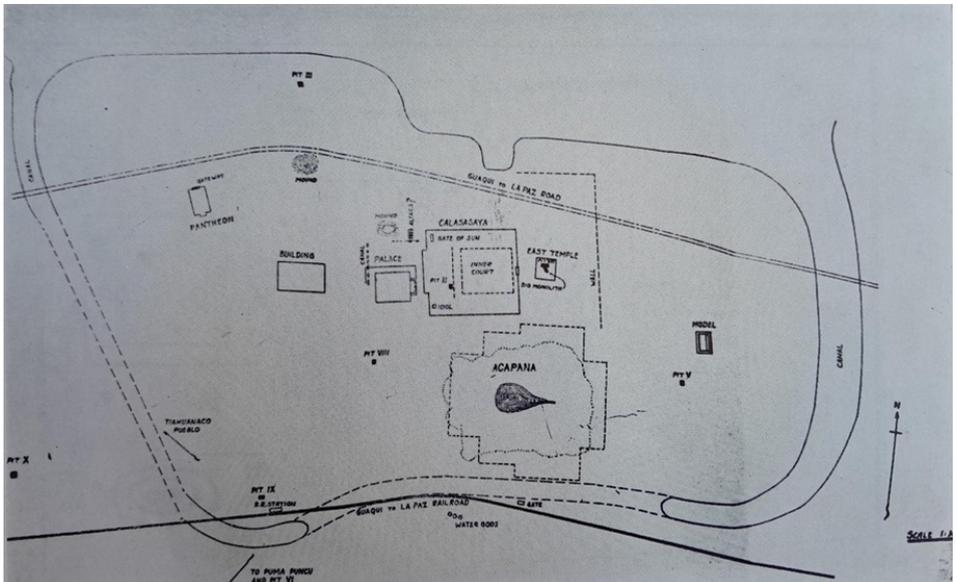


Figura 4: Mapa que incluye la fosa que rodea al núcleo o centro cívico-ceremonial de Tiwanaku.
Fuente: Ponce Sanginés, 1976: 168.

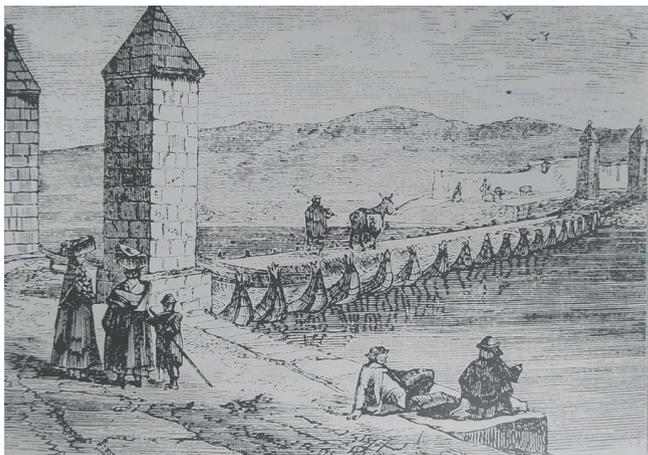


Figura 5: Puente con balsas de totora en Desaguadero.

Fuente: Squier, 1877: 143.



Figura 6: Detalle del uso del puente por parte de animales de carga.

Fuente: Squier, 1877: 167.

Republica boliviana

Existe una continuidad en la tradición de construcción de balsas de totora (aunque en la actualidad se está perdiendo) y también del empleo de la totora en otros ámbitos (que incluso que han llegado hasta nuestros días), tales como la construcción de casas, la utilización como forraje para animales o la elaboración de artesanías. Un registro particular es el del puente flotante de totora, posiblemente denominado Chacamarca, como homónimo de la ciudad de Desaguadero; el registro consiste en un grabado (figuras 5 y 6) reportado por Squier (1877), quien señala que otro puente similar se encontraba en Nasacara, Bolivia (Vilca, 2019: 969).



Figura 7: Ilustración de la portadilla de *La expedición de la Kon-Tiki* (1951).

Fuente: Heyerdahl, 1951.

Expediciones de Thor Heyerdahl

Las expediciones náuticas experimentales vinculadas con la posibilidad de migraciones marítimas se llevaron a cabo a partir de 1947, año en el que Thor Heyerdahl, un geógrafo noruego, reunió un equipo para llevar a cabo una travesía en los mares abiertos del océano Pacífico. Durante un total de cuatro meses recorrieron aproximadamente 7.000 kilómetros desde el Callao hasta la isla de Raroia en una rústica balsa elaborada precisamente con madera balsa (*Ochroma pyramidale*), que fue seleccionada en el Ecuador (Tovar, 2010: 68). La balsa fue nombrada Kon Tiki en honor al dios inka Viracocha. No obstante, la imagen que portaban como emblema del navío era el rostro de la estela encontrada por W. C. Bennett en el pozo 10 del templete semisubterráneo durante las excavaciones de 1932, conocida también como “estela barbada” (Figura 7).

Durante otra expedición, realizada en 1969, el mismo investigador sufrió un naufragio a mitad de la travesía (Figura 8), 55 días después de haber salido de Marruecos (2.700 kilómetros recorridos), en el navío nombrado Ra (ver Figura 9), que había sido elaborado con papiro (Tovar, 2010: 73). Ya de manera relevante, personas de origen boliviano que conocían muy bien la tradición de construir balsas de totora: Esteban Paulino y los hermanos Limachi (Figura 10), ayudaron a Heyerdahl a lograr sus proezas en posteriores proyectos. De allí en adelante, se entrelazó también una amistad con las familias bolivianas de constructores de balsas (Figura 11); no obstante, llama la atención que la fama mundial alcanzada por el investigador contraste con la indiferencia hacia los constructores, que quedaron en el anonimato. Los bolivianos los acompañaron también en su siguiente expedición exitosa, realizada con la balsa Ra II (1970), que logró arribar a la Isla de Barbados. Luego, Heyerdahl realizó su primera prueba con balsas de totora en su proyecto llamado Tigris, realizado a finales de los años setenta (Tovar, 2010: 76). Sin embargo, el Tigris fue incendiado como forma de protesta contra la violencia y las guerras desatadas en el mar Rojo y África.



Figura 8: Naufragio de la embarcación RA.

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2024).



Figura 9: Embarcación RA.

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2024).



Figura 10: Don Paulino Esteban (inferior izquierda).

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2024).



Figura 11: Thor Heyerdahl junto con los constructores de balsas de Totora.
Fuente: Foto de Raúl Liendo Balderrama (2024).



Figura 12: Embarcación Mata Rangí.
Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2024).

Expedición de Kitín Muñoz

En una de sus primeras expediciones, Kitín Muñoz, explorador español seguidor de Thor Heyerdahl, partió de Lima y llegó a las islas Marquesas en la embarcación denominada Uru (1988), que fue fabricada por la familia Paulino utilizando, por primera vez, totora del lago Titicaca (Tovar, 2010: 70). Posteriormente, Muñoz realizó otras expediciones con embarcaciones construidas por las familias Paulino y Limachi, quienes elaboraron balsas de totora del lago Titicaca en la primera versión en 1997 (Mata Rangí I), expedición en la que participaron además dos de sus constructores: Celso Arratia Corani y Braulio Corani, tal como señala el portal Kon-Tiki de la familia Paulino (<https://www.kontiki.bolivia.bo/>). Sin embargo, la embarcación naufragó cerca de la isla de Pascua y sus tripulantes no pudieron concluir el viaje. Se usaron totoras del lago Cahuil, Chile, para fabricar la Mata Rangí II (Figura 12), que partió de Arica hacia las Marquesas y la Mata Rangí II, que salió de Barcelona rumbo a Cabo Verde (Tovar, 2010: 74), participando Benjamín Arratia en ambas expediciones.

Expedición Titi

En 1993, el arqueólogo Carlos Ponce Sanginés –quien fue fundador tanto del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Tiwanaku (CIAT) en 1958 como del Instituto Nacional de Arqueología (INAR) en 1975, y fungía como director del Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku (CEINANTI) (Sagárnaga, 2021: 36)– realizó la expedición de circunnavegación Titi, la cual debía contar con una balsa de totora, empresa que se encargó a la familia Catari con fondos de la ALT (Autoridad Binacional Autónoma del Lago Titicaca) (Sagárnaga, 2021: 36). La misma tenía 13 metros de largo y 5 metros de ancho, y se hallaba coronada con una gran cabeza de *titi* en su proa; la misma se encontraba en exhibición en el Museo Titi hasta hace unos años en el pueblo lacustre de Huatajata. La balsa zarpó el 3 de octubre, con una emocionante despedida en la que participaron autoridades y periodistas (según descripciones de Sagárnaga, quien atestiguó dicho momento), además de espectadores provenientes, sobre todo, de las comunidades vecinas. La expedición culminó de forma exitosa casi un mes después de haber zarpado (el 30 de octubre). Entre las personas que formaron parte de la tripulación se encontraban Eric Catari (capitán), Máximo Catari, Nicolás Catari, Ramón Catari y Antonio Catarina; a ellos se sumaron miembros del equipo científico: Jédu Sagárnaga, Eulogio Chávez, Rubén Alarcón, Carmelo Corzon, Rubén Arteaga y otros que los acompañaron de forma esporádica) (Sagárnaga, 2021: 37).

Arqueología experimental: Traslado de rocas en el lago Titicaca

La balsa fue construida por encargo, y como parte del trabajo de una tesis conjunta; entre los participantes se hallaba el arqueólogo Alexei Vranich. La balsa, de 15 metros de largo y 5 metros de ancho, fue elaborada en dos meses y medio por la familia de Paulino Esteban. Luego de la botadura de la balsa, se dirigió hacia las faldas del cerro Llallagua (actual Calvario de Copacabana), de donde se extrajo una roca de andesita de nueve toneladas, con medidas aproximadas de 3 metros x 1,3 metros X 1 metro, equiparables a la célebre litoescultura Ponce de Tiwanaku (Vranich *et al.*, 2005). Dicho trabajo demostró la factibilidad del traslado de rocas de grandes dimensiones y de peso considerable, proeza que se suma a las grandes obras hidráulicas de construcción de fosas y canales realizadas en Tiwanaku.

Constructores de balsas de totora familia de Paulino Esteban

El registro etnográfico se realizó durante un viaje efectuado el 15 de junio con la finalidad de entrevistar a la familia y herederos de la tradición en la construcción de balsas de totora: la familia de don Paulino Esteban. Su actual residencia queda en la comunidad de Chilaya Grande, municipio de Huatajata del departamento de La Paz, Bolivia, en donde tienen instalado un espacio denominado Museo de las balsas de totora Kon-Tiki (Figura 13) y en el cual exponen las artesanías elaboradas en totora que además están a la venta. Allí se encontraba don Porfirio Esteban (Figura 14), quien muy amablemente accedió a la entrevista, invitándo-



Figura 13: Ingreso al Museo Kon-Tiki en Chilaya Grande, Huatajata.

Fuente: Foto de Raúl Liendo Balderrama (2024).



Figura 14: Don Porfirio Esteban, hijo y heredero de la tradición de construcción de balsas de totora de don Paulino Esteban.

Fuente: Fotografía de Raúl Liendo Balderrama (2024).

nos a pasar al museo, y con mucho detalle y orgullo se puso a exponer sobre los logros de su padre, don Paulino Esteban. Don Paulino era oriundo de la isla de Surqui y falleció el 12 de abril de 2016; este año había decidido construir una balsa para realizar su propio viaje (ya no para exploradores), pero no llegó a cumplir el proyecto.

El conocimiento evidente, adquirido por la experiencia acumulada durante tres generaciones de la familia, se puede apreciar y contrastar con las agudas observaciones etnográficas de Armando Schedl sobre la utilización de la totora en el pueblo Uro (1940). Existe una correlación, a pesar del espacio temporal entre las observaciones y la entrevista, que se hará notoria en la narrativa; lo que permite inferir que, más allá de los materiales empleados, la técnica constructiva y de manufactura, así como las propias herramientas empleadas, no han variado en cientos de años. Por consiguiente, constituyen técnicas ancestrales que se han mantenido en el tiempo.

Materia prima

Don Porfirio refiere que la materia prima empleada es una planta acuática proveniente del lago Titicaca (isla de Quehuaya), que alcanza 3 metros sobre la superficie acuática, descrip-

ción equivalente a la siguiente: “El segundo tipo es de largas hojas, lanceoladas y ligeramente triangulares, alcanzando el tallo 2 y 3 metros, aproximadamente” (Schedl, 1940: 251-252). Don Porfirio agrega que debe ser cortada por encima de los 15-30 cm de la superficie del suelo de donde brota; de esa manera, se asegura que vuelva a crecer:

Una vez en los totorales utilizan un cuchillo, atado a la extremidad de un palo, para cortar los tallos, lo más cerca posible de la raíz, obteniendo, así, la máxima longitud. Forman haces que dejan flotar, después los reúnen entre sí con cuerdas y los remolcan hasta la playa del astillero (Schedl, 1940: 254).

Astillero

El astillero de la familia Paulino es un espacioso patio con el que cuentan, además de un muelle, donde se pudieron observar embarcaciones de totora en proceso de elaboración, así como algunas lanchas de madera. Algo similar anotó Schedl: “Estos astilleros no contienen nada de particular, consisten, simplemente, en un espacio destinado a la seca del material recogido y a la confección de las canoas” (1940: 254).

Herramientas

Para la elaboración de balsas de totora, se utilizan dos herramientas: el *morocco* (piedra que no presenta aristas, redondeada y sin trabajar) y una madera con forma de gancho (figuras 15 y 16). Existe una evidente similitud entre las herramientas utilizadas en la fabricación de balsas



Figura 15: Herramienta utilizada en la fabricación de balsas de totora.

Fuente: Fotografías de Raúl Liendo Balderrama (2024).

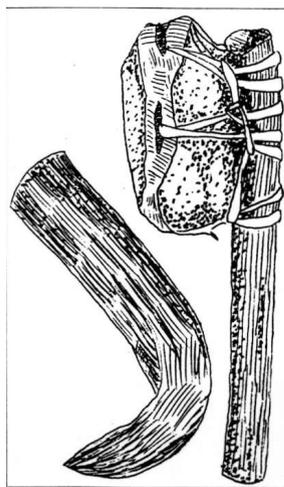


Figura 16: Herramientas utilizadas por el pueblo uru en la fabricación de balsas de totora.

Fuente: Fotografías de Raúl Liendo Balderrama (2024).

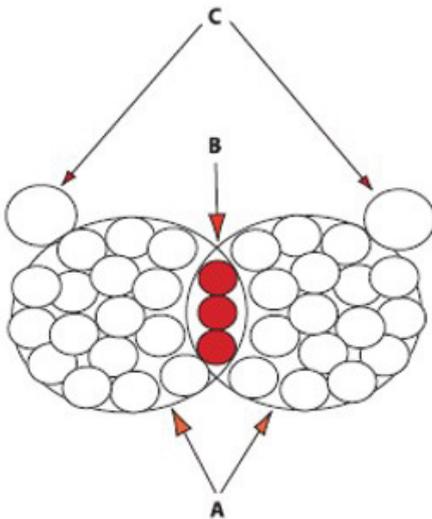
de totora y las utilizadas por el pueblo uru, exceptuando que los urus sujetaban la roca a un mango de madera: “El único instrumento que utilizan es un gancho de madera cuya forma recuerda a la de un arpón primitivo. Este gancho (*kaxlu, tkaxi*, en uru) facilita el paso de la cuerda por entre los haces” (Schedl, 1940: 255).

Técnicas constructivas

Se elaboran cuerdas de paja o *ichu* (*stipa ichu*), la cual se va trenzando en la cantidad que se vea necesaria y según el grosor que se desea obtener. Este es un elemento importante para realizar los amarres de los haces de totora.

Para elaborar una balsa de totora, se comienza con un haz, que será el amarre que debe ir en medio, y se lo denomina *chuyma* (es decir, “corazón”), y se lo acompaña con dos bordes, sumando en total cinco atados fusiformes. El tiempo de elaboración de una balsa de totora varía según las dimensiones requeridas; la balsa fabricada para realizar el traslado de rocas desde Copacabana a Taraco alcanzaba una longitud de 15 metros de largo por 5 metros de ancho y 2 metros de alto; su construcción demoró casi tres meses (Vranich *et al.*, 2005: 22).

El trabajo de amarrar haces es realizado por hombres, puesto que se requiere de bastante fuerza para apretar y tensar las cuerdas:



Los operarios e instrumentos. Trabajan de a dos, uno de cada costado de la canoa, esto se debe a que la cuerda que une los haces de totora pasa de un lado a otro numerosas veces, teniendo que ser, en cada oportunidad, bien tirada y ajustada (Schedl, 1940: 254-255).

En las descripciones y fotografías, se puede apreciar una amplia variabilidad entre balsas de totora no solo por las dimensiones, sino también por la utilidad que hubiesen tenido. Por ejemplo, las balsas de transporte de personas son de menores dimensiones que las balsas que se utilizaban para el transporte de carga, como animales o rocas de gran tamaño. Por otra parte, algunas balsas cuentan con una vela, elaborada también de totora o bien de tela, y finalmente existen otras muy particulares, llamadas caballitos de totora (muy usuales en las representaciones de la cultura Chimú), que se conocen como *maraycha*: balsas individuales de pesca.

Discusión

La tradición de construcción de balsas de totora, así como las expediciones sobre las migraciones y el funcionamiento de estas tecnologías navieras prehispánicas, no se han detenido. En la actualidad, la construcción de balsas de totora de grandes dimensiones pervive gracias a estas expediciones, que se convierten en único aliciente para seguir las fabricando, por su alto costo económico y su poca durabilidad frente a materiales modernos. Tal situación es evidente en las exploraciones contemporáneas, como las llamadas Viracocha, realizadas por el explorador estadounidense Phil Buck, quien hasta el momento ha realizado tres expediciones en balsas de totora, mismas que fueron encargadas a las familias Catari y Limachi, y bautizadas como Viracocha en sus versiones I (2000) y II (2003) (Tovar, 2010: 70). La nave más reciente, la Viracocha III, fue despedida en 2016, pero, por distintos avatares, recién inició su navegación desde Arica, Chile, el 13 de marzo de 2019. Tras sufrir percances luego de más de tres meses de navegación en el océano, terminó naufragando cerca de Tahití, en la Polinesia francesa. Seguramente, la degradación entre el tiempo en que se concluyó la balsa, el traslado y su botadura contribuyó a este desenlace, según indica la publicación del 8 de julio de 2019 en su página oficial de Facebook:

Día 90 a 109 (10 de junio a 29 de junio)

Bitácora del Viracocha III. Capitán Phil Buck

[...] Sacamos rápidamente todas las cosas de la que alguna vez fue nuestra casa flotante y al bajarme del barco por primera vez luego de 109 días de viaje y mirar desde afuera, me di cuenta de que había tomado la decisión correcta.

Desde la cubierta del Mareva Nui vimos por última vez a la Viracocha III navegando en el Pacífico, se alejaba rápidamente en el horizonte, un sueño que comenzó hace casi 4 años se desvanecía en un instante. La balsa se hacía cada vez más pequeña en el horizonte y pensé que de alguna forma era mejor dejarla seguir su rumbo natural.

El desprenderse de nuestra Viracocha III y del sueño de llegar a Australia no fue fácil, pero a pesar de todo el daño sufrido por la embarcación ancestral aun creo firmemente en la in-

mensa capacidad náutica de este tipo de embarcaciones y de su valor e importancia cultural para la historia de la migración humana. Muchos fueron los factores que interfirieron en el camino de la balsa Viracocha III y aun así fue capaz de transportarnos durante 5000 millas náuticas a través del Pacífico, convirtiéndose la embarcación de totora que ha recorrido más distancia en los tiempos modernos (ViracochaExpedition, 2019).

Por otra parte, los proyectos de balsas ABORA se iniciaron en 2000 y en su construcción participaron las familias Catari y Limachi, siendo uno de los últimos el proyecto ABORA IV (2019), habiéndose proyectando el ABORA V para el 3 de julio de 2023 (MISSIONA-BORA, 2023). Los partícipes de estos últimos proyectos son las otras dos familias: Catari y Limachi, las cuales también resguardan una tradición en la construcción de balsas de totora; no obstante, su trabajo merece ser profundizado en siguientes investigaciones. Ellos han sido encargados también de realizar balsas de totora que surquen los mares abiertos.

Conclusiones

Se puede apreciar una continuidad atemporal entre métodos de construcción, herramientas y tipos de balsas de totora manufacturadas; estas se remontan incluso al periodo Arcaico Tardío para las zonas circum Titicaca; las mismas han generado identidad mediante la ocupación y explotación del lago Titicaca. Estas embarcaciones han servido para el desarrollo de las sociedades y, especialmente, para el embellecimiento del núcleo Tiwanaku con rocas de andesita (trasladadas desde Copacabana, Yunguyo o el volcán Kaphia) que todavía se apreciaban en la época republicana, aunque han llegado muy escasamente hasta nuestros días. Las familias Catari y Limachi, así como la familia de don Paulino Esteban, son dignas representantes de esta tradición milenaria y continúan con el legado. La familia Paulino cuenta con tres generaciones de constructores de balsas de grandes dimensiones. Además, sus miembros participaron en los inicios de ambiciosos proyectos experimentales, constituyendo un aporte y pilar fundamental a la contribución con la ciencia; aunque quedaron en el anonimato frente a los capitanes que ganaban fama a nivel mundial y conseguían financiamientos para dichos proyectos. El presente trabajo implica, también, recuperar los logros de personajes locales y constituye un digno reconocimiento a la familia de don Paulino Esteban.

Agradecimientos

A don Porfirio Esteban, heredero de un importante personaje vinculado con mantener vivas las tradiciones ancestrales de construcción de balsas de totora, y a su familia, quienes nos han permitido escudriñar en pasajes de su memoria. A los estudiantes de Antropología Wendy Hilari G. y Danilo Fusco C., por acompañarme y colaborar con el trabajo de campo de la presente investigación.

Bibliografía

- ALDENDERFER, Mark y Luis FLORES.
2011. "Reflexiones para avanzar en el estudio del periodo Arcaico en los Andes Centro-Sur". En: *Chungara. Revista de Antropología*, vol. 43: 531-550.

- CAPRILES, José y Juan ALBARRACÍN-JORDÁN.
2013. "Las primeras ocupaciones humanas en Bolivia: Una revisión de la evidencia arqueológica". En: *Cuaternario Internacional*, vol. 301: 45-59.
- DELAERE, Christophe, José CAPRILES y Charles STANISH.
2019. "Underwater ritual offerings in the IIsand of the Sun and the formation of the Tiwanaku State". En: *Proceedings of National Academy of Sciences*: 1-6.
- HEYERDAHL, Thor.
1951. *La expedición de la Kon-Tiki*. Editorial Juventud. Buenos Aires, Argentina.
- JANUSEK, John.
2005. "Patios hundidos, encuentros rituales y el auge de Tiwanaku como centro religioso panregional". En: *Boletín de Arqueología PUCP*, vol. 9: 161-184.
2001. "Diversidad residencial y el surgimiento de la complejidad en Tiwanaku". En: *Boletín de Arqueología PUCP*, vol. 9: 251-294.
- KONTIKI BOLIVIA.
2014. *Kontiki Bolivia*. [web].
- MISSIONABORA.
2024. *Abora V Expedición*. [web].
- PONCE, Carlos.
1985. *Panorama de la arqueología boliviana*. Urquizo S.A. La Paz, Bolivia.
- PONCE, Carlos y Gerardo MOGROVEJO.
1970. *Acerca de la procedencia del material lítico de los monumentos de Tiwanaku*. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. La Paz, Bolivia.
- PORTUGAL, Jimena.
2017. "Investigaciones arqueológicas realizadas por Maks Portugal Zamora en el montículo de Chiripa: Algunas interpretaciones sobre los hallazgos". En: *Textos Antropológicos*, vol. 18: 141-156.
- SAGÁRNAGA, Jédu.
2021. "Extraños incidentes durante la expedición Titi". *Cuentos del lago Titicaca. Una recopilación de cuentos, mitos y leyendas*: 36-41. Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN SUR). La Paz, Bolivia.
- SCHEDL, Armando.
1940. "La totora y los indios Uro". En: *Revista Geográfica Americana*: 251-256.
- STANISH, Charles [web].
2002. "Evidence for Early Long-Distance Obsidian Exchange and Watercraft Use from the Southern Lake Titicaca Basin of Bolivia and Peru". En: *Latin American Antiquity*, vol. 4: 444-454.
- TOVAR, Rodrigo.
2010. "Las posibilidades de navegación transoceánica antigua. Catálogo de experimentos modernos". En: *Revista de Historia de América*, vol. 142: 57-88.
- VILCA, Henry.
2019. "Balsas de totora y navegación temprana en el lago Titicaca: Evidencias e hipótesis". En: *Revista de Investigación*, 8: 960-973. Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno. Puno, Perú.
- VIRACochaEXPEDITION.
2024. *The Viracocha Expedition*. [web].
- VRANICH, Alexei, Paul HARMON y Chris KNUTSON.
2005. "Reed boats and Experimental Archeology on Lake Titicaca". En: *Expedition*, vol. 2: 20-27.

LAGUNAS DEL KHARI KHARI, PATRIMONIO CULTURAL DE LA HUMANIDAD DE LA CIUDAD DE POTOSÍ

Ana Patricia Huanca Paco¹

Resumen

El vínculo entre el Cerro Rico y su entorno espacial es perceptible de múltiples formas. En el aspecto urbano y periurbano, tiene ribetes descollantes en relación a infraestructura y equipamiento relacionado directamente con el procesamiento de la plata. En el entorno, destacan varios íconos, como las lagunas del Khari Khari y antiguas instalaciones industriales diseñadas para fundir el mineral extraído, conocidas como *ingenios* y *cárcamos*. El auge de los yacimientos mineros en cercanías de la ciudad de Potosí generó en la época colonial una auténtica *Revolución Industrial* y *globalización*, mientras que en los decenios republicanos floreció su explotación y aporte a la economía local y nacional en esta parte del continente americano, generando un legado testimonial que, por la singularidad de esa panorámica, la Villa Imperial fue declarada en 1987, por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), como parte del Patrimonio Cultural de la Humanidad (PCH).

El reconocimiento mundial adquirido por la Villa Imperial y el Cerro Rico de Potosí, amerita reflexionar sobre la situación real o estado general de lagunas del Khari Khari, que componen al territorio patrimonializado y su reconocimiento como PCH.

Palabras clave: Lagunas Khari Khari, Potosí Patrimonio de la Humanidad, Potosí, Cerro Rico.

Introducción

Durante el apogeo de la extracción de la plata del Cerro Rico de Potosí se fusionaron, en ese territorio, los conocimientos socioterritoriales de los nativos con las nuevas formas de percepción cultural hacia el arte, la arquitectura y el urbanismo, fundadas en el estilo europeo, al cual se lo denominó *mestizo*. De esta manera, la Villa Imperial de Potosí fundó sus

1 Licenciada en Arquitecta por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Magíster en Paisaje, Patrimonio y Estudios Territoriales por el Instituto Internacional de Formación Ambiental (España). Magíster en Sistemas de Agricultura Patrimonial por la Universidad de Florencia (Italia). Magíster en Geopolítica de los Recursos Naturales por la UMSA. Especialista en Sociedad, Territorio y Medio Ambiente por la UMSA. Candidata al Doctorado de Turismo en la línea de Investigación de Patrimonio por la Universidad Rey Juan Carlos (España). Trabajó en el Ministerio de Culturas y Turismo, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia (FC-BCB), Banco Central de Bolivia, Gobierno Autónomo Municipal de Potosí y Ministerio de Culturas Descolonización y Despatriarcalización. Correo electrónico: anapatricia.8arqt@gmail.com

cimientos de valor patrimonial (material e inmaterial) de identidad potosina en el barroco andino vigentes hasta el presente.

Lo sucedido acredita a la Villa Imperial de Potosí, desde 1825, como un sitio de valor simbólico e identitario de los bolivianos. También se debe destacar que el patrimonio cultural más sobresaliente del conjunto (ciudad de Potosí) fue inscrito en diciembre de 1987 como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO, reconocimiento otorgado a países miembros que demuestran poseer en su espacio geográfico, manifestaciones de Valor Universal Excepcional (VUE)² con autenticidad³ con base en el estilo europeo.

Hallazgo del potencial económico, Cerro Rico de Potosí

Los primeros expedicionarios españoles y portugueses que exploraron el Nuevo Mundo Americano “[...] se aventuraron a través de las aguas del Atlántico [...] en busca de otros aprovisionamientos y nuevas rutas comerciales” (Hatcher, 2005; Menzies, 2005); las grandes “[...] riquezas halladas significaron un notable aumento de poder político para los estados fuertes” (Hennig y Körholz: 31), todas las acciones hasta entonces empleadas, no hicieron más que robustecer el poder en el espacio geográfico americano a favor del imperio europeo.

Una de las mayores expresiones de poder en el Nuevo Mundo Americano, fue la impronta religiosa, ya que España fue su difusora universal, de esta manera, las comisiones europeas que llegaron a asentarse en el hoy territorio americano, fueron respaldadas por “[...] viajeros europeos que afrontaban las condiciones climáticas [...] con la finalidad de atender los rumores de las poblaciones nativas hacia algo que se denominaba El Dorado” (Ostos, 2014: 190).

La condición que reguló el descubrimiento y posicionamiento de los nuevos territorios en América (ultramar) fue el Tratado de Tordesillas, celebrado en 1494. En ese entonces, los dos reinos, por un lado, los Estados Pontificios (Italia) y España, y la oposición a los vínculos entre Portugal e Inglaterra, trazaron límites territoriales para la expansión de sus imperios, donde el árbitro o mediador fue la Bula de Alejandro VI, representante de la Iglesia Católica, autoridad máxima terrenal y espiritual en ese entonces. Según María Ostos “[...] América en aquel tiempo se convirtió en una especie de tablero de ajedrez, en el que sus dos principales competidores, España y Portugal, emplearon todo tipo de estrategia para obtener el control no sólo territorial de las nuevas colonias” (Ostos, 2014: 197); la representación de los imperios también consolidó su dominio mediante rutas de navegación (oceánicas y camineras), mercado interno y externo, y plena potestad en cuanto a la organización socioespacial.

2 El Valor Universal Excepcional (VUE) “significa una importancia cultural y/o natural tan extraordinaria que trasciende las fronteras nacionales y cobra importancia para las generaciones presentes y venideras de toda la humanidad” (Ministerio de Cultura y Gobierno de España, 2022).

3 La autenticidad es la confirmación del valor de un bien de carácter cultural. “Esta evaluación también determinará la relevancia de la conservación, protección y salvaguarda de dicho bien en un pueblo, una región o en la humanidad. La realización de esta evaluación tendrá en cuenta diferentes valores culturales y socio-económicas que darán justificaciones para la salvaguarda o abandono de un bien cultural” (Wikipedia, 2023).

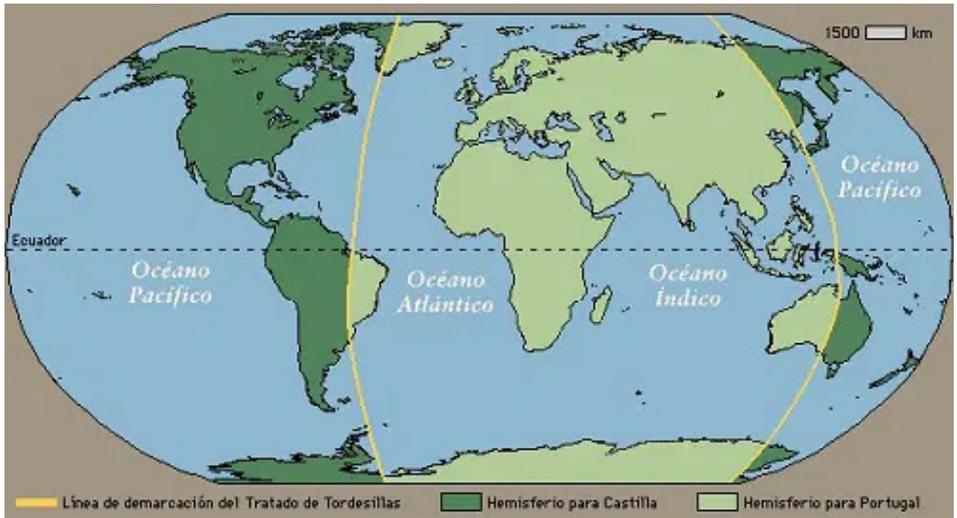


Figura 1: Mapa del Acuerdo de Tordesillas.

Fuente: Saito y Rosas, 2017: 199.

Considerando lo explicitado y como forma de ampliar lo referente al Tratado de Tordesillas, De Meira Matos afirma (1997: 99):

[...] Se estableció –sin mucha precisión– las líneas geodésicas (sobre meridianos y paralelos) que autorizaban, en este caso a España, a tomar posesión de “todas las islas y tierras firmes, descubiertas o por descubrir, situadas a 100 millas al oeste del meridiano de las islas de Azore y Cabo Verde”. Sin embargo, se firmó un último tratado denominado población castellana de Tordesillas, por dirimir reacciones de Portugal, en la cual se acordó que las posesiones ultramarinas de los reinos de Castilla y Portugal pasaría por el meridiano situado a 370 millas al oeste del archipiélago del Cabo Verde (De Meira Matos, 1997: 99).

La distribución de los nuevos territorios, teniendo en consideración el Tratado de Tordesillas, tuvo un efecto en la percepción, y además en la estrategia de los imperios; y desde esta perspectiva, según palabras de González (1992: 99): “[...] la concepción geopolítica de la España imperial se proyectaba en forma de ‘cruz’ justamente a partir del eje vertical que atravesaba a América [...]”, consolidando al Virreinato de la Nueva España (México) como el punto más importante de esta intersección.

A principios del siglo XVI se instauró por completo la presencia del Imperio español en América por medio de sucesivas y largas guerras suscitadas en el territorio americano, constituyendo por tres siglos el poder monárquico de la Corona española para el enriquecimiento y la evangelización de los indígenas. Luego de la derrota del último líder indígena, Manco, en Cuzco durante la guerra de Vilcabamba, los españoles consolidaron su dominio en América. En 1543, establecieron el Virreinato del Perú y la Audiencia de Charcas. Esta última, con sede

en Chuquisaca (actual Bolivia), abarcaba los territorios actuales de Perú y Bolivia. Su creación se debió al descubrimiento del Cerro Rico en Potosí, un importante centro económico gracias a sus enormes yacimientos de plata. La montaña del Cerro Rico constituyó para el pueblo originario, la nación k'ara k'ara, el de carácter sacro. Según Tristan Platt y Thérèse Bouysson-Cassagne, fue consagrada al dios Sol. Sin embargo, fue en 1545 cuando se produjo un importante descubrimiento: se encontró una veta de plata en el Cerro Rico, también conocido como Sumaq Urqu, que en quechua significa “montaña hermosa”. A partir de ese momento, la montaña se convirtió en un elemento clave de “[...] legitimación del poder colonial: como si la providencia divina hubiese guardado sus riquezas para el Emperador” (Vicent, 2018: 98).

El Cerro Rico, un sitio con gran significado cultural para las comunidades originarias, se transformó en un importante centro económico para el Imperio español, que explotó sus ricos depósitos de plata. Para asegurar su control sobre este valioso recurso, los españoles establecieron una fuerte presencia en la región, implementando un sistema de trabajo forzado (mitayo) y promoviendo la conversión de los indígenas al catolicismo a través de la construcción de templos y la celebración de misas semanales.

Crecimiento y desarrollo de la Villa Imperial de Potosí

Esta transición perceptual, reflejada en el elemento natural, fue retratada en lienzos y pinturas, estas con un número considerable de autoría anónima. En ellos se expone la forma cónica del Cerro Rico y en la cima aparece la Virgen María, mientras que en la parte inferior se muestra el centro poblado de la Villa Imperial de Potosí y la distribución espacial, dividiendo la ciudad en dos: una de indios y la otra perteneciente a los españoles.

La bonanza de la materia prima (la plata) extraída del Cerro Rico incitó el origen, crecimiento y fundación de la Villa Imperial de Potosí (1545), asentamiento humano que en un primer momento fue “centro minero” y que pasase al rango de “Villa” en 1561 con sus “[...] términos, jurisdicción y privilegios al precio de 79.000 pesos pagados (ib, 2018: 13) capitulado por el visorrey conde de Nieva, don Diego López de Zúñiga y comisarios del Consejo de S.M” (Fuertes, 2021).

Durante los siglos XVI al XVIII, mientras se desarrollaba y consolidaba la arquitectura y las artes en la Villa Imperial, la extracción de plata en el Cerro Rico de Potosí generó considerables avances en el campo de la industria que se exponen hasta hoy. Según Vicente Quesada (113) “[...] existe una laguna que los indígenas llamaban Caricari. Utilizar aquellas aguas haciéndolas descender a la villa para esparcirla [...] hacía además posible la fundación de ingenios para el beneficio de los metales, por medio de molinos movidos por el impulso de la corriente”. Producto de la actividad extractiva de minerales en el Cerro Rico de Potosí se puso en funcionamiento la nueva tecnología para mejorar los procesos de producción. Empero, esto generó contaminación en el suelo, el agua, el aire y produjo ruido, dejando una huella duradera en el medio ambiente. Los mayores incidentes ambientales ocurrieron por la explotación a cielo abierto del siglo XVI al XVII. Esta técnica fue reemplazada por una más novedosa implementa-

da por el virrey Toledo. Por otro lado, “[...] el impacto medio ambiental más notable sucedió en 1626 con el desborde de la laguna Ildefonso” (Serrano y Gioda, 1999). Este incidente derivó en la pérdida de vidas humanas y viviendas de valor histórico patrimonial, suceso conocido como el más grande impacto ambiental en la región para ese entonces.



Figura 2: 3ra. Visión de Yupanqui // Respeto de su Imagen y de la Villa de POTOSÍ (1584, 1586, 1588).
Fuente: Lienzo atribuido a Francisco Tito Yupanqui (Viscarra Fabre, 2010 [1910]).



Figura 3: Descripción del Cerro Rico e Imperial Villa de Potosí (1758), de Gaspar Miguel de Berrío. Pintura que se encuentra en el Museo Colonial de Charcas (Sucre, Bolivia).
Fuente: Museo Colonial de Charcas (Sucre, Bolivia).

Los bienes y elementos culturales de la Villa Imperial y Cerro Rico de Potosí fueron identificados por la población como parte de su patrimonio, por lo que pasaron a ser protegidos y resguardados para su preservación. En este caso, fue la UNESCO, entidad con presencia global, en una reunión con delegados de países miembros que “[...] aprobó en 1972, la ‘Convención sobre la protección del patrimonio cultural y natural’ [...] la Convención convirtió a la salvaguardia del patrimonio en una política cultural planetaria, a la que Bolivia se adscribió” (Cajías, 2016). En adelante, Bolivia, como miembro activo y país adscrito al convenio, fortaleció su legislación cultural; producto de ello fue la implementación de una normativa que permitió el cuidado y protección de bienes y elementos que expongan valores históricos, simbólicos y culturales.

Los componentes nominados como PCH en el caso de la ciudad de Potosí son: el Cerro Rico de Potosí y sus minas; el sistema de lagunas artificiales de Khari Khari; el área urbana del asentamiento minero; la Ribera de los Ingenios; los barrios indígenas/mitayos y los bienes inmuebles de valor arquitectónico (ver Figura 3).

Lagunas Khari Khari

En la actualidad, el tema de las lagunas del Khari Khari es complejo por estar asociado a la contaminación ambiental y por ser un elemento que forma parte del conjunto socio-simbólico –desde una perceptual local– declarado PCH.

Construidas en la Colonia, las lagunas Khari Khari tenían por objeto el abastecimiento de agua al sistema de explotación y producción de los minerales extraídos del Cerro Rico de Potosí. El almacenamiento de agua en las fuentes artificiales del Khari Khari dependieron y dependen de las precipitaciones pluviales en época alta de lluvias. La intervención en las lagunas se constituyó en “[...] un sólido paredón de piedra y cal, tan ancho que sobre él podían pasar carruajes; fortificado todavía con estribos del mismo material por ambos lados” (Quesada: 114). Sin embargo, “antes de estas grandes construcciones la población bebía el agua de los manantiales que existen en diversos parajes de la villa” (Quesada: 115). La obra de la laguna del Khari Khari fue “Verdaderamente colosal [...] combinadas para dificultar las inundaciones con un sistema de compuertas y desagües, que llevaban las aguas a quebradas distantes rodeando cerros por causes [*sic*] labrados en la piedra”.

De acuerdo con la Administración Autónoma para Obras Sanitarias (AAPOS) a 2024, el almacenamiento de agua en las lagunas llega a los 8.114.000 m³ y son la fuente de agua para el consumo humano en el municipio de Potosí. Sus afluentes reciben gran parte de los residuos y desechos mineros, drenaje ácido de minas en explotación y agroquímicos utilizados en zonas agrícolas.

El sistema de lagunas artificiales que operaron en la Colonia fueron 22 (Pati-Pati, con tres lagunas; San José, con siete; Calderón, con una; San Ildefonso, con tres; San Sebastián, con seis; Chalvirí, con dos) (GAM-Potosí, 2019: 45). A la fecha, se conserva el mismo núme-

ro de lagunas con la diferencia de que estas presentan problemas estructurales, provocando el desborde y la pérdida de material de piedra que los contiene. De acuerdo al análisis espacial realizado por técnicos de la Unidad de Paisaje Cultural y Natural del municipio de Potosí, en la delimitación de la declaratoria de PCH a la ciudad de Potosí, se tomaron en cuenta las siguientes lagunas:

- Microcuenca San Ildefonso está compuesta por tres lagunas: San Fernando, San Pablo y San Ildefonso.
- Microcuenca San Sebastián compuesta por seis lagunas: Masuni, Crucisa, Muñisa, San Lázaro, Planilla y San Sebastián.

Siendo el bien cultural patrimonializado, existen medidas que el Estado en sus diferentes niveles adopta para su preservación. Las lagunas del Khari Khari carecen de un instrumento legislativo que proyecte su conservación, primero al no ser bien identificadas territorialmente las acciones en lo cultural, turístico y ambiental se encuentran divididas. Al ser uno de los cinco componentes de la ciudad de Potosí, declarado PCH, no se consideró la totalidad de las lagunas en el área delimitada como patrimonio. Adicionalmente, se desestimó en la declaratoria de PCH un valor natural al sitio que debiera ser asignado por la conformación biofísica del sector.

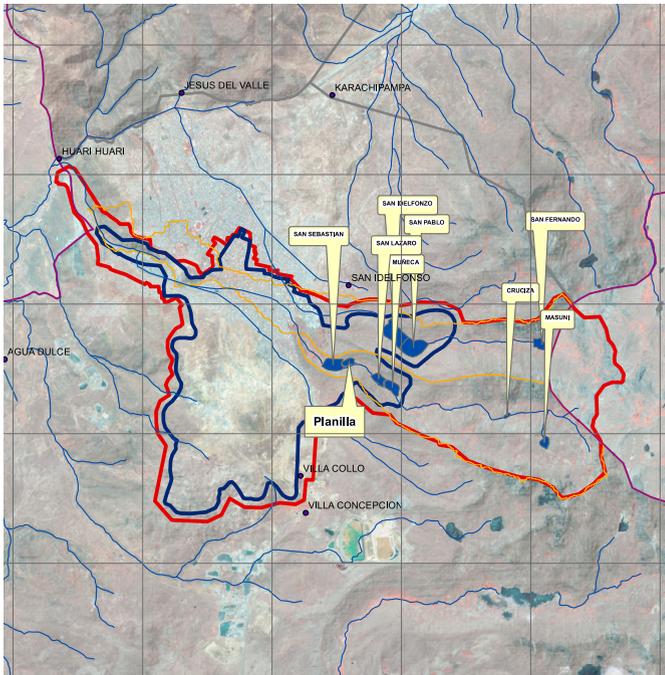


Figura 4: Mapa referencial de lagunas dentro de zonas de núcleo amortiguamiento.

Fuente: Unidad de Paisaje Cultural y Natural del Gobierno Autónomo Municipal de Potosí.

Conclusiones

Para finalizar, el título de Patrimonio Cultural de la Humanidad que caracteriza a la ciudad de Potosí está por encima de otras ciudades en Bolivia y el mundo, pues se halla compuesta por cinco elementos (Cerro Rico, Ribera de los Ingenios, centro histórico, Cantumarca y lagunas Khari Khari), los cuales forman parte del imaginario de la población, pero estos deben ser resignificados desde la percepción local mediante la reapropiación y recategorización adoptando un nuevo enfoque del patrimonio.

La situación actual de las lagunas del Khari Khari es alarmante, y convoca a la acción integral interinstitucional y sociedad local. Esta vez, no se trata de defender un título y/o reconocimiento, sino proyectar mejores condiciones de preservación para el conjunto de las lagunas, regulando el impacto ambiental y revalorizando un espacio de importancia local. Esto debido a que el elemento natural y cultural de las lagunas hoy presenta serios problemas a falta de su protección, situación que afectará de manera destructiva a la biodiversidad, lo cual podría derivar en resultados adversos en el desarrollo ambiental de la ciudad de Potosí.

Agradecimientos

Agradezco a mi hermana, la mitad de mi ser, y Pipo, nuestra pequeña mascota.

Bibliografía

- CAJÍAS, Fernando.
2016. "Cincuenta años de gestión del patrimonio cultural en Bolivia". En: *Revista Ciencia y Cultura*, vol. 20, núm. 36. La Paz, Bolivia. [web].
- DE MEIRA MATTOS, Carlos.
1997. *Geopolítica y teoría de las fronteras*. Círculo Militar. Buenos Aires, Argentina.
- FUERTE, José Antonio.
2021. "La independencia de Potosí". *Correo del Sur*. 22 de noviembre. Sucre, Bolivia. [web].
- Gobierno Autónomo Municipal de Potosí.
2016. *Plan Territorial de Desarrollo Integral (PTDI)*. GAM-Potosí. Potosí, Bolivia.
- GONZÁLEZ AGUAYO, Leopoldo.
1992. "La geopolítica de América Latina". En: *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 56: 97-102. FCPYS-UNAM. México D. F., México.
- HATCHER CHILDRESS, David.
2005. *El secreto de Cristóbal Colón. La flota templaria y el descubrimiento de América*. Nowtilus. Madrid, España.
- HENNIG, Richard y Leo KÖRHOLZ.
1977. *Introducción a la geopolítica*. Editorial Pleamar. Buenos Aires, Argentina.
- Ministerio de Cultura y Gobierno de España.
2022. *50 aniversario de la Convención de Patrimonio Mundial*. Madrid, España. [web].
- OSTOS CETINA, María del Pilar.
2014. "Las diferencias entre la geopolítica española y la portuguesa tras su encuentro con el Nuevo Mundo". En: *De raíz diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 1 núm. 1: 185-

204. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. México, México D.F.

QUESADA, Vicente G.

1945. *Escenas de la vida colonial en el siglo XVII (crónicas de la Villa Imperial de Potosí)*. Huarpes. Buenos Aires, Argentina.

SAITO, Akira y Claudia ROSAS LAURO.

2018. *Reducciones. La concentración de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. Lima, Perú.

SERRANO, Carlos y Alain GIODA.

1999. "Apuntes relacionados con la catástrofe hidráulica de 1626 en Potosí". En: *Revista de la Casa de la Libertad*, año 3, núm. 6: 77-123. Sucre, Bolivia.

VIAÑA, José.

2016. *Cuando vibra la entraña de plata*. BBB. La Paz.

VINCENT, Nicolas.

2018. *Mita y mitayo en la Villa de Potosí (siglos XVI-XVIII)*. Casa Nacional de la Moneda. Potosí, Bolivia.

VISCARRA FABRE, Jesús.

2010 (1901). *Copacabana de los incas: aymaru o aymara*. Fundación Flavio Machicado Viscarra, Fundación Cultural del Banco. La Paz, Bolivia.

Wikipedia.

2023. *Autenticidad patrimonial*. Wikipedia. s.l.

MESA 3

SI EL AGUA SUENA...:
COSMOPRAXIS DE NUESTROS PUEBLOS



EL ÍDOLO DE COPACABANA Y SUS ATRIBUTOS PARA CONTROLAR EL AGUA, SEGÚN EL RELATO DE LAS FUENTES COLONIALES TEMPRANAS

Ireneo Eloy Uturunco Mendoza¹

Resumen

Este artículo indaga las descripciones de los cronistas de la Colonia Temprana sobre la *wak'a-illa*² ídolo de Copacabana y las diferentes características que le atribuyeron a partir de informaciones orales recopiladas y comentarios que ellos derivaron, pero también indaga en la interpretación sobre el “ídolo” a partir de actuales estudios arqueológicos, históricos y etnohistóricos. La finalidad es tratar de comprender la importancia del *wak'a-illa* ídolo de Copacabana para la población local y el área circunlacustre, aunque también en toda el área andina, tanto en el Período Precolonial como en la Colonia Temprana, sobre todo en la función del control sobre el agua y los distintos elementos vinculados a ella: abundancia de peces, control de lluvias y fertilidad de animales, entre otros.

Palabras clave: *wak'a-illa*, ídolo de Copacabana, *yaya mama*, divinidad del agua, cronistas.

Introducción

De acuerdo con las estimaciones de Brian Bauer y Charles Stanish (2003), la región circundante al lago Titicaca estuvo habitada por grupos de recolectores y cazadores poco antes del 6000 a. C., en el Período Arcaico (9000 a. C.-2000 a. C.). “Al igual que sus predecesores, se trataba de pequeños grupos humanos que cazaban, pescaban y cosechaban plantas silvestres. Sin embargo, parecen haber sido semisedentarios [...]” (Bauer y Stanish, 2003: 49). Esta situación de proximidad al sedentarismo ocurrirá en la última etapa del Arcaico Tardío (4000 a. C.-2000 a. C.).

A partir del período posterior al Arcaico, en el Formativo el asentamiento poblacional será mucho más evidente como lo demuestran los sitios arqueológicos en la cuenca lacustre del Titicaca. Para poder comprender la situación cultural en este período y los posteriores, presentamos la siguiente tabla cronológica que muestra la secuencia cultural en la región circundante al lago Titicaca elaborada por Elizabeth A. Klarich (2012).

-
- 1 Es licenciado en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Tiene una maestría en Historia de Bolivia y Latinoamérica, además posee formación en Filosofía y Turismo. Actualmente trabaja como curador en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: ireneo.uturunco@mail.com
 - 2 La conjunción *wak'a-illa* la entendemos como la articulación de una divinidad andina que, por sus cualidades de poderes sobrenaturales, son también transmisores de energías y fuerzas (illas), tanto en los ayllus como entre las personas andinas (*jaji* o *runa*).

| aC/dC | Andes Central (Rowe 1960) | Cuenca Sur del Lago Titicaca (Janusek 2004) | Cuenca Norte del Titicaca (Stanish 2003) |
|-------|--------------------------------|---|---|
| | Horizonte Tardío | Inca-Pacajes | Inca Expansivo |
| 1500 | | | |
| 1400 | Período Intermedio Tardío | Pacajes Temprano | Altiplano (1100-1450 dC) |
| 1200 | | Tiwanaku V Tardío | |
| 1000 | Horizonte Medio | Tiwanaku V Temprano | Tiwanaku Expansivo (400-1100 dC) |
| 800 | | Tiwanaku IV Tardío | |
| 600 | | Tiwanaku IV Temprano | |
| 400 | Período Intermedio Temprano | Formativo II Tardío | Formativo Tardío (Upper) (500 aC- 400 dC) |
| 200 | | Tiwanaku III | |
| 0 | | Tiwanaku II/ FT 1B Formativo I Tardío | |
| 200 | | Tiwanaku I/ FT 1A | |
| 400 | Horizonte Temprano | Chiripa 2 Tardío | Formativo Medio (1300-500 aC) |
| 600 | Período Inicial | Formativo Medio Chiripa 1 Tardío | |
| 800 | | Chiripa Medio | |
| 1000 | | Formativo Temprano Chiripa Temprano | Formativo Temprano (ca. 2000-1300 aC) |
| 1500 | | | |
| 2000 | | | |

Figura 1: Períodos y sucesiones culturales en el área circumlacustre del lago Titicaca.

Fuente: Klarich (2012: 196).

En este cuadro podemos observar las periodizaciones (Formativo, Intermedio Temprano, Horizonte Medio, Intermedio Tardío y Horizonte Tardío) y cronologías aproximadas para el área del lago Titicaca en el Período Precolonial, en base a las evidencias culturales como chiripa, tiwanaku, pacajes o altiplano. Finalmente, los incas fueron establecidos, por investigaciones de la arqueología, en el área andina.

Para la construcción de los esquemas de temporalidad fueron necesarios la identificación de sucesiones culturales en espacios a ambos extremos del área circumlacustre. Así, la cuenca sur y la cuenca norte del lago Titicaca, si bien comparten patrones de asentamientos similares, difieren en rasgos ideográficos plasmados en su arquitectura y escultura, como lo veremos más adelante.

En este sentido, es necesario observar y analizar los diferentes rasgos de las esculturas de la cuenca sur, cuyo estilo es denominado *yaya mama* o *päjanu*, en relación a la presencia de rostros a ambos lados de las figuras, además de figuras de reptiles y batracios en algunas de ellas. De igual manera, las figuras escalonadas, ejemplificados en el cuadro siguiente elaborado por Thérèse Bouysse-Cassagne (1988).

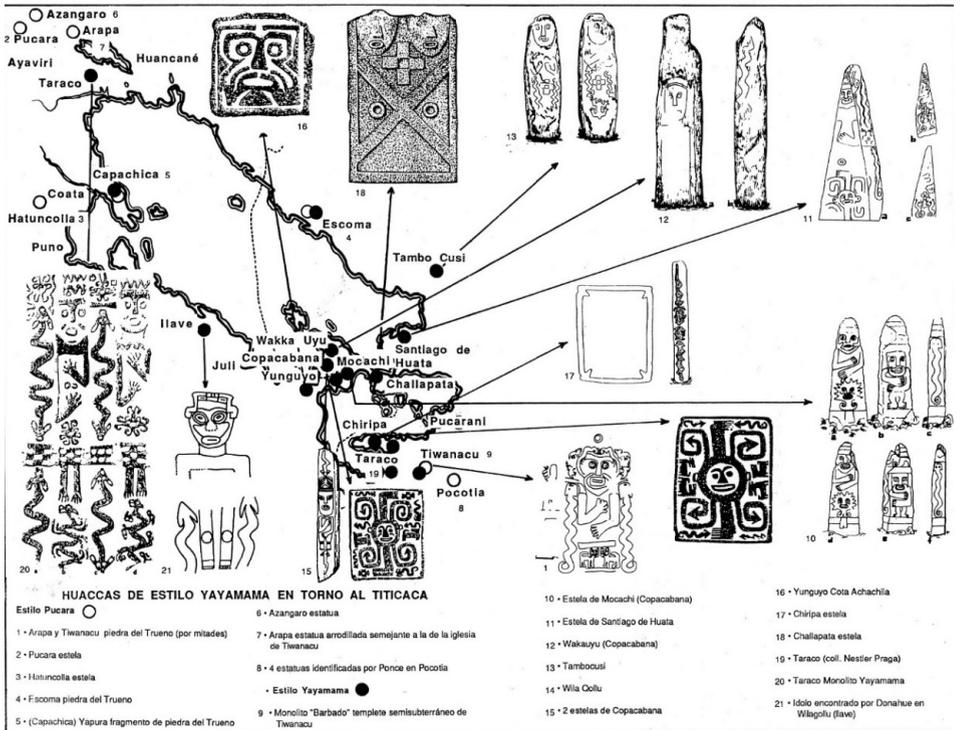


Figura 2: Esculturas de piedra de yaya mama o pãjanu en la cuenca sur, en base al diseño original de Bouysson-Cassagne y rediseñadas por Martti Pärssinen (2018).

Fuente: Pärssinen (2018: 669).

En esta imagen podemos encontrar lápidas y estelas yaya mama distribuidas, principalmente, entre poblaciones de la cuenca sur. Esto es un indicio de la difusión del estilo en el Período Yaya Mama Temprano (800 a. C.-200 a. C.), que coincidiría con la cultura chiripa como centro en la cuenca sur del lago Titicaca. Estas esculturas se caracterizan por la presencia de rostros en ambos lados de la piedra, mismas que tienen las cejas unidas, ojos circulares, nariz trapezoidal y boca alargada.

Por otra parte, en relación a la cuenca norte del lago Titicaca (en la periodización del Formativo en este sector, entre el 1400 a. C. y 350 d. C.), la secuencia de estilos de objetos es: qaluyu (1400 a. C.-400 a. C.) y pukara (400 a. C.-350 d. C.). Este último período coincidiría con el estilo yaya mama Tardío (200 a. C.-200 d. C.), mismo que puede observarse en el mapa elaborado por el arqueólogo Sergio Chávez, vinculado principalmente con el sitio de Pukara.

En este mapa de representaciones escultóricas en el área circumlacustre observamos imágenes de esculturas en piedra que revelan la distribución norte de la versión “tardía” del estilo yaya mama, vinculado con Pukara. En las figuras, observamos también las referencias



Figura 3: Esculturas del estilo yaya mama Tardío en el sector norte del lago Titicaca.
Fuente: Chávez (2018: 20).

iconográficas análogas a la *wak'a-illa* de Copacabana, tal como la describieron los padres agustinos Alonso Ramos Gavilán y Antonio de la Calancha, mismas que desarrollaremos más adelante.

Copacabana como centro de peregrinación en los andes precoloniales

De acuerdo a informaciones de la mayoría de los cronistas del Período Colonial Temprano, Copacabana se constituía en un centro sagrado y religioso de gran importancia en el Tawantinsuyo, después de Cuzco y Pachakamaq en la costa hacia el sur de Lima. El carácter sacro de Copacabana no fue instaurado solo por los incas, ya antes su fama era muy difundida, probablemente desde el Formativo Medio de la cultura chiripa, aproximadamente en el año 1000 a. C.

Según datos de Maks Portugal (1957), antes de la consolidación de la cultura chiripa en el entorno lacustre, en ese mismo espacio habrían habitado los urus, población pesquera que se ubicaba en las márgenes del lago Titicaca. Estos, paulatinamente, habrían sido desplazados por grupos agricultores en torno al año 1000 a. C. Probablemente, desde

este período ya existían los cultos a divinidades lacustres. En este mismo sentido, Raúl Calderón (2009) anota:

El predicador de la orden dominica [Reginaldo de Lizárraga], ratifica una larga presencia uchusuma en la región del Titikaka, o lago Chukuytu, como él llama. Los asentamientos urus habrían estado en las orillas lacustres, sobre todo en la ubicada al Este, y las islas cercanas. Aprovecharon equilibradamente la diversidad de aves acuáticas de los tuturales y la abundancia de peces en sus cercanías; además, las formaciones isleñas y su fertilidad. Lizárraga asigna particular importancia a la tutura, cuya abundancia reducía la fuerza del oleaje. En tal sentido, explicó que los lugares de su concentración y de aguas bajas eran los embarcaderos naturales (Calderón, 2009: 70).

En este sentido, tanto cronistas como etnohistoriadores mencionan que, antes de la llegada de los españoles a la región andina, en Copacabana habría existido una *wak'a* muy famosa, denominada por estos ídolo de Copacabana. Esta habría sido considerada como un símbolo femenino de estilo asiruni (con figuras serpenteadas) o *yaya mama*, relacionado con el agua y los peces (Gisbert, 2008), tallado en roca de color azul vistosa o turquesa, que tuvo gran veneración por parte de los pobladores locales y aledaños a la zona lacustre. Por tanto, quizá el ídolo de Copacabana tendría una base cultural uru, es decir, en su connotación simbólica incluiría elementos característicos de la vida acuática de aquella. Posteriormente, fue refuncionalizada por las necesidades de las sucesivas culturas agrícolas, como chiripa, tiwanaku e inca.

Información de cronistas sobre la *wak'a-illa* ídolo de Copacabana

Distintos cronistas del Período Colonial hicieron recorridos por la zona andina para dar cuenta sobre diversas creencias y divinidades, y los roles que estos desempeñaban para la protección de los distintos seres que habitan las realidades. Para informar sobre el ídolo de Copacabana y otros dioses, solamente dos cronistas describen la *wak'a-illa* del pueblo: Alonso Ramos Gavilán (1621) y Antonio de la Calancha (1653). Ambos escritores de la orden de San Agustín proporcionaron datos sobre el ídolo de Copacabana a partir de fuentes indirectas (versiones orales), puesto que habían transcurrido más de 50 años después de la llegada de los españoles al Qullasuyu (1535).

A partir de ambos cronistas, analizaremos tres elementos que permitirán tener una comprensión aproximada sobre el ídolo de Copacabana: el contexto de ubicación de la *wak'a-illa*, las características físicas y las funciones de la misma.

Contexto de ubicación de la *wak'a-illa* ídolo de Copacabana

Alonso Ramos Gavilán, en relación a la ubicación de la *wak'a-illa* de Copacabana, menciona que, “estaba en el mismo pueblo, como vamos a Tiquina” (Ramos, 2015: 262). Este mismo

detalle lo ratifica Antonio de la Calancha (1653: t. II, fol. 8b), con base en la información que tomó de Ramos Gavilán. El lugar del ídolo de Copacabana podría haber sido el actual emplazamiento de la iglesia, inicialmente construida por la orden de los dominicos en Copacabana. A este respecto, Josep Barnadas señala: “los dominicos atendían todas las doctrinas del reino Lupaqa y la de Qupakhawana desde 1548 hasta 1569” (Barnadas, 1987: 45).

En todo caso, Ramos Gavilán menciona que fueron los miembros de su orden, junto a otros españoles, quienes habrían ubicado el ídolo de Copacabana a partir de informaciones de indígenas:

En tiempo de Religiosos de mi orden, ciertos españoles deseosos de hallar algún tesoro, hicieron cavar el lugar donde había noticia que estuvo el ídolo, y le hallaron, y juntamente dos piedras grandísimas. De estas la una tenía por nombre Ticonipa y la otra Guacocho (Ramos, 2015: 262).

De acuerdo a Hans van den Berg, los agustinos llegaron a Copacabana el 16 de enero de 1589 (Berg, s.a.: 5); probablemente, desde ese año habrían iniciado la búsqueda del ídolo de Copacabana. Este se habría enterrado, ya sea por los mismos indígenas o por los primeros dominicos en el entorno del actual santuario. Como era norma en este período, sobre los lugares adoratorios de “ídolos” se construyeron iglesias o se pusieron cruces, tal como refieren las constituciones (resoluciones) del Primer Concilio Limense de 1551-1552.

Constitución 3^a—Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias.

Item porque no solamente se a de procurar hacer casas e iglesias donde nuestro Señor sea honrado, pero deshacer las que están hechas en honra y culto del demonio, pues allende de ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristianos a los ritos antiguos... Por tanto, S. S. ap. mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz. Y si fuere en pueblos de infieles se consulte con el muy ilustre señor Visorrey de estos reinos en su distrito, y en los demás con los presidentes e gobernadores dellos, para que manden proveer en ello, por los inconvenientes que de permitirles adoratorios para tornarse cristianos hay, y por la ocasión que es para los ya cristianos de volver a idolatrar (Primer Concilio Provincial Limense, 1951: 8-9).

A partir de estas determinaciones para la extirpación de las divinidades andinas, y ante la noticia de que el pueblo de Copacabana era un centro religioso muy importante del entorno circumlacustre y del Imperio incaico, considerado, por tanto, como un panteón de divinidades; se habría derribado y enterrado o simplemente fue escondido por los indígenas esta *wak'a-illa* de Copacabana, como lo da a entender Calancha:

Siendo este idolo Copacavana, el mayor de los que en tierra adoraban estos Indios, avia innumerables idolos, pues demás de tener cada nación (de quarenta i dos que fundaron el

pueblo) sus ídolos particulares, tenían otros muchos comunes a todos. Quando entraron los Españoles, escondieron los mas, i nuestros Religiosos trabajaron tanto en aniquilarlos, que viendo los Indios los patentes milagros de la Virgen, los desquartzaban, arrojándolos con vilipendio en la laguna, si bien cantidades de Indios se iban llorando, o a llorar tras los ídolos, que les llevaban (Calancha, 1653, t. II, libro 1, cap. III, fol. 9b).

Por tanto, el contexto de ubicación de la *wak'a-illa* ídolo de Copacabana se situaría en el actual espacio de la iglesia del santuario de Copacabana. Ciertamente, no conocemos más información posterior al desentierro del ídolo de Copacabana, quizá haya vuelto a ser enterrado (escondido), descuartizado o arrojado al lago.

Características físicas de la *wak'a-illa* de Copacabana

En relación a las características físicas de la *wak'a-illa* de Copacabana son los mismos cronistas, Ramos y Calancha, quienes ofrecen información. El primero menciona que, “era de piedra azul vistosa y no tenía más de la figura de un rostro humano, destroncado de pies y manos [...]” (Ramos, 2015: 262). En cambio, Calancha, al igual que Ramos, destaca también el color de la piedra como *piedra azul vistosa*. Además: “Este ídolo no tenía mas figura, que un rostro humano destroncado de pies, i manos, el rostro feo, i el cuerpo como pesce” (Calancha, 1653: t. II, fol. 8b).

A partir de estas identificaciones basadas en una recopilación oral en la Colonia Temprana, además de las referencias contemporáneas de Teresa Gisbert (1984) y Thérèse Bouysson-Cassagne (1988), podemos asemejar el ídolo de Copacabana con los monolitos o una lito-escultura de estilo asiruni, pertenecientes al desarrollo cultural pukara. Este estilo tuvo difusión en la región norte del lago Titicaca, por ejemplo, en la provincia Azángaro de la región de Puno, en las cuencas de los ríos Quillcamayo y Tintiri. Al respecto, el equipo de trabajo compuesto por Henry Tantaleán, Michiel Zegarra, Alex Gonzales y Carlos Zapata (2012), refieren la secuencia del estilo en esta cuenca:

Como dijimos, con relación a nuestra área de estudio [valle de Quillcamayo-Tintiri], entre los años 1400 a.C. y 350 d.C. aproximadamente aparecieron dos estilos de objetos predominantes y diferenciados: Qaluyu (1400 a.C.-400 a.C.) y Pukara (400 a.C.-350 d.C.). Sin embargo, algunos estudios ya han observado y planteado la coexistencia de ambos estilos en épocas finales de Qaluyu y comienzos de Pukara ... planteamos que entre los 1400 a.C. y los 400 a.C. aproximadamente, existiría una relación entre objetos de estilo Qaluyu que estaban incluidos en el asentamiento o montículo y/o cerros aterrizados en tanto continente de dichos objetos, siendo dos los elementos más relevantes: los monolitos o huancas [...]. (Tantaleán *et al.*, 2012: 159).

A partir de la identificación de dos secuencias culturales del Formativo en la parte norte del lago Titicaca (Qaluyu y Pukara), los autores establecen una serie de premisas que permiten

describir rasgos en las esculturas (conocidas como huanca), halladas en los asentamientos residenciales en cuenca mencionada. Es así que las huancas “parecen ser los objetos claves líticos de los sitios arqueológicos Qaluyu y estarían relacionados con las primeras arquitecturas extra-domésticas, públicas o “corporativas” de ese momento histórico” (Tantaleán *et al.*, 2012: 161).

Otra de las características de las huancas de este período tiene que ver con la representación que “tienen una forma alargada paralelepípeda y no incluyen diseños en sus superficies. Asimismo, ninguna de las huancas observadas en los sitios del Quilcamayo-Tintiri estuvo hecha con arenisca” (Tantaleán *et al.*, 2012: 170). Esta particularidad de las huancas en el estilo qaluyu (formas alargadas, sin diseños, no confeccionadas en arenisca) serán modificadas en el Período Pukara, puesto que:

La lito-escultura asociada con los sitios de este momento [Pukara] crece en volumen, variedad y calidad con respecto al momento anterior. De lejos, el material preferido para la lito-escultura es la piedra arenisca. Dentro de las morfologías hacen su aparición la estela escalonada, la estela rectangular, el monolito antropomorfo y la cabeza decapitada esculpida en piedra. Estas variedades de lito-esculturas se hallan concentradas en sitios como Cancha Cancha-Asiruni, Callacayani y Pancañe. En menor cantidad, se pueden ver en Chaupisawakasi, Tintiri y San Antonio. Algunos sectores de los sitios más relevantes concentran una gran cantidad de lito-esculturas y existen jerarquías entre estos objetos. La arenisca es el material más aprovechado y las canteras se hallan en los cerros vecinos... Las decoraciones en estos objetos ahora describen seres serpentiformes de forma y técnica conocida en el estilo Pukara en otras áreas [...] (Tantaleán *et al.*, 2012: 172).



Figura 4: Esculturas escalonadas halladas en la cuenca norte del lago Titicaca.
Fuente: Ohnstad (2018: 86).

En el estilo pukara, las huancas se elaborarán en piedra arenisca con formas alargadas y la inclusión de la figura escalonada en los diseños, además, de seres serpentiformes como peces. Una muestra de este estilo se muestra en la siguiente secuencia de estelas presentada en la base de datos visual de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), elaborada por William Isbell, Mauricio Uribe, Anne Tiballi y Edward P. Zegarra (2018).

La explicación que el equipo de William Isbell refiere, en relación a las figuras, indica:

Estelas de piedra escalonadas de (a) Taraco, Perú, según Kidder (1943 Lámina 4.1); (b) Incatunhui, Perú, según Kidder (1943 Lámina 2.9); (c) Pukara, Perú, según Chávez y Mohr Chávez (1975 Figura 14), y la estela es menos rectilínea que la representada; y (d) Asillo, Perú, según Kidder (1943 Láminas 7.8-7.9) (Isbell *et al.*, 2018).

Efectivamente, de acuerdo a las imágenes, la última representación de estilo asiruni de la región Asillo (d), sería la que aproximadamente caracterizaría de manera análoga al ídolo de Copacabana, esto por las identificaciones escritas por los cronistas Ramos y Calancha, además, de las historiadoras Gisbert y Bouysse-Cassagne. En este mismo sentido, los cronistas asemejan el ídolo de Copacabana a la figura de un pez, similar al de la divinidad Dagón de los fenicios (contada en la Biblia de los cristianos), cuyos poderes estaban vinculados a la abundancia marina, así como el control de las lluvias. De acuerdo a los atributos de Dagón, los cronistas agustinos asemejaron las cualidades del “ídolo de Copacabana”.

En torno a los otros aspectos de la divinidad lacustre, por ejemplo, la procedencia de la *wak'a-illa* de Copacabana, cabe plantear la siguiente pregunta: ¿cómo llegó una escultura de estilo asiruni hasta Copacabana y en qué período? Y sobre el color de la piedra (de azul vistosa), ¿qué tipo de piedra sería? Sin duda, son interrogantes que merecen otra explicación un poco más detallada y amplia.

Interpretaciones sobre cronistas acerca del ídolo de Copacabana

Desde los estudios de la etnohistoria contemporánea, Teresa Gisbert menciona que el estilo del ídolo sería uno de los más antiguos en el entorno del lago Titicaca. Por ello, probablemente su origen y culto pertenezca al espacio de los urus, ya que estos habrían habitado las riberas del lago, aunque posteriormente habrían sido marginados y aculturados por Tiwanaku (Molina, 2006: 147). Precisamente, con la hegemonía tiwanacota en la zona, el culto y resguardo del ídolo habría pasado a esta cultura, luego a los aymaras y, finalmente, a los incas. Así pues, el ídolo de Copacabana habría tenido quizá una existencia divinizada de casi un milenio y medio, o a lo mejor más, antes de que los incas llegaran a la región lacustre. Por su parte, Thérèse Bouysse-Cassagne (1988) menciona lo siguiente en relación al color del ídolo de Copacabana a partir de los datos de los cronistas Ramos y Calancha:

Por nuestra parte diremos que el color verde era efectivamente el de varios ídolos pertenecientes a las mencionadas culturas. En aymara, *copa* significa color verde y era también el nombre que se daba a una mosca de color verde [...]. En razón de su brillo y de su color verde, el ídolo de Copacabana poseía sin duda las mismas cualidades de “enamorar” que tenían las moscas y los gusanos y por esta misma razón se lo consideraba como dios de “las sensualidades” (Bouysse-Cassagne, 1988: 105-106).

Además, acerca de la forma y las cualidades de la *wak'a-illa*, comenta:

Copacabana era un pez, como afirma Calancha y lo sugiere Ramos Gavilán al compararlo con el ídolo Dagón [...]. Por su aspecto de pez, el ídolo de Copacabana pudo corresponder o bien a una estela de tipo asiruni, o bien a una estela *yaya mama*... Este “creador de los peces” y “Dios de la laguna” era él mismo un pez. Y la figura de Copacabana, bien podría entonces ser un ‘*suche*’, animal al cual se reconoce todavía la calidad de “Rey de los pescados” (Bouysse-Cassagne, 1988: 106-107).

Los atributos de la *wak'a-illa* de Copacabana para controlar el agua

A partir de los datos presentados por los cronistas, así como interpretaciones hechas por estudios etnohistóricos contemporáneos, podemos derivar una serie de características vinculadas al ídolo de Copacabana.

Bajo el dominio inca, la connotación del ídolo de Copacabana habría cambiado, sobreponiéndose la nueva religión solar en su interpretación, pero no desvirtuando su principal advocación relacionada con la crianza del agua para los alimentos. Así, el culto incaico cambia la forma explicativa del ídolo de Copacabana, mas no así la base de su significado, lo que le permite decir a Ramos Gavilán: “Miraba a este ídolo hacia el templo del sol, como dando a entender que de ahí venía el bien.” (Ramos, 2015: 262). Es decir, el ídolo de Copacabana estaría vinculado con el poder solar, la deidad máxima de los incas, representado en el templo del sol de la isla Titiqaqa (actual isla del Sol) y, sin embargo, manifestaría una relación productiva ligada a la fertilidad de la Pachamama mediante el cultivo del agua.

En relación a las funciones, el cronista Ramos indica que la *wak'a-illa* de Copacabana miraba hacia el templo del Sol, en la isla del Sol, “como dando a entender que de ahí le venía el bien” (Ramos, 2015: 262). Aquí podemos observar dos aspectos importantes: por un lado, la *wak'a-illa* habría adquirido nuevos poderes, esta vez vinculadas a las divinidades incaicas, específicamente el Sol; por otra parte, por su asimilación en el panteón incaico, adquiere cierto poder, cualidades de ser una *illa*, es decir, un ser que emana energías y fuerzas, además, de protección y fertilidad.

Conclusiones

- El ídolo de Copacabana es una divinidad femenina, representada mediante un pez (*suche*).
- La *wak'a-illa* de Copacabana tuvo origen uru y fue refuncionalizada por chiripas, tiwanacotas, aymaras e incas.
- La divinidad Copacabana fue una *wak'a-illa* (por el color fulgurante) que denota reproducción y abundancia, en primer lugar, de peces, luego, como proveedor de lluvias para la agricultura, en clara connotación a las culturas sedentarias.
- Una vez que se sobrepone la virgen sobre la *wak'a-illa* de Copacabana, ella, inicialmente, adquiere los rasgos y características, motivo por el cual los ayllus de Copacabana la asimilan de manera pacífica.

Bibliografía

- BAUER, Brian y Charles STANISH.
2003. *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinación en el lago Titicaca*. Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco, Perú.
- BERG, Hans van den.
s.a. *La Orden de San Agustín en Bolivia*. [web].
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse.
1988. *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la historia*. HISBOL. La Paz, Bolivia.
- CHÁVEZ, Sergio.
2018. "Identification, Definition, and Continuities of the Yaya-Mama Religious Tradition in the Titicaca Basin". En: *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series* (editado por William Isbell et al.): 17-49. UCLA. [web].
- GISBERT, Teresa.
1999. "Los dioses de la antigüedad clásica en Copacabana". En: *Classica boliviana. Encuentro boliviano de estudios clásicos*. Universidad Nuestra Señora de La Paz, Unión Latina, Embajada de España. La Paz, Bolivia.
1984. "El ídolo de Copacabana, la Virgen María y el mundo de los aimaras". En: *Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología*, núm. 1: 25-40. Universidad Católica Boliviana. Cochabamba, Bolivia.
- BANDELIER, Adolfo F.
1914. *Las islas de Titicaca y Koati*. Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos. La Paz, Bolivia.
- SALLES-REESE, Verónica.
2008. *De Viracocha a la virgen de Copacabana: representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Plural. La Paz, Bolivia.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar.
1972. "Alonso Ramos Gavilán vida y obra del cronista de Copacabana". En: *Historia y Cultura*, núm. 6: 121-157. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Lima, Perú.
- HUIDOBRO BELLIDO, José.
1973. "Copacabana, santuario andino". En: *Kollasuyo*, núm. 83: 121-124. s.e. La Paz, Bolivia.

ENTRE AGUA Y ALCOHOL: MAREACIÓN COMO FLUCTUACIONES RELACIONALES A TRAVÉS DE LA INCORPORACIÓN DE BEBIDAS ALCOHOLIZADAS EN ONTOLOGÍAS AYMARAS

Ramiro Mendoza Quisbert¹

Resumen

Este artículo explora la práctica de incorporación de bebidas alcoholizadas dentro de las ontologías aymaras, identificadas como mareación, un concepto que supera las nociones de embriaguez y borrachera asociadas a enfoques coloniales. A través de un análisis autoetnográfico y una revisión conceptual, se resalta cómo la incorporación de estas bebidas se integra a prácticas de socialidad y relacionalidad en contextos andinos. Estas prácticas, lejos de significar pérdida de sentido, intensifican fluctuaciones relacionales que conectan humanos y más que humanos, reconfigurando el entendimiento de cuerpo y movimiento. La investigación aporta al debate ontológico en antropología mediante una perspectiva de movimiento y transformación en las relaciones aymaras.

Palabras clave: Ontologías aymaras, mareación, bebidas alcoholizadas, fluctuaciones relacionales, consustancialidad.

Introducción

El objetivo de este artículo es analizar la incorporación de bebidas alcoholizadas en las ontologías aymaras como una práctica que facilita la fluctuación de diversas relaciones humanas y no humanas. Situada en el marco del giro ontológico en antropología, esta investigación reconoce las sabidurías locales desde las ontologías aymaras y utiliza un enfoque autoetnográfico para profundizar en dichas prácticas.

Hablar de ontologías aymaras implica superar la categorización reduccionista de estas prácticas como cosmovisiones, creencias o supersticiones a menudo atribuidas desde el pensamiento occidental. En cambio, se entiende como una cosmopraxis a un conjunto de saberes y comportamientos que forman parte integral de la vida cotidiana y relacional, prestando especial atención a los cuidados, atenciones y correspondencias que acompañan al acto de beber. Estas prácticas son comunes en comunidades andinas, como señalan autores como De Munter (2016), Silla y Renoldi (2016) y Escobar (2012).

Metodológicamente, la autoetnografía se utiliza como un enfoque que “describe y analiza sistemáticamente la experiencia personal para comprender la experiencia cultural”

1 Comunicador social y politólogo de profesión. Docente universitario y profesor de teatro. Integrante del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie del Instituto de Investigaciones de Antropología (IIA), de la carrera de Antropología y perteneciente a la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: ramiro.md10@gmail.com

(Ellis *et al.*, 2015). Esta perspectiva permite explorar, desde el reconocimiento de una percepción personal y los registros etnográficos, las dinámicas que se generan en la incorporación de bebidas alcoholizadas en diferentes contextos.

El análisis inicia con una revisión conceptual sobre el consumo de bebidas alcoholizadas en los Andes, abordando términos como “alcoholismo”, “borrachera”, “embriaguez” y “mareación”, para finalmente destacar este último como el más adecuado para comprender las prácticas relacionales aymaras. Posteriormente, se presenta el registro autoetnográfico que describe cómo el alcohol se ha manifestado en diferentes etapas de mi vida y en contextos sociales específicos. Finalmente, se desarrolla el concepto de fluctuaciones relacionales, analizando cómo estas prácticas permiten movimientos dinámicos entre cuerpos y sustancias para concluir con reflexiones finales sobre mareación y consustancialidad que amplifiquen el debate en este campo de estudio propuesto desde el giro ontológico.

Esta investigación nace también a partir del conversatorio titulado “Cosmologías aymaras con el agua”, realizada por el Laboratorio de Estudios Ontológicos y Mutiespecie. En aquel, el maestro *amawt'a* Genaro Mamani planteó la relación entre aguas naturales y transformadas, señalando que el agua a su vez transforma todos los cuerpos según su propia norma y que se van generando a través del ciclo de la vida: el agua sube y baja, circula. Genaro plantea una pregunta esencial: “¿por qué se mueve el agua?”. Esto sugiere que la vida es un constante movimiento, y más adelante aclara que hay diferentes tipos de agua: “el alcohol es también agua” (Mamani, 2024); a través de la fluidez de esta sustancia transformada, se reconfiguran normas y relaciones. Esto me lleva a explorar la relación entre el agua y el alcohol, y a preguntarme qué otras cosas se ponen en movimiento cuando bebemos.

Aclaraciones conceptuales

Al referirme al alcohol, hablo del compuesto resultante de la fermentación, cuya sustancia interactúa con el agua y otras sustancias. Esto da lugar a diversas bebidas alcohólicas, como el alcohol de caña, la chicha, la cerveza, el vino o la cerveza de arroz y miel, entre otras. Estas bebidas, intervenidas por un proceso de alcoholización, pueden entenderse como bebidas alcoholizadas. Aunque varían en su preparación y composición, todas comparten etanol y agua, formando lo que podríamos denominar aguas transformadas. Estas bebidas, dependiendo de su preparación e ingesta, generan diferentes efectos en el cuerpo y activan múltiples dinámicas relacionales.

Un desafío importante en el estudio del alcohol en el Altiplano andino es el amplio uso conceptual para referirse al acto de beber. En este trabajo, utilizo el término incorporación, ya que destaca cómo las bebidas atraviesan y se integran al cuerpo, no como algo que se consume y se agota, sino como un elemento que recorre, transforma y es transformado. Este enfoque subraya la permeabilidad entre cuerpos, permitiendo entender al acto de beber como un fenómeno relacional.

En la literatura, términos como “borracheras”, “embriaguez”, “alcoholismo” y “mareación” (Saignes, 1993; Castillo, 2015) han sido utilizados para describir este fenómeno. Sin embargo, es fundamental situar conceptualmente el uso adecuado de estos términos para comprender el acto de incorporar alcohol no solo como una cuestión simbólica o cultural, sino como una actividad de socialidad y relacionalidad que conecta entramados de vidas humanas y no humanas.

Este artículo no aborda el concepto de alcoholismo, puesto que esta categoría moderna alude al consumo vicioso de sustancias alcohólicas, sin considerar las especificidades de las prácticas aymaras. Tampoco se limita al concepto de embriaguez, definido por la Real Academia Española (RAE) como perturbación o enajenamiento, pues este enfoque no explica el alcance del acto de beber en las ontologías aymaras. Por el contrario, en estos contextos, beber puede ser un acto de lucidez y comunión.

Thierry Saignes (1993) analiza cómo el término “borrachera” fue una designación colonial para referirse a las prácticas indígenas de consumo de alcohol, como al beber chicha, por ejemplo. Este término reflejaba una interpretación occidental que intentaba deslegitimar estas prácticas al asociarlas con desorden y pérdida de control. Sin embargo, desde la perspectiva aymara, beber implica un acto de relación y comunicación que no necesariamente se alinea con las nociones occidentales de exceso o desborde. Asimismo, el término *borrachera*, entendido desde una lógica occidental como un exceso que desborda al cuerpo normado, no refleja la concepción amerindia de un cuerpo relacional y en consustancialidad (Rozo, 2020; Da Matta, 1976).

La noción de Da Matta, en la cual las prácticas de socialidad emergen a partir de la consustancialidad (el compartir alimentos o bebidas), puede extenderse para analizar cómo el consumo de bebidas alcoholizadas genera una experiencia relacional que trasciende lo individual y un cuerpo contenido. El acto de beber no solo implica la incorporación física, sino también una participación en un flujo relacional que une a los participantes con el entorno vivo, los *ajayus*, y los seres tutelares que regulan estos encuentros (Fernández, 2004). En este contexto, el acto de beber es tanto una práctica de socialidad como un medio de comunicación con lo humano y lo no humano.

En aymara, el consumo excesivo de alcohol se conoce como *umantata*. En una entrevista con Felipa Siñani, traductora de familia aymara, ella explica que el exceso individual no es una práctica aceptada, ya que la acumulación solo es bien vista cuando se reparte entre la comunidad: “cualquier exceso individual puede ser castigado” (Siñani, 2024). Asimismo, menciona la palabra *muyjasiña*, que se refiere a la mareación provocada por la acción de girar o dar vueltas, pues la bebida puede hacer dar vueltas la cabeza.

En la zona del Cuzco se reconocen tres estados de embriaguez en quechua: *sinkasqa* (“medio borracho”), *machasqa* (“borracho”) y *t'iyusqa* (“borracho que pierde el juicio”). En el *hatun machay* o “borrachera solemne”, quien bebe no lo hace solo, sino que se sirve con sus

ancestros, más cabezas, y ese acto de beber permite recordar (Randall, 1993). En cambio, la borrachera en la que se pierde el juicio se pierde uno mismo y se bebe para olvidar.

Con todo lo anterior expuesto, “mareación” se presenta como el concepto más adecuado para describir el acto de beber bebidas alcoholizadas en las ontologías aymaras. Este término no alude a una alteración del estado de conciencia desde una perspectiva normativa, sino a un estado corporal de constante transformación que permite relacionarse con lo que Genaro Mamani denomina “lo que se pone en movimiento”. De igual manera, la mareación se extiende más allá del consumo de alcohol, dado que también puede generarse en contextos ceremoniales o con otras sustancias, aunque esto último no es el foco de este trabajo.

Autoetnografía de la incorporación de bebidas alcoholizadas

La primera vez que me mareé fue a los 8 o 9 años. Mi familia y yo fuimos a un restaurante familiar en garaje y ellos pidieron chicha. Yo, a esa edad, no sabía qué era chicha y pensé que era una bebida similar al jugo de frutas; así que bebí y comí abundantemente mientras mis padres hablaban cosas de adultos. Tan metidos en el asunto debieron estar que no se dieron cuenta que estaba tomando la chicha. Aún recuerdo que, cuando me levanté, no tenía control sobre mi cuerpo; me sentía como si fuese gelatina o que podía desvanecerme en el suelo, me tambaleaba. Mis padres, riendo, me cargaron hacia el auto. En el auto todo se movía más, y luego me llevaron a casa para dormir. Recuerdo que todo se movía más, incluso estando quieto en la cama y, cuando desperté, no solo me dolía la cabeza, sino que veía las cosas de manera distinta porque pensaba que podían seguir en movimiento.

De adulto, he tenido experiencias de tomar con amigos, compañeros de universidad o en acontecimientos sociales donde a veces bebo poco o mucho, lo que a veces resulta en una pérdida de memoria. En ocasiones, me dicen que hablo en otro idioma o que señalo a personas que no están presentes y, en otras, la memoria se fragmenta y solo quedan imágenes. He tomado ya una variedad de bebidas, pero en general con todas se alcanza un momento de mareación, aunque cada experiencia y grado alcohólico es distinta.

En diferentes ofrendas o mesitas a la Pachamama, también se sirve cerveza, o el guía toma alcohol de caña después de challar. En una experiencia con el hermano Adelio, un grupo de artistas subimos a la huaca Istipata para hacer una mesita, donde cargamos una caja de cerveza. En el camino, comentamos por qué no llevamos chicha. Adelio nos explicó que la chicha se consume más en la comunidad, en fiestas, y que se produce localmente a través de la mascación y la fermentación con saliva compartida de la misma gente de la comunidad.

Una vez en la huaca y habiendo iniciado el preparado de la mesa, Adelio preguntó si alguien se sentía mareado o con sueño, pero nadie respondió. Más tarde volvió a preguntar y una compañera dijo que se sentía aturdida. Adelio y la compañera se apartaron para hablar y luego regresaron, challamos y concluimos la mesa. Más tarde, al prepararnos para bajar de

la huaca, Adelio nos comunicó que, aunque el guía está presente armando la mesa y siendo el medio de comunicación con los seres tutelares del territorio, no solo se comunican con él, sino con todos los que participamos en el encuentro; a algunos les hablan más que a otros, y que pueden buscar ser escuchados a través de la mareación o el sueño.

En otra experiencia, en la huaca Apachita, con la guía de Bernardo Rozo y Kevin, mientras armábamos la mesa, Kevin abrió las cervezas, ofreció a la Pachamama y compartió la botella con una compañera para que nos sirviera. Bernardo nos recordó que estábamos muy apagados, y que debíamos servirnos para alegrarnos y animarnos, esto también encendería y levantaría el fuego para la mesa. En algún momento, reíamos mucho y de manera exagerada mientras nos servíamos cerveza. Bernardo mencionó que la intención no era emborracharse, sino compartir y estar presentes, pues no se trata de una borrachera, sino de un momento en que los seres del entorno también nos están viendo y sirviendo, es decir, nos estamos sirviendo con ellos.

Mareación como fluctuación relacional

En la mareación confluyen y se reconocen muchas sustancias que siguen su curso de vida, hasta el punto de desdibujarse entre ese entramado de encuentros, un aturdimiento ligero que no significa una pérdida de conciencia, sino un tránsito de conciencias y comunicaciones entre diferentes entidades, como vimos en la experiencia con el maestro Adelio. A este tránsito continuo le llamo fluctuación, como movimiento dinámico e inestable entre cuerpos y sustancias que participan en un proceso relacional, entre el agua y el alcohol y demás cuerpos.

En este sentido, la mareación permite poner en movimiento aquello que parece estancado o en represión; pueden ser afectos, comunicaciones, recuerdos o necesidades, como en el caso de la ofrenda en la huaca Apachita con Bernardo y Kevin. Era necesario encender la alegría y servirse con los seres tutelares de la huaca a través de la challa. Estas libaciones que nos permiten entender cómo en la práctica aymara nos estamos sirviendo con todos los que acompañan el momento entre los presentes y los ausentes (Fernández, 1994).

Fluctuar implica que las conexiones entre estas sustancias no son estáticas ni permanentes, sino que se transforman según el contexto, la práctica o las relaciones parciales. Según Marilyn Strathern (2020), una relación no solo conecta entidades, sino que también las constituye. Estas pueden ser externas, entre entidades, describiendo vínculos o conexiones, o internas, las que forman y definen a las mismas entidades. Las relaciones son inherentes a la vida social, no son solo descripciones de interacciones, sino que dan forma a la entidad.

Por ello entiendo las fluctuaciones como los movimientos, transformaciones o variaciones en las conexiones y dinámicas que emergen entre humanos y no humanos, personas y cosas, en un contexto determinado. Estas fluctuaciones no solo describen interacciones momentáneas, sino que implican procesos de reconfiguración y constitución mutua, en los que los participantes en la relación son constantemente moldeados por su incorporación.

La incorporación de bebidas alcoholizadas, por tanto, pueden ser entendida como parte de las prácticas en consustancialidad que permiten la atención de campos relacionales, pero no es excluyente; más bien, la mareación en general demanda el reconocimiento de la vida misma en movimiento. Estas fluctuaciones cambian y se intensifican según el contexto, la intención y las normas de los elementos involucrados, como nos recordaba el maestro Genaro. En este sentido, beber no sería un acto individual, sino una práctica que participa en un flujo relacional más amplio, configurando y siendo configurada por las ontologías aymaras.

Conclusiones

Preparar bebidas alcoholizadas ya manifiesta el complejo entramado de sustancias que entran en relación con su preparación, como las condiciones climáticas, los materiales en su preparado, el ánimo de quien prepara, la tierra de donde provienen los elementos, etc. Esto hace que las sustancias puedan llevarse entre sí y transformarse continuamente en relación, lo cual demandará el tránsito de intenciones y afectos que llevan consigo mismas las normas de las cuales nos habla Genaro. En este sentido, cabe profundizar en cómo educar la intención para corresponder con los flujos que nos atraviesan.

El concepto mareación me permite abrir una concepción más amplia del incorporar bebidas alcoholizadas para abordar la fluctuación generada en los encuentros entre seres en el sentido que proponen las ontologías aymaras. El acto de beber, por tanto, no se refiere solo a un cuerpo contenedor que introduce un líquido para luego expulsarlo, sino a un cuerpo que transita con los flujos de la vida a través de la materia. Al hablar de un cuerpo en transición y que en el acto de beber se pueden estar moviendo muchas intenciones, podemos entender por qué, cuando uno bebe, varios seres pueden estar sirviéndose también.

Desde esta perspectiva, la mareación intensifica las fluctuaciones relacionales a través del alcohol, que, como sabemos, no es excluyente de que otras bebidas y sustancias también lo hagan. Esta intensificación de la fluctuación permite un cambio constante, un estado de variabilidad que, al igual que el comportamiento del agua, nos permite fluir a su norma en movimiento; por tanto, al prestar mayor atención a estas prácticas relacionales, podemos entender por qué no se toma así nomás.

Agradecimientos

Me gustaría agradecer al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) y al Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie de la carrera de Antropología de la UMSA por continuar con el estímulo de jóvenes investigadores. Y hago un agradecimiento especial a Genaro, Felipa, Bernardo, Kevin, Adelio, Teatro Albor y Marlene, ya que gracias a sus aportes y saberes pude también encausar la corriente de esta investigación.

Bibliografía

- CASTILLO, Gerardo.
2015. *Alcohol en el sur andino. Embriaguez y quiebre de jerarquías*. Fondo Editorial PUCP. Lima, Perú.
- Da MATTA, Roberto.
1976. *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios apinayé*. Editora Vozes. Petrópolis, Brasil.
- DE MUNTER, Koen.
2016. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: visitar y conmemorar entre familias aymara". En: *Chungará*, vol. 48, núm. 4: 629-644.
- ELLIS, Carolyn, Tony ADAMS y Arthur P. BOCHNER.
2015. "Autoetnografía: un panorama". En: *Astrolabio*, núm. 14: 249-273. Córdoba, Argentina.
- ESCOBAR, Arturo.
2012. "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo". En: *Walekeru*, núm. 2: 7-16. Universitat de Girona. Gerona, Cataluña.
- FERNÁNDEZ, Gerardo.
2004. *Yatiris y chámakanis del Altiplano aymara: sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Abya Yala. Quito, Ecuador.
1994. "El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras". En: *Revista Andina*, núm. 23:155-189. Quito, Ecuador.
- RANDALL, Robert.
1993. "Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkano hasta la colonia". *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (compilado por Thierry Saignes): 73-112. HISBOL, IFEA. La Paz, Bolivia.
- ROZO, Bernardo.
2020. "Presupuestos ontológicos amerindios sobre el cuerpo/alma: Hacia posibles interpelaciones de la investigación social". En: *Revista Boliviana de Investigación* vol. 15, núm. 1: 15-49. Asociación de Estudios Bolivianos. La Paz, Bolivia.
- SAIGNES, Thierry (comp.).
1993. *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. HISBOL, IFEA. La Paz, Bolivia.
- SILLA, Rolando y Brígida RENALDI.
2016. "Ontologías: usos, alcances y limitaciones del concepto en antropología". En: *Avá*, núm. 29, 7-25. Universidad Nacional de Misiones. Misiones, Argentina.
- STRATHERN, Marilyn.
2020. *Relations: an anthropological account*. Duke University Press. Carolina del Norte, EE. UU.

Entrevistas

- Felipa Siñani. Traductora aymara. (entrevista realizada el 14 de agosto de 2024). El Alto, Bolivia.
- Genaro Mamani. *Amaw'a* (entrevista realizada en el marco del conversatorio "Cosmologías aymaras con el agua", realizado por el Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie el 13 de junio de 2024). La Paz, Bolivia.

LA IMPORTANCIA DE PRESERVAR LA LENGUA AYMARA Y EL LÉXICO DEL AGUA

Mary Luz Copari¹

Resumen

El presente artículo pone en valor la lengua aymara a través del análisis del léxico del agua en este idioma, para fortalecer y mantener vigente nuestra lengua nativa. Este tipo de conocimientos sobre la lengua aymara deben estar vigentes porque esta lengua define nuestra historia, nuestra cultura y por tanto nuestra identidad frente al mundo; así como nos permite participar en diferentes ámbitos de la sociedad. Además, este medio cultural nos lleva a enfocarnos en la convivencia con la naturaleza, en una interrelación vital del hombre que se refleja en una filosofía derivada del léxico aymara del agua.

Es necesario impulsar el uso de un idioma nativo para fortalecer el proceso cultural y lingüístico, valorando la creación de leyes y políticas públicas y difundiéndolas a través de estrategias de concientización, que promuevan el uso de la lengua nativa a través de su léxico, que enriquece nuestro legado histórico cultural. Como indica el artículo 5, parágrafo I de la Constitución Política del Estado acerca de la importancia del uso de nuestras lenguas originarias:

Artículo 5.- I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese eja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kall-awaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru- chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco (Estado Plurinacional de Bolivia, 2009).

El léxico de un idioma no solamente refleja una relación real de los sujetos interactuantes con el medio geográfico, natural o cultural, sino que también constituye una evidencia de la convivencia de una sociedad con su propia filosofía. Esto nos lleva a determinar que la esencia de las relaciones de interdependencia humana obliga a abordar temas lexicales, en particular, que son el soporte lingüístico de una sociedad en equilibrio y reciprocidad.

Palabras clave: Lengua aymara, léxico del agua, etnolingüística, aymaras.

1 Lingüista y guía de turismo en Bolivia. Correo electrónico: maryluz13es@yahoo.es

Introducción

La presente investigación pretende dar valor a la lengua aymara y al léxico del agua en un contexto morfo-semántico que forma parte de los orígenes de la sociedad aymara. Esta lengua ha sufrido modificaciones, elisiones y otras interferencias lingüísticas debido a la castellanización por la presencia de la colonia española en nuestro territorio, lugar de origen y permanencia de nuestros antepasados prehispánicos. La lengua aymara ha perdurado en la meseta altiplánica a pesar de ciertas dificultades, como invasiones, desastres climatológicos y otros que se suscitaron hasta la actualidad. En ese contexto, esta investigación no solamente reafirma la trascendencia de nuestras naciones originarias, sino que también fortalece la interculturalidad y consolida nuestra identidad cultural y lingüística basada en el léxico aymara.

Por una parte, se considera propicio indagar acerca del aspecto lexical, a fin de preservar y consolidar la riqueza de los términos que posee esta valiosa lengua aymara. Por otra parte, se entiende que elaborar un léxico relacionado con el agua, que es la temática vigente, permite no solamente compilar un listado de términos específicos en la lengua aymara para expresar la interacción de fenómenos naturales referentes al agua, sino también salvaguardar su uso en una lengua nativa, manteniendo una convivencia fáctica o real con los sujetos interactuantes de una sociedad. De esta manera, se ha recurrido al material bibliográfico que contextualiza la revitalización de la lengua aymara en el territorio nacional en el aspecto lexicográfico.

Antecedentes

Como parte de la investigación realizada para elaborar el presente artículo, se ha revisado la colección de libros sobre saberes andinos del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz. En esta colección, la investigación titulada *Animales vertebrados de la cuenca del río "Aullaqa"*, de Eugenia Condori Mita (2008), describe conceptos del léxico aymara desde el contexto sociocultural andino, principalmente clasificando y describiendo la fauna del Altiplano del río Awllaqa en los departamentos de Oruro y La Paz. A lo largo de la investigación, la autora evidencia la riqueza lingüística contenida en los nombres de los animales (zootoponimios) de la región aymara desde la perspectiva de la cosmovisión y la oralidad de la memoria de nuestros antepasados, compilando el léxico semántico de esta lengua en un contexto sociocultural que trasciende hasta la actualidad.

Otro referente corresponde a de la investigadora Mery Chambi Coaquira, cuyo trabajo de investigación se denomina *El léxico semántico de Todos los Santos Aymara de Quiyabaya, provincia Larecaja, La Paz* (2008). La autora describe, principalmente, la función del idioma aymara en contextos comunicacionales, y alega que conocer el léxico no es suficiente, sino que se debe mantener la semántica del mismo, documentándola a partir de la memoria oral de nuestros abuelos, en sus diversos contextos comunicacionales y por tanto socioculturales. Así, Chambi propone que el léxico de la lengua aymara, por la infinidad de sus funciones semánticas utilizadas en diversos contextos, requiere el análisis y la documentación escrita, y

que las interpretaciones se mantienen aún en la oralidad. Por ejemplo, en el caso del léxico de Todos Santos, pudo ser identificado y recuperado mediante un estudio minucioso del valor connotativo que utilizaban los hablantes aymaras en esa fiesta tradicional, y Chambi analizó además la presencia de términos prestados del castellano en la lengua aymara.

Por otra parte, el trabajo de investigación de Sandra Laura Copana (2014), *Estudio léxico-semántico de la toponimia aymara en la población de Compi-Tauca de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz*, dilucida las estructuras léxico-semánticas a través de un estudio de toponimias, pues son determinantes los orígenes de los nombres geográficos de la sociedad aymara. Las características lingüísticas del idioma aymara que menciona la autora a lo largo de su investigación fortalecen la identidad cultural de los habitantes de Compi-Tauca, recuperado así un total de 103 toponimias gracias a la existencia de recursos naturales y culturales que facilitaron un análisis léxico-semántico en la lengua de nuestros antepasados.

De esa forma, las mencionadas investigadoras coinciden en que la lengua de nuestros antepasados poseía un léxico enriquecido por el contexto lingüístico y cultural. El uso de cada léxico involucra el campo de conocimiento de diversas ramas, ya sean sociales, humanísticas, geográficas, literarias y otras. Por tanto, resulta de vital importancia el desarrollo de la investigación para la consolidación y la difusión del idioma aymara.

La lengua aymara en la época prehispánica

Se estima que la cultura aymara floreció hace más de 2.000 años en el occidente boliviano, el sur peruano y el norte chileno. Se considera que su escenario geográfico incluyó al mismo Tiwanaku.

Algunos investigadores dicen que Wiñay Marka, nació en el hemisferio austral y su maternidad es el lago Titikaka. Algunos investigadores siempre disminuyen nuestra existencia y hablan solamente de 5.522 años, pero otros investigadores como: Inka Waskar Chukiwanka; nos dice que “Wiñay Marka nació hace 160.000 años”. Sin embargo, probablemente tal como señalan nuestros sabios y sabias “no es necesario determinar una fecha de nacimiento” ya que somos *wiñay* (eterno, lo de siempre, siempre), es decir, no tenemos comienzo ni fin (Ramos, 2020: 13).

Este idioma nativo predomina hasta la actualidad en el Altiplano de Bolivia, Perú y el norte argentino y chileno. La raíz etimológica del término *aymara* podría provenir de las palabras *jaya-mara-arú*, que significan “lenguaje de los antepasados” (Mark, 2011: 19). Esta lengua ha sido hablada más allá de nuestro territorio, como precisa Nicolás Ramos:

Los aymaras se construyeron como nación y cultura en las serranías de la región central de la actual república de Perú, durante la época precolonial. Se expandieron muchos pisos ecológicos como la costa, el altiplano y valles durante la mencionada época en los territorios de las actuales repúblicas del Perú, Chile y el Estado Plurinacional de Bolivia (2020: 15).

En lo que concierne a Bolivia, esta lengua continúa vigente, principalmente, en el Altiplano y parte de los valles interandinos, con algunas diversidades dialectales que difieren de región a región e incluso de una comunidad a otra. Por ejemplo, para referirse a un lugar en la provincia Pacajes dicen *tuqu*; en cambio, en las provincias Manco Kapac y Omasuyus dicen *tuqi*. Consiguientemente, se puede clasificar la riqueza del léxico aymara considerando las variaciones en esta lengua, que vendrían a constituir otro aporte realizado desde la oralidad.

La lengua aymara durante la Colonia

Después del periodo colonial, la lengua aymara comenzó a ser recuperada, con motivo de la evangelización, por clérigos religiosos como Ludovico Bertonio, jesuita italiano que se dedicó a transcribir la fonética del idioma en escritura latina. Fue en ese momento en el que se perdieron y se mezclaron —al pasar los términos a ser aymara-español, mediante la castellanización— muchos términos locales y regionales del aymara de nuestros antepasados, como afirman Condori *et al.*:

Existieron más de 22 alfabetos para el aymara. La mayoría fue hecha empíricamente. Empezó desde la evangelización a los indígenas en 1533 hasta 1983. Desde 1603, el jesuita Ludovico Bertonio, publicó en Roma las primeras obras sobre la lengua aymara. En 1612, publicó la que lleva su nombre. En 1616, el jesuita Diego Tórrez Rubio, publicó la segunda gramática del aymara (2023: 3).

A pesar de los trastrocamientos provocados por la llegada de los españoles, nuestra lengua aymara mantiene su riqueza lexical, que se conserva a través de la oralidad en las poblaciones aymaradas. Por otra parte, los registros escritos que se efectuaron en la época colonial motivaron a los primeros lingüistas interesados en recuperar esta lengua tan valiosa, cuya trascendencia es rescatada a través de este tipo de investigaciones.

La lengua aymara en la época republicana

En la época de la República, los antropólogos Alejandro L. Dun y Max Hule propusieron la creación de un alfabeto indígena. Siglos más tarde, las lingüistas norteamericanas Marta Hardman (1960), de la Escuela de Florida, y Ellen Ross (1963), de Minnesota, empezaron a interesarse en un estudio profundo de esta lengua (Apaza, 2017: 7). En Bolivia, los primeros estudios oficiales fueron planteados por el lingüista aymara Juan de Dios Yapita (Rivera, 2021: 2).

De este modo, posteriormente, durante las décadas de 1970 y 1980, se dieron los primeros intentos para adoptar la educación bilingüe del aymara en Bolivia, según Ramos (2020: 7). Desde ese entonces, no se ha dejado de documentar la lengua aymara, con la intención de unificarla. Por tanto, debido a las características tan complejas, dinámicas y diversas, esta lengua ancestral continúa siendo estudiada por los lingüistas. Esto implica un gran desafío, más aún en pleno postmodernismo, porque es necesario incorporarla también en el sistema educativo vigente, a fin de hacer converger los saberes de nuestros ancestros con la ciencia.

La importancia de preservar la lengua aymara

El nuevo contexto educativo demanda que se valore nuestra identidad cultural a través de la enseñanza de nuestras lenguas nativas, en el proceso de recuperar los principios filosóficos de nuestros antepasados para vivir bien. En ese contexto, resulta obligado mencionar las leyes que contribuyen a fortalecer e impulsar el manejo de idiomas nativos, entre las cuales se encuentran:

- La Ley de la Educación “Avelino Siñani, Elizardo Pérez”, que destaca el valor de la educación y nuestras lenguas originarias. “Artículo 88, de la ley 070 (20/12/2010), crea el instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas como entidad descentralizada del Ministerio de Educación, que desarrollará procesos de investigación lingüística y cultural”.
- El artículo 5, parágrafo I de la actual Constitución Política del Estado, donde se reconoce la diversidad lingüística de nuestras naciones originarias. “Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu’we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kall-awaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru- chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco”.
- Asimismo, la Constitución Política del Estado reconoce al aymara, junto a otras lenguas, como lengua oficial. La ley N.º 269 (2/08/2012), General de Derechos y Políticas lingüísticas, declara Patrimonio Oral, Intangible, Histórico y Cultural del Estado Plurinacional de Bolivia a todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

El léxico aymara

En lo que concierne a los formantes de la lengua aymara, son las raíces (o lexemas) las unidades mínimas para generar un significado, ya sea denotativo (definición) o connotativo (interpretación); los lexemas solos, sin embargo, carecen de mayor significado. Sin embargo, cuando a este lexema se le añade otros morfemas (sea en número, género, tiempo o modo), se obtiene un contenido gramatical, pues la palabra adopta un significado completo, como señala el lingüista Cohelo (2018):

El lexema, también conocido como morfema léxico, es la unidad mínima de una palabra con valor léxico, es decir con significado. El lexema es la raíz de una palabra sin morfemas gramaticales. En este sentido, es la parte de la palabra que se mantiene igual en todas sus variaciones y derivaciones. Es, pues, al lexema al que se le añaden otros morfemas que son los que contienen la información gramatical como por ejemplo, género, número, persona, tiempo o modo (Cohelo, 2018: 1).

El idioma aymara tiene raíces o lexemas como cualquier otro idioma. No obstante, como se trata de una lengua sufijante, los lexemas permiten entender el origen desde las raíces formadoras de las palabras, que a su vez nos ayudan a conocer el contexto morfo-semántico. Por ejemplo, las siguientes palabras relativas al agua: *uma jalsu* (vertiente), *jawir uma* (río) y *uma pirwa* (fuente), se refieren a las fuentes de agua en las comunidades.

La morfo-semántica del aymara en el léxico del agua

A través de la investigación, es necesario destacar cómo se compone una palabra y el significado que en el idioma aymara remite a un contexto sociocultural. En ese contexto, observamos la formación del léxico: un lexema, al unirse con el morfema, adopta significados según el entorno social. Es decir, en el léxico aymara lo connotativo tiene una función comunicacional, por lo que es un referente acerca de cómo la semántica nos sirve para entender mejor lo cultural de nuestras sociedades aymaras. De esa forma, se puede plantear un análisis lingüístico de cada vocablo o término que se presenta en el léxico del agua de la lengua aymara.

Formación de una palabra en aymara a partir de un lexema

| Lexema | Morfema | Semántica | Denotativo | Connotativo |
|-----------|----------------------------------|--|------------|-----------------|
| <i>um</i> | - <i>Aña</i> | <i>uma</i> = agua <i>umaña</i> = beber | líquido | tener que tomar |
| <i>um</i> | - <i>aqaña</i> - <i>t'aña</i> | <i>umaqaña</i> = tomarse <i>umt'aña</i> = beber | agua | beber |
| <i>um</i> | - <i>iri</i> | <i>umiri</i> = alguien a quien le place tomar | bebedor | borracho |
| <i>um</i> | - <i>atatayaña</i> | <i>umatatayaña</i> = hacer derretir | derretir | aguanoso |

Cuadro 1. Compilación de lingüistas (Huanca Vitaliano, 2017).

Fuente: Elaboración propia.

Como se observa en el Cuadro 1, la formación de una palabra en la lengua aymara implica modificaciones al momento de conformar palabras a partir de un lexema, como sucede en otras lenguas (por ejemplo, el español). Sin embargo, en mi percepción personal y en la de otros lingüistas que hicieron estudios sobre léxicos, la lengua aymara tiene más características morfo-semánticas debido a sus significados connotativos (es decir, su valor comunicacional y cultural), lo que revela que dependen del contexto y del lugar donde se vive. Destacando el tema del agua, podemos ejemplificar lo siguiente.

Uma lup'iwina (pensamientos referentes al agua)

Whajchatakixa jawira umsa phart'irikiwa
Para el huérfano se seca hasta el agua del río.

Uma sawina (saberes del agua)

Umatxa janiw jarq'asiñakiti, yuspajarsiñäkisa, jani ukasti umawa apasiri siwa.
No hay que atajarse del agua, ni agradecer, sabe llevarse dice.

Uma jamusiñaka (Adivinanzas sobre el agua)

Kunas kunasa...
Kuna qalampisa aruskipiritwa
Aynacha aynacha jaltiritwa
Nayipana taqinisa jakapxi.
¿Khitisa? - Jawirawa

¡Adivina, adivinador! Hablo hasta con las piedras.
Hacia abajo voy corriendo. Todos viven por mí.
¿Quién soy? (Respuesta: el río.)

Uma laxra chinjanaka (trabalenguas sobre el agua)

Lliju llijuxa llijt'asa llijt'asawa llaytha yuqallaru llakisiyatayna
El relámpago resplandecido asustó al joven cobarde.

Uma chapara arunaka (poemas referidos al agua)

Figura 1: Espejo del Inka en Copacati, provincia Manco Kapac.
Foto: Mary Luz Copari.

Musq' a uma

Jisk'a wawanaka, jist' apxita!
 T' aqiña urunakakawa jutantaski
 Q' uma suma *muxsa umasaxa*,
 Urutjama urutjamawa wañantaski.
 Jisk'a wawanaka, jist' apxita!
 Jillimani, Illampu khunuqullunakasa,
 K' achat k' achata chullutataski
 Wila qarqa qulluru tukusa tukusa.
 Jisk'a wawanaka, jist' apxita!
 Jillimani Illampu khunuqullunakasa,
 K' achata k' achat chullutatatski
 Wila qarqa qulluru tukusa tukusa.
 Jisk'a wawanaka, jist' apxita!
 Jani quganaka phichkatapxañäni
 Jani thuksa jiq' inaka jiq' ichkatapxañäni
 Q' uma samanaru tukuyapxañäni...
 ¡Ay, musq' a umay musq' a uma!
 (Ramos, 2020: 77).

Umxat Jawirinaka (fábulas acerca del agua)

Mä anumpi ch'iwiwamp (El perro y su imagen)

Mä anuxa suma musq'a jach'a ch'akha achunaqatayna “¡Kuna waxt' araki! –ukhama uka jani amuyuni uywaxa sasitayna. –Utaruwa aka waxt'a apasixa. Thakinxa mä jisk'a jaliri jawiraruwa sarxatayna, uka ch' uwa umatxa ch'iwiwawa yaqha anukaspasa ukhama jupa kirkaki uñstanitayna, suma jach'a ch'akasa acht' asita ukhama.

Anuxa wali manq' ata utjataxa, mäkiwa lakapa jist' arasaxa umaru thughuntatayna, mayni anuta manq' apa apaqañataki. Uma p'ya manqharu llunkhuntasasti janiwa kuna anusa ut-jkänati, ni mä suma ch'akha amuykäna ukasa.

Ukata qhipata amuyt' asitayna, manq' ata awtjatapampixa manq'añapaki ap't' asxatayna, ukata juk'ampi llakixa, manq' ata wali awtjatapuniwa t' aqinaqtatayna.

Cierto perro cogió entre sus dientes un gran y sabroso hueso. “¡Qué regalo! –se dijo el incauto animal–. Lo llevaré a casa y allí lo comeré a mi regalado gusto”. En el camino halló un arroyuelo, cuyas cristalinas aguas, reflejando su imagen, le hicieron ver ingenuamente a otro perro con una succulenta presa entre los dientes. Como el animal estaba hambriento, abrió el hocico y se zambulló en el agua para coger el hueso del otro perro. Mas, ¡oh desencanto!, al sumergirse hasta el fondo no halló a su rival, ni menos, por supuesto, el otro hueso que creyó ver. Se dio cuenta entonces, aunque tarde, que su gula le había costado la pérdida de su presa. Y lo peor fue que el hambre siguió aguijoneándolo terriblemente (Ramos, 2020: 17).

Se ha trabajado haciendo una selección de palabras vinculadas al agua a través de saberes andinos, reflexiones, trabalenguas, adivinanzas, poemas y fábulas; en especial, se recurrió a las investigaciones de Ramos (2020). Actualmente, este tipo de registros de léxicos, con contextos morfo-semánticos, mantienen viva nuestra lengua, acudiendo a la memoria oral de nuestros antepasados.

Léxico del agua en aymara

El conjunto de palabras aymaras asociadas con el agua son referentes de la existencia de la riqueza lingüística de nuestros antepasados, quienes nos heredaron una grandiosa cantidad de léxicos acerca del agua. Desde la antigüedad, este elemento ha sido valorado como un recurso de gran vitalidad y un medio de subsistencia y permanencia de los pueblos y culturas del Altiplano. A continuación, se presenta una compilación de términos referidos exclusivamente del agua, a manera de muestreo de la inmensa cantidad de vocablos que posee esta lengua prehispánica.

| Léxico del agua (término o frase) | Análisis morfológico (características) | Análisis semántico (traducción al castellano) |
|--------------------------------------|---|--|
| <i>Junt' u uma</i> | Sustantivo | Desayuno |
| <i>Q'uma uma</i> | Adjetivo + sustantivo | Agua limpia |
| <i>Q'añu uma</i> | Adjetivo + sustantivo | Agua turbia |
| Muxsa uma | ídem | Agua dulce |
| <i>K'ask'a uma</i> | | Agua amarga |
| <i>K'allé' u uma</i> | | Agua agria |
| Qhusqhu uma | | Agua grasosa |
| Jallu uma | | Agua de la lluvia |
| Thayarat uma | | Agua enfriada |
| Jalkir uma | | Agua corriente |
| <i>Juk'a uma</i> | | Poca agua |
| Llaphi uma | | Agua tibia |
| Wallaqit uma | | Agua hervida |
| <i>Ch'uch' u uma</i> | | Agua fría |
| <i>Ch'uqi uma</i> | | Agua cruda (no hervida) |
| Walja uma | | Agua abundante |
| <i>Ch'uwa uma</i> | | Agua cristalina |
| <i>K'ara uma</i> | Adjetivo + sustantivo | Agua salada |

| | | |
|----------|-------------------------|--------------------|
| Umapirwa | Sustantivo + sustantivo | Reservorio de agua |
| Umajalsu | Sustantivo | Vertiente de agua |

Cuadro 2. Compilación de varios lingüistas.

Fuente: Elaboración propia.

Haciendo el análisis de una palabra referente al agua en aymara, se diría *uma*; pero, ya unida a un adjetivo, como *junt'u* que significa caliente, vendría a ser *junt'u uma* o *junt'uma*: en el plano semántico denotativo, se trata de “agua caliente”; pero en lo connotativo se refiere a “desayuno”. De ese modo, el aymara, por ser una lengua sufijante y aglutinante, presenta una complejidad de términos que pueden variar incluso de pueblo a otro.

Conclusión

El presente trabajo de investigación subraya la urgencia de transcribir e incluir la lengua aymara en los textos educativos, a fin de que persistan las raíces en esta documentación, obviamente, a partir de la oralidad de los abuelos. El léxico aymara del agua se ha seleccionado a partir de investigaciones de especialistas, como marco referencial. Posteriormente, se han valorado las leyes dictadas a favor a las lenguas originarias. Además, se ha analizado la formación de un léxico, y finalmente se ha clasificado un léxico del agua y contextualizado el mismo en poemas, trabalenguas, pensamientos y dichos sabios de nuestros abuelos, documentados por lingüistas investigadores contemporáneos.

Pese a a que los principios de la Constitución Política del Estado ponen en valor la filosofía, la literatura y otras ciencias humanísticas que nos enseñan a vivir en una sociedad en equilibrio, se deben crear políticas de difusión que trasciendan, para que su uso sea frecuente en el entorno social, a fin de salvaguardar nuestra identidad a la par de la industria tecnológica. Este trabajo abre la posibilidad de que se indague más sobre léxicos en otros contextos, de forma transversal a lo educativo, lo filosófico, lo musical, lo literario y las ciencias sociales.

Bibliografía

- APAZA, Ignacio.
2017. “La lengua aymara en la lingüística variacionista”. En: *Estudios Bolivianos*, núm. 27. La Paz, Bolivia. [web].
- COELHO, Fabián.
s.a. “Lexema. Qué es, definición y ejemplos”. En: *diccionariodedudas.com*. [web].
- CONDORI David *et al.*
2023. *Aymar Ch'iki Aru*. El Alto, Bolivia.
- CONDORI MITA, Eugenia.
2008. *Animales vertebrados de la cuenca del río “Awullaqa”*. Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz, Bolivia.
- CHAMBI, Mery.
2008. *El léxico semántico de Todos los Santos Aymara de Quiyabaya, provincia Larecaja, La Paz*. Tesis de licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. [web].

HUANCA VITALIANO, Cosme.

2017. *Vocabulario bilingüe*. SEDELIC. La Paz-Bolivia.

LAURA COPANA, Sandra.

2014. *Estudio léxico-semántico de la toponimia aymara en la población de Compi-Tauca de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz*. Tesis de licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. [web].

MARK, Henry.

2011. *La historia y el saber aymara para la revitalización de la identidad desde un currículo escolar propio en la región Puno-Perú*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN). Popayán, Colombia.

Estado Plurinacional de Bolivia.

2009. *Nueva Constitución Política del Estado*. [web].

RIVERA, Mario A.

2021. "Juan de Dios Yapita, pionero de la educación bicultural aymara. En: *Diálogo Andino*, núm. 66. Arica, Chile. [web].

RAMOS, Nicolás (comp.).

2020. *Antología de la literatura aymara bilingüe*. Editorial Chacana. La Paz, Bolivia.

RITUALES PARA ATRAER AGUAS DE LLUVIA

David Ordóñez Ferrer¹

Resumen

Las fiestas del área andina son rituales que se celebran a lo largo del año y se relacionan con el ciclo agrícola. En la época de lluvia se realiza el cultivo, y la música se interpreta con instrumentos de material duro y pico, como *tarka*, *moboceño*, *pinkillo* y sus variedades. Las danzas de este período son de carnaval y se relacionan con la fertilidad de las chacras.

En la época seca se realiza la siembra y la cosecha; los instrumentos para interpretar la música son fabricados de material frágil y no tienen pico, como sikus, quenas y sus variedades. Los rituales de este período, como el *mimula* se celebran para atraer a las lluvias, y para tener una buena cosecha (como los rituales *choquela* y *quena-quena*).

Algunos instrumentos que fueron utilizados por los españoles para acompañar bailes y procesiones religiosas en la época de la colonia (como la pipa y el tabor, la flauta dulce, la flauta travesa, el timble, la vihuela y otros) fueron transformados por las comunidades campesinas y, entonces, surgieron instrumentos como *waka pinkillo*, pífano, *mokolulo*, charango, etcétera.

En estos rituales, la danza, la vestimenta, la música, los instrumentos y las ceremonias del ritual buscan un equilibrio y, con ello, la sobrevivencia del pueblo aymara mediante una cosecha abundante, principalmente de la papa.

Palabras clave: Ritual, lluvia, ciclo agrícola, instrumento, papa.

Introducción

Antes de hacer una descripción de los rituales en el área andina, es necesario esbozar una referencia general de lo que simbolizan las fiestas en las culturas que se han desarrollado en los Andes.

Las fiestas del área andina se efectúan a lo largo de todo el año, con una enorme diversidad de rituales relacionados con el ciclo agrícola. En estos rituales, la danza, la música, los

1 Arquitecto, máster en Arquitectura y Diseño Urbano, máster en Medio Ambiente, especialización en Evaluación de Impactos Ambientales en Proyectos de Infraestructura. Investigador, coautor del libro Sapa Maraw Thuqtaxirita - *Cada año bailamos* (2009). Es autor de artículos sobre rituales de cultura andina, jurado en festivales de danzas autóctonas, en 2013 fue consejero departamental de La Paz en la mesa de Patrimonio y miembro del Taller de Proyección Cultural de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: ordonez_ferrer@hotmail.com

instrumentos, los trajes, la coreografía, los movimientos de los danzantes, el ritmo, el compás y las melodías, no son casuales; cada uno de ellos tiene un significado y representan las actividades que realiza el hombre andino en su vida cotidiana (como la roturación de la tierra, la siembra, la cosecha, etc.) dentro de lo religioso, de manera alegre y festiva.

Van den Berg plantea que, actualmente, la base de la cultura y religiosidad² aymara está establecida por la relación entre los hombres, que se amplía a los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural. Si bien los aymaras ocupan una gran extensión de territorio, viven en comunidades pequeñas que se basan en principios de ayuda mutua y de responsabilidad compartida. El hombre andino vive en comunión con los difuntos porque, para ellos, forman parte del conjunto de los vivos; existe una convivencia entre los vivos y las almas de los parientes difuntos.

La vida en comunión con la naturaleza se encuentra en la relación que el hombre andino cultiva con la Pachamama (“Madre Tierra”) y los achachilas y awichas (“abuelos” y “abuelas”), que son considerados sus antepasados que han tomado posesión de los cerros y los personifican para que protejan a sus descendientes. El campesino observa la naturaleza, el movimiento de los astros, los animales, las plantas, las nubes y los vientos, entre otros, para descubrir cuál es el mejor momento para desarrollar las actividades agrícolas (sembrar, cosechar) y saber cuándo habrá lluvias, sequías, etcétera.

El hombre andino mantiene una relación con lo sobrenatural a través de los santos que impusieron los españoles, pero considerándolos guardianes y protectores de la comunidad (patronos). Otros seres sobrenaturales son los demonios, lo desconocido, lo maligno, etcétera.

Los grupos descritos anteriormente se encuentran dentro del cosmos en el cual todo y todos tienen su sitio, todas las partes se complementan y se apoyan mutuamente. La comunidad local es una especie de centro del cosmos, que debe mantener un equilibrio continuamente.

Cuando no existe una buena relación entre los hombres y los demás elementos del cosmos, se produce un desequilibrio que puede ocasionar catástrofes, malas cosechas, sequía, inundación, hambre, muerte, destrucción, injusticia social, etcétera.

Los ritos y ceremonias son los medios para mantener o restablecer el equilibrio entre los componentes del cosmos. En los ritos se realizan oraciones y ofrendas a los antepasados, a las almas de los difuntos, a las fuerzas personificadas de la naturaleza y a los habitantes de lo sobrenatural.

2 Sobre la religiosidad de los aymaras, Hans van den Berg, indica lo siguiente: “Cuando hablo de religión aymara no significa que hablo de la religión de los aymaras. Esa religión no existe, al menos ya no en la actualidad. Más bien, hablo de lo común que subyace a las diferentes formas de religiosidad que encontramos entre los aymaras” (1992: 291-308).

El hombre andino acostumbra realizar diversos ritos o ceremonias periódicas; para ello, los aymaras tienen un calendario de fiestas al que consideran el eje central de sus vidas. Esta costumbre tiene el significado de reproducir un tiempo mitológico, un proceso de creación y renovación de la vida, y es en la agricultura donde mejor se aplica el simbolismo de la regeneración periódica (es decir, la repetición de la creación).

El ciclo agrícola

El ciclo agrícola en el área andina se divide al año en dos épocas: lluviosa y seca. La época seca, a su vez, se divide en seca y helada. Entonces, se tiene tres épocas: una fría, una seca y una lluviosa, que corresponde a las tres etapas del ciclo agrícola anual: la siembra, el crecimiento y la cosecha de las plantas.

A lo largo de estas épocas, se realizan diferentes rituales que varían de comunidad a comunidad y están acompañados de música que, para ser ejecutada, dispone de una variedad enorme de instrumentos que se diferencian según el ciclo agrario y el calendario. Los instrumentos se agrupan en dos grandes grupos: uno para la época de lluvias y otro para la época seca. Existía la prohibición de no tocar determinados instrumentos si no corresponden a la época, porque esto podría atraer maldiciones.

En la época de lluvia en el Altiplano, cuando se realiza el cultivo, los instrumentos son de material duro, como la madera, y tienen pico; algunos de los instrumentos de este periodo son el *pinkillo* y sus variedades, la *tarka*, el *mohoceño*, etc. Las danzas de este periodo son de Carnaval y se relacionan con el crecimiento de las plantas, siendo este el tema central de todas las ceremonias campesinas durante esta temporada.

En la época seca, en el Altiplano se realiza la siembra y la cosecha de la papa y de las gramíneas como la quinua y la cebada: Los instrumentos de este periodo son húmedos, de material frágil y no tienen pico: el *siku* y todas sus variedades, *llano-aarachi*, *mimula*, *lakita*, *hula-hula*, quena y todas sus variedades (*choquela*, *quena-quena*, *quena mollo*, *pusi pias*). Ambos tipos de instrumentos son acompañados por otros de percusión, que llevan el nombre de *wankara*, y bombos, los cuales varían en tamaño y número de acuerdo con el instrumento, la danza y la región.

Algunos instrumentos que trajeron los españoles, y fueron transformados por las comunidades campesinas, no necesariamente cumplen las características descritas anteriormente; por ejemplo, instrumentos como el *waka-pinkillo*, de material frágil y con pico, se toca en la época seca. El pífano, instrumento similar a la flauta transversa, es de material duro y se toca en la época seca.

De acuerdo al instrumento, existe también una enorme variedad de danzas, que están enmarcadas en ritos relacionados con el ciclo agrario. La vestimenta de los danzarines es bastante rica en expresión y cobra sentido solamente en el acto ceremonial; está llena de simbo-

lismo y hace referencia, principalmente, al ciclo agrícola. Para tener una idea más específica de los ritos se pueden describir, como ejemplo, el ritual del *Choquela*, el ritual del *Mimula*, el ritual de *Quena-Quena* y el ritual del *Jach'a Tata Danzante*.

El ritual de Choquela

El ritual de *Choquela* se realiza en la época seca (de mayo a junio y de septiembre a octubre), coincidiendo con la siembra y la cosecha de papa, en comunidades de las provincias pacañas Ingavi, Los Andes, Omasuyos y Pacajes.

El ritual del *choquela* es la representación de la caza de la vicuña integrada al ciclo agrícola y se escenifica alrededor de un palo del que cuelgan cintas multicolores, con ellas los danzantes forman una red artificial en la que las vicuñas son cazadas. En otra escenificación del ritual, varias mujeres forman con sus illipis (palos de dos metros) una U abierta hacia el Este para cazar a la vicuña. En la representación más frecuente, hombres y mujeres realizan un círculo para cazar una vicuña. Intervienen en el ritual un grupo de varones que tocan la *quena choquela*, un grupo de mujeres que bailan y cantan, dos awichos, un cóndor, khusillos, y autoridades.

Mamani describe que, al día siguiente de la fiesta, los *chuqila* hacen dos demostraciones: la siembra de la papa y la caza de la vicuña. En principio, representan la preparación de la tierra y luego la siembra de la papa; participan activamente khusillos y viejos, utilizando instrumentos de labranza (Mamani, 1987: 63).

La vicuña fue considerada un animal sagrado por los incas; solo la realeza podía vestir prendas tejidas con esta fibra. Originalmente, se cazaba a la vicuña cumpliendo los ritos de la cosmovisión andina, pidiendo permiso a la Pachamama para realizar el sacrificio del animal y, con ello, lograr una buena cosecha.

En la vestimenta del hombre músico se destaca un sombrero que lleva en su ala plumas de *pariwana*, a la que llaman *wailakha*; sobresalen además dos tallos largos llenos de flores hechas de plumas que se llaman *pankharilla* (florecitas), que hacen referencia a la planta de la papa; el tamaño exagerado del adorno hace referencia al deseo de que se pueda obtener una cosecha sobreabundante. Sobre la espalda cargan pieles de vicuña y sobre los hombros se cuelgan entrecruzadas dos chuspas de colores vivos, adornadas con una serie de borlas de lana de diferentes colores. Las mujeres cubren su cabeza con un sombrero tipo borsalino, adornado con plumas; llevan también una pollera de color rojo y una manta verde.

La pareja de ancianos, *awicho* y *awila*, son dos hombres (uno viste ropa de mujer); llevan ropa andrajosa y un símbolo fálico. En el trayecto de la danza, representan situaciones obscenas o demostraciones amorosas eróticas bastante audaces, haciendo alusión a la época de fertilidad de los campos. Llevan una máscara de cuero o similares; bailan independientemente del grupo y representan la fuerza de los cerros, diversificada en su dimensión masculina y femenina.



Figura 1: *Choquela* (provincia Ingavi).

Fuente: Fotografía tomada por David Ordoñez Ferrer.



Figura 2: *Choquelas* (provincia Los Andes).

Fuente: Fotografía tomada por el Taller de Proyección Cultural Arquitectura.

El *khusillo*³ es un personaje singular, que se mueve libremente en el ritual. Viste un abrigo de bayeta de color plomo que tiene una pechera triangular con rayas horizontales de diversos colores, y debajo lleva un pantalón negro; puede portar en la mano una vicuña, un zorrino o un zorro disecados; en algunas representaciones, lleva instrumentos de labranza. Aunque en la cosmovisión andina el zorro es considerado un animal depredador de crías de llamas y ovejas, también es estimado por su astucia y por pronosticar el desarrollo del ciclo agrícola. La cara está cubierta por una máscara bicolor que en el medio tiene una especie de

3 Para más información sobre el *khusillo*, ver *No se baila así nomás, t. 1*, de Eveline Sigl y David Mendoza Salazar (2012: 139-143).

nariz larga enroscada hacia arriba; en la parte superior de la máscara se ven varios cuernos hechos de alambre y forrados con paño del mismo color que la cabeza.

Los waynas, generalmente, son dos varones; ambos llevan una vicuña disecada. Estos personajes corretean al son de la música como si en realidad se tratara de vicuñas. En algunas representaciones, al final de la danza, el bailarín que porta la pequeña vicuña es atrapado y se escenifica una *wilancha*.

El cóndor es un personaje que imita el vuelo de esta ave; lleva un cóndor disecado sobre los hombros, cubriendo la espalda y también la cabeza; las puntas de las alas llegan hasta las manos. El cóndor es uno de los animales míticos de la cultura andina; es considerado el transportador de las almas de los muertos, mensajero de los dioses, señor de los Andes, protector del pueblo, símbolo de sabiduría y mensajero de lo divino; es por esas cualidades que esta ave está representada en gran parte de los ritos aymaras. Desde el punto de vista de los pronósticos que se hacen con respecto a la observación de la papa, Paredes Candía (1991) menciona que si durante la siembra aparece el cóndor en el aire habrá una buena cosecha.

La música se interpreta con la *quena choquela*, que tiene seis orificios en la parte delantera y uno en la parte trasera; mide 46 cm y es más delgada que la *quena-quena*. Acompaña a la quena un membráfono llamado *wankara*, una especie de tamboril hecho de cuero de chivo o de cordero; tiene una altura de 22 centímetros por un diámetro de 52 centímetros; está hecho de madera y lleva una membrana de cuero sujeta mediante un aro. En la cara opuesta a la que es golpeada, presenta un hilo de cáñamo, al cual se prenden pares de espinas de cactus, llamado *charlera*, que al ser golpeado produce un sonido asimilado a la lluvia (Bellenger, 2007: 148).

El ritual del Mimula

El ritual del *Mimula* se realiza en la época seca (de finales de junio hasta octubre), coincidiendo con las primeras siembras, antes de la época de lluvias, en comunidades de las provincias paceñas Omasuyos e Ingavi.

El rito del *Mimula* es una ceremonia de caza de la *pariwana* (“flamenco”), que ha sido integrada en el ciclo de los ritos agrícolas durante la etapa de siembra para atraer lluvias. El objetivo prioritario de los ritos de siembra es conseguir que las semillas puestas en la tierra se desarrollen normalmente sin sufrir daños, pedir que las lluvias lleguen a tiempo y que ni el granizo ni la helada destruyan lo sembrado. El ritual del *Mimula* es también un llamado para que las pariwanas vengan hacia el lago y, por consiguiente, la lluvia venga con ellas.

En el ritual del *Mimula*, existe un grupo principal de varones que tocan el *siku-mimula*, un grupo de mujeres que bailan y cantan, personajes que tiene su propia coreografía (como los khusillos, los mineros, dos awichos, un cóndor, un *chunchu* o cazador, waynus) y algunas figuras que representan a las autoridades. En una parte del ritual, todos los participantes se

ponen de rodillas y descubren, de algunas mantas, el tubérculo de la papa, para realizar una especie de *aphtapi* que se cumple con mucho respeto.

Los músicos del grupo se visten con una corona mediana sobre la cabeza, donde resaltan plumas de *pariwana* que hacen referencia a las aves y a las flores de la papa. Sobre los hombros se cuelgan entrecruzadas dos chuspas de colores vivos, adornadas con una serie de borlas de lana de diferentes colores. Las mujeres cubren su cabeza con un sombrero adornado con plumas de *pariwana*, llevan polleras de color rojo y una manta o almilla verde cubierta con *pullu* negro cargado a la espalda. Sobre su cuello, cuelgan dos chuspas con bolachas de colores y collares de conchas.

El *chunchu* personifica al habitante de las tierras bajas, de donde vienen las *pariwanas*. Lleva arco y flecha y hace el ademán de cazar; porta en su vestimenta conchas colgadas en el cuello y animales disecados pequeños en su espalda (como monos y armadillos), cueros de jaguar y de venado. En la cabeza lleva un tocado hecho de cuero de jaguar del que sobresalen plumas.



Figura 3: Mimiya varón, provincia Omasuyos.

Fuente: Fotografía tomada por David Ordoñez Ferrer.



Figura 4: Mimiya mujer, provincia Omasuyos.

Fuente: Fotografía tomada por David Ordoñez Ferrer.

Partiendo del principio que en los rituales se refleja la vida cotidiana de la comunidad es que el minero está presente en el ritual del *Mimula*. El minero es un miembro activo de la comunidad, puesto que por el sector donde se escenifica el ritual existen cooperativas mineras en las que trabajan algunos comunarios. En el ritual, el minero utiliza el traje habitual de trabajo: casco en la cabeza, sobretodo amarillo en el cuerpo, botas negras y lleva sus herramientas de trabajo (cincel y combo) en las manos.

La música que acompaña al ritual es interpretada por el *siku-mimula*, actualmente de 11 caños. Tiene todas sus notas en una sola hilera; aun así, para su ejecución se necesita una pareja de músicos con un instrumento cada uno, formando un par. Algunos músicos tocan al mismo tiempo un instrumento de percusión llamado *wankara*.

El ritual de Quena-Quena

El ritual de *Quena-Quena* es una danza guerrera llevada al ciclo agrícola. Se ejecuta durante la época seca, en la siembra y al inicio de la cosecha, en las comunidades de las provincias pacañas Ingavi, Pacajes, Aroma, Los Andes, Camacho, Manko Kapac y Omasuyos.

Originalmente ejecutada por varones, en su vestimenta utilizan una *qhawa* o coraza hecha de piel de jaguar como símbolo de valentía y coraje. En la cabeza llevan el *llaytu*, una especie de arco fijado al sombrero del bailarín, decorado con plumas de colores verde, rojo y amarillo, que representan al arcoíris que aparece después de las lluvias; sobre los hombros llevan dos chuspas entrecruzadas de las que cuelgan, en algunos casos, bolas de colores. Además, utilizan un atado de plumas de loro en el hombro o en la espalda alta, pero principalmente de la cintura para abajo; suelen nombrarle *ch'uxña* (“verde”), haciendo referencia a los sembradíos del campo y a su morfología topográfica por el trabajo en surco (campos verdes después de las lluvias).



Figura 5: *Quena-Quena*, provincia Ingavi.
Fuente: Fotografía tomada por David Ordoñez Ferrer.

Teresa Gisbert supone la conexión del ritual de la *Quena-quena* con la mitología incaica, dando el ejemplo de un *kero* en el que se había dibujado una leyenda de un rey inca que vistió a su hijo antes de que fuera a una batalla. Le da un traje de nieve y lo hace vestir de puma o de jaguar; cuando el hijo está ganando la batalla, aparece el arcoíris. En el *kero*, el arcoíris sale de la boca del felino (Gisbert, 2007:26); esta imagen muestra una relación entre el *llaytu* y la *qhawa*.

Todos los danzarines que llevan el atuendo de *Quena-quena* insuflan el instrumento llamado *quena-quena*, que tiene seis orificios en la parte delantera y uno en la parte trasera, mide entre 55 y 60 cm y es más grueso que la *quena-choquela*. Uno de los kusillos toca la *wankara*, membráfono conocido también como tambor, que da el ritmo a la tonada.

El ritual del Jach'a Tata Danzante

El ritual del *Jach'a Tata Danzante* es una danza de origen colonial llevada al ciclo agrícola; se ejecuta en la época seca, el 29 de junio, durante la fiesta de San Pedro, antes de la llegada de las lluvias, en las comunidades de Achacachi y Pongon Huyo de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz. El 3 de mayo se realizaba también un ritual semejante en la localidad de Umala de la provincia Aroma del departamento de La Paz del que solo existen testimonios tanto orales como escritos.



Figura 6: *Quena-Quena*, provincia Omasuyos.
Fuente: Fotografía tomada por David Ordoñez Ferrer.

La danza es de origen colonial, presumiblemente influenciada por la danza de los cabezones o gigantes que acostumbraban realizar los españoles en sus celebraciones. Actualmente, la danza es interpretada solo por varones y en ella participan el personaje principal, que es el *Jach'a Tata Danzante*, dos músicos y dos diablitos o edecanes. El objetivo de la danza es sacrificar al personaje principal para conseguir una lluvia abundante que traerá, en consecuencia, una buena cosecha.

Según Antonio Paredes Candía (1991), el *Jach'a Tata Danzante* es elegido por sus cualidades físicas para poder bailar en el ritual. Se dice que le entregaban manjares, bebidas y otros placeres terrenales para que pudiera ser ofrendado en el ritual, en el cual el personaje del *Danzante* baila hasta morir, como un sacrificio para obtener una buena cosecha. Otras versiones indican que este personaje principal, elegido por la comunidad, bailará todos los años hasta morir de viejo o en un accidente. La cabeza monstruosa del *Jach'a Tata Danzante* hace referencia al sapo, animal que en la leyenda de la cultura aymara es asociado con las lluvias. En épocas de sequía, se suelen llevar sapos a las cimas de los cerros para que con su “canto” llamen a la lluvia y, por consiguiente, se pueda tener una buena cosecha.

El personaje central lleva sobre la cabeza un sombrero en el que se destaca la figura de un dragón hecha de latón, adornado con plumas de ñandú en forma de abanico. En el cuerpo, lleva una casaca de estilo español del siglo XVII; en la parte inferior, un faldón de colores plisado, y en los pies, cascabeles. Los músicos visten de terno oscuro; llevan en la espalda una piel de llama blanca, en la que se sujetan borlas multicolores, y un sombrero de copa en la cabeza. Los edecanes visten con pantalón verde, blusa azul, faja adornada con monedas en la cintura y en la cabeza una boina al estilo vasco; en las manos llevan pañuelos de color rojo.

El vestuario del *Jach'a Tata Danzante* de Umala es un tanto distinto; participan el personaje principal, dos o tres músicos y dos diablicos. El personaje principal lleva en la cabeza una máscara monstruosa de color verde hecha de yeso, una corona adornada con plumas de loro y flores; destacan orejas enormes con bordes ondulados y espejos, ojos saltones y colmillos; en el cuerpo, lleva una casaca de estilo español y un faldón abultado, generalmente blanco. Los músicos llevan en la cabeza un sombrero blanco con adornos de monedas y hojas; destaca en el pecho una *qhawa* o coraza hecha de plata; de la cintura para abajo, llevan un faldón blanco dividido en cuatro pliegues. Los diablicos utilizan un aguayo que envuelve la cabeza al estilo de pañoletas, una máscara de cuero o de latón y un sombrero de copa adornado con plumas de suri; en el cuerpo visten una casaca en la que predomina el color rojo y, de la cintura para abajo, llevan un faldón de colores oscuros; en las manos, portan una especie de palitos de madera que golpean en el transcurso de la danza.

La música se interpreta con el *waca pinquillu* de 62 cm (figura 9), derivado del instrumento europeo llamado pipa y tabor (figura 10), el cual es una especie de flauta de pico con dos orificios en la parte delantera, que se toca con la mano izquierda, a la que acompaña un membráfono llamado *wankara*, especie de tamboril que se golpea con una baqueta con la

mano derecha. Otros rituales que también se interpretan con este instrumento son el *Ppako-chi*, el *Wit'iti* y el *Waka-Tinki*,



Figura 7: *Jach'a Tata Danzante* de Achacachi.

Fuente: Fotografía tomada por Peter McFarren (1993).



Figura 8: *Jach'a Tata Danzante* de Umala.

Fuente: Fotografía tomada por Peter McFarren (1993).



Figura 9: *Waca pinquillu*.

Fuente: Fotografía tomada por David Ordoñez Ferrer.



Figura 10: Pipa y tabor.
Fuente: Guamán Poma de Ayala (1988).

Conclusiones

Existen muchas similitudes en los rituales descritos anteriormente. Por ejemplo, las *chuspas*, especie de bolsas que utilizan los bailarines en la parte baja, llevan borlas multicolores que implican una semiótica que representa a su entorno natural. Estas borlas que caen de las chuspas representan las diferentes variedades de papas que se producen en la región altiplánica. El color de las mantas verdes de las mujeres o *warmis* hace referencia al ciclo agrícola, a la cosecha y al color de los campos después de las lluvias. Las polleras rojas hacen alusión al periodo de la mujer, ampliándolo a la fertilidad de los campos.

Los ritos están relacionados con la agricultura y forman parte de un gran conjunto de esfuerzos que hacen los aymaras para pedir lluvias y conseguir una buena cosecha, para garantizar la prolongación de la vida en el Altiplano. Aunque existe una amplia variedad de plantas que se cultivan en esta zona, para los aymaras la papa es considerada como la más importante y apreciada. Por eso, los ritos están casi exclusivamente vinculados con el cultivo de este tubérculo, el alimento más importante de la cultura andina y al que los pueblos del Altiplano deben su supervivencia.

En las danzas del ritual, todos los participantes siguen el modelo de la organización social aymara, y la relación entre los hombres, los difuntos, las fuerzas de la naturaleza y los habitantes del mundo sobrenatural recibe su forma más intensa. Esto muestra que la música, el instrumento, la danza, la vestimenta, los pasos y las ceremonias dentro del ritual no son partes aisladas, sino un conjunto, y engloban —en pequeño— una representación del cosmos para buscar un equilibrio, y con ello la sobrevivencia del habitante de los Andes con el alimento conseguido mediante una buena cosecha gracias a las lluvias.

Bibliografía

- BELLENGER, Xavier.
2007. *El espacio musical andino*. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Lima, Perú.
- GISBERT, Teresa.
2007. *La fiesta en el tiempo*. Unión Latino. La Paz, Bolivia.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe.
1988. *El primer nueva coronica y buen gobierno* (edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno). Siglo XXI Editores. México D. F., México.
- McFARREN, Peter.
1993. *Máscaras de los Andes bolivianos*. Editorial Quipus, Banco Mercantil. La Paz, Bolivia.
- MAMANI, Mauricio.
1987. “Los instrumentos musicales en los Andes bolivianos”. En: *Exposición Reunión Anual de Etnología. Museo de Etnografía y Folklore* (1987): 49-79. MUSEF. La Paz, Bolivia.
- PAREDES CANDIA, Antonio.
1991. *La danza folklórica en Bolivia* (3.ª ed.). Librería Editorial Popular. La Paz, Bolivia.
- SIGL, Eveline y David MENDOZA SALAZAR.
2012. *No se baila así nomás. Tomo 1*. Edición de los autores. La Paz, Bolivia.
- VAN DEN BERG, Hans.
1989. *La tierra no da así nomás*. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (CEDLA). Ámsterdam, Países Bajos.
- VAN DEN BERG, Hans.
1992. “Religión aymara”. *La cosmovisión aymara* (compilado por Hans Van Den Berg y Norbert Schiffrers): 291-308. UCB, Hisbol. La Paz, Bolivia.

EL TIMPU MARANI, DONDE SE CRÍA EL AGUA Y SE HABLA CON EL VIENTO

Gloria Villarroel Salgueiro¹

Resumen

En el presente artículo se analiza la relación entre el agua y las comunidades desde diversas perspectivas, como la gestión del agua, el medio ambiente, los derechos y las prácticas rituales. Se presenta al agua no solo como un recurso natural, sino como un ser activo, con voz y decisiones. En el contexto de las comunidades indígenas, el agua se considera un sujeto sagrado con quien se establece una relación de reciprocidad, manifestada a través de rituales como el *timpu marani*.

El ritual *timpu marani*, realizado en el cerro San Pedro de Salinas de Garci Mendoza, es un evento central para la comunidad; durante esta celebración, las aguas de diferentes fuentes se reúnen para formar una sola entidad que garantiza la vida y la producción agrícola. El agua, junto con los espíritus de la naturaleza y los seres divinos, juega un papel crucial en la crianza de todos los seres; una relación que va más allá de lo material y abarca tanto lo ritual como lo espiritual.

Palabras clave: agua, rituales, Salinas de Garci Mendoza, cosmopraxis, crianza.

Introducción

En la región de Salinas de Garci Mendoza, las condiciones climáticas son adversas y la escasez de agua pone en riesgo la producción agrícola. Este concepto no solo implica el manejo de los recursos hídricos, sino también un diálogo sagrado entre la comunidad y las fuerzas naturales. A través de rituales ancestrales, los pobladores buscan atraer la lluvia y, a la vez, prevenir fenómenos destructivos como el granizo o la helada, para garantizar la supervivencia y el bienestar de la colectividad. Estos actos ceremoniales, las ofrendas y señales simbolizan la reciprocidad entre los seres humanos y la naturaleza, donde el agua, la tierra y los animales son cuidados como elementos esenciales de vida. La crianza del agua es la relación de la comunidad con su entorno, preservando las costumbres y la memoria de sus antepasados.

La cosmopraxis de la naturaleza y el agua

En la cosmopraxis andina, la relación entre las personas y su entorno se basa en una comprensión de la coexistencia e interrelación de todos los seres que habitan la Tierra. Esta vi-

1 Antropóloga, magister en Ciencias del Desarrollo; miembro del Colectivo Pachakamani, colectivo de investigación, antropología y patrimonio cultural. Correo electrónico: gvillarroel.salgueiro@gmail.com

sión reconoce que cada elemento –ya sea un animal, una planta, un cerro o un cuerpo de agua– tiene un rol y una identidad. Cada uno, el ser humano o no-humano, contribuyen interrelacionándose unos con otros creando vida y criando vida. Todos conforman una comunidad. En términos de Koen De Munter, la cosmopraxis se refiere a: “prácticas y dinámicas de coparticipación a través de las cuales los humanos aprenden a relacionarse y se relacionan o conviven, no solamente con otros humanos, sino con otros seres vivos e integrantes de la vida” (De Munter, 2016: 1).

Tim Ingold (2018) lo explica como “líneas de vida” que se relacionan continuamente. Se trata de la relación entre seres vivos y los entornos (De Munter, 2016). En el mundo andino, estas relaciones se basan en la reciprocidad, que no solo es un intercambio, sino el fundamento de la cohesión social y de la cooperación comunitaria. La cosmopraxis, una forma de interacción física y espiritual, implica un diálogo continuo entre humanos y otros seres vivos o sagrados, estableciendo un flujo mutuo de apoyo entre la comunidad y su entorno.

Los seres sagrados (cerros, ojos de agua, por ejemplo) y los humanos han establecido vínculos desde tiempos ancestrales. De ahí que la cosmopraxis sea una forma de actuar e interactuar en el mundo físico y ritual o espiritual. En tanto la cosmovisión es una visión desde el ser que observa el mundo, la cosmopraxis se constituye en la práctica de vida e interacción con esas otras formas de ser: los vivos físicamente y los vivos con personalidad ritual.

Crianza mutua

La crianza mutua es el eje central de la cosmopraxis y la reciprocidad, entendida como un proceso colectivo en el que humanos y no humanos dialogan y cooperan para sostener la vida. Plantas, animales, ríos y otros elementos del territorio no son simples recursos, sino agentes activos que contribuyen a la creación de la vida. Este enfoque desafía las visiones antropocéntricas, proponiendo una relación horizontal en la que todos los seres participan en la vida comunitaria. El territorio es un sujeto vivo, con montañas y elementos naturales que sienten, piensan y pueden comunicarse, garantizando la regeneración y sostenibilidad en armonía con el entorno. La visión de la crianza mutua implica las siguientes características:

Coexistencia e interrelación de seres sagrados y humanos

Desde una perspectiva y práctica sagrada, es el diálogo con las entidades tutelares que tienen un carácter divino y conviven con los humanos, los animales y todos los seres de la naturaleza. Desde su carácter divino, rigen la provisión de producción y la dotación de elementos para la producción (como el agua, el viento, la lluvia). El diálogo con ellos se materializa en el ritual.

Reciprocidad como base de la relación social y comunitaria

El principio de la reciprocidad establece interacciones no solo entre humanos, comunidades y colectividades, sino también con los seres tutelares.

Crianza mutua como práctica de colectividad

La crianza involucra a todos los seres del entorno, sea este social, natural o cosmogónico. Implica diálogo, pactos, negociaciones y acuerdos. La crianza mutua y la reciprocidad no se limitan a teorías o narrativas, sino que se manifiestan a través de prácticas cotidianas y constantes, que involucran un flujo de energías de vida entre seres humanos, plantas, animales y otros elementos del entorno.

Horizontalidad del conocimiento y las relaciones

En contraste con el antropocentrismo, cuya práctica implica una visión vertical del mundo y la ciencia, la crianza mutua propone una visión horizontal intersectada por distintos actores con sus propios conocimientos. Todos los seres integrantes tienen acción, tienen agencia y capacidad de participar en una vivencia de comunidad más allá de lo social humano; es una comunidad que integra a los seres de la naturaleza y los seres divinos. Cada uno tiene la misma importancia en un espacio vivo; todos tienen sentires, una voz y acción.

El agua es un ser que dialoga

El texto señala que, en la cosmopraxis de los pueblos, el agua es vista como un ser vivo con personalidad propia, desempeñando un rol vital en el ciclo de la vida, del cual el ser humano forma parte. Se manifiesta en diversas formas (como ríos, lagunas o lluvia) y cada una es percibida con su propio carácter; lo que requiere un trato único. La comunicación con el agua es ritual y constante, y su comportamiento –ya sea bondadoso o difícil– es comprendido a través de un conocimiento heredado por generaciones.

Las ofrendas rituales garantizan la ayuda del agua en la producción agrícola y pecuaria, mostrando respeto y reconocimiento hacia ella como una entidad viva. Se promueve una relación recíproca, donde el ser humano y el agua forman parte integral del ecosistema, contribuyendo a la sostenibilidad y al equilibrio de la vida. El agua no es solo un recurso, sino un ser vivo con el que se convive y se dialoga, fomentando una convivencia armónica con todos los seres vivos del planeta. Esta relación propone entender las particularidades que la componen:

- El agua ser vivo y persona.

- Diálogo y conversación con el agua.
- Diversidad de aguas con roles y personalidades diferentes.
- Relación ritual y respeto hacia el agua.
- Interdependencia entre el ser humano y el agua.

El GAIOC de Salinas de Garci Mendoza

Actualmente, se denomina Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino (GAIOC) de Salinas; se encuentra en la provincia Ladislao Cabrera del departamento de Oruro. Es autonomía indígena desde 2009, lo cual implica que es un territorio regido por sus propias normas indígenas originarias sobre la base de sus estatutos aprobados colectivamente. Tiene control de su territorio, sus tierras de cultivo y formas productivas tradicionales; posee, por tanto, control de sus propios recursos.

El Jach'a Tantachawi es la autoridad suprema, con facultades de decisión, fiscalización y legislativas. El Órgano Ejecutivo se encarga de reglamentar el procedimiento para implementar las decisiones del Jach'a Tantachawi. Este órgano está compuesto por dos instancias: el Qulqi Kamachi, encargado de recibir, distribuir y controlar los recursos financieros, y también de representar a la comunidad ante el Estado Central; y el Qulqi Apnaqiri, responsable de la administración y ejecución de los recursos económicos a través de la Unidad Territorial Descentralizada.

La autonomía indígena de Salinas posee nueve ayllus: Ucumasi, Aroma, Phajcha San Martín, Challacota, Kulli Yaretani, Huatari, Cora Cora, Thunupa y Villa Esperanza.

El calendario anual de celebración de ritos está determinado por las costumbres de cada ayllu, aunque algunos rituales se realizan de manera conjunta, como el *timpu marani*. Entre otras festividades, destaca la fiesta de San Pedro y San Pablo, que incluye el ritual de la *ananoka*: una *ch'alla* de los productos agrícolas (como la quinua y la papa) y de los arbustos (como la *thola*). Durante este ritual, se presentan todos los bienes de la familia y la comunidad, incluidos animales, maquinaria (como tractores) y viviendas, para pedir protección contra las heladas y garantizar una buena producción. La fiesta patronal de San Pedro y San Pablo se celebra en junio, con rogativas que se efectúan en las cimas de los cerros, donde se venera a estos santos. Cada comunidad organiza la fiesta por turnos, de manera rotativa, y entonces las comparsas folklóricas de morenada adquieren protagonismo.

El martes de Carnaval se conmemora a los wawaqallus, que representan a todas las personas de las comunidades y ayllus. Desde temprano, las autoridades visitan cada comunidad. A nivel territorial de una *marka*, los representantes se reúnen para llevar a cabo rituales en fechas específicas, como en noviembre, cuando se celebra el *timpu marani*, un ritual destinado a atraer la lluvia y asegurar una buena cosecha. El objetivo es que todas las marcas y ayllus coordinen fechas iguales o cercanas para celebrar este ritual en todo el territorio, realizando sus ruegos de manera conjunta.

La producción agrícola

A) PROBLEMAS DE LA PRODUCCIÓN DE QUINUA

Existen diversos factores que generan un panorama conflictivo en la producción de quinua, los cuales también afectan a la producción de papa. Estos factores se dividen en dos grupos: el primero está relacionado con los recursos naturales, y el segundo abarca aspectos sociales y económicos.

B) EXPANSIÓN AGRÍCOLA Y SU IMPACTO EN LA GANADERÍA

La disminución de la fertilidad del suelo y la expansión de la frontera agrícola, que ha invadido tierras destinadas al pastoreo, han reducido la crianza de ganado. Esto ha causado una escasez de abono animal, crucial para mantener la fertilidad del suelo. Los productores han recurrido a comprar abono de otras comunidades, lo cual ha introducido plantas no autóctonas que podrían afectar la salud del ganado local.

C) FALTA DE AGUA Y LA EXCLUSIÓN DEL SEGURO AGRARIO

En las comunidades sin zonas montañosas, la agricultura depende de las llanuras, donde la escasez de agua limita la producción o incluso impide la siembra. Aunque en 2011 Bolivia creó un Seguro Agrario que cubre diez productos alimenticios, los productores del GAIOC Salinas no se benefician de este, pues no logran acceder a la indemnización.

D) DEFORESTACIÓN Y BARRERAS DE PIEDRA

La agricultura en las planicies ha adoptado un enfoque mecanizado, con cada familia disponiendo de al menos un tractor, lo que ha llevado a una amplia deforestación. Esto ha reducido las barreras naturales de arbustos de *thola*, que protegían los cultivos del viento y de la arena. Como respuesta, en algunas zonas se ha comenzado a reforestar con *thola*, mientras que en otras se han implementado muros de piedra, llamados barreras.

E) LA RESISTENCIA FRENTE A LA SEQUÍA

La sequía y la falta de lluvias han dejado muchas tierras sin producir, lo que ha provocado la migración y el abandono de parcelas. Los que permanecen sobreviven principalmente del pastoreo de ganado. Los más afectados son los adultos mayores, quienes no pueden desplazarse en busca de nuevas oportunidades.

F) PRECIOS BAJOS Y ALTOS COSTOS DE PRODUCCIÓN

La producción de quinua es la principal fuente de ingresos. El precio ha caído, afectando gravemente a los productores de Salinas. Los precios actuales no cubren los costos de produc-

ción, especialmente en zonas montañosas que requieren mayor esfuerzo. Se espera que, en el futuro, los precios suban o que una reducción en la superficie sembrada mejore la calidad del producto.

G) EL DOBLE MERCADO DE LA QUINUA

En Salinas, la quinua se vende principalmente a la industria nacional para su procesamiento y exportación, pero también se comercializa en el mercado negro, especialmente en Challapata. Los intermediarios, llamados “ranqueros”, imponen precios bajos y manipulan el pesaje para reducir el valor de la quinua. En los centros de acopio, se mezcla la quinua orgánica con la no orgánica, lo cual disminuye su calidad. Aunque algunos productores buscan vender directamente a las empresas para obtener mejores precios, los pagos suelen ser lentos, lo que los lleva a recurrir al mercado negro, donde reciben pagos inmediatos, pero a precios menores. El acceso al mercado internacional es difícil debido al monopolio en la distribución.

El *timpu marani*

Es un ritual dedicado a la lluvia, celebrado entre octubre y noviembre, en espera de las lluvias para regar las parcelas sembradas. Las comunidades acuerdan la fecha del ritual, que se realiza en lugares sagrados, principalmente cerros conocidos como uywiris. En Salinas de Garci Mendoza, los cerros San Pedro y San Pablo son los principales uywiris. En el cerro San Pedro, se encuentran tres lugares sagrados llamados *kamana*, dedicados al viento, a la lluvia y al cabildo de la comunidad. Estos espacios son esenciales tanto para las autoridades como para los rituales comunitarios.

Haciendo las nubes, la reunión de aguas, llamando el viento

El ritual se prepara con semanas de anticipación y asigna grupos para recolectar agua de varias localidades, provenientes de Asanaque (Oruro), Copacabana (La Paz), Iquique (Chile), Pampa Aullagas (Oruro), Qaqachaca (Oruro) y Sari (Potosí). El día del evento, todas las autoridades visten ropa tradicional antigua. Están presentes las autoridades de los cuatro ayllu de la *marka* Salinas: ayllu Huatari, ayllu Yaretani, ayllu Cora Cora y ayllu Tunupa. Cada ayllu está representado por su Jilir Mallku y su Mama Mallku, además de contar con un alcalde de mando y una mama alcalde de mando, deslinde y mama deslinde, mayordomo y mama mayordomo.

Las autoridades ascienden al cerro, en donde colocan las varas de mando en forma de pirámide y *acullican* coca. También están presentes los bastones que representan a figuras como Melchor, Gaspar, Baltazar y varias mujeres. Durante el ritual, se recuerda a los ancestros fallecidos y a ex mallkus y puqanchiris, quienes interceden por el éxito del ritual.

Durante toda la celebración, los nombres de los alimentos, los animales, y los elementos del ritual se denominan con el nombre originario cultural; por ejemplo, la coca es “*inala* y

alcohol es *janku uma* [...] *tunka layrani* (papa), *ch'isiwaymama* (quinua), *misala* (maíz blanco plano)” (Villarroel, 2024: 72).

El primer paso consiste en preparar la mesa para el Cabildo en la ermita. Allí se reúnen todos los maíces que cada autoridad ha traído, junto con confites, flores, copal y otros elementos. Además, se colocan vasos con agua en los que se sumergen confites blancos y rosados, para leer los mensajes.

Por la tarde, las autoridades van a la *kamana* del viento, donde el Puqanchiri distribuye algodón silvestre a las mujeres para que formen nubes compactas, simbolizando la llegada de la lluvia. Mientras tanto, el Puqanchiri reúne las aguas recolectadas en una olla de cerámica, vertiendo un poco de cada botella entregada por las autoridades. Las mujeres, una a una, colocan sus nubes en la estructura, asegurándose de que queden bien compactas y sin espacios vacíos.

Al finalizar el ritual, las autoridades se alejan para retornar bailando con banderas blancas cuando el Puqanchiri lo ordena. El Jilir Mallku y la Mama Mallku acompañan al Puqanchiri, quien escucha el viento atentamente a través de dos botellas, esperando un sonido similar al trueno, que indica la llegada de la lluvia. Al recibir la respuesta, llama a las autoridades, quienes regresan bailando y agitando las banderas. La *kamana* del viento, un montículo de piedras, alberga la olla donde la Mama Mallku coloca una nube más grande que cubre las menores. Después, todos regresan a la ermita para recibir los mensajes de los confites sobre las condiciones climáticas y la producción agrícola. Se informa que se debe cuidar de la helada, pero se prevé una buena cosecha. El mensaje se comunica a los wawakallus para que lleven a cabo las costumbres necesarias.

Nosotros hacemos esta costumbre para el *timpu marani* como hemos hecho allá, entonces igualito aquí, estamos sabiendo si aquí va haber *timpu marani* o no va haber ya? Aquí nos indican noviembre, diciembre, enero, febrero va haber, pero aquí nos indica va haber helada y un poco de granizo, eso nos está indicando en esta *ch'ua* que hemos preparado, eso nos avisa ya? Eso estamos informando a nuestras autoridades para que a toditas las *wawas* informe así para que también en las comunidades hagan su costumbre, eso hacemos nosotros aquí. En la *ch'ua* nos avisa si va haber granizo, si va haber helada, si va haber producción en la *ch'ua* nos avisa. Aquí nos indica que están espumosos esos son las nubes que esa costumbre que hemos hecho esos son las nubes ya? Aquí por ejemplo no hay nada de espumita nada, entonces eso nos indica que es el frío, aquí hay unos bolos grandes, eso es el granizo que nos está avisando, hay que atajar, las comunidades van hacer también esta costumbre para proteger todo eso (Juan Pérez, Puqanchiri de la *marka* Salinas; citado en Villarroel, 2024: 76).

Es el momento del ritual del Cabildo: se desentierra una loza de piedra que cubre la ofrenda del año anterior, reflejando la suerte de Salinas y sus ayllus. La ofrenda se reemplaza por maíces, flores y dulces. Antes de cubrirla, cada autoridad realiza una *ch'alla* con cerveza, alcohol y coca, nombrando los cerros cercanos. Luego, todas las autoridades se arrodillan en la ermita

para hacer rogativas por una buena producción, usando vasos y jarritas entregadas por el Puqanchiri. Al finalizar, entregan los vasos al Puqanchiri para *ch'allar* hacia las cuatro direcciones y, al bajar del cerro, recogen piedras, las herencias con figuras que representan bienes para la comunidad, otorgados por San Pedro.

Ya en el pueblo, se dirigen a otros lugares significativos para *ch'allar*. Todas las autoridades ingresan a la plaza, bailando tarqueada y portando ramas de quinua, lo que indica que el ritual en el cerro San Pedro ha concluido. Terminan el recorrido en los sitios sagrados: uno en el centro de la plaza y el otro en la iglesia, y luego se dirigen a la *kamana* de los mallkus para *ch'allar* los llallawis y las herencias.

Esta es las costumbres de que nosotros hacemos para que caiga el *timpu marani*, el *timpu marani* es la lluvia que estamos pidiendo no? estamos haciendo esa costumbre, estamos haciendo este *timpu marani* que estamos agarrando para que caiga la lluvia, eso estamos haciendo [...] estas son las aguas sagrados que vienen, no es cualquier agua, entonces eso hacemos para toditos los wawakallus de aquí de la provincia, eso es, hermana (Juan Pérez, *Puqanchiri* de la *marka* Salinas; citado en en Villarroel, 2024: 73).

Criando el agua, creando agua

En la *kamana* del viento, la unión de las aguas da lugar a la creación del agua de lluvia, que las nubes traídas por el viento proveen a los ayllus para el riego de los sembradíos de quinua y papa, la *ch'isiwaymama* y la *tunkalayrani*. La olla es la *kamana* Salinas, el agua es la lluvia, el algodón es el cielo con las nubes; es una representación de provisión de lluvia. La reunión de las aguas es la confluencia de varias personas porque el agua tiene múltiples formas: es río, lago, manantial. Son distintos tipos de agua, cada uno con su propio ser y carácter, todos dan lugar a la creación de un ser, una única agua, la lluvia. Esta agua es un ser múltiple y uno a la vez. Tiene un papel activo en el ciclo de la vida productiva de Salinas.

La vigilancia del agua, que se realiza cada semana, cada quince días y cada mes, es la crianza del agua. Cuidar que no se seque es cuidar que la lluvia no se vaya; al mismo tiempo es criar también la lluvia y las nubes; es una gran responsabilidad para el alcalde de mando.

Los alcaldes de mando de cada ayllu son responsables de la vigilancia del agua. Si el nivel del agua disminuye, deben agregar agua de un galón que contiene todas las aguas. Si el agua se ha secado por completo, se considera un mal augurio, lo que requiere la realización del mismo ritual. El agua se cultiva para asegurar el crecimiento de todos los cultivos, y el cuidado se mantiene hasta que la quinua alcance su crecimiento.

[...] tenemos una vasija, ahí lo echamos [el agua recolectada de los lugares citados], entonces ahí lo tapamos con algodoncito, ese es la costumbre que hacemos, eso es entonces, eso tenemos que mantener siempre echando esa vasija, no tiene que secarse, hacemos secar hay helada o no llueve, no hacemos secar entonces sigue va llover, esa es la forma de esa pronosticación que tenemos [este ritual se hace] en Salinas en el calvario más alto que hay,

San Pedro (Eloy Quispe Guarachi, jilakata del ayllu Cora Cora y jach'a mallku del Consejo Supremo del Gobierno de la GAIOC Salinas; citado en Villarroel, 2024: 66-67).

Si las lluvias no llegan, los rituales se respaldan con la adoración a la virgen Santa Bárbara. El día después de los rituales, en la iglesia se baja la imagen de la virgen en una mesa. Si no llueve, cada semana se saca la imagen más cerca de la puerta, se reza y se celebran rituales católicos cada sábado.

Los rituales son el medio de comunicación entre los seres sagrados y la comunidad, representados por las autoridades. Este diálogo con San Pedro y las kamanas del Cabildo y del viento establece una relación de reciprocidad que involucra a la comunidad, los animales y la producción. Entregar ofrendas crea una conexión ritual sagrada, en la que se intercambian solicitudes de protección y mensajes sobre la producción, así como precauciones contra heladas y granizo.

La crianza del agua por parte de los alcaldes de mando es un proceso mutuo, puesto que la lluvia proporciona el agua necesaria para la producción y la vida de la comunidad. Este diálogo se establece entre el Puqanchiri y el viento, pues los rogatorios y ofrendas cargados de energía fluyen en el espacio ritual del *timpu marani*. Se restablece la continuidad del diálogo y se recuerda a los antepasados en el proceso, creando relaciones horizontales entre la lluvia, el viento, los uywiris y la comunidad; cada elemento tiene su propia voz y acción.

Los rituales preservan la memoria, la tradición y la cosmopraxis. Las autoridades tradicionales aprenden y enseñan la costumbre de los ritos, y respetan la indumentaria tradicional antigua como componente clave para el ritual, así como el uso de los nombres originarios de los productos y los animales. Es la cultura y la preservación de las costumbres y las creencias; es una ritualidad viva de la crianza del agua, de los animales, la producción, la comunidad.

El ritual tiene como objetivo atraer lluvia y prevenir fenómenos adversos, como el granizo y la helada. Durante su realización, se analizan pronósticos y señales, interpretando ofrendas y sonidos como medios de comunicación entre los seres sagrados y humanos para predecir el clima y la suerte de las comunidades. Este espacio de interacción representa la cosmopraxis, necesaria debido a las características únicas del territorio de Salinas, que se caracteriza por serranías y planicies, un clima frío con escasa humedad y poca precipitación fluvial.

Conclusiones

El ritual busca atraer la lluvia y prevenir fenómenos adversos, como el granizo y la helada, actuando como un canal de comunicación entre los seres sagrados y la comunidad. Durante el ritual, se evalúan pronósticos y señales, interpretando ofrendas y sonidos que anticipan el clima y la suerte de las comunidades en el territorio de Salinas de Garci Mendoza. La agricultura enfrenta problemas como la disminución de la fertilidad del suelo y la deforestación provocada por la mecanización, lo cual ha acrecentado la necesidad de agua. En este contexto,

la crianza del agua se convierte en un acto esencial que vincula la producción agrícola y la salud de la comunidad. Los rituales son fundamentales para preservar la memoria y la tradición, con autoridades que enseñan y respetan la indumentaria tradicional, estableciendo una ritualidad viva que conecta la crianza del agua, los animales y la producción con la comunidad.

Bibliografía

DE MUNTER, Koen.

2016. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde Los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara". En: *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 48, núm. 4: 1-16. Chile.

INGOLD, Tim.

2018. *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile, Chile.

VILLARROEL, Gloria.

2024. "Tunka layrani y ch'isiwaymama. Los conocimientos tradicionales de las variedades del cultivo de papa y quinua". *Aymara. conocimientos, saberes, prácticas y rituales agropecuarios y alimentarios. Proyecto Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de las Comunidades Aymara de Bolivia, Chile y Perú*: 21-92. CRESPIAL. Cusco, Perú.

LARQALLI: PRÁCTICA RITUAL PARA LA GESTIÓN DE AGUA EN LA COMUNIDAD COTAÑA

Milton Gabriel Bilbao López¹

Resumen

La investigación se centra en el ritual del Larqalli en la comunidad de Cotaña, ubicada en los valles del nevado Illimani, dentro del municipio de Palca, Bolivia. Este ritual, realizado anualmente siempre en agosto, consiste en la limpieza de acequias para asegurar la distribución de agua, vital para el riego. Acompañado por la música de la pinkillada y personajes como los “Achachi-Awila” el Larqalli refleja la cosmovisión andina que considera al agua y a los nevados como seres sagrados. A pesar de desafíos contemporáneos como el cambio climático, la urbanización, la minería y la religión, la comunidad mantiene viva esta práctica, aunque algunos de sus significados culturales están en riesgo de perderse. La investigación busca analizar cómo se organiza y desarrolla este ritual, sus elementos etnomusicológicos, y su preservación por las nuevas generaciones, destacando su importancia en la gestión sostenible del agua y como una forma de cohesión comunitaria.

Palabras clave: Limpieza de acequia, Larqalli, *larqa alli*, Cotaña, gestión del agua, Illimani.

Introducción

Existe un ritual en el Altiplano boliviano, exactamente en los valles cercanos al nevado Illimani, que se centra en adecuar las corrientes de agua de forma previa a la época de siembra. Este ritual comprende trabajos en comunidad y culmina con una danza que podría denominarse agrícola, de la cual se puede deducir que busca atraer la abundancia y fertilidad a la tierra, para asegurar un buen cultivo y el abastecimiento de agua a los hogares. Seguramente este ritual es una tradición de bastante tiempo atrás, que implica una importante relación con el medio ambiente y la convivencia en comunidad.

La participación activa de la comunidad en esta actividad es fundamental tanto para el trabajo en sí como para las prácticas etnomusicológicas que forman parte de este ritual, que se efectúa para asegurar el acceso al agua para uso agrícola y doméstico. La limpieza de las acequias en estas comunidades es una tarea que se realiza de manera anual y es considerada crucial para el funcionamiento del sistema de riego. Los residentes de la comunidad trabajan

1 Cirujano dentista por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Actualmente, desempeña funciones en el Centro de Salud Cotaña. Técnico superior en Música Folclórica por el Instituto de Formación Artístico Musical Folclórico “Mauro Núñez”. Estudiante de 8. semestre de licenciatura en Música por la Universidad Pública de El Alto (UPEA). Correo electrónico: miltonbilbao@gmail.com

juntos para eliminar sedimentos, basura, ramas y otros elementos que pudieran obstruir el flujo de agua en las acequias.

La importancia de este trabajo comunitario y de la danza que lo acompaña demuestran la estrecha relación entre la comunidad y su entorno natural, así como la importancia de preservarla, siendo un ejemplo de cómo la tradición y la cultura se mantienen vivas en las comunidades andinas de Bolivia. Desde esta perspectiva, este trabajo comunitario cobra especial relevancia y merece ser estudiado y valorado como una muestra de la riqueza cultural y de la conexión con el medio ambiente que caracteriza a la región andina boliviana.

Contexto del artículo

Este ritual anual de limpieza de acequias en la comunidad de Cotaña, ubicada en el municipio de Palca del departamento de La Paz, es una práctica ancestral denominada Larqalli.² Este ritual es una manifestación cultural significativa que refleja el profundo respeto y conexión que la comunidad aymara tiene con el agua, considerada una entidad sagrada y vital para la vida doméstica y agrícola. La provisión de agua para esta comunidad proviene especialmente del nevado Illimani, cuyos deshielos son fundamentales para el sustento de la región (Bilbao, 2023).

Larqalli es una actividad comunitaria que reúne a niños, jóvenes, adultos y ancianos en un esfuerzo colectivo que simboliza la unidad y el respeto hacia la naturaleza. A través de esta práctica, la comunidad no solo asegura el mantenimiento de sus sistemas de riego, sino que también honra al nevado Illimani, considerado una deidad que provee el agua necesaria para su existencia. Este artículo pretende explorar cómo esta tradición refuerza los lazos comunitarios, preserva los recursos hídricos y mantiene viva una rica herencia cultural.

Esta investigación examina esa actividad y la forma de gestión de este recurso, así como las amenazas y la resiliencia de la comunidad para adaptarse a las nuevas condiciones ambientales, sin perder de vista la importancia de las tradiciones ancestrales.

A través de un enfoque cualitativo y participativo, el artículo documentará las experiencias, percepciones y conocimientos de los miembros de la comunidad, subrayando la relevancia del Larqalli como una práctica sostenible de gestión del agua y un componente esencial de esta comunidad, que fortalece el conocimiento para las nuevas generaciones.

Consideraciones teóricas

La investigación sobre el ritual del Larqalli en la comunidad de Cotaña se enmarca en una perspectiva teórica que resalta tanto la riqueza cultural como la relación simbiótica entre las comunidades andinas y su entorno natural. Desde la cosmovisión andina, el agua es concebida como un ser sagrado, con el cual se establecen vínculos de reciprocidad y respeto.

2 Del aymara *larqa* ("acequia") y *alli* ("remover cosas").

agua para la comunidad sean las derivaciones de aguas filtrantes y de deshielos a través de la construcción de un sistema de acequias, las cuales se utilizan tanto para el consumo doméstico como para las actividades agrícolas.

La dependencia de la comunidad de Cotaña en torno al recurso hídrico proveniente del nevado Illimani y las acequias que lo distribuyen revela la estrecha relación que esta población mantiene con su entorno natural. Esta vinculación se manifiesta no solo en los aspectos prácticos de la gestión del agua, sino también en la cosmovisión andina, que concibe a los elementos naturales (el agua, la tierra y las montañas) como seres sagrados con los cuales se establecen lazos de reciprocidad y respeto. Es en este contexto que cobra relevancia el ritual del Larqalli, una práctica ancestral que permite a la comunidad organizar colectivamente el acceso y distribución del agua, a la vez que reafirma sus vínculos identitarios con el territorio y la montaña tutelar del Illimani.

Delimitación temporal

La inquietud por la investigación sobre la práctica del Larqalli en la comunidad de Cotaña nació de forma casual en agosto de 2022. A partir de esa situación se despertó la curiosidad por este ritual. En la gestión 2023, también en agosto, se participó activamente en la parte musical del ritual; lo que refleja un interés continuo por estas tradiciones. Durante un periodo de cuatro meses, entre mayo y agosto de 2024, se realizó una investigación detallada sobre este ritual. Esta limitación temporal presentó una serie de desafíos y consideraciones importantes que se tuvieron en cuenta a lo largo del estudio. La relación estrecha con las autoridades locales y el compromiso de los comunarios facilitaron el acceso a información valiosa, permitiendo así un análisis más profundo de esta tradición ancestral.

En el lugar, la recopilación de datos dependió de entrevistas semiestructuradas y retrospectivas con los miembros de la comunidad, quienes compartieron sus experiencias y conocimientos sobre sus participaciones en el Larqalli. Se espera que esta aproximación aumente la precisión y la riqueza de los datos, puesto que se basará en recuerdos y narraciones personales de fuentes primarias.

Pese a estas limitaciones, el enfoque cualitativo y participativo de la investigación permite obtener una comprensión profunda y valiosa de la importancia cultural, social y ambiental del Larqalli, así como de los desafíos actuales que enfrenta esta práctica ancestral. Se espera que los datos recopilados proporcionen una base sólida para futuras investigaciones que puedan realizarse durante el periodo en el que se lleva a cabo el ritual.

Gestión del agua

La gestión del agua en la comunidad de Cotaña es un proceso fundamental que refleja su organización interna. El agua proveniente del deshielo del nevado Illimani se comparte no solo dentro de Cotaña, sino también con comunidades vecinas como Cayimbaya, Chotocollo y

Lurata (Exequiel Quispe, 2024). Esta colaboración intercomunitaria es esencial para asegurar que todos los habitantes tengan acceso equitativo al recurso hídrico, especialmente en un contexto donde el agua se distribuye a lo largo del día y la noche según un cronograma establecido por las autoridades locales. Existe una frase común que resuena entre los comunarios: “me toca mi agua”, la cual subraya la importancia de cumplir con los horarios asignados para el riego de sus cultivos a lo largo de todo el día y toda la noche.

Las autoridades organizan los horarios de riego para garantizar que cada comunidad reciba de manera equitativa este recurso, promoviendo así una gestión colectiva y solidaria del agua. A diferencia de otros sectores, como El Choro o Hussi, donde la minería ha impactado en la calidad del agua, en Cotaña se ha logrado mantener un equilibrio en la gestión hídrica. Esto se traduce en prácticas sostenibles que benefician a la agricultura local. A través de este sistema de riego organizado, Cotaña no solo asegura su acceso al agua, sino que también preserva su identidad cultural y sus tradiciones ancestrales relacionadas con el uso del agua (Rafy Díaz, 2024).

Larqalli

Esta es una palabra aymara compuesta por los términos *larqa* y *alli*, que vendría a significar “limpiar o remover cosas de la acequia” (Bertonio, 1993). “Larqalli es limpiar las acequias, siempre se hace a mediados del mes de agosto de cada año sin falta, ni en la pandemia se suspendió” (Choque, 2023). Así es como la comunidad de Cotaña ha mantenido viva la práctica ancestral del Larqalli, evidenciando que es un ritual de gran importancia para la gestión sostenible del agua en la región.

Tradicionalmente, el Larqalli se lleva a cabo a mediados de agosto, siendo un trabajo anual en el que todos los miembros de la comunidad deben participar de alguna manera. Anteriormente, estas labores se compartían con otros poblados circundantes, ya que el agua utilizada proviene de fuentes lejanas y la población era mínima, rondando los veinte pobladores; mientras que en el pasado el ritual duraba aproximadamente una semana, en la actualidad se ha reducido a tan solo dos días (Exequiel Quispe, 2024).

Organización y actividades

Este ritual se organiza de manera meticulosa, buscando la participación activa de toda la comunidad.

En primer lugar, entre las autoridades locales (su gestión dura un año, eligiéndose en reuniones generales cada fin de año), son los responsables de este ritual el secretario general y el secretario de Agricultura, quienes se encargan de convocar a los miembros de la comunidad y de solicitar su colaboración alrededor de junio y julio. Ellos piden permiso y explican la importancia de este trabajo comunitario, que se realiza en beneficio de todos y para mantener vivas sus tradiciones. También se deciden las fechas para su realización, que tradicionalmente

se lleva a cabo todos los años a mediados de agosto, siempre un lunes y un martes; es así como se logra la participación de la población, incluyendo a los niños, quienes encabezan el ritual portando banderas blancas que representan tanto la espuma del agua que se forma por los ríos (Exequiel Quispe, 2024) como la nieve y la neblina que caen en época húmeda (Rómulo Calle, 2024); de modo que se puede decir que estas banderas blancas representan el agua en todos sus estados.

Todo este trabajo comunitario se lleva a cabo durante dos días consecutivos, dividiéndose la comunidad en dos grupos que se encargan de la parte superior y de la parte inferior del pueblo, puesto que Cotaña se caracteriza por una topografía en pendiente.

Un aspecto que se ha perdido con el paso del tiempo es la realización de la *wajt'a* y las ofrendas a la Pachamama en un sector sagrado llamado Wiluma, donde existen unas cascadas cuyas aguas provienen del Illimani. Allí, la comunidad solía ofrecer hasta 12 mesas tradicionales al nevado Illimani, con el fin de solicitar que brindara el agua necesaria para las comunidades (Exequiel Quispe, 2024).

Asimismo, se menciona que, desde tres o cuatro meses antes de la realización del Larqalli, la comunidad preparaba un pisco en las falcas que existían en el sector, ya sea de durazno o de lúcuma, frutas que abundan en este valle (Exequiel Quispe, 2024).

Más allá de la organización logística del ritual, el Larqalli tiene un profundo significado simbólico y cultural para la comunidad de Cotaña, que pasa desapercibido incluso para ellos mismos. Este ritual se enmarca en la cosmovisión andina, en la cual el agua es concebida como un ser sagrado con quien se establecen vínculos de reciprocidad y respeto. Algunas de las estructuras ahora se encuentran sólidas bajo cimientos de piedra o incluso cemento: “Ahora el trabajo es más sencillo, antes, nosotros hemos abierto las cequias [acequias], ahora solo es limpiar; incluso ahora hay lugares que ya están con cemento” (Exequiel Quispe, 2024).

Los trabajos se organizan en diferentes grupos. En primer lugar, están los macheteros, quienes se encargan de cortar las ramas y la maleza que obstruyen el flujo de las acequias. Entre ellos, se pueden encontrar tanto hombres como mujeres, incluyendo a los miembros de mayor edad de la comunidad. Posteriormente, entran en acción los picoteros, quienes utilizan picos y azadones para limpiar y dar forma a las acequias, removiendo piedras y sedimentos. Por último, los paleros realizan la limpieza final, asegurándose de que el agua pueda fluir libremente. En otras comunidades, donde también se lleva a cabo esta actividad, nombran a las herramientas de la siguiente manera: lampas,³ *chuntilla*⁴ y *llawiña*⁵ (Ruiz, 2009).

3 Palas.

4 Pico de hoja pequeña.

5 Hoz.



Figura 2: Grupos de trabajo.
Fuente: Elaboración propia (2024).

Durante los descansos que se realizan en lugares ya tradicionales, se comparten hojas de coca, cigarrillos y en los últimos años abunda la *pasankalla* (maíz cocido a presión a altas temperaturas). Los músicos y trabajadores también disfrutaban de refrescos y gaseosas proporcionados bajo lista por la comunidad, siendo necesario tener lista una buena bolsa o saco para recibir este refrigerio que, sumando en cada descanso, suele hacerse abundante para cada persona. Todo esto se efectúa bajo cierta influencia de la religión evangélica, que llegó a Cotaña en los años setenta (Exequiel Quispe, 2024) y se empeña en disminuir el consumo de bebidas alcohólicas durante estos trabajos.

El almuerzo, organizado mayoritariamente por las mujeres de la comunidad, es un momento clave de descanso y socialización. Incluye platos tradicionales como el *wayk'a* de cui (plato con conejo cui frito), el lechón de chanco, refresco de maní denominado *tejte* y *pijcho* de coca. El almuerzo siempre está acompañado por la música continua de la pinkillada (Marcos Sirpa, 2024).

Lamentablemente, no se ha podido establecer la fecha exacta acerca de cuándo se inició esta práctica ancestral, pero los miembros más longevos de la comunidad afirman que siempre han conocido el Larqalli y la pinkillada, desde niños, como parte de su legado cultural.

Impacto del cambio climático

Las entrevistas realizadas en la comunidad Cotaña revelan que el cambio climático ha alterado significativamente los patrones estacionales y las épocas de lluvia en la región, afectan-

do directamente la disponibilidad de agua proveniente del nevado Illimani. Los pobladores coinciden en que las temporadas de lluvia se han desfasado respecto a épocas anteriores, llegando incluso a tenerse años con precipitaciones prácticamente nulas (Exequiel Quispe, 2024; Rómulo Calle, 2024; Rafy Díaz, 2024). Además, se percibe una disminución en las temperaturas, siendo el lugar un valle.

Estos cambios climáticos representan un desafío apremiante para la práctica del ritual del Larqalli, dado que la cantidad y regularidad del agua de deshielo son vitales para el desarrollo de la agricultura y el abastecimiento hídrico de la comunidad de Cotaña. Exequiel Quispe menciona que incluso se puede notar una disminución relevante en la capa de nieve del Illimani, indicando curiosamente que antes se podía divisar la silueta de un *k'usillo*⁶ con su caja (tambor autóctono) dibujada en la nieve (Exequiel Quispe, 2024; López, 2018). Estos indicios evidencian el retroceso glaciario que está sufriendo el imponente nevado, que históricamente ha sido la principal fuente de agua para las comunidades aledañas.

A pesar de las adversidades climáticas, la comunidad de Cotaña mantiene viva la práctica del ritual del Larqalli como un mecanismo de adaptación y resiliencia ante los efectos del cambio climático. El Larqalli –con sus elementos de trabajo comunitario, música, danza y ofrendas– tiene que ser un pilar fundamental para asegurar el acceso al agua en un contexto de creciente escasez.

Densidad poblacional y minería

Los datos obtenidos en carpetas familiares del centro de salud local, en una retrospectiva de 10 años, evidencian un crecimiento de la población en la comunidad de Cotaña, con un salto notable desde el año 2020, posiblemente relacionado con los efectos de la pandemia del coronavirus. Sin embargo, las entrevistas realizadas indican que también existe una migración hacia esta zona debido a la actividad minera de la cooperativa Cerro Negro, que extrae principalmente el mineral wolframio (Rafy Díaz, 2024).

Esta actividad minera está generando un impacto negativo en la disponibilidad y calidad del agua, ya que el caudal de agua disponible se reduce debido al uso masivo del líquido elemento para la actividad minera, la cual no solo desvía el flujo hacia otros sectores, sino que también introduce riesgos de contaminación. Las aguas que regresan a la comunidad después de ser utilizadas en los procesos mineros presentan una coloración amarillenta y no son aptas para el consumo doméstico.

Esta situación no afectaría directamente a la comunidad de Cotaña, pero sí a otras comunidades aledañas (como Hussi, Karapata y El Choro), que se ven obligadas a utilizar estas aguas contaminadas para sus actividades cotidianas. Esto representa una amenaza para la sostenibilidad del ritual del Larqalli, puesto que la disponibilidad y calidad del agua son elementos cruciales para su realización. Además, pone en riesgo la salud de los habitantes de Cotaña, quienes dependen de este recurso hídrico para su subsistencia y bienestar.

6 Personaje de danzas folclóricas del Altiplano.



Figura 3: Población de Cotaña, perspectiva de 10 años.

Fuente: Carpetas familiares, Centro de salud Cotaña (2024).

Ante este panorama de creciente escasez y contaminación del agua, la comunidad de Cotaña ha tenido que desarrollar estrategias de adaptación y resiliencia para mantener viva la práctica del ritual del Larqalli. Uno de los principales desafíos ha sido optimizar el uso del agua disponible a través de la limpieza y el mantenimiento riguroso de las acequias, que se ha convertido en una tarea aún más prioritaria.

Elementos etnomusicológicos

Tal como se vio hasta aquí, la limpieza de las acequias, que son las venas que traen el agua desde las fuentes lejanas, representa un acto de cuidado y veneración hacia este elemento vital. Esta práctica está profundamente entrelazada con diversos elementos etnomusicológicos, especialmente la pinkillada⁷ tradicional; siendo esta una tropa de músicos, *phusiris* o sopladores, compuesta por miembros de la misma comunidad, que acompaña y anima a los trabajadores a lo largo de todo el proceso. Los músicos interpretan instrumentos de viento como flautas con pico y la *wankara* con sus *jawq'añas*, que se hacen de carrizo y son la percusión que marca el ritmo.

Generalmente, son las personas mayores quienes se encargan de esta parte ritual, dado que los jóvenes más aptos físicamente se dedican a los trabajos pesados de limpieza de acequias. Existe incluso un estigma social hacia los jóvenes que prefieren tocar la pinkillada en lugar de participar en las labores manuales, pues se les considera “flojos” (*jaira* en aymara); siendo una percepción errónea minimizar el papel de la música en esta actividad, puesto que Cotaña es una de las pocas comunidades en las que la pinkillada se encuentra presente en la totalidad del ritual. Incluso se menciona que los músicos ensayaban semanas antes, para asegurar componentes y afinar los temas (Díaz, 2024).

7 Música instrumental tradicional del Larqalli. Se basa en una tropa de músicos phusiris (“vientistas”) que interpretan los pinkillos, que son flautas de pico con cinco orificios frontales que se digitan solo con los dedos medio e índice, dejando el orificio inferior sin digitación. Miden aproximadamente 25 cm de longitud, y 2,2 cm de diámetro; son construidos a partir de caña hueca toqoro y acompañados por el ritmo de uno o dos cajas o wankaras.

Durante la actividad, los mismos trabajadores piden que la música continúe sonando; lo que evidencia su importancia para mantener el ánimo y la cohesión durante las arduas tareas. Mientras tanto, los músicos guías coordinan qué pieza tocar a continuación, puesto que la música es de tradición oral y se decide en el momento.

Esta música es similar al *kachwiri* de la región de Puerto Acosta, pero tiene un tempo más acelerado, tal como sonaba antes (Camacopa, 2024). Toda esta música mantiene la energía y el dinamismo característico de este ritual.

Al final de la segunda jornada de trabajo, en la plaza de la comunidad, se presenta el baile denominado “Achachi awila”, ejecutado generalmente por cuatro varones vestidos de manera cómica (dos como soldados y dos como señoras de pollera, que a veces aparecen cargando un aguayo que representa una *wawa*), quienes añaden un elemento de humor y entretenimiento al evento. La *awila* negra vendría a representar a la Pachamama, y su *wawa*, la prosperidad. La cara pintada de negro simbolizaría alguna enfermedad, que simplemente va a ser pasajera en la comunidad: así como viene, se va a ir (López, 2018).

Estos personajes aparecen en varias danzas rurales de La Paz, haciendo siempre referencia al proceso de producción agrícola: Tutiri wayle, Arächi, Chúñu pirwa, Jach’a tata thuquri, Mukululus, Siku imilla, Waka tinki, Mimulas, Soldado Palla Palla (Gobierno Autónomo Departamental de La Paz, 2012), hasta en la morenada. En el ritual del “Pisa Pisa” de Oruro, al varón que se viste de mujer, con pollera y máscara de persona de color, lo denominan “La negra María Antonieta” (Sigl y Mendoza, 2012).

Dichos personajes, con rostros cubiertos, interactúan de manera humorística y a veces erótica con el público, bailando al ritmo de la pinkillada. Estos personajes generalmente son solicitados por favor de las autoridades a cambio, incluso, de alguna remuneración. Participar en esta danza es una responsabilidad y no es un juego (Armando Choque, 2023), ya que se vio, en quienes asumen esta participación solo en forma de broma, la tendencia a experimentar problemas familiares. Quienes se animen a participar en esta danza tendrían que hacerlo al menos durante tres años, cumpliendo su participación con la responsabilidad debida, y obtendrían una gracia en sus actividades y relaciones familiares.

El segundo día de la actividad culmina con una reunión en la plaza, donde se continúa con la distribución de refrescos y pasankalla, y se invita al personal de salud y a los maestros de la comunidad a compartir con las autoridades locales. La pinkillada sigue tocando, marcando el final de un evento que refuerza los lazos comunitarios a través del trabajo y la música.

La pinkillada, con sus sonidos agudos, se interpreta como una forma de comunicación con las deidades y los espíritus de la naturaleza, particularmente con el nevado Illimani, considerado una entidad sagrada que provee el agua necesaria para la vida.



Figura 4: *Pinkillo, wankara y jauqañas* de carrizo.
Fuente: Elaboración propia (2023).

Figura 5. *Pinkillada* del tradicional “Solterito”.

Fuente: Escritura aproximada para entender la forma musical. Elaboración propia (2024).

“Los abuelos desde antes siempre decían que tocar pinkillada llama a la lluvia” (Exequiel Quispe, 2024). Esta afirmación resalta que, al tocar estos instrumentos, los músicos no solo animan a los trabajadores, sino que también realizan una súplica musical para que las lluvias sean abundantes, y que las fuentes de agua se mantengan generosas. Esto es especialmente relevante en el contexto del cambio climático, cuando la alteración de los patrones de lluvia pone en riesgo la disponibilidad de agua.

Los guías sugieren y recuerdan las piezas tradicionales que se deben interpretar. En este contexto, se pudo documentar en audio un total de 16 piezas tocadas durante ambos días, que incluían tanto piezas antiguas como otras adaptadas a la forma musical. Planteando el análisis de un “Llamado”, con una especie de trino, este inicia con una parte A (que sería la melodía), una parte B (que generalmente responde a la parte A) y un remate. Cada una de estas partes se repite dos veces, todo de forma cíclica, y para finalizar el “Llamado” se repite

dos veces más el remate (Camacopa, 2024). A continuación, se presenta una transcripción musical, como aproximación a una pieza recopilada y como recurso para entender la forma musical de la pinkillada tradicional del Larqalli.

Conclusiones

El análisis de la práctica ancestral del Larqalli en la comunidad de Cotaña revela su crucial importancia para la gestión sostenible del agua, la cohesión comunitaria y la preservación de los elementos etnomusicológicos asociados al ritual. Este ritual no solo asegura el acceso al agua, vital para la agricultura, sino que también refuerza los lazos sociales y culturales entre los miembros de la comunidad. La continuidad de esta práctica ancestral resulta esencial para mantener la identidad cultural aymara y enfrentar los desafíos contemporáneos.

La práctica del Larqalli incluye diversas actividades organizadas por las autoridades locales, que involucran a toda la comunidad en la limpieza y adecuación de acequias. Elementos musicales, como la pinkillada, enriquecen el ritual y reflejan la cosmovisión andina; la música se muestra como intermediaria para el llamado de lluvias, puesto que el agua se considera un recurso sagrado. La participación activa de los comunitarios en estas actividades subraya su compromiso con la sostenibilidad y el respeto por el entorno natural.

La interdependencia entre el agua y la agricultura resalta la importancia de prácticas como el *Larqalli* en la economía local, siendo la agricultura la principal actividad económica en Cotaña, donde los cultivos de flores y verduras dependen directamente del acceso al agua. La gestión del riego es fundamental para garantizar una producción agrícola sostenible, siendo esta el sustento económico de las familias.

El cambio climático representa un desafío significativo para la continuidad del ritual del Larqalli, ya que afecta la disponibilidad de agua proveniente del deshielo del Illimani. Además, factores como el crecimiento demográfico y la urbanización pueden presionar los recursos hídricos disponibles. Sin embargo, a pesar de estos desafíos, la comunidad ha demostrado resiliencia al adaptar sus prácticas tradicionales a nuevas realidades, sin perder de vista sus raíces culturales.

Las estrategias para transmitir conocimientos sobre el uso sostenible del agua son fundamentales en Cotaña. Las personas mayores juegan un papel clave en educar a las nuevas generaciones sobre las prácticas tradicionales asociadas al Larqalli y su importancia cultural. A través de estas enseñanzas intergeneracionales, se busca asegurar que los valores y conocimientos relacionados con el agua se mantengan vivos en el contexto contemporáneo.

Para preservar y revitalizar el ritual de Larqalli, es crucial implementar medidas que fortalezcan su relevancia cultural ante los desafíos actuales. Esto puede incluir talleres comunitarios sobre prácticas sostenibles, promoción de eventos culturales que celebren el Larqalli e iniciativas que involucren tanto a niños como a jóvenes en su aprendizaje y participación

activa. Al hacerlo, se fomenta no solo la continuidad del ritual, sino también una mayor conciencia sobre su valor en la gestión sostenible del agua.

Agradecimientos

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a todas las personas que hicieron posible la elaboración de este artículo. En primer lugar, a mi familia y mi esposa Sofía López, quienes me brindaron su apoyo incondicional durante mis momentos más delicados de salud. Su amor y aliento fueron fundamentales para motivarme en este proceso.

Fue en el hospital, mientras enfrentaba mis propios desafíos, que pretendí acceder al Programa de Asesorías a Jóvenes Investigadores, convocado por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore, y gracias a la valiosa tutela de Richard Mújica pude concluir la redacción de los datos recopilados sobre el ritual del Larqalli en la comunidad de Cotaña. Agradezco sinceramente el hacer posible esta investigación, su comprensión y su aliento para seguir adelante en momentos difíciles.

También quiero agradecer a la comunidad de Cotaña y sus autoridades, con quienes mantuve una estrecha relación a lo largo de mi trabajo como personal en el centro de salud local. Su disposición para compartir conocimientos y experiencias fue invaluable y enriqueció enormemente mi investigación. Asimismo, extendiendo mi gratitud a mis compañeros de trabajo, especialmente al Sr. Marcos Sirpa, el Aux. Armando Choque y la Dra. Marina Ascencio, quienes colaboraron generosamente al proporcionarme los primeros datos necesarios para este artículo. Su apoyo y compromiso con la salud y el bienestar de la comunidad son dignos de reconocimiento. Gracias a todos ustedes, este proyecto se ha convertido en una realidad, y espero que contribuya a la valorización y preservación de nuestras tradiciones culturales.

Bibliografía

- BERTONIO Ludovico.
1993 (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Talleres de Creación y Producción Águila. La Paz, Bolivia.
- BILBAO, Milton.
2023. *Elementos etnomusicológicos dentro de los rituales previos a la temporada de siembra en la comunidad Cotaña, de la provincia Murillo del departamento de La Paz*. Manuscrito inédito en posesión del autor.
- Centro de Salud Cotaña.
2024. *Carpets familiares 2015-2024*. La Paz, Bolivia.
- Gobierno Autónomo Departamental de La Paz.
2012. *Registro de música y danza autóctona de La Paz*, vol. 2. GAMLP. La Paz, Bolivia.
- LÓPEZ, Lenard.
2018. *Ciclo ritual del Larqalli: gestión del agua en la comunidad Tiwanaku Cohoni*. Tesis de grado para obtener la licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- Mapcarta
s.a. Comunidad Cotaña. [web].

MONTALDO, Patricio y Rafael PESSOT.

1987. "La sombra pluviométrica en la X región y su impacto agronómico". En: *Agricultura Técnica*, vol. 4, núm. 5. [web].

MÚJICA, Richard.

2023. *Samanan Qamasap Ist'añani. Resonancias, sentidos y espacios sonoros*. Musef. La Paz, Bolivia.

2014. "Música, cultura y transformación: panorama de los estudios sobre Antropología de la Música y las tendencias en Bolivia en el siglo XX". En: *Arqueoantropológicas*, año 4, núm. 4.

PachaKamani-Radio.

2016. "Fiesta ritual de la lluvia en la comunidad de Tiwanaku-Cohoni" [episodio 4, 31 de diciembre de 2016]. [Podcast].

Real Academia Española.

2022. *Diccionario de la Real Academia Española*. [web].

RUIZ MENDOZA, Alex.

2009. *Sistemas de riego tradicional en el actual proceso de urbanización*. Tesis de grado de Antropología. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

Comunidad Andina.

2010. *El agua de los Andes, un recurso clave para el desarrollo e integración de la región*. CAN. Lima, Perú.

SIGL, Eveline y David MENDOZA.

2012. *No se baila así no más-Danzas de Bolivia*, vol. 2. s.e. La Paz, Bolivia.

Entrevistas

Antolín Caimani Lero. Excacique de la comunidad de Santa Ana de mosetenes (entrevista realizada el 14 de junio 2024. Santa Ana de Mosetenes. La Paz, Bolivia).

sAlith Camacopa. Docente de música folclórica (entrevista realizada el 12 de junio de 2024. La Paz, Bolivia).

Armando Choque. Auxiliar de enfermería y músico de pinkillada Larqalli (entrevista realizada el 10 de julio de 2023. La Paz, Bolivia).

Exequiel Quispe Osco. Poblador longevo de Cotaña (entrevista realizada el 24 de junio de 2024. La Paz, Bolivia).

Marcos Sirpa. Poblador nacido en Cotaña (entrevista realizada el 10 de agosto de 2024. La Paz, Bolivia).

Marina Ascencio. Director de Centro de Salud Cotaña. Entrevista realizada el 15 de agosto de 2024 La Paz, Bolivia).

Rafy Diaz. Secretario de Agricultura Comunidad Cotaña (entrevista realizada el 22 de junio de 2024. La Paz, Bolivia).

Rómulo Calle Mamani. Poblador longevo de Cotaña (entrevista realizada el 21 de julio de 2024. La Paz, Bolivia).

Registros fotográficos, audiovisuales y sonoros

BILBAO, Milton.

2022. "Achachi Awila Pinkillada" (Larqalli, Cotaña, 16 de agosto 2022). [web].

2022-2024. Registro audiovisual.

2023-2024. Registro sonoro de música pinkillada.

2023-2024. Registro fotográfico.

DE LAGUNAS ENCANTADAS Y LOS ESPÍRITUS DEL AGUA. LAS PRÁCTICAS CULTURALES Y LA COSMOVISIÓN DE LOS BAURE ACERCA DE LA PESCA

Franziska Riedel¹

Resumen

Desde el tiempo precolonial hasta el presente, la pesca se constituye como una de las actividades más importantes de los baures, un pueblo indígena de la Amazonía boliviana. A lo largo de la historia, esta actividad fue definida por la relación entre los baures y los espíritus que eran considerados los dueños de los cuerpos de agua y de los peces. Mientras que, en el tiempo precolonial, la pesca era una actividad mayormente realizada por hombres. Durante el siglo XX y hasta comienzos del siglo XXI fue practicada de manera colectiva por las mujeres. Este artículo ofrecerá una descripción de las prácticas culturales de la pesca y la relación entre los baures y los seres espirituales del mundo acuático, tanto en el pasado como el presente.

Palabras clave: baures, pesca, cosmovisión, espíritus acuáticos, Amazonía boliviana.

Introducción

Los baures son un pueblo indígena de la Amazonía boliviana cuya lengua pertenece a la familia lingüística arawak. En el tiempo precolonial, sus integrantes habitaban un gran número de asentamientos en la región entre el río Blanco y del Iténez, en el este de los Llanos de Moxos. A partir de 1708 fueron asentados y evangelizados en misiones jesuíticas donde la obra misional trajo cambios profundos en la estructura social y las distintas prácticas culturales. Hoy los baures viven mayormente en el pueblo de Concepción de Baures (departamento del Beni) y sus comunidades, donde se dedican a la agricultura, caza, pesca, recolección de cacao silvestre y trabajos asalariados, entre otros.

A pesar de la evangelización y la temprana integración en el Estado nacional, los baures hasta hoy conservan creencias y prácticas culturales que son características de las culturas amazónicas. Según su cosmovisión, el aprovechamiento de los recursos naturales es determinado por la relación entre los humanos y los espíritus, que son considerados los dueños de los bosques, cuerpos de agua, de los animales y peces. Estos seres, llamados *achanenev* en lengua baure, se presentan en diferentes formas e interactúan con los humanos a su antojo.

En las cosmovisiones amazónicas no existe una distinción o separación entre la cultura y la naturaleza, sino que el mundo se percibe como un continuo en el que los hu-

1 Doctora en Etnología, graduada en la Universidad de Leipzig (Alemania), investigadora independiente especializada en los pueblos indígenas de los Llanos de Moxos. Correo electrónico: franziska_riedel@yahoo.de

manos, y un gran número de seres no-humanos, como espíritus, animales, plantas y otros, están interconectados dentro de redes estructuradas por un conjunto de prescripciones culturales. Todos los seres que habitan el mundo, humanos y no-humanos, comparten principios y características comunes y se encuentran en constantes relaciones sociales y de intercambio. El equilibrio entre todos los seres es crucial para el funcionamiento del mundo y el bienestar de todos sus habitantes. A diferencia de las cosmologías occidentales, en la Amazonía el ser humano no está por encima de los demás seres del cosmos, sino que se encuentra a su mismo nivel o incluso puede ser inferior a ellos (Descola, 2005; Viveiros de Castro 1998).

Las redes de relaciones en las cosmovisiones amazónicas incluyen los diferentes seres espirituales que habitan la naturaleza y poseen sus recursos, normalmente denominados “amos” o “dueños” de los animales. Asociada a la creencia en estos seres, es la existencia de diferentes restricciones, prácticas o rituales que determinan el comportamiento de los humanos en las relaciones con estos espíritus, de tal manera que los amos de los animales recompensan a los que siguen las reglas culturalmente establecidas y castigan a los que no lo hacen (Fernández-Llamazares y Virtanen, 2020: 21).

El presente artículo consta de dos partes y analiza la relación entre los baures y los espíritus en el contexto de la pesca. En la primera parte, se presentarán brevemente las técnicas de pesca y la cosmovisión de los baures acerca de los dueños de los cuerpos de agua, según las descripciones de los padres jesuitas durante el siglo XVIII. La segunda parte se basa en el trabajo de campo y entrevistas, mayormente con ancianas y ancianos baures a partir de 2007. También describe la pesca colectiva de las mujeres, la relación entre los baures y los espíritus del agua y de los peces durante el siglo XX hasta inicios del XXI y las consecuencias de la pérdida de las creencias tradicionales.

La pesca y las creencias en los espíritus del agua durante el siglo XVIII

De los textos de los misioneros jesuitas, que fueron los primeros europeos que entraron en contacto con los baures a comienzos del siglo XVIII, se desprende que, en el tiempo precolonial, la pesca era una de las actividades más importantes y realizada mayormente por los hombres (Altamirano, 1979: 123). El libro de Francisco Eder, *Breve descripción de las reducciones de Mojos* (1985 [1772]), misionero en San Martín, ofrece descripciones extensas y detalladas de las diversas técnicas utilizadas por los baures. Entre otros, ellos pescaban con arco y flecha, con trampas que colocaban en las bocas de los arroyos y con veneno vegetal que, al ser vertido en el lugar de pesca, provocaba la muerte de los peces que eran recogidos para su alimentación. Menciona Eder que los baures nunca se aprovechaban matando a todos los peces de un cuerpo de agua, garantizando de esta manera el aprovechamiento futuro. Las especies de peces que más consumían eran el pacú, anguilla, la piraña, la piraíba, entre otros. Después de la fundación de las misiones a partir de 1708,

los padres introdujeron anzuelos² y redes de algodón que los neófitos adoptaron rápidamente (Eder, 1985: 231-236).

Además de sus descripciones de estas técnicas de pesca, el padre Eder también describió las creencias de los Baure acerca de los cuerpos de agua y los espíritus de la naturaleza. Relata:

Por lo general las lagunas abundan en pescado y caimanes. De ellas, unas están siempre llenas de agua; otras se secan lo suficiente como para que mueran sus peces. Prácticamente todas las lagunas o, por lo menos, las mayores son ocasión de mil supersticiones ridículas de los indios (Eder, 1985: 69).

Con las denominadas “supersticiones ridículas” se refiere a la cosmovisión precolonial de los baures, que según su punto de vista obstaculizaba su labor misionera. Eder relata que los habitantes de su misión creían que todos los bosques, pampas y lagunas estaban habitados por espíritus poderosos llamados *achane* en su idioma nativo. Estos seres, según las creencias, vivían en los árboles, en cuevas o dentro de las lagunas. Los *achane* eran considerados seres ambivalentes que evocaban a la vez temor y admiración en los baures. Por una parte, los habitantes más ancianos de la misión en particular hablaban con admiración de los espíritus, pero por otra, temían ciertos lugares en la naturaleza que se consideraban moradas de poderosos *achane*. Por ello, no pasaban por la sombra de cierto tipo de árboles que consideraban casas de espíritus y no cruzaban o navegaban por algunas lagunas en sus canoas, temerosos de provocar el enojo de estas entidades. Según la creencia de los baures, los *achane* podían provocar enfermedades e incluso la muerte de las personas, aunque también se les pedía ayuda durante los partos o para realizar sus actividades diarias. A través de la labor de los chamanes, considerados mediadores entre el mundo de los humanos y el de los espíritus, los baures estaban en contacto e intercambio constante con los *achane*. Para que estos estuvieran contentos y bien dispuestos, los baures les ofrecían carne, pescado, patos y chicha, que les entregaba el chamán mediante rituales (Eder, 1985: 111-112, 122-126).

Para promover la evangelización, los jesuitas tomaron medidas activas contra las creencias precoloniales, destruyendo máscaras y bebederos comunales e intentando disuadir a los indígenas de su fe en los espíritus (Cortés Rodríguez, 2005: 93-94). En San Martín el padre Eder hizo talar árboles que se consideraban casas de algún *achane* y visitó lugares en la naturaleza que se evitaban por la presencia de espíritus junto con los habitantes de la misión (Eder, 1985: 111,122). Tal fue el caso del lago Origuere, cerca de San Martín, en el que los baures jamás entraban en canoa, ya que según la creencia tenía un amo que era un pez grande y feroz, denominado *arama yono*,³ que “hacía naufragar todas las canoas que se atrevían a ingresar al lago, levantando tempestades y destinando a sus conductores a ser pasto de los

2 El acceso a herramientas metálicas, nunca antes vistas en Moxos, fue una de las principales estrategias utilizadas por los jesuitas para atraer a los indígenas a asentarse en las misiones (Block, 1997: 180). El padre Dominicus Mayr, misionero en Concepción de Baures, relató que los anzuelos eran tan deseados, que no solo eran convenientes y adecuados para atrapar peces sino también a la gente (Mayr, 2002: 52).

3 La palabra *arama* procede del idioma baure y significa “líder”, mientras que *yono* hace referencia al surubí.

peces menores” (Eder, 1995: 118). Según los baures, el *arama yono* residía en una colina desde donde se podía observar todo el lago. En cuanto Eder tuvo conocimiento de esta creencia, organizó una excursión con casi todos los habitantes de la misión. Describió así su reacción al ver el lago:

Apenas llegamos al lago se hizo un silencio tan profundo, que parecía no haber nadie: se callaron las trompetas, los tambores, las flautas; se apagaron al fin todos los clamores. Al comienzo me contuve, pero luego estallé en risa, pues era chistoso contemplar con qué miedo y aún pavor miraban el agua, temiendo ser tragados por ella en cualquier momento. [...] Después de reírme a gusto, me dirigí a ellos seriamente, haciéndoles ver que ya conocía todas sus leyendas acerca de ese lago y que los había llevado allá sólo para que pudieran (si querían) palpar con las manos su necesidad [...] (Eder 1985: 118, 119).

Entonces, el misionero ordenó a sus acompañantes que hicieran ruido, tocaran sus instrumentos y lo siguieran a través del lago. Juntos llegaron a la colina y entraron en la cueva, que se creía era la morada del amo del lago. Finalmente, regresaron a la misión en medio de un gran alboroto (Eder, 1985: 119).

A pesar de todas las actividades de Eder y aunque los neófitos admitieron que la temida venganza de los espíritus sobre las acciones del misionero en cierto lugar no se había materializado, la creencia en los espíritus se mantuvo, ya que los baures aseguraban que ellos seguían habitando los demás lugares en la naturaleza (Eder, 1985: 111). Según Lehm Ardaya, la sobrevivencia de las creencias precoloniales, a pesar de los intentos de los misioneros de extinguirlas, es una de las características de los pueblos indígenas que fueron evangelizados por los jesuitas en Moxos. El catolicismo se adicionó y se sobrepuso a las creencias antiguas, sin embargo, estas seguían existiendo paralelamente y muchas veces a escondidas de los sacerdotes (Lehm Ardaya 1998: 147). También es el caso de los baures, pues más de 300 años después del inicio de la evangelización aún existen elementos de la cosmovisión precolonial relacionados a la actividad de la pesca.

La cosmovisión de los baures acerca de los espíritus del agua en el presente

En la actualidad la pesca en los ríos, lagos y pozas sigue siendo una de las actividades de subsistencia más importantes de los baures. Hasta principios del siglo XXI, la relación entre humanos y espíritus, la aplicación de ciertas prácticas culturales y el respeto de las normas culturalmente establecidas, determinaban el éxito en la pesca. Las ancianas y ancianos, en particular, aún creen en la existencia de los espíritus como dueños de los cuerpos de agua y de los peces. Hoy se refieren a estos seres, en idioma baure, como *achanenev*, plural del término *achane* mencionado por Eder y los describe como sigue:

Los *achanenev* son pues los del monte. La gente del monte. Esos son peligrosos porque le sacan el espíritu a las personas y por eso antes hartas personas morían. Esos son los

achanenev. Porque son gente. Como las personas vivas nomás. Esas son vivas. Esos andan. Pero son salvajes, son del monte, son los *achanenev* (entrevista a Guillermina Pinaicobo, habitante de Baures, 2009).

Según la creencia, los espíritus son almas de gente desconocida que murió hace mucho tiempo. Creen los baures que ellos son invisibles y que se pueden manifestar de diversas formas para interactuar con los humanos. Los *achanenev* tienen un carácter ambivalente, en algunos casos ellos pueden ser generosos con personas que se pierden en el monte, mostrándoles el camino de salida. Empero, mayormente son considerados peligrosos, porque se cree que ellos roban el alma a las personas. Los *achanenev* son considerados los dueños de todos los lugares de la naturaleza y de los animales, por lo que la mayoría de los encuentros con ellos tienen lugar durante la caza y pesca. En estos contextos, en español los baures se refieren a los espíritus como “jefe de animales” o “dueño de animales”. En baure, la palabra *rom*⁴ se traduce como “líder” o “jefe”. Suele ser utilizada junto a *achanenev* como muestra el siguiente ejemplo:

Rom le dicen pues también al jefe de los animales. Porque es el rey de ese grupo de animales [...]. Como, por ejemplo, el puerco de tropa tiene su jefe. Le dicen *rom* también. ¿Por qué? Porque es de categoría alta al lado de los demás (entrevista a Candelaria Sosa, habitante de Baures, 2009).

A diferencia de los dueños de los animales del bosque, que suelen aparecer con la misma forma que sus congéneres, los espíritus de los animales del agua no adoptan la forma de peces sino la de los habitantes acuáticos más peligrosos: “El caimán, la sicurí [nombre local de la anaconda] y el lagarto son los jefes de todos los animales del agua. Esos son los que atraen todos los pescados. Eso es verdad” (entrevista a Eustáquia Churipuy, habitante de Baures, 2009). También existen relatos donde los espíritus del agua se presentan con forma humana, normalmente para advertirles a los pescadores de que no pesquen más porque ya sacaron suficiente.

Hasta hace poco, la pesca se caracterizaba por el respeto, por un lado, aunque también por el temor a los dueños de los cuerpos de agua. Antes de iniciar la pesca, los baures les pedían ayuda y siempre debían tener cuidado de no desperdiciar los peces o sacar más de lo que se necesitaba. De lo contrario, provocaban la ira de los espíritus, que castigaban el incumplimiento de los pescadores robándoles el alma, causando enfermedades y hasta la muerte.

La pesca colectiva de las mujeres baures

Durante el siglo XX hasta la primera década del XXI, los hombres realizaban la pesca todo el año con anzuelos y, ocasionalmente, con veneno vegetal. Empero, sobre todo eran las mujeres las que iban a pescar con sus grandes redes, redes que ellas mismas tejían con algodón.

4 *Rom* es la reducción fonológica de la palabra *arama*, que en la época de la llegada de los jesuitas se utilizaba para referirse al jefe local de un pueblo.



Figura 1: Mujeres baures tejiendo redes de algodón.

Fuente: Fotografías de Franziska Riedel.

Cuando una mujer utilizaba una red por primera vez, antes de iniciar la pesca, ya estando en la orilla, se realizaban dos prácticas culturales para garantizar el éxito de dicha actividad en el futuro:

Cuando se estrenaba una red nuevita se llevaba *pasoca* [comida preparada con chivé (harina de yuca tostada) y charque], huevo, horneado, lo que uno tenga. Ahí uno lo extendía así, la red con la boca abierta y se ponía ahí la *pasoca*, todo lo que se llevaba. Que vayan a comer toda la gente, todas las compañeras a comer ahí dentro de la red para que todos los pescados se vayan ahí (entrevista a Eustáquia Churipuy, habitante de Baures, 2009).

Aparte de eso, también se buscaba las hojas de una planta que en baure se llama *poshawokoe* y en español puede ser y traducida como “palo de pescado” (el nombre científico de esta planta es desconocido):

Hay unas hojas que huelen a pescado. “Vayan a recoger esas hojas”, decían las viejas, “traen para que agarre harto la red”. Nos íbamos y traíamos las hojas. Y las viejitas le echaban tabaco, lo soplaban, y de ahí se ponían a chicotearlo con la hoja a la red para que saque pescado [...]. Si no lo hacían así, no sacaba la red (entrevista a Petrona Esero, habitante de Baures, 2010).

La pesca con red se realizaba de manera colectiva, era organizada y guiada por las pescadoras más ancianas y con más experiencia. El tamaño del grupo podía variar mucho, aunque los



Figura 2: Mujeres baures pescando con redes en cunetas cerca del pueblo (2009 y 2010).
Fuente: Fotografías de Franziska Riedel.

baures relatan que a veces hasta 50 mujeres salían a pescar juntas; ocasionalmente, las acompañaban jóvenes y hombres, que a menudo eran víctimas de bromas groseras de las mujeres, que por ejemplo les golpeaban con las anguillas que entraban en las redes.

En tiempo seco (entre mayo y octubre), las pescadoras se dirigían a distintas lagunas, arroyos y pozas en el campo en los alrededores de Baures y sus comunidades. La especie que más deseaban encontrar era el buchere (*Hoplosternum littorale*), el pez más codiciado por los baures. Uno de los lugares preferidos para pescar era la Laguna de Baures, la cual se encuentra cerca del pueblo. En baure la llaman *Kopajpin* (“La Celeste”). Este nombre hace referencia a la sicurí, que se consideraba dueña de la laguna y cuyas escamas, cuando se asoleaba en la orilla, brillaban de un color celeste. Además de esta, la laguna tenía un segundo amo, que era un caimán de color claro y que, según los relatos, fue puesto en este lugar por hombres que vinieron de Guarayos.

Cuando las mujeres llegaban a la laguna, saludaban a los dueños y les pedían pescado, también pedían a Dios y la Virgen María, un claro ejemplo de la ya mencionada existencia paralela del catolicismo y de creencias precoloniales:

Pedían ellas. Se hacían la señal de la cruz. “Padre, nos va a dar pescado, porque lo queremos nosotros. Queremos sacar el pescado, no mucho, pero queremos sacar”. Y ahora al caimán también le hablaban. Le decían: “Bueno, compañero. Nosotros venimos a buscar qué comer, como vos también estás buscando de comer. Venimos a buscar nuestras necesidades

[...]. Nosotros no te vamos a hacer nada”. Y mire, parece que los lagartos escuchaban. No se apegaban con nosotros (entrevista a Petrona Esero, habitante de Baures, 2010).

Para alejar a los dueños del agua durante la pesca, los baures utilizaban el tabaco, ya que “los espíritus malignos le tienen asco, lo huelen y no se apegan” (entrevista a Elvira Baldiviezo, habitante de Baures, 2010).⁵

Por lo tanto, en la orilla, las pescadoras más ancianas comenzaban a frotar las piernas y los brazos de todas sus compañeras con tabaco. Por un lado, para protegerlas de las picaduras de insectos y peces, y por otro para ahuyentar a los espíritus del agua. Luego mascaban las hojas secas y las solaban sobre el agua:

Picaron tabaco y los mascaron las viejitas y se iban y no les pasaba nada. Eso sí es increíble. Se iban y empezaban, se ponían el tabaco y empezaban a soplar. “Chuh, chuh, andáte por allá, vos sos el dueño, no te apegues con nosotros. ¿Qué haces aquí? Queremos sacar tu pescado” (entrevista a Lucio Oni, habitante de Baures, 2008)s

Finalmente, las pescadoras entraban al agua con sus redes y formaban un semicírculo. Las redes las fijaban con barro y las llenaban de tarope para que quedasen extendidas. Después, “arreaban” a los peces hacia las redes golpeando el agua con unos palos. Cuando las redes se llenaban de peces, las mujeres las levantaban rápidamente. Cada pescadora llevaba un mate (calabaza ahuecada y secada), el cual iba amarrado a la cintura. Ahí echaban los peces que habían sacado. Las ancianas cuentan que, en cuanto pescaban lo suficiente para su consumo, los dueños de la laguna se les acercaban:

Porque aquí en esta laguna, cuando pescábamos más antes, aparecía un lagarto choco. Y cuando aparecía ese lagarto choco así al frente, ya teníamos que dejar de pescar, porque ya los estaba mezquinando. La gente más antigua lo veían. “Hijas”, decían, “vámonos ya. Ya salió nuestro jefe. Está mezquinando. Vámonos, antes que nos haga algo. Porque ya está bravo”. Ya teníamos pescado, pero no mucho, no. Pero cuando veía que sacamos exagerado, salía ese (entrevista a Candelaria Sosa, habitante de Baures, 2009).

La creencia de los baures en los espíritus del agua y el temor a su castigo, aseguraban un aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, ya que no les permitía sacar más pescado de lo que necesitaban. Asimismo, las pescadoras tenían cuidado de no desperdiciar ningún pez y devolvían al agua los que eran demasiado pequeños para que crecieran y se reprodujeran, así garantizaban la pesca en el futuro. Las ancianas solamente recuerdan un caso en el cual una de las pescadoras fue atacada por el caimán, aunque, según cuentan, fue porque ella lo insultó diciendo de que su padre lo iba a matar para sacarle el cuero. El caimán la mordió en la rodilla, y luego se enfermó gravemente, hasta que, según los relatos, el mismo caimán se le apareció en

5 El tabaco es una de las plantas medicinales más importantes de la Amazonía y su uso para alejar a los espíritus es muy extendido (Wilbert, 1976). Los moxeños, otra nación indígena de lengua arawak de los Llanos de Moxos, también utilizaba el tabaco con este fin. Según la leyenda de la Laguna Suárez en Trinidad, los hombres fumaban para ahuyentar a los arcoíris, que eran considerados los dueños de la laguna y de los peces (Ribera, 1997).

sus sueños de fiebre con forma humana y la curó. Este suceso sirvió de ejemplo a las mujeres para respetar a los amos de los animales. Cuando las pescadores habían sacado lo suficiente, llevaban los peces dentro de los mates a su casa. El pescado se destinaba al consumo propio y también se regalaba a los familiares o se cambiaba por productos de primera necesidad.

Las consecuencias de la pérdida de creencias y prácticas culturales en el presente

Hoy en día, la pesca colectiva realizada por mujeres baures y todas las creencias y prácticas que la acompañaban, son recordadas en su mayoría por las ancianas y los ancianos y muchas veces desconocidos por las generaciones más jóvenes. Desde principios del siglo XXI, el uso de la tarrafa y luego la introducción de las redes de arrastre, ambas utilizados por los hombres, pusieron fin a esta actividad. Los últimos pequeños grupos de pescadoras se encontraba en los alrededores del pueblo en 2010. Con el reemplazo de la pesca con redes por técnicas que son consideradas más eficientes, no solo desapareció esta actividad de las mujeres, que era significativa para la alimentación de sus familias, también se perdió un espacio definido por la solidaridad, amistad y el compañerismo entre mujeres que, a pesar de ser un trabajo sacrificado y a veces peligroso, se caracterizó por las bromas y los incidentes divertidos, de los cuales hoy solamente quedan los recuerdos. Todos los años, las mujeres baures de la comunidad El Cairo, reviven la memoria de la pesca colectiva durante su fiesta patronal, cuando sacan sus redes, que guardan cuidadosamente, se cubren la cabeza con pañuelos, como hacían antes, y presentan la danza de las pescadoras, para alegría de todos los presentes.



Figura 3: Recordando la pesca colectiva mediante la danza de las pescadoras. Comunidad El Cairo (2022).
Fuente: Fotografía de Franziska Riedel.

Juntamente con la pesca tradicional también se ha estado perdiendo la creencia en los espíritus de la naturaleza, el respeto hacia ellos y el temor a su castigo, especialmente entre las generaciones jóvenes. Hoy no solamente pescan en los ríos y lagunas para alimentar a sus familias. También lo hacen para la comercialización del pescado en el mercado local y regional. El uso de redes de arrastre significa la eliminación casi completa de los peces de un cuerpo de agua y la pérdida de la costumbre de devolver a los más pequeños al agua perjudica la reproducción de las especies de peces.

El efecto del cambio climático, que causa la reducción de la cantidad de lluvia y la prolongación de la época seca que se vio en los últimos años, provoca que las pozas y arroyos donde las mujeres solían pescar hasta octubre se secan completamente en julio o agosto. Otros cuerpos de agua, poco a poco, se llenaron de maleza y barro y luego desaparecieron. Tal fue el destino de la laguna de Baures, que ya no existe. Relatan los baures que la desecación de esta laguna se debió a la presencia de los cazadores de caimanes, que molestaron a sus amos y les hicieron abandonar el lugar. Sin la presencia de ellos, el cuerpo de agua se secó.⁶

Conclusiones

A lo largo de la historia, el éxito o el fracaso en la pesca según la creencia de los baures, dependía de la benevolencia de los espíritus del agua y del respeto de las normas establecidas culturalmente. Tanto en los textos de los misioneros jesuitas del siglo XVIII como en la investigación etnográfica, se mostró que los baures tenían una relación ambivalente con los espíritus. Estos poseen los recursos naturales y los proporcionan a los humanos, pero también se les teme y respeta porque son considerados superiores en todos aspectos. En el pasado, el temor al castigo de los *achanenev* regulaba, en cierto modo, el aprovechamiento de los recursos naturales y garantizaba la continuidad y el bienestar de la sociedad en el futuro. Hoy en día, la creencia en los espíritus se está perdiendo y el equilibrio entre humanos y no humanos se ha visto alterado. Se nota la desaparición de una cosmovisión que fue caracterizada por redes de relaciones y el respeto entre los humanos y los seres no-humanos. En el presente, el aprovechamiento de los recursos naturales se caracteriza cada vez más por el extractivismo y la pérdida de respeto hacia los otros seres. Los resultados de este cambio ya pueden verse. Mientras que las mujeres antes pescaban cerca del pueblo y de las comunidades, hoy los pescadores tienen que dirigirse cada vez más lejos para encontrar los buchere, que son tan deseados en Baures.

Agradecimientos

La elaboración del presente estudio no hubiera sido posible sin el apoyo de las mujeres y hombres baures que me apoyaron en mi investigación y compartieron importantes conocimientos sobre su cultura conmigo. Agradezco especialmente a Elvira Baldiviezo Omitari (+), Dolores Chimanacay (+), Eustáquia Churipuy Ojopi, Costanza Durán Oni (+), Mel-

6 La creencia de que los cuerpos de agua se secan cuando son abandonados por sus dueños está muy extendida en las tierras bajas bolivianas.

quiades Durán Moreno (+), Petrona Esero, Manuel Gálvez Silva (+), Isabel Imanareico Esero (+), Lucio Oni Emorice (+), Sinforosa Oni Franco, Guillermina Pinaicobo Peña, Rosalía Pinaicobo Peña (+), Candelaria Sosa Imanareico y Frida Sosa Imanareico, que respondieron pacientemente mis preguntas sobre la pesca. También un agradecimiento a Regina Sandoval Gálvez, quien me enseñó a atrapar buchere con la red grande como lo hacen las mujeres baures. Asimismo, agradezco a Paola Iriarte Tineo por la revisión y corrección del texto.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, Diego Francisco.
1979 (1714). *Historia de la Misión de Mojos*. Instituto Boliviano de Cultura. Biblioteca “José Agustín Palacios”. La Paz, Bolivia.
- BLOCK, David.
1997. *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos. Tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1660-1880*. Historia Boliviana. Sucre, Bolivia.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Jorge.
2005. *Caciques y hechiceros. Huellas en la historia de Mojos*. Plural, Universidad de la Cordillera. La Paz, Bolivia.
- DESCOLA, Philippe.
2005. “Ecology as Cosmological Analysis”. En: *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment* (editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro): 22-35. IWGIA. Copenhague, Dinamarca.
- EDER, Francisco S. J.
1985 (1772). *Breve Descripción de las Reducciones de Mojos*. Historia Boliviana. Cochabamba, Bolivia.
- FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, Álvaro y Pirjo Krisitina VIRTANEN.
2020. “Game masters and Amazonian Indigenous views on sustainability”. En: *Current Opinion in Environmental Sustainability*, núm. 43: 21-27.
- LEHM ARDAYA, Zulema.
1998. “Etnicidad y Género en la Amazonia Boliviana: Intercambios Matrimoniales y Relaciones Interétnicas en los Llanos de Moxos. Cabildos, Hechiceros, Sobadores y Profetas: Una aproximación al tema poder entre los mojeños”. *XII Reunión Anual de Etnología (1998), t. II*: 145-160. MUSEF. La Paz, Bolivia.
- MAYR, P. Dominicus S. J.
2002. *Terra Amazonum oder Landschaft der streitbahren Weiber*. Edition Isele. Konstanz y Eggingen, Alemania.
- RIBERA, Julio (ed.).
1997. *Sokreno, to netjiko’owo no chosionini. Sokreno, el poder de los antiguos*. Equipo Pastoral Rural, Vicariato Apostólico del Beni. Trinidad, Bolivia.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
1998. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3: 469-488.
- WILBERT, Johannes.
1979. “Magico-Religious Use of Tobacco Among South American Indians”. En: *Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America* (editado por David L. Browman y Ronald A. Schwarz): 13-38. Mouton Publishers, The Hague. París, Francia. Nueva York, EE. UU.

Entrevistas

Elvira Baldivezo. Habitante de Baures (entrevista realizada el 3 de septiembre de 2010. Beni, Bolivia).

Eustáquia Churipuy. Habitante de Baures (entrevista realizada el 13 de septiembre de 2009. Beni, Bolivia).

Petrona Esero. Habitante de Baures (entrevista realizada el 12 de agosto de 2010. Beni, Bolivia).

Lucio Oni. Habitante de Baures (entrevista realizada el 2 de julio de 2008. Beni, Bolivia).

Guillermina Pinaicobo. Habitante de Baures (entrevista realizada el 27 de marzo de 2009).

Candelaria Sosa. Habitante de Baures (entrevista realizada el 22 de mayo de 2009).

CANTARES DEL CHARANGO, CANTARES DEL AGUA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA MUSICAL AL ORIGEN DEL CHARANGO

Abrahan José Alberto Morales¹

Resumen

Este trabajo se encuentra en su primera etapa. Ahora se presenta un breve análisis de textos de otros autores en cuanto a mitología, mitos e iconografía sobre el charango. La segunda etapa de esta investigación cualitativa será la aplicación y análisis de entrevistas abiertas y en profundidad a constructores y ejecutantes del charango en la población de Macha, localidad que forma parte de la ruta del mito de Tunupa.

Se abordará la relación entre el charango y los espíritus del agua, basándose principalmente en la iconografía estudiada por Teresa Gisbert (Quesintu y Umantu) y los mitos que inspiran determinados ritos vinculados con el uso del charango, estudiados principalmente por Henry Stobart.

Este estudio plantea analizar el origen del Charango desde una mirada antropológica, que pueda conectar la iconografía, sus usos culturales-religiosos-ritualistas y el contexto económico, social y político de los indígenas de los siglos XVI y XVII, y entender la aparición de este instrumento como una respuesta a una necesidad económico-social-político-religiosa, aspectos que aun ahora se entrelazan y sinergizan en el cotidiano del hombre de los Andes.

Palabras clave: Mito, rito, iconografía, charango, sirena, Dagón.

Estado del arte

Este cordófono relativamente nuevo, el charango, ha provocado desencuentros y desacuerdos entre autores de este continente a la hora de tratar de identificar dónde y cómo fue su origen, presentando tantas variantes como culturas cultivan sus encantos.

Sin embargo, estos estudios sobre el origen del charango han sido realizados desde perspectivas nacionalistas y regionalistas, insistiendo en preguntarse “¿dónde nació?”, dejando de lado el “¿por qué nació?”, pregunta que este trabajo considera de suma relevancia.

La mayoría de estos estudios coinciden en la afirmación de que el charango es el resultado de una mala y desmañada imitación de cordófonos europeos (vihuela, timple, gui-

¹ Ingeniero agrónomo y músico compositor, director y cantante del grupo de rock chicha “La Logia de Sucre”. Correo electrónico: pepedelalogia@gmail.com

tarra, etc.), a partir de un “simple” afán estético y de esparcimiento de los indios de esa época (Cavour, 1980).

El musicólogo Julio Mendívil pone en tela de juicio la veracidad histórica de varios de esos estudios, por carecer de fundamentos históricos, tildándolos de ser más el fruto de deducciones lógicas y fantasía especulativa (Mendívil, 2023: 9). Este autor, en su ensayo “Sobre nacionalismos y origen del charango”, afirma: “Los etnomusicólogos hablamos de cambios o transformaciones y no de desarrollos” (Mendívil, 2014: s.n.)

El enfoque que adopta Mendívil para analizar el charango se considera en este trabajo mucho más pertinente. De esa manera, hablar de cambios y transformaciones remite a analizar rastros iconográficos y mitos sobre el charango, ante la falta de documentación escrita de la época.

Este etnomusicólogo, en su estudio “El charango en la memoria colectiva mestiza ayacuchana”, demuestra de forma histórica lo errado de pensar al charango solo como una imitación mal hecha:

Como hemos visto, los españoles mismos elogiaron la perfección indígena en la construcción de cordófonos. ¿Fueron estos mismos indios los que imposibilitados de reproducir las guitarras europeas crearon el rústico charango, cuando –para decirlo en palabras de Gallac– su indigencia lo demandaba? ¿O modificaron éstos el instrumento según su genio musical se lo imponía? (Mendívil, 2002: 74).

Mendívil concluye ese trabajo citando a Jeremy Beckett: “Las naciones no se forman de los restos arqueológicos, de las lenguas semiolvidadas o de las costumbres populares: esos elementos ‘muertos’ sólo adquieren vida en el transcurso de un conflicto político, sociocultural [...]” (Mendívil, 2002: 76). Es una cita muy oportuna para el enfoque de esta investigación, puesto que justamente el propósito de este trabajo es identificar el contexto político y sociocultural que se vivía en el periodo histórico en el que se cree nació el charango.

En este sentido, el etnomusicólogo Henry Stobart (2009) habla del charango, puntualizando que su “uso” se realiza en la llamada “época seca”, coincidiendo con los estudios del musicólogo Italo Pedrotti,² quien sostiene que: “Todo esto estaría determinado (el uso de uno u otro instrumento) por el calendario cíclico anual durante el cual estas comunidades renuevan sus vínculos de reciprocidad y dependencia continua con Dios, los santos, los diablos y sus muertos” (2013: 68), ampliando así la posibilidad de estudiar la música y los instrumentos usados como parte de los mitos y la ritualidad de los ciclos agrícolas de estas comunidades.

Stobart (2009), en un estudio que profundiza en esta relación entre música andina y rituales religioso-agrícolas, identifica a los sirinus o sirenas como seres sobrenaturales (de-

2 Italo Pedrotti, en su trabajo “Charango indígena y charango mestizo: dos universos en contraste y correspondencia” (2013), propone una gráfica cíclica anual, en la cual identifica el uso del charango solo en la “época seca”.

monios, diablos) que son invocados por los comunarios para que les proporcionen nuevas melodías, extraídas de otros mundos; las cuales, al ser ejecutadas, provocan nuevos brotes en la papa (*Solanum tuberosum*), asegurando así una buena producción y la continuación del ciclo de la vida.

Es muy común tanto en Bolivia como en Perú el hecho de que los sirinus, sirinas o sirenas sean invocados cerca de un río o de una vertiente cuando se ansía que un charango suene afinado, seductor y hermoso. El charanguista Abel Hurtado lo explica del siguiente modo: “lo que se busca, yo creo, es que el agua le pase su alma... al instrumento... su voz”, siendo así que el ritual para este efecto se llama ‘hacer serenar’”.³

Desde un punto de vista mitológico en relación al charango y estos espíritus del agua, el trabajo de Gisbert (1994) habla del Sirenayoc, lugar donde habitan las sirenas, y citando a Ramos Núñez indica que “dan la impresión auditiva de que algún músico toca charango” (Gisbert, 1994: 48); menciona también un aillu llamado Sutucu en la provincia Lampa,⁴ donde se bailaba una danza que rememoraba a las sirenas.

Teresa Gisbert, al referirse a las esculturas de sirenas con charangos, que para ella son Quesintu y Humantu, emplea la afirmación “tan usual en la arquitectura mestiza” (Gisbert, 1994: 49).

Los estudios de Gisbert son citados por Stobart en su análisis sobre las sirenas y su relación con la música andina, que a su vez gravita alrededor de la vida agrícola y los ritos relacionados con la vida y la muerte, dando a entender que la música es una especie de lenguaje entre dos mundos: entre la realidad y el mundo de los seres fantásticos que rigen los ciclos de vida y muerte en el imaginario andino.

De esta manera es que se puede pensar en seguir el rastro del origen del charango a través de los mitos, rituales y la iconografía andina; ritos que hoy por hoy todavía se practican en ciertas comunidades.

Planteamiento del problema

El estado del arte conduce a problematizar algunos aspectos de las afirmaciones de las y los autores consultados sobre el tema del charango: la mitología, los ritos que implica y la iconografía.

Mendívil deja pendiente un estudio del charango desde la mirada antropológica y como parte de una construcción social, estando circunscrito su trabajo a una minuciosa búsqueda de documentos escritos que expliquen la existencia de este instrumento; dejando de

3 Comunicación personal. Abel Hurtado Barrancos es expresidente de la Sociedad Boliviana del Charango.

4 Existe actualmente un canto costumbrista de la provincia Lampa, como lo mencionó el músico Julián Huallpa en su participación en el IV Festival Internacional del Charango Peruano Arequipa 2007, que se titula “Lampa Lactitay” (“Lampa mi tierra”), interpretando Huallpa este tema con el tipo de charango llamado “chillador”.

lado el contexto histórico social y político, así como el accionar social que condujo a crear el instrumento, y la posibilidad de encontrar en la iconografía y en los mitos una explicación a la pregunta ¿por qué se creó el charango?

Henry Stobart, al nombrar a las sirenas (*sirinus*, demonios) como productoras de música y vida, traslada la discusión al mundo de la mitología, subyacente en el cotidiano vivir de los Andes, aunque no llega a explicar por qué el charango solo se toca en época seca, por qué no llora bajo la lluvia.

Por su parte, Teresa Gisbert, estudiosa de lo iconográfico, describe la construcción artística de sirenas talladas en varias iglesias católicas del actual Perú y hasta en Argentina. Cabe subrayar dos aspectos en estas obras artísticas: en primer lugar, las sirenas siempre aparecen en pares (las que llevan charango), e implican un evidente carácter demoniaco, por la posición espacial que ocupan en los retablos en los que son representadas. En segundo lugar, se debe enfatizar en que estas obras fueron realizadas por los indígenas en un contexto en el que la extirpación de idolatrías se encontraba en pleno ejercicio.

Aunque Gisbert no profundiza en la relación entre el charango y las sirenas, permite relacionar estos dos elementos a través de la mitología, la iconografía y la arquitectura, e invita a ver estas figuras talladas en piedra como un mensaje de los escultores indios del siglo XVI, reafirmando de esta manera el carácter mítico-religioso —así como el indudable carácter económico y político desde la perspectiva constructorista— de este instrumento, tal como lo afirman Stobart y Pedrotti.

Finalmente, y como dato muy relevante, los lugares que presentan esta iconografía concuerdan con el camino del mito de Tunupa,⁵ donde, también coincidentemente, existen las manifestaciones más relevantes sobre la presencia de los charangos.

Por consiguiente, la pregunta principal de esta investigación será:

- ¿Cuáles son y qué significado tienen la mitología y la iconografía indígena andina en cuanto al origen del charango?
- Otras preguntas son las siguientes:
- ¿Qué papel jugó la extirpación de idolatrías en cuanto al culto de las deidades acuáticas?
- ¿Por qué en algunos lugares se tallaron solo dos sirenas y con charangos?
- ¿Por qué el charango solo se toca en época seca?

5 El mito de Tunupa y las sirenas, dios que según Bertonio pecó con las mujeres peces Quesintu y Humantu (Gisbert, 1994:46).

Objetivos de la investigación

Objetivo general

Analizar el significado de la mitología e iconografía indígena andina sobre el origen del charango.

Objetivos específicos

- Identificar y analizar la iconografía sobre las sirenas Quesintu y humantu del templo San Lorenzo (Potosí, Bolivia).
- Analizar la mitología andina relacionada con el charango.
- Determinar la conexión histórica del origen del charango con la iconografía mítica del arte mestizo.
- Determinar la conexión histórica del origen del charango con la mitología y la ritualidad alrededor de su uso.

Marco teórico

La mitología es, para la Real Academia Española (RAE), un “Conjunto de los mitos de un pueblo o de una cultura”.⁶ A partir de ello, y de la afirmación de Dartsch: “los mitos se remontan a los orígenes para dotar de sentido el presente” (2016: 6), analizaremos el mito de Tunupa y las sirenas, principalmente.

Para este efecto, es necesario remarcar que “su capacidad de producir efectos en la sociedad y en el individuo no se actualiza, sino que es el mito en sí mismo el que actúa en tiempo presente sobre los sujetos y el grupo” (Dartsch, 2016: 7), pues –como veremos más adelante– un mito subsiste debido a su capacidad de reorganizar un mundo que se ha tornado caótico a causa de factores externos (como la Colonia).

Se torna indispensable un breve recorrido por un marco teórico que ayude a realizar un análisis desde la Antropología de la Música. En este sentido, es pertinente acudir a las apreciaciones sobre la música: “La música articula la experiencia humana, centrándose en lo que la gente quiere recordar sobre su historia y lo que desea para el futuro”.⁷

José Andrés García aclara: “la música, como toda manifestación sociocultural, no solamente consiste en un código simbólico, sino en prácticas sociales influenciadas (estructuradas) por los diferentes campos sociales que conforman a toda sociedad (político, económico, religioso, etcétera)” (2016: 11).

6 C.f. RAE en línea.

7 Sitio web Libretext, “16.3: Antropología de la música”.

Desde una perspectiva antropológica, se puede entender la invención del charango como una práctica social, realizada en determinado contexto político-económico religioso e histórico, a lo cual se suma la ritualidad de su uso y costumbres en la zona andina rural.

Enmarcando este trabajo en el método historiográfico crítico, desde una perspectiva antropológica, reconocemos la necesidad de identificar el contexto histórico en el que supuestamente nació el charango.

Así, según Cavour (1980), “El charango tiene su origen en la antigua vihuela de mano de cinco cuerdas dobles, cordófono español introducido en la América durante la Colonia y que en esa época, siglo XVI, estaba en su apogeo” (1980: 9). Por consiguiente, el rastro a seguir se remonta al siglo XVI en adelante.

Iris Gareis indica, sobre el apocalíptico contexto histórico para el nacimiento del charango:

Poco después de dar la alarma, en 1610, Ávila fue nombrado el primer juez extirpador de idolatrías por el arzobispo de Lima [...] Varias campañas de extirpación siguieron en el transcurso del siglo XVII. Durante las mismas fueron condenadas miles de personas, destruidas gran cantidad de representaciones de deidades andinas, llamados “ídolos” por los extirpadores, e incineradas parafernalia y momias de los antepasados (2004: 264).

Supuestos o hipótesis de trabajo

El tema planteado, y las investigaciones realizadas por Gisbert y Stobart, conducen a creer que la iconografía, la mitología y los ritos que involucran al charango son pistas para explicar la existencia de este instrumento. Asimismo, también inducen a pensar que la creación de este instrumento puede haber ocurrido de forma simultánea en varios lugares de los Andes, como respuesta a la extirpación de idolatrías, puesto que de esta forma los indígenas habrían efectuado una resistencia ante aquel hecho, ocultando en este instrumento a sus tan importantes dioses acuáticos.

Análisis de datos

| Ícono Copacabana | Datos históricos | Descripción |
|---|---|---|
|  | <p>Museo de Puno, sin fecha y de autor desconocido.</p> | <p>A decir de Gisbert, figura de pez con rostro antropomorfo que puede relacionarse a la descripción de los cronistas. Visto como Dagón (dios filisteo demoniaco) o Venus por los cronistas fray Alfonso Ramos Gavilán y fray Antonio de la Calancha.</p> |

Copacabana es identificado como Dagón, la antítesis del dios judeocristiano, imposible por esta razón de ser transmutado a santo o santa. Así, el relato mítico nos dice que fue vencido, en su forma de Venus junto a su hijo Cupido, por la virgen María. Esto lleva a pensar que un dios vencido, pero determinante para la vida, no desaparece; sino que encontraría refugio en el Ukhupacha, el mundo de los muertos.

| Ícono sirena co charango derecha | Datos históricos | Descripción |
|---|--|---|
|  <p data-bbox="181 1193 451 1214">Sirena con charango portada iglesia de San Lorenzo Potosí Fuente Gisbert 1993</p> | <p>Barroco mestizo.</p> <p>Detalle, iglesia San Lorenzo de Carangas, Potosí, Bolivia, 1728-44.</p> | <p>Sirena derecha del portal, tañendo un charango con la mano izquierda, como si fuera zurda. Sus pechos están desnudos y se asoman debajo del instrumento. Pelo suelto y lacio, con la cola de pez enrollada hacia ella. Encima, hay una luna creciente con un rostro y de su boca parece salir una lengua que se alarga hasta acariciar lo que parece ser una estrella de ocho puntas. Alrededor, aparecen flores (o estrellas) de ocho pétalos, cuatro en total.</p> |
| Ícono sirena con charango izquierda | Datos históricos | Descripción |



Barroco mestizo

Detalle, iglesia San Lorenzo de Carangas, Potosí, Bolivia, 1728-44.

Sirena que está a la izquierda del portal, tañendo un charango con la diestra. Los senos desnudos asoman debajo del instrumento; el pelo está suelto, algo ondulado en los hombros. La cola está enrollada hacia su cuerpo. Por encima de ella hay un sol y cuatro flores o estrellas de ocho pétalos.

Gisbert identificó a estas sirenas como Quesintu y Humantu. Los pechos desnudos y la posición de los charangos recuerdan a una mujer que está a punto de dar de mamar a su bebé. El sol en la izquierda y la luna en la derecha dan una propiedad de flores a las que parecían estrellas. Así, la única estrella es la que parece que está siendo lamida por la luna, con su lengua extrañamente larga, que recuerda a la de un reptil. A primera vista, es posible creer que la posición de tocar, como si la sirena de la derecha fuera zurda, se pensó para guardar la simetría del portal; pero el hecho que sobre ella esté la luna y su particular lengua, y sobre la diestra esté el sol, lleva a pensar en dos mundos: uno nocturno, con una luna de lengua singularmente larga que acaricia o atrapa una estrella, y el otro diurno, con un sol que desprende flores. La mano Izquierda es también llamada siniestra y es coincidentemente la que usa para tañer el charango la sirena de la luna. Hay, entonces, dos sirenas: una nocturna que usa su mano siniestra en un mundo que despierta la fantasía y una diurna llena de flores e iluminada por un sol radiante.

Ícono



Datos históricos

La virgen de Sabaya (Luis Niño), Casa Nacional de la Moneda, Potosí, Bolivia.

Descripción

Virgen con niño Jesús en brazos, con la luna creciente a sus pies, y un halo que recuerda al sol alrededor de su rostro; rodeada de ocho ángeles: dos desnudos sin alas que solo parecen niños, que sirven de capitel a los pilares que rodean a la virgen, y seis con alas y vestidos. Dos de ellos portan pequeños cordófonos, que están dispuestos, a pesar de la posición opuesta a los lados de la virgen, para representar que ambos ángeles son tañedores diestros.

Relacionada con la portada de San Lorenzo por Gisbert (Cavour, 1980: 30).

Es interesante ver que la luna aquí aparece debajo de los pies de la virgen y se relaciona con la luna de las sirenas, y cómo esta aparece sobre una de las sirenas. Llama la atención de los niños desnudos, como castigados a sostener el retablo que rodea a la virgen.

| Mitología | Datos históricos | Descripción |
|--|--|--|
| Tunupa | Dios ancestral, tal vez tiahuanocota, que fue transmutado en San Bartolomé primero y luego en Santo Tomas (Gisbert, 1994: 59). | Dios del fuego telúrico, también llamado Wiracocha y Ekako. Esta entidad es descrita como femenina. Para esta investigación, nos concentraremos en lo relatado por Bertonio. |
| Dios transmutado muchas veces: primero por los aymaras, luego por los quechuas y finalmente por los españoles, según Ponce (1969). Garcilaso insinúa en él a un cristo andino. Su transmutación en santo sugiere su enorme relevancia en la mitología andina. Así, la extirpación de idolatrías tuvo que negociar su adopción a la creencia católica, al parecer, siendo exonerado de su pecado con las mujeres peces (Ponce, 1969). | | |

| Mito | Datos históricos | Descripción |
|--|--|--|
| El pecado de Tunupa con Quesintu y Humantu, mujeres peces | Ludovico Bertonio, <i>Vocabulario de la lengua aymara</i> . Posnansky menciona que entre los Urus existe la leyenda de Ekeko, que tenía dos mujeres: Chalu y Umantuo; son los dos peces principales del lago Titicaca. | Relaciones sexuales entre Tunupa o Ekako, Ekeko y las dos sirenas. Relación sexual entre Tunupa fuego y Copacabana (o manifestaciones de él) agua. |
| Según Medinacelli, acto fundante de creación entre la unión del fuego y el agua, entre lo quechua y lo aymara. Tunupa, a pesar de eso, es “exonerado” dada su naturaleza relacionada con la abundancia y la prosperidad, pero no así las mujeres peces y/o Copacabana. Este mito sugiere el origen de alguna nueva entidad, que obviamente heredaría atributos de sus progenitores, ser del fuego y del agua: un bebé necesitado del cuidado de su o sus madres, las sirenas Quesintu y Humantu. | | |

| Mito | Datos históricos | Descripción |
|---|-----------------------|---|
| El charango se toca solo en época seca | Mito sin explicación. | Stobart y Pedroti mencionan esa creencia. |
| Este mito impulsa a pensar que tocar un charango en época de lluvia no tiene valor o, incluso, podría implicar algún perjuicio. Si el Ukhupacha se abre en época de lluvia y se considera al charango hijo de las sirenas y/o Copacabana confinados a este, se podría pensar que deja de llorar al reencuentro de sus progenitoras, como un bebé que es calmado por la presencia de su madre. | | |

| Rito | Datos históricos | Descripción |
|--|------------------|---|
| Serenar | Ritual antiguo. | Rito que consiste en dejar un instrumento cerca de una vertiente o quebrada para que el espíritu de la sirena lo afine y le prodigue melodías, usado comúnmente para el charango. |
| Es un rito que vincula indiscutiblemente al charango con los espíritus del agua confinados al Ukhupacha, para, por decirlo así, servir de receptáculo de estos durante el tiempo que está cerrado el Ukhupacha, y “sobrevivir” en el mundo de los vivos, en la época sin agua. | | |

| Leyenda | Datos históricos | Descripción |
|--|--|--|
| Quirquincho que se convierte en charango. | Mitos y leyendas que tratan de explicar el uso de su caparazón para hacer charangos. | Animal que posee un caparazón que asemeja escamas (como de un pez), que vive en galerías que excava en el suelo, cerca del fuego telúrico. |
| Una explicación sugiere que fue la alta disponibilidad de estos animalitos la causa del uso de su caparazón como caja de resonancia para el rústico charango. Sin embargo, si se considera al charango hijo de una sirena y del dios del fuego Tunupa, este animalito tiene las características adecuadas para ser considerado perteneciente a esos dos elementos, por el aspecto de su caparazón y sus costumbres de vida. | | |

Conclusiones

Llaman la atención iconografías que representan sirenas portando charangos, a manera de bebés de brazos; a la virgen María vencedora portando a Jesús, y a las sirenas vencidas (Copacabana o expresiones de él), que parecen portar bebés de pecho (¿serán los hijos de Tunupa?).

En el caso de la portada de la iglesia San Lorenzo, aparece una sirena diurna tocando de forma “correcta” el charango, y la otra nocturna, tutelada por una extraña luna sumida en un mundo mágico, tocando el charango al revés.

Son seres mágicos, fruto del agua y del fuego, escondidos del ojo vigilante del colonizador bajo la forma de un pequeño instrumento de cuerda.

El charango es considerado un ser vivo en cuanto es construido. Después del rito del “serenar”, llora, siente, come y además no puede ser interpretado en cualquier época, dándole esa característica aun mayor identidad mítica.

Las sirenas o sirinus y el mítico dios Copacabana fueron y son de suma importancia para la continuación de la vida en el mundo andino, debido a su naturaleza acuosa, sensual,

musical y con poder para la seducción y la fertilidad, que se transmite a la producción agrícola y al cotidiano del mundo de los vivos. Son un puente entre la fertilidad del inframundo y el austero mundo de los vivos.

La extirpación de idolatrías confinó a estas deidades, por su parecido con el ancestral Dagón, al mundo de lo impío, obligando a los indios a refugiarse, por así decirlo, en el Ukhupacha, el inframundo andino.

Al analizar el mito de Tunupa con las sirenas, abordado por Medinacelli (2012), es posible imaginar formas de resistencia cultural y/o religiosa que van más allá de los soportes tradicionales y que, tomando en cuenta el contexto histórico, “orillaron” a los indios del siglo XVI a encontrar estrategias para salvaguardar sus creencias, para que estas, conservadas en los mitos, queden inscritas en la iconografía (que tenían la oportunidad de manipular), y quizás también en la forma de un inofensivo y peculiar instrumento musical que llora cálidamente, como agüita, en el frío y seco invierno que se avecinaba.

El charango vendría a ser una especie de Cupido andino (niño viejo, a decir de Cavour, pues tampoco crece), que además posee el poder de seducción de las sirenas, y hubiese servido para esconder el culto a los espíritus del agua que aún viven en él o son él. Es así que, cuando está bien afinado, su llanto suena como agüita, y por esta razón también sus acordes deberán ser agudos.

A partir de este atrevido razonamiento, es posible explicar muchas incertidumbres e incógnitas en cuanto al origen y los diversos materiales y formas que adopta el charango.

Por ejemplo, en ciertas zonas utilizaron los caparzones de quirquinchos, que al mirarlos parecen hechos de escamas. Si recordamos a Medinacelli (2012), en cuanto a la unión de los espíritus del agua y del fuego, advertimos que el quirquincho tiene además la costumbre de cavar la tierra y vivir en galerías que recuerdan minas, dominios de Tunupa, dios del fuego telúrico (Gisbert, 1994: 59). ¡Que mejor material para alojar al hijo de las sirenas y del pecaminoso Tunupa!

Además de ser pequeño, el charango debía parecer mal hecho para no despertar sospechas, parecer un subinstrumento, en correspondencia con la idea que los colonizadores tenían de los colonizados.

Esas sirenas talladas en piedra son la forma que hallaron los artesanos indios del siglo XVI de guardar la memoria de ese acto creacional de resistencia, rebeldía y triunfo ante la feroz y aplastante imposición religiosa.

Agradecimientos

Agradezco a la licenciada Carmen Julia Heredia por su guía y consejos, cómplice y compañera.

Bibliografía

- BERTONIO, Ludovico.
1612. *Vocabulario de la lengua aymara*. Impreso en la casa de la Compañía de Jesús de Iuli Pueblo en la Prouincia de Chucuito. Lima, Perú.
- CAVOUR, Ernesto.
1980. *El Charango su vida, costumbres y desventuras*. Ediciones CIMA. La Paz, Bolivia.
- DARTSCH DREIDEMIE, Germán Martín.
2016. “Los mitos y su función en la cultura”. En: *Revista Abra*, vol. 36, núm. 52: 1-10. San José de Costa Rica, Costa Rica.
- GARCÍA MÉNDEZ, José Andrés.
2016. “Introducción”. *Música y antropología. Notas acerca de una relación olvidada*, vol. 23, núm. 66, mayo-agosto: 11-23. Cuicuilco, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D. F., México.
- GAREIS, Iris.
2004. “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”. En: *Boletín de Antropología*, vol. 18, núm. 35: 262-282. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- GISBERT, Teresa.
1994. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Editorial Gisbert y Cía. La Paz, Bolivia.
- MEDINACELLI G., Ximena.
2012. “Bertonio y el mito de Tunupa”. En: *Revista Ciencia y Cultura*, núm. 28: 133-151.
- MENDÍVIL, Julio.
2002. “La construcción de la historia: el charango en la memoria colectiva mestiza ayacuchana”. En: *Revista Musical Chilena*, vol. 56, núm. 198: 63-78.
2023. “Nuevas y no tan nuevas noticias sobre el charango”. En: *Revista de Investigación Rodolfo Holzmann*, 8-21. Universidad Nacional Daniel Alomía Robles. Huánuco, Perú.
2014. “Sobre nacionalismos y el origen del charango”. [web].
- PEDROTTI, Ítalo.
2013. “Charango indígena y charango mestizo: dos universos en contraste y correspondencia”. En: *Revista de Pedagogía en Música*, año 1, vol. 1. Santiago de Chile, Chile.
- PONCE SANGINÉS, Carlos.
1969. *Tunupa y Ekako*. Artes Gráficas Cooperativa E. Burillo Ltda. La Paz, Bolivia.
- STOBART, Henry.
2009. *Demonios, ensueños y deseos: tradiciones de las sirenas y creación musical en los Andes sur centrales*. Plural Editores. La Paz, Bolivia.

Anexo



Figura 1: Mapa de las sirenas.

Fuente: Elaboración propia a partir de los textos de Gisbert (1994), Cavour (1980) y Stobart (2009).

CHALLWIRU: MEMORIAS DE LA PESCA EN ISLA PARITI

Luis Isaac Callizaya Limachi¹
Armando Callizaya Mendoza²
Florencio Limachi³

Resumen

En el presente artículo se rememoran el uso de algunas redes y técnicas de pesca ancestrales como la *uyucha*, *yaqa*, *saqa*, *thumi*, *kaku*, *wayu* y la posterior transición a las redes agalleras modernas de hilo, aparejos con la que los challwirus han llegado a una época de abundante y exitosa pesca. En ese sentido, se reconstruye la dinámica y rutina diaria de esta actividad en su auge entre las décadas de 1980 y 1990, una época en que los challwirus la recuerdan como cuando los peces ya no son tan abundantes o han desaparecido por diferentes factores. En efecto, esta es una experiencia de vida, vivida y narrada por los mismos challwirus o pesqueros oriundos de la Isla Pariti en el lago menor o Wiñay Marka.

Palabras clave: Isla Pariti, redes y técnicas de pesca, *challwiru*, memoria.

Introducción

A lo largo del tiempo y espacio, los habitantes *quta jaqi* de Isla Pariti cotidianamente han convivido con la *challwa* (“pescado”), que les ha permitido estar en constante y continua relación con la *quta* (“lago”), mediante la *qäna* (“red”) y el *q’ili* (“balsa de totora”), que son tecnologías ancestrales de pesca y navegación. Los cambios y las nuevas tecnologías, en esta relación, han generado un impacto cuyos efectos se sienten en el lago, con los peces y en la población lacustre.

En consecuencia, para los habitantes de Isla Pariti, el lago es el lugar de la memoria, un espacio de vivencia relacionado con la pesca, actividad económica más importante que estuvo en auge en la década de 1980 y 1990 con la aparición de las redes modernas de hilo y los botes de madera. La situación actual de la reducida pesca, en comparación con aquella época exitosa, trae a la memoria de los habitantes de la isla recuerdos de la dinámica de esta actividad o los trajines de la rutina diaria como el pernoctar en el lago flotando en el mismo bote. Situación que a lo largo del tiempo ha cambiado paulatinamente hasta

-
- 1 Licenciado en Historia por la Universidad Pública de El Alto (UPEA); funcionario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF); oriundo de la comunidad Isla Pariti (lago Titikaka).
Correo electrónico: isaacallizayalimachi@gmail.com
 - 2 Comunario, artesano y Challwa Katuri de Isla Pariti.
 - 3 Comunario y Challwa Katuri de Isla Pariti.

que los peces ya no abundan en el lago y muchos comunarios han dejado de ser *challwa katu* o *challwirus*.

En ese sentido, en el presente artículo se rememoran el uso de las redes y técnicas de pesca ancestrales, la transición a las redes modernas de hilo y el momento de la abundancia de la pesca y la posterior decadencia de la misma. Asimismo, más allá de ser una investigación académica, es una experiencia de vida, vivida y narrada por *challwirus* o pesqueros oriundos de Isla Pariti.

La *challwa* y la *waxt'a tiwanakota* de Pariti

Pariti es una isla ubicada en la región sur de lago menor del Titikaka (Bolivia), en la jurisdicción del municipio de Puerto Pérez, provincia Los Andes, distante a unos 82 kilómetros de la ciudad de La Paz. La isla está habitada por medio centenar de familias aymaras, quienes se dedican al cultivo de escasas superficies de producción agrícola que se destina para el sustento local y familiar; y la crianza del ganado en menor escala. Sin embargo, desde Nayra Pacha (“Tiempos Inmemoriales”) la Quta Mama o el Ch'uwa Achachila ha sido la fuente principal de vida y sustento, proveyendo una diversidad de peces, aves y plantas, como la totora. De esta relación del antiguo habitante de Pariti con el lago, ha quedado registrado en la isla un lugar con topónimo de *qänani*: “lugar que tiene” o “posee red”, lugar preferencial para el desarrollo de la actividad pesquera dentro de la isla en tiempos remotos e inmemoriales.

En la *waxt'a* de Pariti, extraída en agosto de 2004, fue denominada como “tesoro cerámico tiwanakota de Isla Pariti” a pesar de que no existen representaciones modeladas de peces.⁴

En la iconografía de algunos *kerus* como PRT 00154, 00080 y 00081; en las escudillas PRT 00122, 00129, 00447 y 00439; en los vasos PRT 00322 y 00409 y en los challadores PRT 00111, 00215, 00261 y 00110 (Figura 1), se han identificado representaciones de motivos y figuras de peces de la familia de *Orestias* y *Trichumyctirus*, entre ellas el *qarachi* y el *mawri* (Korpisaari y Pärssinen, 2011: 105, 106). Esto indica que los peces no solo fueron parte de la dieta alimentaria, sino también parte de las ofrendas y rituales, incluso de carácter sagrado (Arratia, 2015), durante el Período Prehispánico.

Según la memoria local, se dice que la *challwa* tiene su *chimpu* (“señal” o “signo de ser un ser sagrado”). Este *chimpu* es una espina ósea identificada en forma de una cruz ubicada en la parte superior del cráneo del pez.⁵ Es en ese sentido que los pescadores realizaban ofrendas al lago para la abundancia de peces y celebraba su fiesta anual el día de San Pedro, patrón cristiano de todos los pescadores (Vellard, 1945).

4 Tampoco las encontramos en las colecciones de Tiwanaku.

5 En el sentido cristiano se apunta que los peces han sido puestos por Dios y que por eso lleva dicha espina en forma de cruz.



Figura 1: Arriba: Representaciones de peces *qarachi* y *mawri* en vasijas tiwanakota de Pariti. Abajo: Representación de un hipocampo registrado por Posnansky y la PRT 00055 de Pariti.

Fuente: Archivo MUSEF.

En la colección de ceramios de Pariti existe una pieza codificada como PRT 00055,⁶ que tiene la forma parecida de un hipocampo o caballito del mar (ver Figura 1). La pesca de esta especie, muy poco conocida en el lago Titikaka, fue reportada y registrada por Posnansky (1945) como *Hipocampus titicacensis*, considerada para los pobladores del lago como *challwa tayka*: “madre de los peces” o “deidad de la *Quta Mama*,”⁷ por lo que se guardaba un profundo respeto evitando su pesca (Conde, 2018).

La diversidad de peces

Según Treviño *et al.* (1991), en todo el lago Titikaka se registraron 27 especies de peces nativos: 25 del género *Orestias* y dos del género *Trichomycterus*; a estos se suman dos especies exóticas introducidas, la trucha y el pejerrey (Treviño *et al.*, 1991). Peces que en aymara eran reconocidos como *challwa* o *chawlla*, sin embargo, cada uno con un nombre propio como *qhisintu*, *umantu*, *q'illunchu*, *punku*, *qiri*, *qañu*, *q'ulu*, *qarachi*, *ch'axana*, *ispi*, *such'i*,

6 Esta pieza es parte de la donación realizada al MUSEF por el comunario Armando Callizaya. El hallazgo se realizó en 1992, cuando extraía tierra sobre la cancha para el revoque de su vivienda.

7 Se recomienda acceder al siguiente vínculo para ver dos imágenes al respecto: <https://www.facebook.com/museoislapariti/posts/hipocampos-del-titikaka-una-pieza-de-cer%C3%A1mica-dentro-del-hallazgo-casual-de-1992/2950703208288552/>

mawri o *siq'*⁸ (Anexo 1). Sin embargo, varios de estos peces ya han desaparecido, sobreviviendo apenas el *qarachi*, la *ch'axana*, el *mawri* y el *ispi*. Mientras los peces introducidos, como la trucha y el pejerrey, persisten escasamente, aunque la primera actualmente se cría exitosamente en jaulas donde el lago es más profundo y oxigenado.

Rememorando las ancestrales técnicas y formas de pesca

Algunas terminologías y las denominaciones de los aparejos de pesca antiguos han quedado registrados por Bertonio (1612) como *chawllaña*, *chawlla katuña* (“pescar”); *silluwiña*, *sipit'aña* (“pescar con una manera de lazo”); *qānaña* (“pescar con red”); *sullq'u sullq'uña* (“el gusano del anzuelo” y “pescar con él”); *jutuya* (“instrumento de *ichu* a manera de olla para coger pescado”); *sagaña* (“un instrumento de red” o “de *ichu* para pescar”); *qullancha* (“redes para pescar de cáñamo o de algodón”); *llika* (“red para cazar pájaros” y “otros animales y pescadillos”) (Bertonio, 1612).

Cuentan los mayores que antiguamente el pescar era un interesante arte, pues exigía destrezas, habilidades y creatividad en el manejo de técnicas y diversas redes de pesca, que hoy en día conserva la denominación de *qāna* en aymara, herramienta imprescindible para el *challwa katuri* o el pescador. Antiguamente, la *qāna* se elaboraba recorriendo al uso de diversas fibras de origen vegetal y animal como la *tutura* (*Schoenoplectus californicus*), que crece abundantemente en el lago; el *jichhu* (*Stipa ichu*) y *ch'illiwa* (*Festuca dolichophylla*), que crecen en las pampas y serranías con humedad y se han empleado para la elaboración de canastas, esteras o *sixi* y usar como *qincha* para la pesca. Asimismo, la *qhiya* o el algodón (*Gossypium hirsutum*), el cáñamo (*Cannabis sativa*) y la *wiskara*, materiales provenientes de los valles y regiones tropicales, han sido empleados para tejer la *qāna*.

Las fibras de origen animal como la *ch'ankha* (“hilo de lana”), elaborada de la fibra de llama o *qarwa t'arwa* y, posteriormente, *iwij t'arwa* o “lana de oveja”. Una vez hilado se emplearon para tejer las redes de pesca, aunque el manejo de estas redes requería un cuidadoso manejo, además que se volvían pesadas por la absorción del agua. Por otra parte, la *ñak'uta* o el cabello largo que las mujeres perdían al peinarse y hacerse las trenzas, al igual que el pelo de la cola de la vaca y el caballo, eran aprovechadas para torcelar (*mismiña*) y tejer la *qāna* y para asegurar otros implementos de pesca.

Solc (1969) describe de la siguiente manera la fabricación casera de las redes que registro en las islas del Wiñay Marka:

Embobinan el hilo sobre una aguja de madera, de un largo de 20 cm, reconocida como *sina*; lo hacen sobre sus muslos, para enrollar el hilo tan apretadamente como sea posible. La madera plana y corta para hacer mallas se llama *kachuna* y el instrumento de madera

8 Además de estos peces, Bertonio (1612) describe otros peces como el *qiri*, que está lleno de escamas, el *lawrijü* y el *sachalla*, ambos pequeños (Bertonio, 1612).

para reembobinar los hilos *kjiyaya kiña*. El tamaño de las mallas de la red es aproximadamente 1.5 cm. Los pescadores utilizan con mayor frecuencia los hilos de algodón de fabricación industrial, en combinación de colores grises, pardo y negro. Dicen y creen que estos colores no se notan tanto bajo el agua, por lo tanto, no asusta a los peces (Solc, 1969: 121).

En Pariti el uso de estas redes y algunas de las técnicas de pesca (Figura 2) han permanecido todavía vigentes hasta la década de los años 1960 y 1970, y se perdieron recién con la aparición de las redes modernas agalleras de hilo. Estas eran una pesca diurna y nocturna; pesca individual y grupal; pesca en las riberas y profundidades; pesca con *q̄ana* o con otras técnicas y pesca con y sin navegación, como se describe a continuación:

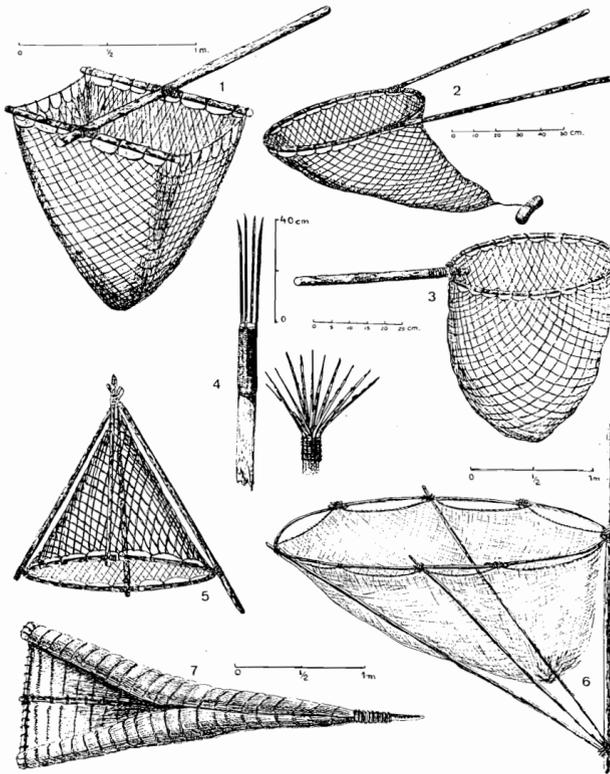


Lámina II. - Diferentes tipos de artefactos de pesca utilizados por los Aymaras.

Fig. 1 : Saccáña, nombre de las redes empujadas con la mano. Fig. 2 : "Kiskáña" o "Káku", red redonda utilizada desde una balsa de tatora. Fig. 3 : "Kópu" o "Sakhaña", red redonda utilizada con la mano. Fig. 4 : "Makháña", diferentes tipos de figa (arpones). Fig. 5 : "Túmi ccáña", red cónica jalada por una balsa. Fig. 6 : "Tóm'káku", red cuadrada grande. Fig. 7 : "Nukho", antigua red de mano (manguilla) en paja trenzada.

Figura 2: Ejemplo de instrumentos de pesca registrados por Vellard (1991).

Fuente: Vellard (1991).

Qincha

Es un tipo de *sixi* o “Estera de totora atada o travada con sogá de ichu o con cordel de lana” (Bertonio, 1612), que se ha empleado para atrapar diversos peces, quizás una de las prácticas de pesca más antiguas. El uso de la *qincha* fue registrado todavía en las islas del Wiñay Marka por Solc (1969):

En las aguas poco profundas de la costa los pescadores utilizan unas estacadas largas, llamadas *khincha*, como trampas para dirigir a los peces adonde los necesitan, es decir hacia las redes en forma de manga, vigiladas y sacadas por un pescador desde su balsa (Solc, 1969: 51).

Asimismo, la práctica de la pesca con *qincha* se realizaba también con otros materiales como la planta de *ch’uju* (*Colletia spinosissima*), *jichhu* y otros arbustos ramificados. En los ríos se realizaba la pesca con *jichhu ch’ampha* o paja con terrones, que eran anclados y atados con *phala*,⁹ donde los peces se refugiaban y eran atrapados. En este caso, el *sillq’u* también era utilizado como cebo. Otra remota técnica de pesca era con diversas ramas de arbustos preparado como un tipo de arpón atado en un extremo con un *sillq’u* o lombriz¹⁰ como señuelo.

Uyucha

Esta técnica consistía en hacer un gran círculo formado por abundantes algas conocidas como *chanku* (*Myriophyllum spicatum*) y otras. Se realizaba en las riberas del lago por un grupo de cinco o más personas que tenían el objetivo de arrear y cercar los peces en el *uyu* o cerco de algas, donde finalmente los *qarachi* eran atrapados, una por una, a mano o con una red de mano (Vellard, 1991). Esta técnica de pesca se realizaba en los lugares de agua clara o cabos rocosos como Llusk’a Wintu en Pariti, donde el *uyu* o corral se construía con piedras similares a una casa. Los peces que frecuentemente eran atrapados eran el *mawri* y grandes *punkus* amarillos atraídos por la arena depositada en el interior de la *uyucha*.

Yaqa

Es una técnica de pesca diurna, individual y navegando en un *q’ili* (“balsa”). En esta técnica la herramienta principal es la denominada *yaqa ch’akha*,¹¹ una lanza o *yuqina* (“puntal de madera”) de dos o tres brazadas (3 o 4.5 metros) de largo, ensartado en un extremo de esta, unos ocho o 12 alambres acerados de 20 a 25 centímetros de largo, con puntas muy bien afiladas como agujones (Yapu, 1992). En tiempos más antiguos, se utilizaban las espinas de *qhillaya* (*Austrocylindropuntia subulata*), una especie de cacto nativo con espinas muy largas

9 Trenzado de *ch’illwa*.

10 Este era atado con un cabello largo.

11 Se traduce como “punta de hueso”, lo que explica que esta herramienta de pesca, antiguamente, se armaba con espinas o huesos de animales.

que crece abundantemente en Pariti. Solc (1969) también refiere que estas antiguamente eran de madera y afirma que se lanzaba desde tierra firme y no desde una balsa.

Esta técnica de pesca requería fuerza en los brazos, una buena vista para observar la profundidad del lago y puntería para lanzar sobre los peces la *yaqa ch'akha*. La *yaqa* se realizaba con el viento *qallana*, que hacía que los grandes peces *qarachi*, *q'illu* y *umantu* emerjan en busca de su alimento.

Contrario a lo que describimos, Vellard (1992) afirma que esta era “La pesca más importante, nocturna, tenía lugar desde balsas aisladas. Una linterna colocada en la parte delantera atraía a los peces que el pescador capturaba con un arpón llamado “*maxana*’ o *‘piri*’ o *‘yakhaña*” (Vellard, 1991).

Saqa

Saqaña es un tipo de red de ojos menudos, armado en el extremo de un palo largo que termina en forma de T, como una bolsa en media luna y en forma de un triángulo, con la que se atrapan los peces escondidos entre las algas (como con una cuchara). Esta técnica es individual y se practicaba en las riberas del lago. La temporada de pesca con la *saqaña* era en la época de lluvia, cuando el nivel del lago aumentaba. Esta temporada, en la región sur del lago Wiñay Marka, significaba el avance de *wila uma*¹² o “agua roja”, que arreaba los peces a la costa, por lo que se aprovechaba la pesca con *saqaña*. Esta actividad de pesca, era favorecido por el *chhãqam thaya*, que enturbiaba el agua con la que los peces se desorientaban y salían al ras del lago.

La *saqa* también se realizaba cuando hacía viento, *qaxsapa*, que levantaba *jupuqu* o “espuma en el lago”, momento en que los peces salían a la superficie para aprovechar de alimentarse del burbujeo que contenía insectos acuáticos.

Kaku

Es una técnica de pesca nocturna e individual con un tipo de red llamada *kaku qäna*, de forma circular y en media luna, armado en un extremo de un palo largo que se llama *kaku lawa*. En esta técnica se emplea la *qincha* de totora para conducir a los peces directo a la *qäna*. En este caso es importante escuchar cómo los peces vienen chocando y haciendo sonar la *qincha*; lo hacen más fuerte cuando está más cerca, y una vez en la red, los peces se extraen del lago como con un cucharón sobre la balsa. En esta técnica de pesca nocturna se empleaba un farol atado en la punta de la balsa, con la que los peces eran atraídos a la red. Asimismo, este tipo de pesca se realizaba donde había canales o ríos profundos del lago por donde circulaban los peces como el *qarachi* y, algunas veces, el *mawri*.

12 *Wila uma* es la denominación que significa “agua turbia colorada”, que avanzaba desde la bahía Cohana hasta las islas conforme al ascenso del nivel del lago por la intensidad de las lluvias. Esto arreaba a los peces hacia las aguas más claras, favoreciendo de esa manera la pesca.

Thumi

Es una técnica de pesca diurna en lugares profundos del lago donde abundaban las algas o *chanku*, o cerca a los totorales y con la participación de dos, tres o más personas. La red, denominada, *thumi qāna*, varía conforme a algunos sectores.

Con *thumi* se pescaba principalmente el *qarachi* de distintos tamaños. También se pescaba el *mawri*, principalmente cerca de los *jut'is* o islas flotantes naturales de totora. Se tenía el conocimiento de que el *mawri* abundaba debajo de las vísceras de estas islas. Un indicador era observar e identificar la fina tierra que generaban por debajo del *jut'i*, entonces una pesca abundante de *mawri* era seguro. Otra área de pesca del *mawri* era en aguas transparentes y el fondo cubierto de *purima* (*Chara* sp.), un tipo de alga que crece abundantemente en gran parte del lago, donde además no crecen otras plantas. Entonces, el *mawri* vivía o se refugiaba entre estas algas, y su presencia se identificaba por los pequeños burbujeos que expulsaban hacia la superficie, detalle que era observado atentamente por los pescadores al momento de navegar y pescar.

Qatati, wayu o chawu

Técnica de pesca grupal diurna, llevada a cabo en lugares profundos donde se observan cardúmenes de peces. Para tal fin se emplea una inmensa red armada con flotadores y pesas, similar a una bolsa (*ch'uspa*) abierta y tendida. Esta es arrastrada por dos balseros, razón por lo que se denomina *qān qatati* o *wayu*: “llevar la red arrastrando” o “colgando en el lago”. En ese mismo sentido, el término *chawu* o *chawsuña* se refiere a “sacar algo debajo del agua, como pescado, barro” (Bertonio, 1612) o llevar la balsa remando con una pala que se llama *chawu lawa*, complemento imprescindible para la navegación.

Mientras dos balseros arrastran la red, otros participantes hacen un gran círculo alrededor, rodeando y arreando los peces hacia la red con largos puntales o la *yugina*, utilizado al mismo tiempo para impulsar la balsa. Lo importante en esta técnica es la capacidad de observación para identificar los cardúmenes de peces desde una cierta distancia. Esta técnica de pesca se hizo muy popular en las décadas de 1980 y 1990, y fue aplicado exitosamente en la pesca del pejerrey, donde participaban entre 15, 20 o más botes con dos personas a bordo; uno que remaba y otro que arreaba los peces con la *yugina*. Cada comunidad pescaba quintales y quintales de pejerrey al día y luego eran distribuidos equitativamente a los participantes. Esta técnica aún persiste, aunque el pejerrey ya no es tan abundante como en aquellos años.

Qān anklaña: la moderna forma de pesca con redes agalleras

Desde que las redes de hilo o agalleras han aparecido en la década de los años 1970 ha cambiado la forma de pescar, trayendo consigo una nueva rutina entre las familias pesqueras. Las primeras redes de este tipo han aparecido ya en la década de los años 1960 o quizás años

antes. Al mismo tiempo, también la forma de navegación cambiaba de las frágiles balsas de totora a sofisticados botes de madera, que antes solo eran manejados exclusivamente por algunos hacendados, pero que luego se los vendía o eran adquiridos por los pobladores locales. El origen de fabricación de estos botes era Tiquina, quienes han empezado a manejar la red agallera de ojos grandes para la pesca de la trucha, ingresando con este fin hasta el sector sur del lago menor. Por esos mismos años los pobladores de la isla Suriqui han dado inicio al uso de las redes agalleras y, al mismo tiempo, en la fabricación de botes de madera que luego proliferaron causando la desaparición de las balsas de totora.

Las redes eran origen japonés y se adquirían en el lado peruano, Puno, y en la feria Parkiqhujo, población fronteriza entre Bolivia y Perú. Posteriormente se habilitaron otros lugares de adquisición, por lo general otras ferias, aunque principalmente en la zona Cementerio de la ciudad de La Paz.

Las primeras redes eran más gruesas y de tres hilos, que estuvo en uso por un largo tiempo, luego aparecieron las redes de dos hilos, a la que se conocía como *tuyama*. Luego apareció otra red de hilo más delgado a la que coloquialmente se conocía como “red de un hilo”. Estas redes quedaron en desuso conforme ya no pescaban, por lo que se prefería contar con otras de última generación, como aquellas hechas con plástico que aparecieron a finales de la década de 1990, en números 1, 2 y luego 3, llegando a ser redes desechables al final. Incluso estas, dentro del agua, se volvían transparentes. Duraban escasamente como uno dos a tres meses, y esto cuando se las cuidaba bien. Una pieza entera de red se cortaba en dos o tres piezas y se armaba¹³ para la pesca de *qarachi*, *mawri* o pejerrey de distintos tamaños (grandes, medianos y pequeños), conforme a las medidas de ojo de la red (Cuadro 1).

| Medidas/pulgadas | Tamaño del pescado | Formas de consumo |
|----------------------------------|--------------------|---|
| 2 1/2 - 2 1/4 - 2 1/8 - 2 -1 7/8 | Peces grandes | Venta fresca en ferias o en la ciudad de La Paz |
| 1 3/4 -1 5/16 - 1 1/2 | Peces medianos | Destinado para <i>salat challwa</i> |
| 1 1/3 - 1 5/16 - 1/4 -1/8 - 1 | Peces pequeños | Pescado para <i>waja o p'ap'i</i> |

Cuadro 1: Las diferentes medidas de redes.

Fuente: Elaboración propia.

¹³El uso de la época dorada de la pesca: *pallña*, *sillkuna*, *qän qala*, *chimuraña* (para pesa y anclaje) y corcho *chimuña* (flotadores).

la rutina diaria de los challwirus de Pariti

En la década de 1980 y 1990 la vida social y la economía local de las familias de Pariti giraba en torno a la pesca como principal actividad económica. Transcurría en el lago desenredando los pescados, arreglando, anclando y recogiendo las redes, esperando una pesca abundante. La rutinaria actividad de los challwirus iniciaba el domingo. Al promediar las dos de la tarde, los botes con sus velos blancos zarpaban rumbo a Quwan Pampa, al sur de la isla, hoy conocida como Bahía Cohana, por entonces navegable. Luego de unos 40 minutos de navegación, se llegaba al *anklawi*¹⁴ o “lugar de la pesca”. Este sector del lago resaltaba por su poca profundidad, con un máximo de pocos metros, y una exuberante vegetación lacustre combinada con totora (*Schoenoplectus californicus*), *chanku* (*Myriophyllum spicatum*), *janch'allaya* (*Elo-dea potamogeton*), *llima* (*Ruppia maritima*), *laqhu*, *jupujupu* (*Azolla filiculoides*) y *uqururu* (*Hydrocotyle ranunculoides*), favorables para la reproducción de peces y, por ende, una pesca abundante de *qarachi* y el *mawri*.

Cada *challwiru* iba en compañía de algún familiar: entre esposos, padre e hijo o entre hermanos o parientes; uno remaba el bote y el otro colocaba la red muy cuidadosamente, evitando que no se enrede y que no cayera sobre las algas. Cada pescador tenía en promedio unos cinco *q'ipis* o *phina* (“amarro” o “montón”) de redes compuesta por cinco piezas de 20 metros, que sumaban un aproximado de un kilómetro de red para distintos tamaños de peces, que se anclaba en zigzag o en curvas serpenteantes. La actividad concluía al promediar las cinco de la tarde, pero no había el apuro de retornar a la isla, porque se pernoctaba ahí en un medio lacustre, flotando en los botes junto a las redes.

Los totorales o *ju'i* eran ideales para asegurar el bote y no ser abatidos por los posibles fuertes vientos de la noche. Además, en los totorales se aprovechaba de consumir el *chhullu* y *saqa*, partes alimentarias de la totora; y los *ju'is* se aprovechaba de buscar los preciados huevos de *pana*, *chhuqa*, *tikichu* o *unkalla*, que formaban parte del almuerzo o cena del día siguiente.

Un bote estaba equipado principalmente de dos remos, una *yugina* o puntal, un timón, el palo mayor y el velo compuesto por *piku lawa* y *putawara* o *jarphi lawa* y una plataforma de tablas en la cubierta interna del bote. Todo este equipo servía para instalar una improvisada carpa: primero se ataba la *yugina* a cierta altura del palo mayor y en un extremo se aseguraba en el timón. El velo se extendía por encima de este travesaño, asegurando a los lados (babor y estribor) con el pico *lawá* y *putawara*, quedando de esa manera como un techo de dos aguas. Los challwirus, como equipaje de pernocte, también llevaban en sus botes un *q'ipi* o atado de frazadas, un *ququ chinu* o comida para la cena, un farol o linterna para alumbrarse y una radio para sintonizar alguna emisora en aymara.

Concluido el carpado, se procedía a tender la cama al interior del bote, donde solo cabían dos o tres personas. Antes de caer la noche, se procedía a cenar el *ququ*, un *tari* compuesto de productos locales como la papa, *apilla*, chuño, *kaya*, *jawasa* y *tunqu*,

14 Se trata de un término en español aymarizado que significa “ancla”.

acompañado con pescados *qarachi*, *mawri* o *k'anwa kanka*, todos fritos. Caída la noche, se miraba por última vez el exterior, el lejano horizonte *tuta*, *laxara*, *ch'amaka* (“oscuro”), donde centelleaban relámpagos amenazantes de lluvia, aunque otras noches se observaba un cielo negro atravesado por un río de estrellas que titilaban anunciando al *juyphi*. Luego, solo se escuchaban la brisa suave que generaba pequeñas olas que golpeaban el bote y el canto de las aves del lago. Esta fue una experiencia vivencial en este medio lacustre, lejos del hogar y la familia. Como se dijo, un receptor a pilas acompañaba todo este trajín y se sintonizaba radio San Gabriel, “La voz del pueblo aymara”. Esta terminaba sus transmisiones a las ocho de la noche y volvía a iniciar a las cinco de la mañana.

Al día siguiente, el canto de las aves era la señal para despertar a las cuatro o cinco de la mañana. Primera tarea, recoger y guardar las frazadas, y luego desmontar la carpa y organizar el velo. Seguidamente se pasaba sacar o recoger la *qäna*, haciendo una *phina* grande sobre las tablas del bote, con abundante *qarachi*, *q'illu* y algunos *mawris*. Generalmente, la buena pesca dependía del viento que ha soplado durante la noche: el *qallan thaya* es favorable para la abundante pesca y el *chbhäqam thaya* es perjudicial, enreda las redes e impregna de algas, haciendo un moroso trabajo de arreglar las mismas. La buena pesca también dependía de las fases de la luna, por ejemplo, en *jayri* (“noche sin luna”), había buena pesca; y en *urt'a* (“luna llena”) poca pesca.

Al promedia las siete de la mañana se concluía con el recojo de las redes y de inmediato se emprendía el retorno al hogar, izando las velas y el *phuthuñ thaya* favorable que soplabla del sur. Algunas mañanas se presentaba el *urpu* o una densa niebla que cubría todo el lago, impidiendo ver el recorrido, ocasionando algunos incidentes como trabarse en los totorales o los jut'is, o bien desviarse en dirección a la isla. Mientras la familia en esta observaba con preocupación y ansia hacia el sur del lago, intentando reconocer su bote por el color del velo.

Los challwirus, mojados y de frío, arribaban a la isla al promediar las ocho de la mañana, cada cual en su propio muelle ubicado en las orillas de su *sayaña*. Un familiar esperaba en la orilla para coger los primeros qarachis y llevarlos la olla de *wallaqi*, que esperaba listo en el *qhiri* o fogón del barro para la comida de media mañana. En la casa, la familia esperaba al pescador con un *junt'u uma* (“desayuno”), que era una sultana caliente acompañado con *tunqu jamp'i* o *pitu*, y raras veces con pan.

Después de unos 30 minutos, toda la familia se iba a los botes para desenredar los peces lo antes posible para no perder la venta a los *challwa ala* o rescatistas de pescado, quienes venían desde Wat'axata en sus lanchas. Entre las ocho a diez de la mañana, en toda la ribera central de la comunidad Isla Pariti, era un espectáculo observar una fila de botes con familias afanadas en concluir la actividad. En promedio, una persona llegaba a pescar, en una noche, seis, ocho o más arrobas de *qarachi* de distintos tamaños. Estos eran enlatados o bien preparados por arrobas y salían rumbo a Wat'axata para su venta. Por entonces, una lata de pescado solo costaba cinco bolivianos y la arroba dos. Incluso,

en lagunas ocasiones, los *challwa ala* señoreaban escogiendo pescados de su preferencia y dejando el resto para un costo de remate. En estas transacciones entre los *challwa katuri* y *challwa ala*, se conversaba de *phuqt'a* y *wakt'a*, que se refiere a cuando abundaba o escaseaba el pescado en el mercado o las ferias, lo que favorecía la buena o mala venta. Esto era influenciado por la buena o mala pesca que dependía del *jayri* o *urt'a*. Cuando había *wakt'a*, algunos rescatistas pernoctaban en la isla en sus botes desde la noche anterior, repartían a las familias de los pescadores unos panes parecidos a una marraqueta gigante con lo que comprometían la adquisición del pescado (Figura 3).

Hubo un tiempo de abundancia del pescado, que los peces amarillos o *ch'axanas* eran despreciados por los compradores. Entonces, el consumo de pescado en la isla era mañana, tarde y noche, en *wallaqi*, *kanka*, *phuti*, *waja* o *p'ap'i* y *ch'arkhi*, este último a manera de almacenar para los días posteriores. Incluso, los cerdos eran alimentados con el pescado hasta hartarse, y otro tanto se desechaba entre los bosques de *qhillaya*. Con esta abundancia llegó la dinámica de las ferias locales a donde se llevaba pescado fresco y *p'ap'i* para la *ch'alaqa* con productos agrícolas. Posteriormente, algunas mujeres de la isla se volvieron rescatistas y han empezado comercializar el pescado fresco en la zona Cementerio de la ciudad de La Paz. Cajones y cajones de pescado fresco salían de Pariti por Quehuaya a Chukiyawu Marka, y posteriormente hasta la zona Final Los Andes y Río Seco en la ciudad de El Alto, donde ya comercializaban los propios pescadores.

Continuando con la rutina, el desenredo y la venta de pescado concluía alrededor de las diez de la mañana. Entonces era el momento de retornar al hogar para degustar la comida de media mañana que consistía en un delicioso *wallaqi*, conocido también como *challwa luxru*, muy típico de la isla. Una hora después, otra vez se volvía a los botes, esta vez para desenredar y arreglar la *phina* de redes para un nuevo anclaje. Este proceso concluía hasta el mediodía. Este tiempo se disponía para almorzar y cumplir con otras actividades complementarias en la comunidad. En todo este proceso, el apoyo de los hijos era fundamental, aunque tenían que cumplir también con las tareas de la escuela.

Al promediar las dos de la tarde, nuevamente los botes zarpaban rumbo al lugar de la pesca. Así llegaba el sábado, y se tenía un día de descanso, para nuevamente retornar al lago en la tarde del domingo.

La decadencia de la pesca y la crítica situación ambiental de lago

Desde mediados de la década de 1990, los peces han ido desapareciendo de manera paulatina. Entonces el lugar de la pesca se concentró en las proximidades de la parte sur de la isla, conocida como Qhanachuqu Wintu. Las redes se dejaban ancladas durante la noche y, al día siguiente, muy temprano, a las cuatro o cinco de la mañana, se retornaba al lago para recoger y desenredar los peces. Luego de 2000, el espacio para la pesca seguía retrocediendo, hasta llegar a hacerlo frente de la comunidad. Entonces se dejó de hablar de arroba

de pescado y se empezó a hablar de unidades de pescado. De 150 unidades se redujo a 20 unidades en una noche, con la misma extensión de red. Ya no era suficiente para procesar *p'ap'i* ni para llevar a las ferias. De esa manera, se optó por practicar la *challwa uywaña* o *challwachaña*, que es la crianza de los peces o de tenerlos vivos en una *saqaña* bajo el agua de dos a cinco días, hasta juntar suficientes ejemplares.

En los últimos años, el espacio de pesca se trasladó a la parte norte de la isla. Aunque, así como los peces han ido desapareciendo, también muchos challwirus se han resignado a desistir de esta actividad que fue declinando de a poco (Figura 4). De las más de cuarenta familias pesqueras registradas en la Asociación de Trabajadores en Pesca, Forraje y Comerciantes Minoristas de Isla Pariti, solo un par de familias subsisten todavía de esta actividad, pescando algo de *mawri* y *qarachi*.



Figura 3: El proceso del anclado y el recojo de las redes con *qarachi* y el pejerrey.

Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.



Figura 4: Un bote abandonado que alguna vez navegó en el lago Titikaka.

Fuente: Fotografía de Isaac Callizaya.

Conclusiones

La historia de Isla Pariti y de sus habitantes está marcada por la *challwa*, cuya relación se remonta hasta tiempos prehispánicos, que se evidencia en algunas vasijas cerámicas de la antigua *wax'ta* tiwanakota. Por ese tiempo, seguramente los peces no solo eran parte del consumo alimentario, sino también formaban parte de los rituales como seres de carácter sagrado, naturaleza que ha permanecido en la memoria de los habitantes lacustres hasta nuestros tiempos. Sin embargo, las nuevas generaciones de pescadores ya van olvidando estas prácticas.

En la memoria de los habitantes de Pariti, las diversas técnicas ancestrales de pesca *uyucha*, *yaya*, *thumi*, *kaku*, que todavía se practicaba hasta pasado mediados del siglo XX, demuestran que los peces abundaban en diversidad. Entonces, los aparejos de pesca eran de elaboración propia de los mismos challwirus, así como las balsas de totora para la navegación. A pesar de la abundancia, se pescaba lo suficiente solo para el consumo familiar y para el intercambio local con otros productos.

La aparición de las redes agalleras de hilo y los botes de madera han llevado a una época “dorada” de la pesca, convirtiendo al pescado en un producto comercial, donde los beneficiados eran los rescatistas y no los pescadores. Al respecto, Josefa Limachi, comunaria de Isla Pariti decía: “Tantos años hurgando el lago, sacando pescado gratis del lago, no hemos conseguido nada, solo hemos criado a nuestros hijos con eso, aunque sí hemos gozado del pescado como parte de nuestra cotidiana alimentación, con eso estamos satisfechos” (Josefa Limachi Machaca, comunicación personal, Isla Pariti, diciembre de 2019). Promediando las cinco arrobas por 30 challwirus, en una jornada se extraía como unas 150 arrobas de pescado,

que equivalía a 750 bolivianos, considerando cinco bolivianos por arroba. Lo que significa que el ingreso económico de una familia era de 25 bolivianos en una jornada, 175 en una semana y 750 en un mes de 30 días, sin considerar las jornadas de descanso. ¿Y los gastos? Solo vamos decir que las redes eran instrumentos preciados de pesca con alto costo. Dejar las redes en el lago corría el riesgo de perderse o ser robado por los *qän lunthata* (“ladrón de redes”) por el costo y valor que representaban. Este fue un problema siempre latente entre los pescadores y siempre fue un misterio la identidad del *lunthata*. Esta fue la razón de pernoctar la noche en el bote y medio lacustre.

En cuanto a la diversidad de peces, muchas especies nativas han ido desapareciendo, permaneciendo apenas solo el *qarachi*, *q'illu*, *mawri* y el exótico pejerrey. Sin embargo, en los últimos años esta situación ha empeorado, llegando a pescar, en una noche, solo 20 unidades de pescado con un kilómetro de extensión de red. Estos cambios procesuales en la pesca son una clara enunciación de una situación crítica del estado ambiental de un lago enfermo por la contaminación y profanado sin considerar su carácter sagrado y sus peces. Muchas comunidades ribereñas dedicadas a la agricultura y la ganadería, han incursionado en la pesca, mientras las islas como Pariti tenían una larga tradición de ser *challwa katu*.

Hoy Pariti ha dejado de ser una isla de pescadores y es un reflejo de lo que está pasando en las comunidades circundantes y en todo el lago Wiñay Marka.

Bibliografía

- ARRATIA V. Elizabeth.
2015. *El consumo de recursos icticos en el barrio de Mollo Kontu dentro del contexto urbano de Tiwanaku (500-1100 d. C.)*. Tesis de licenciatura. Carrera de Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- BERTONIO, Ludovico.
1993-2011 (1612). Transcripción del *Vocabulario de la lengua aymara*. Radio San Gabriel, Instituto Radiofónico de Promoción Aymara (republicado en versión digital por el Instituto de las Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas). La Paz, Bolivia. [web].
- KORPISAARI, Antti y Martti PÄRSSINEN.
2011. *Pariti: The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island in Lake Titicaca (Suomalaisen tiedeakateman toimituksia Humaniora 364)*. Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ. University of Helsinki. Helsinki, Finlandia.
- TREVIÑO, Hugo, Julián TORRES y María RONCAL.
1991. “El potencial ictiológico”. En: *El Lago Titicaca. Síntesis de conocimiento limnológico actual* (editado por Claude Dejoux y André Iltis). ORSTOM, HISBOL. La Paz, Bolivia.
- POSNANSKY, Arthur.
1945. *Tihuanacu. La cuna del hombre americano*. Tomo I. Editor J. J. Augustin. Nueva York, EE. UU.
- ŠOLC, Václav.
1969. *Los aymaras de las islas del Titicaca. Instituto Indigenista Interamericano*. México D. F., México.
- VELLARD, Jean A.
1991. “La práctica antigua de la pesca en el lago”. En: *El Lago Titicaca. Síntesis de conocimiento limnológico actual* (editado por Claude Dejoux y André Iltis). ORSTOM, HISBOL. La Paz, Bolivia.

1945. “Folklore de los pescadores del lago Titicaca”. *Anales de la Asociación Folclórica Argentina*. Buenos Aires, Argentina.

Publicaciones periodísticas

CONDE, Edwin.

2018. “El caballito de mar y los restos de océanos antiguos del Titicaca”. *Prensa Rural*. Abril. La Paz, Bolivia.

YAPU, Fredy.

1992. “La pesca artesanal en el lago Titicaca”. *Revista Dominical Linterna Diurna. Presencia*. Junio. La Paz, Bolivia.

Anexos

Anexo 1: Descripción de peces



Qhisi o boga (*Orestias pentandlii*). Desaparecido en la década de 1950 (Vellard, 1991). Fue el pez más apreciado por su parecido a la trucha, aunque con menos escamas y espinas. Por cierto, *qhisi* se puede entender como algo hermoso y brillante. Bertonio (1612) registró lo siguiente: “*qisintü, umantü*. Son dos hermanas con quien pecó Tunüpa, según se cuenta en las fábulas de los indios”.



Umantu (*Orestias cuvieri*). Desaparecido década de 1950.



Punku o *q'illu qarachi* (*Orestias luteas*). Desaparecido.



Qañu (Orestias Albus).



Chiyar qarachi (Orestias agassii) es una de las especies que más abunda en el lago, se caracteriza por ser bastante escamoso y espinoso, de color negruzco y el vientre blanco. En la década de 1980 y 1990 fue el centro de la economía local de las islas.



Q'illu ch'axana. Escamoso y con muchas espinas.



K'ulu (Orestias olivaceus).



Ispi (Orestias ispi). Es uno de los peces nativos más pequeños que hay en el lago Titikaka, llegando a medir de 5 a 7 centímetros. La pesca de *ispi* se practica principalmente en el Lago Mayor y en diferentes temporadas, como en verano.



Mawri (Trichomycterus dispar). Sin escamas. También llamado *siq'i*. Se pesca en aguas bajas (de agosto a septiembre).



Such'i o bagre (Trichomycterus rivulatus). Sin escamas, mucho más grandes que el *siq'i*.



Pejerrey (*Basilichthys bonariensis*). Introducido primeramente en el lago Poopó en 1946. Remontó el río Desaguadero para penetrar en el lago Titicaca en 1955 o 1956 (Loubens y Osorio, 1991). Al principio, no se apreciaba este pez foráneo y se conocía como *lata challwa* por su color plateado. Actualmente, su costo es superior a la de trucha por la demanda que tiene.



Trucha arco iris (*Oncorhynchus mykiss* o *Salmo gairdneri*). Es una de las cuatro especies introducidas a partir de 1939 en el lago Titikaka: *Salvelinus namaycush*, *Salvelinus fontinalis*, *Salmo trutta* y *Salmo gairdneri*. Se adaptó solo este último (Loubens, 1991). Es conocido también como la trucha arco iris o plateada. En la actualidad se cría en jaulas en algunas regiones profundas del Lago Menor y exitosamente en el Lago Mayor.

Cuadro 1: Peces nativos, otros desaparecidos, algunos que siguen existiendo y especies exóticas introducidas al lago Titikaka.

Fuente: Elaboración propia.

COSMOPOLÍTICA DE LOS URUS QOTZUÑI¹ Y AGENCIA² DEL LAGO POOPÓ

Leonora Cuevas Verduguez³

Resumen

El presente artículo tiene cinco componentes en los que el agua y los urus del lago Poopó son los hilos conductores/caminantes y navegantes, sobre todo. Desde esa perspectiva se trató de problematizar la agencia como parte co-constitutiva de los seres humanos y no humanos en la vida del lago. El primer punto de entrada analiza el agua como parte de la cosmopraxis y atencionalidad uru. El segundo aspecto estudiado fue la territorialidad desde una comprensión ontológica. El tercer enfoque tiene que ver con testimonios que permitieron reflexionar acerca de las relaciones de parentesco que se dan entre los urus qotzuñi y el lago Poopó, además de las líneas de vida y energía que emanan de esta como las categorías de animismo, pluriverso, ritualidad y atencionalidad. El cuarto componente reflexiona acerca de la intencionalidad y atencionalidad en tanto devenir de los urus del Poopó. Finalmente, la quinta reflexión tiene que ver con el poder y la cosmopolítica uru. Los principales autores de discusión fueron: Tim Ingold y Verónica Strang, que dialogaron con otros autores para navegar en la problemática del agua.

Palabras clave: agencia, cosmopraxis, atencionalidad, ontología, cosmopolítica.

-
- 1 Se fue rechazando la denominación históricamente instalada de uru-muratos y empezaron a llamarse uru-del-Poopó, con lo que reivindicaron incluso la denominación histórica de qotzuñi: “gente del agua”.
 - 2 La agencia en tanto capacidad de los individuos para actuar independientemente y hacer sus elecciones propias de modo libre. “El agente es socializado en un ‘campo’, un conjunto dinámico de posiciones y relaciones en un dominio social, donde varias formas de ‘capitales’, como el prestigio o los recursos económicos entran en juego. Cuando el agente se adapta a su posición y relaciones en el contexto de su posición, el agente interioriza relaciones y expectativas para operar en dicho campo. Estas relaciones interiorizadas, expectativas *habituales* y formas de relación forman, con el tiempo, el *habitus*”, como una propia acción y propia capacidad de actuar (Wikipedia, 2025).
 - 3 De profesión arquitecta y antropóloga por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), magíster en Evaluación y Gestión del Patrimonio Histórico Artístico por Universidad de Salamanca (España), tesista de la Maestría en Estudios Sociales Urbanos y Desarrollo y del Doctorado Multidisciplinario en Política, Sociedad y Cultura, ambas del CIDES-UMSA. Actualmente desempeña funciones en Conserva Consultora. Patrimonio & Paisaje Cultural y Natural.

Trabajó en el ámbito cultural como Jefa de Museos Municipales del Gobierno Autónomo Municipal de La Paz. Fue Directora General de Patrimonio Cultural del Ministerio de Culturas y Turismo. Correo electrónico: marialeonorcuevas@gmail.com

Introducción

Existen varias formas de entender el poder. Una de ellas solo lo enfocaba desde una manera externa, por lo tanto, cabe preguntarse: ¿no habrá relaciones de poder internas?, ¿no se pretendería forzar el poder de manera abstracta a la categoría de agencia?

Algunos “datos”⁴ me permitieron entender la problemática cíclica que transita y navega el lago Poopó. Por otra parte, estuvieron los estudios facilitados desinteresadamente por el PhD. Bernardo Roza, los cuales me permitieron tener una visión más amplia y compleja a la vez; finalmente, también recurrí a algunos aportes desde mi propia reflexión.

Poder, cosmopolítica en los urus del Poopó

Stengers (2014) propone la cosmopolítica de la siguiente manera:

El cosmos, [...] designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos [...]. Podría decirse que el cosmos es un operador de igualdad, a condición de disociar radicalmente igualdad de equivalencia, lo que implica una medida común, y que también implica la intercambiabilidad de las posiciones. Conferirle una dimensión “cosmopolítica” a problemas que pensamos políticamente, no remite al registro de las respuestas, sino que plantea una pregunta sobre cómo habrán de ser susceptibles de entenderse “colectivamente”, en el agenciamiento [*agencement*] en el cual se propone una cuestión política [...]. La cosa no es dirigirse a ellos, sino disponer [*agencer*] el conjunto, de tal manera que el pensamiento colectivo se construya “en presencia” de quienes hacen existir su insistencia (Stengers, 2014: 21-23).

4 Con el título “La paradoja del Poopó, el lago de Bolivia que aparece y desaparece”, el periodista Angelo Attanasio, de BBC News Mundo, publicó en su sitio web, la siguiente crónica: “¿Cómo se cuenta la historia de un lago que existe y no existe a la vez? [...] El 12 de diciembre de 2015 [...], *La Patria* de Oruro publicó la siguiente noticia: ‘El lago Poopó desapareció!’ [...]. ¿Cómo es posible que 3.000 kilómetros cuadrados del lago Poopó se hayan esfumado? ¿Acaso son los efectos del cambio climático?”

Situado a más de 3.600 metros de altitud, este lago ocupa una vasta depresión que recoge las aguas del departamento de Oruro, una árida meseta andina encaramada en la cordillera que separa a Bolivia de Perú.

¿Cómo se secó el Poopó, el segundo lago más grande de Bolivia? [...] A lo largo del siglo XX, el Poopó estuvo completamente seco entre 1939 y 1944 y entre 1994 y 1997, mientras que entre 1969 y 1973 quedó reducido a unos cuantos charcos salados.

Pero también es verdad que el lago ha vuelto todas las veces: regresó en los 40, volvió en los 70 y a principios de 2017 [...].

[...] ‘el Poopó también está destinado a convertirse en un salar’.

[...] Los modelos matemáticos de los expertos apuntan a que la desaparición natural del Poopó acontecerá dentro de entre 1.500 y 2.000 años.

Aunque según aseguran varios científicos, el cambio climático, los efectos de la Oscilación Meridional de El Niño (ENSO) y la actividad humana están acortando su vida” (Attanasio, 2018). Para ver una imagen al respecto, consultar la Figura 2 en el apartado Anexo.

De acuerdo a este argumento, Rozo (2017) refiere que “Tenemos así, relaciones condicionales y transaccionales entre personas y entidades no-humanas, desde lo cual podemos entender que, en diferentes momentos, cada uno está constituido necesariamente por la agencia del otro” (Roza, 2017: 81). Asimismo, sostiene que: “[...] el cuerpo es uno de los fundamentos más críticos y desafiantes para comprender, [...] principalmente por el hecho de que, en los encuentros interespecie, también están en juego las decisiones agentivas de los no-humanos” (Roza, 2019: 24). Bajo estos criterios Tsing (2014) refiere:

Nuestra humanidad también es un punto de partida, una apertura para involucrarse en mundos multiespecies. Nuestras exploraciones nos llevan a nuevas y variadas redes sociales, arreglos humanos y de otro tipo. Estamos continuamente desarrollando nuevas formas de aprender sobre los demás, ampliando nuestras formas de vivir y conocer. Nosotros somos participantes y observadores; recreamos sensibilidades entre especies en lo que hacemos, no solo identificamos a los no humanos como otros estáticos, sino que además aprendemos de ellos y la acción de nosotros mismos a través de actividades comunes (Tsing, 2014: 34).

En este marco agentivo, es preciso cuestionarse acerca de la propiedad del agua, es decir, ¿quiénes son los dueños del agua? En el caso urus del Poopó, el recurso del agua corresponde a las propias comunidades y pueblos, yuxtapuestos con las administraciones de municipios y gobernaciones, y supervisados por un ente rector que es el Ministerio de Medio Ambiente y Aguas, que poco inciden al momento de cuestionar en las políticas agroindustriales o mineras que afectan en las agencias del pluriverso uru, pues consideran que no es de su competencia abarcar factores sociales, mineros o industriales; tampoco se relacionan de manera orgánica con municipios o gobernaciones por los tintes políticos que administra cada entidad, por lo que al no asumir las responsabilidades no inciden en verdaderas estrategias de control y preservación del agua.

La relación entre agua y poder está ligada a la provisión, a la materialidad, a su aprovechamiento y administración “[...] la provisión de agua está ligada a ciertas visiones de desarrollo y que no puede separarse de relaciones de poder –para su caso de estudio, recibir más o menos agua depende del rol del actor en un modelo agroindustrial de desarrollo” (Aguilar, 2018: 18). Aguilar refiere un carácter biopolítico⁵ a la materialidad del agua:

Es política porque está implicada en relaciones de poder y autoridad al vincular, a través de su ciclo natural, los cuerpos individuales, los cuerpos de agua y los organismos (humanos y no humanos). Pero también porque traspasa fronteras y produce competencia entre sectores económicos en torno a su uso, lo que a su vez pone en juego dimensiones de cantidad y calidad del líquido (Aguilar, 2018: 20).

5 “[...] es biopolítica en el sentido foucaultiano tradicional: porque se gobiernan tanto los recursos hídricos como el uso que hacemos de ellos, en aras de garantizar la salud y la productividad de la población (dicho gobierno se da tanto a través de las políticas públicas como de la cultura estética que relaciona agua, higiene y salud)” (Aguilar, 2018: 20).

Es necesario reflexionar acerca de cómo se transversalizan las relaciones de poder⁶ en las agencias, en este sentido, Holbraad manifiesta la posición colonial⁷ recurriendo a Bruno Latour⁸ quien trabajó: la “democracia extendida a las cosas”.

[...] el foco no se centra tanto en cómo estas disputas de poder van construyendo una identidad de arraigo territorial, sino en apreciar cómo desde la receptividad, la cotidianidad y la atencionalidad se promueve una forma de convivir que, en su núcleo, se puede comprender como una flexible resiliencia-responsable, que logra que la compleja dinámica identitaria (ecológico-social-cultural) de los uru qotzuñi abarque momentos con lago y tiempos de sequía, migraciones y regresos

[...] a lo largo de la malla de vida cogenerada alrededor del Poopó –presente o potencialmente volviendo– no se puede comprender en términos de una resistencia o agencia reactiva, regida por una intencionalidad interna o externa –desde las proyecciones de determinados programas de sostenibilidad o empoderamiento político (De Munter, Trujillo y Rocha, 2019: 33-36).

Si estamos *atentos* a las posibilidades y oportunidades del agua, se evidencia que las nefastas y mediocres políticas humanas y gubernamentales están afectando a la vida del lago Poopó con la minería, agroindustria y la contaminación, además de otros factores no humanos como el incremento de temperatura o los vientos, que terminan todos bloqueando el flujo natural del agua en el sistema endorreico, convirtiéndolos en canales sin vida.

En este sentido, es necesario asumir al agua como sujeto de derechos, hecho que se practica actualmente en otros países. Kothari y Bajpai (2018) refieren:

6 “El poder, la sumisión, el control, la asimetría, el cuidado y la agencia son algunas de las temáticas tratadas a partir del estudio de las relaciones con las presas y sus dueños, a lo largo de la historia [...]. Un aspecto central de las relaciones que involucran a los dueños es, como vemos, la asimetría. Nos encontramos ante relaciones en las que uno de los términos ejerce algún tipo de control sobre el otro, aunque también cuidado” (Paduez y Tola, 2017: 15-16).

Parafraseando a Claude Lévi-Strauss, estos mundos donde existen relaciones de poder “[...] configuran un mundo de propietarios y enemigos, pero no necesariamente dominación y dominio privado” (Fausto, 2008: 352).

7 “[...] la condición colonial como [...] una atribución deficiente de la humanidad a el sujeto colonial (el nativo, el subalterno): una negación de su historia, su agencia, su subjetividad, su racionalidad, en definitiva, su dignidad humana” (Holbraad, 2011: 2).

8 Latour, en 1993, establece dos “Grandes Divisiones” centrales a la constitución moderna: “La Gran División Interna [entre Naturaleza y Cultura] da cuenta e la Gran División Externa [entre Nosotros y Ellos]: nosotros [los modernos] somos los únicos que diferenciamos absolutamente entre Naturaleza y Cultura, entre Ciencia y Sociedad, mientras que a nuestros ojos todos los demás –ya sean Chinos o Amerindios, Azande o Baruya– no pueden realmente distinguir los que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la Naturaleza en sí de lo que sus culturas requieren [...]. Aquí es donde el conflicto generado por el programa de caza se revela como ontológico más que como epistemológico, ya que los que esta en juego no son perspectivas culturales diferentes acerca del mundo sino el propio presupuesto de que este mundo de una naturaleza y varias culturas –y no un mundo relacional de humanos y no-humanos plenos de agencia– es la realidad última” (Blaser, 2009: 98-99).

Cuando un río es reconocido como persona legal, su derecho⁹ más básico es el de vivir. ¿Qué implica esto? Una implicación obvia es su derecho a no ser contaminado de manera irreversible [...] Un aspecto adicional es el debate acerca de si todos los componentes del río y su cuenca acceden a los derechos. Es decir, ¿las plantas y los animales que viven en su ecosistema disfrutan también de derechos como entidades vivientes, como “personas”? Si es así, ¿los derechos se han de aplicar a cada individuo de cada especie o a la especie en su conjunto? (Kothari y Bajpai, 2018: 33).

Considero que estos elementos podrían ayudar a construir una democracia amplia y relacional, entendiendo al agua, que en tanto sujeto de derechos también puede ser afectado en su existencia jurídica, por lo cual se pueden extender sanciones que vayan más allá de compensaciones o actuaciones de mitigación para favorecer a poblaciones. En este caso, a los urus del Poopó corresponde más bien una compensación y defensa del sistema hídrico completo, lagos, ríos y salares. Esta visión no es conservadora:

Obviamente, esto no significa que los seres humanos no podamos usar los ecosistemas, sino que nuestra forma de tratar al resto de la naturaleza debería estar dentro de los límites de la responsabilidad y el respeto, o de lo que se considere sustentable (incluido el sustento de todas las otras formas de vida del ecosistema) (Kothari y Bajpai, 2018: 37).¹⁰

Con estos argumentos incidamos más acerca del poder y el agua, trabajada desde Verónica Strang, quien postula:

El agua tiene muchos significados complejos en las sociedades aborígenes:

[...] la regeneración se encuentra en las actividades generativas de las fuerzas ancestrales, y con la expectativa de que al manifestar y replicar esta creatividad, las personas regenerarán las poblaciones humanas, así como las especies vegetales y animales, y otros recursos ambientales”. “Sin embargo, incluso en estos términos, las personas tienen un agudo sentido del agua como fuente vital de vida, común a todas las criaturas vivientes, y crucial para la

9 “Los derechos de la naturaleza deberían conducir a pensar que las condiciones ecológicas que conforman el hábitat natural deben respetarse y protegerse. El río tiene derecho a mantener su identidad e integridad. Esto no implica detener la pesca u otras actividades humanas relacionadas con él; por el contrario, significa incidir para que se establezca una relación más saludable y respetuosa con el flujo del río, sus plantas, sus animales, su cuenca, las rocas, el suelo y los otros elementos del paisaje por el que circula. Por tanto, deberían cuestionarse las actividades que dañan negativa e irreversiblemente las condiciones antes descritas, incluidas las represas y las obras de desviación de su cauce, la contaminación industrial y urbana, la pesca con explosivos o los métodos de arrastre” (Kothari y Bajpai, 2018: 33).

10 “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos [...]. Bolivia ha promulgado la Ley de la Madre Tierra, que reconoce los derechos legales de la naturaleza, específicamente sus derechos a la vida, la biodiversidad, la regeneración, el aire, el agua, el equilibrio y la restauración. En 2009, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó una resolución para proclamar el 22 de abril como Día Internacional de la Tierra; más tarde, en ese mismo año, aprobó otra de armonía con la naturaleza (21 de diciembre), seguida de normativas adicionales para alentar la acción a favor de los derechos de la naturaleza a nivel nacional. La estimulante inclusión de estos principios contrasta con las políticas aplicadas por los Gobiernos de Bolivia y Ecuador, a los que se ha cuestionado por actuar en la dirección contraria (Kothari y Bajpai, 2018: 37).

supervivencia de cualquier sistema ecológico [...] el poder regenerativo del agua se demuestra anualmente, sin embargo, sus formulaciones de lo que el agua debería estar generando, y su parte en esta ecuación, son bastante diversos (Strang, 2005: 369 y 372).

Refiere que “el agua como elemento unificador y medios de comunicación natural que lo harían re-animar lo colectivo, equitativo, formas inclusivas y holísticas de pensar sobre la naturaleza como ‘la única esperanza de restablecer formas sostenibles de utilizar los recursos’ y permitiendo cambios radicales en conceptual enfoques” (Strang, 2019: 132). Empero, en nuestro contexto, ¿cómo podrían llevarse a cabo cambios radicales para el entendimiento del agua? Por una parte, la superposición territorial hace que el agua, como derecho fundamental de vida, pueda ser disfrutada por todos, pero queda siendo responsabilidad de ninguno; en esa difuminación de competencias, las mallas de vida y la atencionalidad recaen únicamente en los urus del Poopó, que esperan las lluvias para poder tener con vida al lago, a las especies y a ellos mismos.

Tal vez la salida a este balance de poder es la propia agencia del agua.

La agencia de “el otro” y el alcance de cuyos intereses no humanos se mantienen, son temas importantes en los debates sobre justicia ecológica, que resalta la realidad de que las relaciones materiales también son relaciones sociales y políticas entre sociedades humanas y otras especies y cosas (Descola y Palsson 1996; Ingold y Palsson, 2013; Strang, 2009; 2013) (Strang, 2009: 141).

Si bien la agencia es absorbida por la cultura material que la controla y utiliza de manera hegemónica “Esta hegemonía a menudo ha subsumido más arreglos colectivos y yo diría que, al hacerlo, sistemáticamente ha privado de sus derechos a la mayoría de los seres humanos y no humanos, colocando el control del agua y el poder en menos y menos manos” (Strang, 2016: 293).

Strang continúa:

El vínculo entre el agua y el poder es una expresión de las relaciones materiales. Ningún ejercicio de poder es posible a menos que se pueda expresar en forma material, en este caso a través del control físico de cuerpos de agua o la capacidad de determinar (desde cualquier distancia) cuyos intereses se beneficiarán de el flujo de agua. Sin embargo, las relaciones materiales no son solo entre personas [...]. El control está influenciado por las propiedades físicas del agua y sus comportamientos específicos. La fluidez del agua, la dificultad de capturarla y contenerla, y la variabilidad en los flujos hidrológicos inevitablemente desafían las certezas de propiedad y control (Strang, 2016: 295).

El control del agua es parte, es una forma más de poder sobre las agencias e identidades culturales urus del Poopó que conviven relacionamente con otros seres; lastimosamente la gobernanza del agua siempre estuvo vista para los humanos.

La priorización de lo humano, intereses y la promoción de formas neoliberales de propiedad y gobernanza del agua, abrieron el camino hacia una lógica de instrumentalismo en el que el agua y otros recursos, así como no humanos especies, podrían verse principalmente para proporcionar “servicios ecosistémicos” a la humanidad o, más específicamente, a algunos grupos humanos

Si las sociedades reconstituyen formas de pensar que no separan la actividad económica de la social y procesos ecológicos, tal reintegración conceptual exigiría expresión en lo político y lo material preparativos. Abordaría, por ejemplo, la separación estructural crucial entre agencias responsable de apoyar las actividades económicas y aquellas enfocadas en proteger el bienestar ecosistémico, lo que permite que los costos de las actividades económicas se externalicen a seres no humanos. Produciría legislación y mecanismos reguladores igualmente integradores, y revelaría la separación entre intereses económicos y sociales (humanos) y sistemas ecológicos (no humanos) y sus habitantes como priorización desigual de derechos e intereses (Strang, 2016: 298 y 309).

Si el agua es propiedad de Estado, ¿quién es el propietario del Estado? Y la respuesta abstracta es el pueblo y las múltiples agencias que crean relaciones humanas y no humanas en tejidos complejos. Hay formas de poseer y apropiarse del agua, así como de generar nuevos canales de control, administración y gestión.

Conclusiones

El presente artículo tuvo como principal análisis y reflexión a la agencia respecto a las posibilidades de vida y en esa red o malla relacional se pudo evidenciar que la problemática de los urus del Poopó se refleja contantemente con el devenir del lago.

Para abordar este tipo de análisis ha sido necesario acudir a otros conceptos y categorías relacionados teóricamente la vivencia y sobrevivencia de los urus del lago Poopó. La cosmopraxis como categoría de aplicación de prácticas sociales y culturales, así como el salto entre la intencionalidad y la atencionalidad que se entrecruza con el devenir en tanto navegación de vida entre humanos y no humanos.

Asimismo, la relación de parentesco entre el lago Poopó y el grupo social uru evidencia que el agua no es entendida como un recurso natural simplemente, sino es un actor fundamental en la vida, así como en la construcción identitaria, ritual y de *atención* frecuente. En este sentido, el universo adquiere una noción más compleja que es el pluriverso. Por otra parte, pero intrínsecamente relacional, se encuentra el poder y la disputa de este “recurso” por parte del Estado y sus débiles actuaciones al respecto sobre su preservación y conservación. De esta manera, asumir una cosmopolítica que comprenda los factores de vida por los que transitan y navegan los urus requiere problematizaciones y reflexiones de mayor envergadura.

Este artículo pretende ser una reflexión de categorías que deben ser consideradas desde una ontología política.

Agradecimientos

El presente trabajo forma parte de un artículo trabajo realizado en el Doctorado Multidisciplinario de Política, Sociedad y Cultura del CIDES-UMSA. Agradezco al Ph.D. Bernardo Rozo, por su guía y aporte académico; a la Ph.D. Virginia Sainz y a la Ph.D. Claudia Rivera.

Bibliografía

- AGUILAR, Edisson.
2012. *La ontología múltiple del agua. Mercurio, acueductos comunitarios y territorio en la localidad de ciudad Bolívar*. Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de magister en Estudios Sociales de la Ciencia, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología. Bogotá, Colombia.
- BLASER, Mario.
2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe Toward a Conversation on Political Ontology". En: *Current Anthropology*, vol. 54, núm. 5: 23.
2009. "La ontología política de un programa de caza sustentable". En: *Revista American Anthropologist*, vol. 111, núm. 1: 98-99.
- DE MUNTER, Koen, Felipe TRUJILLO y Ruth Carol ROCHA GRIMOLDI.
2019. "Atencionalidad y líneas de vida en la malla Poopó-uru-qotzuñi ('gente del agua')". En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 34: 19-40. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- FAUSTO, Carlos.
2008. "Demasiados propietarios: Dominio y dominio en la Amazonía". En: *Revista MANA*, vol. 14, núm. 2: 329-366.
- HOLBRAAD, Martin.
2011. *Can the Thing Speak?* University College London. Londres, Inglaterra. [web].
- KOTHARI, Ashish y Shrishtee BAJPAL.
2018. "¿Somos el río o en el río somos?". En: *Ecología Política*, vol. 55: 32-40.
- PADUEZ, Andrés y Florencia TOLA.
2017. *El arte de pedir. Antropología de dueños y suplicantes*. Editorial Universitaria. Villa María, Argentina.
- ROZO, Bernardo.
2019. "Humanos y no humanos en los bosques de la Chiquitanía. Desde el "miedo" hacia una reflexividad radical". En: *Textos Antropológicos*. Carreras de Antropología y Arqueología - IIAA, Universidad Mayor de San Andrés, vol. 20, núm. 1: 33-58.
2017. *Patrimonialización de lo sagrado. Equivocaciones entorno a la idea de 'protección'*. Segundas Jornadas de Investigación del Departamento de La Paz 2017: Identidad, Patrimonio y Desarrollo. Gobierno Autónomo Departamental de La Paz. Bolivia.
- STENGERS, Isabelle.
2014. "La propuesta cosmopolítica". En: *Revista Pléyade*, núm. 14: 21. Universidad de Bruselas. Bruselas, Bélgica.
- STRANG, Veronica.
2009. *Gardening the world. Agency, identity, and the ownership of water*. Berghahn Books. Oxford, Inglaterra.
2005. "Water Works: Agency and Creativity in the Mitchell River Catchment". En: *The Australian Journal of Anthropology*, vol.16, núm. 3: 366-381.

STRANG, Verónica.

2016. “Infrastructural relations: Water, political power and the rise of a new ‘despotic regime’”. En: *Water Alternatives*, vol. 9, núm. 2: 292-318. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Durham. Durham, Inglaterra.

TSING, Ana.

2014. “More-than-Human Sociality. A Call for Critical Description” (editado por Kirsten Hastrup). *Anthropology and nature*. Routledge. Nueva York, EE. UU.

Wikipedia.

“Estructura y agencia”. 19 de junio de 2025.

Publicaciones periódicas

ATTANASIO, Angelo.

2018. “La paradoja del Poopó, el lago de Bolivia que aparece y desaparece”. 11 enero. *Especial BBC Mundo*. BBC News Mundo.

Anexo



Figura 1: Lecho del lago boliviano Poopó durante la estación seca se convierte en una planicie arcillosa.

Fuente: *Especial BBC Mundo* (2018).



Figura 2: Comparación del Lago Poopó en tres años.

Fuente: *Especial BBC Mundo* (2018).

LOS CABAÑEROS DEL RÍO PIRAÍ: USOS Y REPRESENTACIONES DEL AGUA EN LA GASTRONOMÍA TRADICIONAL

Masiel Stephany Villarroel Choque¹
Grecia Fuentes Guzmán²

Resumen

El río Pirá en Santa Cruz es vital para la región, tanto ecológica como culturalmente. Su cuenca, que abarca varios municipios, ha sufrido cambios significativos en el uso del suelo, pasando de un 84,3% de bosque en 1986 a solo un 21,4% en 2001, lo que causa un impacto en el ecosistema y la gestión del agua. Los cabañeros del río Pirá son habitantes tradicionales de las orillas del río; hicieron de la gastronomía cruceña un símbolo de su identidad, ofreciendo platos y bebidas típicas de la región. Después del desastre del turbión de 1983, se reubicaron en donde era el Jardín Botánico de la ciudad, lugar en el cual continúan con su actividad. En 2013, las cabañas fueron declaradas Patrimonio Nacional Cultural y Turístico; en 2019 recibieron el Emblema Azul de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), como reconocimiento a su valor cultural. Estos reconocimientos resaltan la importancia de la relación entre el río, las tradiciones gastronómicas y la identidad cruceña, a la vez que destacan los desafíos de la gestión sostenible del agua y la preservación del patrimonio cultural en un contexto de cambio climático y urbanización.

Palabras clave: cabañeros, gastronomía tradicional, patrimonio cultural, río Pirá, identidad.

Introducción

El río Pirá es una cuenca hidrográfica que “forma parte del sistema hídrico del Amazonas, siendo su superficie de 13.511 km,² 3.71% de la superficie total del departamento de Santa Cruz” (Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz, 2020: 2). Esta cuenca abarca 22 municipios que se encuentran en ocho diferentes provincias, y se divide en tres subcuencas: cuenca alta, cuenca media y cuenca baja.

Como Santa Cruz de la Sierra se sitúa alrededor del río Pirá, existen asentamientos humanos en las orillas de este río, debido a que el agua es un recurso básico de alimentación, “el desarrollo de la comunidad está relacionado con el agua en la forma de habitar el territo-

1 Estudiante de licenciatura en Gastronomía, Universidad del Valle Santa Cruz.
Correo electrónico: choquemasiel@gmail.com

2 Estudiante de licenciatura en Gastronomía, Universidad del Valle Santa Cruz.
Correo electrónico: greciafuentesguzman@gmail.com

rio” (Suárez, 2016: 26). Estos asentamientos generan una forma de habitar el socio-espacio y articular el sector gastronómico de los llamados cabañeros.

Los cabañeros del río Pirá son aquellas personas, hombres y mujeres, que se asentaron hace 60 años a las orillas del río y se caracterizan por ocupar cabañas en las cuales ofrecen, desde entonces, diferentes platos tradicionales, como horneados, masitas y bebidas tradicionales de Santa Cruz (Figura 1). El agua es un componente fundamental, y la gestión de este recurso como insumo de la memoria gastronómica resulta crucial. El símbolo del río, en tanto emblema de este sector gastronómico popular, es el que le da identidad colectiva y articula sus cosmopraxis en torno al agua.

El 18 de marzo de 1983 llegó el turbión: “después de unos meses de intensas lluvias por la influencia del fenómeno de El Niño, el río Pirá desató toda su furia arrastrando cuanto halló a su paso desde la cuenca alta hasta desbordarse sobre la ciudad” (Cadima, 2024: 3). Debido al deterioro urbano, muchas familias fueron afectadas y tuvieron que abandonar la zona; fue un proceso de devastación. Dentro de esas familias estaban las y los cabañeros que, como parte de su proceso de resiliencia, se volvieron a asentar en septiembre del mismo año en donde estaba el ex Jardín Botánico de la ciudad, que es actualmente el lugar que ocupan. Cada 10 de septiembre, los cabañeros festejan su aniversario, denominado “Refundación de las cabañas”, y este 2025 cumplirán 42 años de aniversario.



Figura 1: Atractivos turísticos.

Fuente: *La Región* (2012).

Esta reubicación implicó el reasentamiento de las cabañas, presentando una variedad de comida típica: patasca, majao con pato y charque de res, pacumutus de jiba, los llamados horneados (cuñapé, empanada de arroz, sonso, masaco) y el café tradicional, además de bebidas típicas, como chocolate, chicha, mocochini y somó. La mayoría de los cabañeros siguen usando técnicas tradicionales como el tacú, que es un mortero de madera que tiene la función de moler diferentes alimentos; utilizan también el horno de barro y, generalmente, la cocción a la leña.

La mayoría son negocios familiares que pasan de generación en generación y heredan tanto las costumbres gastronómicas como el sentido de pertenencia hacia el río Piraí. Son personas que se definen como “cambas”, estableciendo así una identidad con el lugar. En todo este sitio, el agua del río atraviesa la cotidianidad de dos formas: como insumo y como recurso para servicios básicos humanos.

Debido a que son una representación de la gastronomía tradicional del oriente boliviano, en 2013 una ley declaró a “Las cabañas del río Piraí” Patrimonio Nacional, Cultural y Turístico del Estado Plurinacional de Bolivia (Figura 2). Asimismo, el 18 de abril de 2019, la UNESCO y el Ministerio de Culturas de Bolivia otorgaron a las cabañas del río Piraí el “Emblema Azul” o “Escudo Azul” (Figura 3), que es el símbolo de la Convención de la Haya de 1954 que aprobó aquella para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado. Este reconocimiento involucra el significado cultural del río como socio-espacio donde se afianza y resignifica la gastronomía tradicional, y de la cocina que —a través de distintos usos sociales del agua, hoy obtenida de otras fuentes— es parte de la memoria e identidad cruceñas.



Figura 2: Ley declara “Patrimonio Nacional, Cultural y Turístico del Estado Plurinacional de Bolivia” a las cabañas del río Piraí.

Fuente: Fotografía de Masiel Villarroel Choque y Grecia Fuentes Guzmán.



Figura 3: Emblema Azul otorgado en 2019 a las cabañas del río Pirá.
Fuente: Fotografía de Masiel Villarroel Choque y Grecia Fuentes Guzmán.

En este sentido, nos proponemos caracterizar cuáles son los usos y representaciones sociales del agua de los cabañeros del río Pirá en sus prácticas gastronómicas tradicionales desde el año 1983 hasta la actualidad. Para ello, será necesario explicar el sentido de identidad socio-emocional que las y los cabañeros le otorgan al cauce del río como parte del socio-espacio gastronómico popular. Además, es importante describir los cauces de agua que ocupan para los usos del agua en las recetas tradicionales de platos y horneados que se realizan en el lugar. Seguidamente, se analizará cómo se relacionan con el agua que utilizan en la vida cotidiana y con el agua del río. Por último, es importante ver cómo los cabañeros experimentaron los cambios del río y su relación con la cocina tradicional.

Con todo ello, la presente investigación pretende recuperar la memoria histórica de un sector emblemático de la ciudad de Santa Cruz, que ha generado redes de identidad y afectos en las familias de la región. Es en las cabañas en donde se puede recuperar la relación con el agua y las técnicas del patrimonio gastronómico; el agua es utilizada en usos sociales diversos para este fin.

Esta investigación, además, posibilita un proceso de revalorización de la memoria, la gastronomía tradicional cruceña, sus recetas enseñadas y aprendidas por generaciones, y el uso de utensilios artesanales. En suma, este lugar rememora la Santa Cruz de antaño.

Pensamos, entonces, que este trabajo podría ser de utilidad a instituciones estatales con mandato vinculado al patrimonio socio-histórico, dado que sectores como el analizado, que reciben este emblema y reconocimiento y tienen protección legal, pueden adquirir relevancia y, también, promover la preservación ambiental de los cauces de agua. Podemos apreciar la importancia del vínculo que existe entre el asentamiento de los cabañeros y el curso del río, puesto que, a pesar del desastre ambiental de 1983, se reubicaron en sus orillas; además de realizar otras actividades, como la agricultura y la ganadería, vinculadas con la actividad cabañera.

Todo lo propuesto será llevado a cabo mediante un análisis interdisciplinario con un enfoque socio-antropológico, relacionando la presencia del agua con las formas de representación y usos que se permean de las concepciones socioculturales. Esto será obtenido mediante un estudio etnográfico, que involucra observación de campo y entrevistas cualitativas que destaquen tanto la experiencia como los conocimientos empíricos.

Análisis socio-hídrico

El análisis del agua, los usos sociales y sus representaciones implica entender cómo se obtiene, gestiona y significa el uso del agua en la cocina tradicional, e igualmente comprender la relación del agua con la ocupación de las y los cabañeros a orillas del río (es decir, cómo esto se representa). Se trata, por una parte, de entender el porqué de este asentamiento en el territorio como socio-espacio y, por otra, de explicar cómo dicho asentamiento se narra desde una perspectiva sociocultural.

Los asentamientos humanos necesitan de la cercanía del agua para elegir su emplazamiento, por ello, a partir del origen de la ciudad, el desarrollo de la comunidad está relacionado con el agua en la forma de habitar el territorio. Al estar presente a lo largo de la historia de la comunidad, el agua deja de ser un componente de la topografía para convertirse en un elemento de la memoria colectiva (Suárez-Subirana, 2018: 26).

El agua es un recurso humano básico; por tanto, puede llegar a condicionar la vida de las personas. De esa manera, las comunidades se asientan alrededor de fuentes de agua debido a la necesidad de tener este recurso básico al alcance. “Es el motivo de la elección del emplazamiento, de manera que la vida urbana está condicionada por este elemento” (Suárez-Subirana, 2018: 26). Este enfoque nos permitirá entender esta ocupación, después del turbión, enfatizando el arraigo a partir de la obtención del reconocimiento otorgado por la UNESCO.

Es importante resaltar que no es un espacio neutro, sino que en él se inscriben diversas relaciones con sujetos diversos; es, por consiguiente, un espacio intercultural.

Interculturalidad en gastronomía

La interculturalidad gastronómica es un concepto que se refiere a la combinación y fusión de diferentes tradiciones culinarias y prácticas alimenticias provenientes de distintas culturas.

Esto ocurre cuando los ingredientes, las técnicas de cocina, las recetas y las costumbres de varias culturas se mezclan para crear nuevas experiencias culinarias.

Esta fusión puede ocurrir de diversas maneras, como por ejemplo a través de la migración y el intercambio cultural, la globalización de la industria alimentaria y la experimentación llevada a cabo por chefs y cocineros. El resultado es una gastronomía más diversa, que puede incluir platos innovadores que reflejen la riqueza de las tradiciones culinarias de todo el mundo.

La interculturalidad gastronómica puede fomentar el respeto y la apreciación de las diferentes culturas a través de la comida, y también puede ser una forma de preservar y compartir las tradiciones culinarias propias, mientras se experimenta con influencias de otros lugares. El enfoque intercultural puede ser planteado dado que el río Piráí es un centro de encuentro intercultural de personas de varias regiones del departamento y del país, quienes acuden por considerar este espacio parte de la identidad gastronómica de la región. Por otro lado, se evidencia la presencia de cabañeros de diversas regiones del departamento, que ressignifican las recetas tradicionales y establecen vínculos de identidad con el socio-espacio a través de la cocina.

Representaciones sociales

Para trabajar con el enfoque intercultural, es importante conocer las representaciones sociales del agua en torno a la cocina. “Una Representación Social es el resultado de la relación entre un objeto (algo o alguien o un evento) de representación y de un sujeto que lo representa (individuos y grupos)” (Navarro *et al.*, 2013: II). En este caso, son construcciones mentales compartidas por individuos y grupos dentro de un contexto histórico, cultural y de identidad culinaria en las orillas del río Piráí. Estas representaciones sirven como formas de pensamiento socialmente elaboradas con objetivos prácticos, que facilitan la comunicación, socialización y su gastronomía tradicional tanto dentro de un grupo como entre grupos diferentes. En consecuencia, las representaciones sociales pueden contribuir a definir la identidad culinaria y la particularidad de las y los cabañeros en relación con el agua del río Piráí. “Las Representaciones Sociales son una forma de pensamiento socialmente elaborado y con una finalidad práctica, que permite la socialización y la comunicación”, precisan Navarro *et al.* (2013: II).

Los cabañeros del río Piráí, al ofrecer variedades de platos típicos locales a los visitantes, comparten la diversidad culinaria de Santa Cruz y crean vínculos a través de la gastronomía tradicional, que también involucra una relación de pertenencia emocional.

Las emociones desde el construccionismo social las emociones se constituyen socioculturalmente. Siguiendo esta perspectiva, las emociones están determinadas por el sistema de creencia, se aprenden cuando el individuo interioriza los valores de su cultura y son, por lo tanto, patrones de comportamiento socioculturalmente construidos (Gutiérrez y Ruiz, 2015: 128).

Los cabañeros pueden sentir conexión y aprecio por la belleza del río, pero también preocupación por su conservación y los posibles riesgos de inundaciones o contaminación. Su relación con el río, probablemente, influye en su identidad cultural, gastronómica y su sentido de pertenencia a la comunidad.

Cosmopraxis

Es un enfoque de investigación que se concentra en la forma en la que las y los cabañeros interactúan con el cosmos (es decir, su propio entorno natural: en este caso, el río Piráí) y cómo este entorno se refleja en sus prácticas gastronómicas tradicionales, que se heredan de generación en generación y actualmente se siguen transmitiendo, llegando a convertirse en parte de su vida cotidiana.

Cosmopraxis como concepto resultaba más adecuado que el habitual de “cosmovisión” para denominar aquello que la experiencia etnográfica me enseñaba de manera abrumadora: son en primer lugar las prácticas (sociales-culturales-rituales-ecológicas...) que les enseñan a las personas cómo convivir (Munter, 2017: 3).

Metodología

La presente investigación se centra en comprender cómo las y los cabañeros interactúan con el agua en su vida cotidiana y, específicamente, en sus prácticas culinarias. “Una metodología constructivista en que se va armando el telar teórico de la investigación a la vez que se va analizando los datos emergentes del estudio. Luego pasaremos a describir la secuencia de análisis, y la selección y análisis de datos”, precisa Arnold (2006: 57).

Esta investigación no solo busca datos numéricos, sino que profundiza en la percepción y las experiencias de los individuos involucrados.

Para ello, ocuparemos el método etnográfico que, según Restrepo, “es una técnica de investigación que estaría definida por la observación participante” (2018: 56). Es un método cualitativo que se centra en la observación y en la interpretación de los usos sociales del agua y de las prácticas gastronómicas tradicionales de las y los cabañeros que se encuentran a orillas del río Piráí. Es una forma efectiva de identificar y analizar la representación social que tiene el río en un grupo de personas.

Complementando, utilizaremos la observación de campo, que es una técnica de investigación cualitativa que se aplicará en las cabañas del río Piráí. Esta técnica puede contribuir a obtener una comprensión más profunda de las prácticas gastronómicas de los cabañeros y la forma en la que el agua influye en sus diferentes recetas, así como de la manera en la que está relacionada con su entorno natural (en este caso, el río).

El ejercicio etnográfico que desarrollé incluyó la mayor participación de los sentidos posibles, en especial, la visión, el gusto y el olfato, pues todas las manifestaciones gastronómicas que logré captar a lo largo del trabajo de campo, desencadenaron un gran caudal de sensaciones percibidas por estos tres sentidos (Restrepo, 2013: 30).

Esta técnica estará vinculada a la etnografía visual, es decir, un registro sistemático y descriptivo que ayuda a comprender y analizar el uso social y las prácticas gastronómicas de las y los cabañeros en las orillas del río Piráí. La etnografía visual es una técnica de investigación para realizar fotografías y videos para documentar y analizar tanto la cultura como las prácticas de las y los cabañeros en su contexto natural. Esto nos proporciona un material detallado y visible de las prácticas gastronómicas de las y los cabañeros; de esta manera, se obtiene información de gran valor cultural y social.

Para reforzar las percepciones personales/de grupo, recurriremos a realizar entrevistas, lo que implica interactuar de manera personal con las y los cabañeros para recopilar información más detallada sobre experiencias, opiniones, conocimientos empíricos y perspectivas para conocer el objeto de estudio. “La entrevista supone que se han diseñado de antemano los términos, contenidos y formas de registro del diálogo. Es en ese sentido que la entrevista etnográfica es un diálogo formal, no es algo improvisado”, indica Restrepo (2013: 22). Se efectuarán entrevistas a cabañeros tanto hombres como mujeres de diferentes generaciones, dependiendo de la cercanía del cauce del río y de los distintos tipos de comida que son preparados.

La entrevista, con las preguntas adecuadas, previamente elaboradas y estudiadas, ayuda a obtener una información detallada de las y los cabañeros, la memoria, sus prácticas gastronómicas y la relación que mantienen con el agua en su entorno natural. Estas preguntas “Nos puede servir para comprender aspectos de la memoria colectiva de una población”, señala Restrepo (2013: 23).

Conclusiones

El río Piráí no solo es un recurso vital para la vida diaria de los cabañeros, sino que también es un símbolo fundamental en la construcción de su identidad cultural y gastronómica. La relación que los cabañeros mantienen con este recurso natural se ve reflejada en la memoria colectiva del pueblo cruceño.

La historia de los cabañeros está marcada por su capacidad de adaptación ante las adversidades, puesto que, a pesar de la devastación provocada por el turbión de 1983, ellos lograron reorganizarse y continuar con su actividad gastronómica, demostrando una resiliencia profunda que refuerza su vínculo con el territorio y sus tradiciones.

El río Piráí es más que un recurso; es el motivo que impulsa la gastronomía tradicional de esta región y el sentido de comunidad de los cabañeros y cabañeras. La partici-

pación del agua en las prácticas culinarias y la vida cotidiana de los cabañeros refuerza su sentido de pertenencia al territorio, convirtiendo a las cabañas del río Pirá en un componente esencial de la identidad cultural cruceña que debe ser protegido y valorado para las futuras generaciones.

Agradecimientos

Agradecemos profundamente a la Dra. Marianela por su constante guía y apoyo a lo largo de todo este proceso. Su sabiduría y dedicación fueron fundamentales para orientarnos y brindarnos las herramientas necesarias para llevar a cabo este trabajo. También agradecemos al Lic. Ricardo Cortez, nuestro director de carrera, quien siempre nos impulsó a seguir adelante, motivándonos a dar lo mejor de nosotros mismos en cada etapa del proyecto. Finalmente, queremos agradecer a la Universidad del Valle, por ser la base sólida de nuestros conocimientos y proporcionarnos un entorno académico que nos permitió desarrollarnos y alcanzar nuestras metas. Sin el respaldo y compromiso de todos ellos, este trabajo no hubiera sido posible.

Bibliografía

- ARNOLD, Denise Y.
2006. “Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto”. *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. Mario Yapu (coord.). PIEB. La Paz, Bolivia.
- CADIMA, Nahum.
2024. “Turbión del río Pirá de 1983 en Santa Cruz”. [web].
- Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz.
2020. “Clasificación del río Pirá y principales afluentes”. [web].
- GUTIÉRREZ, Silvia y Margarita RUIZ.
2015. “El papel de las emociones en la incitación al consumo. Análisis de un programa radiofónico de corte religioso”. En: *Comunicación y Sociedad*, núm. 23: 125-147. México D. F., México.
- MUNTER, Koen.
2017. “Educar (mediante) la atención” en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el ‘vivir bien’ desde una antropología de la vida”. [web].
- NAVARRO, Óscar *et al.*
2013. *Representaciones Sociales: perspectivas teóricas y metodológicas*. CES Psicología. Medellín, Colombia.
- RESTREPO, Eduardo.
2013. *Técnicas etnográficas*. Envión Editores. Bogotá, Colombia.
- SUÁREZ-SUBIRANA, Ruvi.
2018. *El río como eje vertebrador ecosocial metropolitano*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

MESA 4

**CONTRACORRIENTE: IMPACTO
AMBIENTAL Y PROBLEMÁTICAS ACTUALES**



UMAN KHUYAPA: GENEROSIDADES DEL AGUA, ENTRE UNA CORRESPONDENCIA HUMANA TENSIONADA Y EL DEBILITAMIENTO DE LOS CUIDADOS INTERGENERACIONALES

Koen de Munter¹

Introduciendo algunos conceptos, conceptos que captan prácticas, o prácticas que inspiran conceptos²

Los conceptos que estaré presentando y entretejiendo, más que sacarlos de autores reconocidos en el mundo académico, aprendí a re-conocerlos y apreciarlos acompañando a algunas familias aymaras desde los años 90 en sus prácticas cotidianas y menos cotidianas, y esto en el marco de un estudio no tanto descriptivo sino especulativo. Con esto quiero decir, no estudiar meramente sobre ellos para mejor entender su “cultura” sino estudiar *con* ellos para mejor entender cómo *todos* los humanos devenimos humanos y cuáles son los problemas pasados-presentes y futuros que todos tenemos que enfrentar y que representan un desafío universal, hoy sin duda más apremiante que nunca. Mi motivación para seguir estudiando con la gente en esta zona del mundo apuntaba y apunta a que nos pudiéramos abrir a dinámicas de aprendizaje y de cuidados presentes en estos grupos incómodamente llamados indígenas y que deberían de poder inspirarnos a todas y todos nosotros para reorientaciones imprescindibles.

Una de las nociones que necesito recordar brevemente para situar mi planteamiento sobre los cuidados y descuidos transgeneracionales respecto de esa presencia tan poderosa que es *uma* o “agua” es la de cosmopraxis, concepto que empecé a usar hará unos veinte años ahora para expresar mi incomodidad respecto de las históricas énfasis en lo simbólico y el sesgo epistemológico de reducir gran parte de la interpretación del mundo social y cultural a lo simbólico y representacional (algo que expresa el por mucho tiempo hegemónico concepto de cosmovisión).

Al hablar de cosmopraxis priorizo la postura investigativa de que es ante todo mediante sus prácticas (y no por instrucciones simbólicas o ideas) que los grupos humanos nos vamos habilitando para relacionarnos con el mundo/tierra/cosmos. Esta aproximación para mí se sitúa en el marco o cauce más amplio de una “antropología de la vida”, que se propone estudiar a los grupos humanos desde su pleno involucramiento con todos los demás procesos o líneas de vida (el “estando-vivo”), superando de esta manera el nefasto antropocentrismo pero no por ello abandonando una perspectiva humanista –estudiamos desde lo humano,

1 Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile, Chile). Es licenciado en Filología Románica. Cuenta con un magíster y doctorado en Antropología (Vergelijkende Cultuurwetenschap) por la Universidad de Gante/Universiteit Gent, Bélgica. Correo electrónico: kdemunter@uahurtado.cl

2 Es preciso subrayar que este texto sirvió como base para la ponencia presentada en la RAE y no pretende ser un artículo académico. Concepto < latín, *concupere*, también: *con-cap re* (“captar de manera conjunta, comprensiva”).

inevitablemente. Si hablamos de “correspondencia humana”, nos interesa estudiar cómo los humanos —en mi caso las familias aymaras— van co-respondiendo a y con los otros integrantes y presencias de la malla de vida —o, si se quiere, del entorno de vida—, en la que se desenvuelven también sus propias vidas.

La noción de corresponder o correspondencia, que generalmente conocemos por la antigua costumbre de escribirnos atenta y afectivamente largas cartas, cuya llegada esperábamos con anhelo y también paciencia, esta noción antropológicamente la podemos leer como la capacidad (aprendida, bien que mal) a ser *receptivos* ante los otros procesos de crecimiento que se van llevando adelante alrededor nuestro y ante la energía de presencias como el agua, logrando ser así (idealmente) *responsivos* ante las otras dinámicas ontogenéticas. Conllevará, por ende, la noción de correspondencia una fuerte carga ética-política, de responsabilidad (*response-ability*: en tanto habilidad aprendida de ser receptivos y de responder *atentamente* (“someternos activamente”, diría el antropólogo Tim Ingold) en medio de los campos de agenciamiento a través de los cuales nos movemos como grupos y como individuos y donde dejamos educar nuestra atención. El verbo/la práctica/la praxis de atender o en una palabra, la atencionalidad, es crucial, con sus múltiples significados de atender a, prestar atención a, cuidar, (saber) esperar, *anhelar* (Ingold, 2022).

Si bien estos conceptos, más allá de haberlos podido “ver”, reconocer y entender en las dinámicas cosmoprácticas de las familias aymaras, que en este artículo, es mi foco principal, académicamente los he tomado prestado de mi interlocución con la obra de Tim Ingold. Sin duda, el trabajo de la antropóloga Anna Tsing —entre otras— apunta en una dirección afín y nos llevaría de manera, tal vez más directamente política, al tema que nos convoca: la falta de una “buena” —*suma* correspondencia o atencionalidad respecto de *esa presencia viva y crucial que es el agua en sus múltiples formas, ríos, lagos, nubes, jallu, cuerpos, lágrimas, savias-andinas* [me permito hacer un guiño al “ensayo inmersivo” presentado por Bernardo Roza en este misma Reunión Anual de Etnología (RAE)]. De Tsing, con su conocida crítica al capitalismo, podemos rescatar su idea de las “*arts of noticing*”, “artes de ver” o “darse cuenta”, refiriéndose a la necesidad de reorientar nuestra imperfecta capacidad atencional y estar atentos a los múltiples y a ratos inesperados relacionamientos y ritmos que se producen entre humanos y no humanos (entornos, seres, presencias), reconociendo e insistiendo que estos se dan inevitablemente en medio de un mundo lleno de conflictos y fricciones, pero también que estos últimos no necesariamente implican algo “malo” en sí.

El trabajo llevado a cabo con el equipo *uywaña* (www.uywanya.com) ha reforzado mi convicción de que podemos hablar de un *continuum* de prácticas cotidianas y rituales que fomentan la atencionalidad/correspondencia a la que me he referido. Hablo de “continuum” en dos sentidos, a) en el tiempo [el *apxata* o “conmemoraciones de los muertos”, por ejemplo se prepara en cierto sentido a lo largo de todo el año] y b) en intensidad: no hay realmente una separación espectacular entre uno y otro, pues los entretije e inspira una misma actitud atencional (De Munter y Bustos, 2022; Salomon, 2018). Es este segundo aspecto que me gustaría ilustrar muy brevemente: aquí faltaría insertar o imaginarnos una imagen de lo que

mencioné en el resumen de esta ponencia; a saber: la “producción” del chuño y la tunta (y sus variantes de oca), o tendría que decir: *coproducción, mediante ese cruce atento y correspondiente entre las aguas de un río, las heladas, los vientos y, de manera general, la dinámica climatológica anual*—que desde su relativa impredecibilidad obliga a improvisar y a ser creativos, prudentes, proactivos, agradecidos y preocupados.

En este momento de la ponencia se insertaron, mostraron y comentaron varias imágenes para ilustrar lo recién comentado:

- a. el ritual cotidiano y familiar del *jatha katu*, a principios de febrero, para celebrar las primeras cosechas gracias a las lluvias del *jallupacha*. La familia agradece a *uraqpacha*, atiende, se compromete...
- b. imágenes del *uywiri* mayor Pachjiri, donde, a pesar de cierta masificación y politización de este *tumpaña*, se mantiene y sostiene una relacionalidad imponente desde aquel lugar donde cordillera, Altiplano y lago-*quta* se unen desde la vista y desde los corazones.
- c. El *k'illima* como un *uywiri* importante, mirando a la Mama Quta (Ancoraimes) y que en tanto *uywiri* educa, inspira respeto y hasta algo de miedo (“*awe*” en inglés rinde mejor lo ambiguo de respeto y miedo). No solo se le pide, siempre se le agradece. Pero también se lo puede visitar “en familia”, como muestran las imágenes [*tumpaña* de la mano de *uywasíña*]. Son todos temas que he venido trabajando en anteriores ponencias o artículos. Aquí los muestro como ejemplos del *continuum* entre lo cotidiano y ritual, con miras siempre a fomentar la atencionalidad.

Qhana Pukara Kurmi: artes de vivir y resistir-educando-la-atención en un mundo-en-peligro

Quisiera en este segundo movimiento de mi intervención, teniendo en mente los conceptos mencionados, reflexionar a partir de un caso concreto de grupos de personas que se unen y colaboran para proteger justamente esa correspondencia con las presencias acuáticas, entre otros problemas ecológico-sociales. Y por cierto, releendo el texto para la ponencia, me acordé de otro concepto usado por Tsing, cuando esta habla de “sobrevivencia colaborativa”, aludiendo con esto a alianzas humanas y no-humanas.

Lo que aquí presento emerge de un estudio o acompañamiento de ciertas prácticas de educación jurídico-ecológico-cultural promovidas por la asociación aymara Qhana Pukara Kurmi, con base en la ciudad de El Alto, conocida comúnmente como Qhana Pukara. Ellos asesoran a más de cien comunidades indígenas en disputas de orden interjurisdiccional en Bolivia, Estado plurinacional en el que siguen existiendo dolorosos desfases entre lo que la ley declara y las normas vividas o la cosmoconvivencia anhelada por las comunidades. En ese actuar se puede observar de maneras interesantes una cor-respondencia particular que se va dando entre *uraqpacha*, comunidades, y la asociación, lo que permite explorar algu-

nas dinámicas resistentes como resultado de lo que podemos concebir como una constante educación mediante la atención (como siempre, al usar la palabra “resistencia”, no cabe el optimismo ingenuo, pero sí sentido de realidad, respeto y apoyo por lo que se hace). Puesto que no me puedo explayar aquí, me limitaré a decir que la dinámica educativa que generan las frecuentes visitas (nuevamente, *tumpaña*) de los miembros de Qhana Pukara a las comunidades anima a estas últimas a reforzar o retomar ciertas prácticas justicieras ancestrales que les permitan reafirmarse y, eventualmente, rearmarse, guiados por antiguos principios del ayllu. Un ejemplo interesante de ello sería la emergencia de Casas de Justicia Comunitaria como alternativa decolonial frente a la jurisdicción hegemónica. Fue durante mi acompañamiento de las dinámicas educativas que se producen entre la asociación, las comunidades y *uraqpacha*, que me encontré con que se recurría frecuentemente a la noción de *khuya(naka)*. *Pachan khuyanaka*, o como aparece acá en el título si lo interpretamos en relación con el agua: *uman khuyapa*. *Uman khuyapa*: literalmente, “del agua su generosidad” o *pachan khuyanaka*: literalmente, “del pacha sus generosidades”, que se tiene que entender en contraposición a “recursos naturales”, concepto hegemónico promovido históricamente desde la disociación naturaleza-cultura, donde los humanos se erigen por encima de la naturaleza. El concepto de las “generosidades de *uraqpacha*” (o del Agua-UMA) emerge entonces como algo que *se vive* y se articula tanto en relación con la jurisdicción ordinaria como ante la presencia justiciera “originaria” de los *uywiri* (o la *Mama Quta*), que vigilan de cerca el proceso de la producción de dichas “generosidades”. Son recursos naturalsociales promovidas por el hábito cosmopráctico de dar, pedir, recibir y agradecer, de “criar y dejarse criar afectivamente” (*uywasiña*) por la tierra, por el agua y los otros integrantes o presencias de *uraqpacha*.

Al transformarse el principio dominante del “derecho humano a los recursos naturales” en la experiencia vivida de las “generosidades de la tierra”/del agua, no como un uso exclusivo de parte de humanos sino un uso compartido entre seres vivos cuyas líneas de vida se van entretejiendo y cor-respindiendo se abre la gran cuestión sobre cómo mejor cuidar estas generosidades a lo largo de las generaciones, lo que nos podría llevar a elaborar una interesante reflexión sobre lo que Ingold llama la “sostenibilidad de todo”. El concepto de corresponder o correspondencia no se puede, de todas maneras, usar de manera ingenua para referirse a prácticas relacionales y atencionales supuestamente armoniosas. A menudo no lo son y tampoco lo fueron antes, como lo han mostrado de manera abundante para el mundo andino, entre otros, los estudios de Spedding o Arnold y lo saben mucho mejor aún las comunidades aymara (entre otros), a partir de las complejas responsabilidades de sus *kamanis* y sus *maranis*. Existe nomás siempre ese trato y ese sentir ambiguo hacia las fuerzas naturales. La idea del “apresamiento del granizo” en el documental de Jorge Ruiz sería un ejemplo interesante de aquello. El *ayni* con la naturaleza del que atinadamente habla Yampara está lleno de dinámicas tensionadas y, a menudo, contradictorias. No se trata de reciprocidades “armoniosas”, ni mucho menos. En una publicación reciente con Daniela Salvucci (De Munter y Salvucci, 2024) hablamos de una polifonía contrapuntística llena de distorsiones y maneras dificultosas de corresponder. Atender-cuidar y prestar atención tienen igualmente que ver con cuidarse de o incluso protegerse contra, de maneras sumisamente atentas pero siempre activas. Y si atender (en tanto *uywasiña*) tiene que ver con un dejarse criar afectivamente esto, no impide que

uno pueda ser afectado también de maneras contradictorias e incluso dañinas —en la literatura se habla a veces de relaciones predatorias. Ahora bien, todo esto vuelve tal vez doblemente interesante o relevante seguir hablando de corresponder y su correlato atender como lo he hecho aquí, considerando que esta contradictoria y ambigua correspondencia humana es la que permite, en tanto concepto o criterio de referencia, evaluar dónde las cosas andan realmente mal y, en tanto praxis imperfecta, canalizar lo que incómodamente denominamos “resistencia”. Concepto que, como recomendaba Foucault, siempre se tenía que abordar/pensar como una experiencia de poder que construye y reconstruye las identidades afectivas de los sujetos, como algo de lo que uno sale cambiado, algo siempre ambiguo y co-construido.

La “Generación del Ahora” *versus nayrapacha*

Voy terminando mi reflexión con un saludo/homenaje a una producción concreta, *Kausay-ninchis yakujina ripushan* (*Nuestra vida desaparece como el agua*), el audiovisual que se proyectó el jueves 22 de agosto de 2024 en el auditorio del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Aquel fue realizado en colaboración entre Qhana Pukara Kurmi, integrantes del ayllu Acre-Antequera, Violeta Montellano y Marco Arnez (puede ser visto en www.youtube.com/watch?v=NO0FjzdB8sA). Este corto trata sobre una lucha muy concreta contra las frecuentes prácticas extractivistas e intimidantes de determinados colectivos mineros en la provincia Antequera, y que me gustaría poner en relación con una reflexión final, quizá evidente pero crucial, sobre la necesidad del trabajo intergeneracional para llevar la vida en todas sus dimensiones ecológico-sociales. Las habilidades humanas que facilitan la correspondencia atencional en medio de cualquier malla de vida son aprendidas y reproducidas en el curso de un trabajo colaborativo e intergeneracional a nivel de la familia y de la comunidad. Tim Ingold, en un trabajo reciente, elabora una profunda crítica sobre lo que él llama el ascenso y la caída de la “Generación del Ahora” (“Generation Now”, Ingold 2024). Las generaciones sucesivas no se superponen como capas separadas, sino que se van entretrejiendo de maneras intrincadas, simultáneas aunque también en algún momento relevándose. En sus palabras, “Cada ‘generación’ proviene (es engendrada) por la anterior y engendra a la que sigue, prolongando a aquella y anticipando a ésta en un flujo lineal de vitalidad similar a la de un río que se viene hacia abajo”. Sin embargo, argumenta Ingold la postura dominante de la “Generación Ahora”; no considera realmente en este trabajo colaborativo ni a “los ancianos” (y menos ancestros, deberíamos de agregar desde nuestro lugar de reflexión aquí en los andes bolivianos) y tampoco a “los niños o los jóvenes”.

Y en lugar de referirnos ahora a filósofos críticos y valiosos de la tradición occidental, como por ejemplo Walter Benjamin con su conocida y temible imagen del Ángel de la Historia, podríamos mucho mejor desde acá mencionar al archi-citado pero siempre profundo y atingente lema *Qhip nayra uñtas nayraqatar sartañäni*, que en términos cosmoprácticos y decoloniales evoca bien y refuerza el enorme desafío respecto a cómo *sostener* activamente y *entre* generaciones esta imprescindible doble (o triple) mirada, correspondiendo mediante este mirar y caminar (*uñaña-saraña*) hacia atrás y adelante, tanto con humanos como no-humanos, con vivos y muertos, con presencias sagradas y con las cosas cotidianas, con illas y

ajayus. Recién ahí se puede empezar a entender qué es lo que implica la expresión “sostenibilidad de todo”.

“Entre sequía y contaminación, sigue alumbrándose la vida”.³

Bibliografía

DE MUNTER, Koen y Bárbara BUSTOS.

2022. “Atencionalidad en la cosmopraxis aymara y mapuche: una aproximación transversal a un continuum de prácticas rituales y cotidianas”. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 43: 289-213.

DE MUNTER, Koen y Daniela SALVUCCI.

2024. “Correspondence and troubled meshworks of life. Ingold’s ‘new humanism’ seen from Andean Argentina and Bolivia”. En: *Anuac*, vol. 13, núm. 2: 1-24.

INGOLD, Tim.

2023. *The Rise and fall of Generation Now*. Polity. Londres, Inglaterra.

2018. *Llevando la vida. Antropología y educación*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile, Chile.

TSING, Anna.

2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey.

SALOMON, Frank.

2018. *At the Mountains’ Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Routledge. Londres, Inglaterra.

3 Esta frase se encuentra citada en el documental *Criando la vida*, una producción colectiva realizada gracias al esfuerzo conjunto de Qhana Pukara Kurmi, comuneras y comuneros del ayllu Acre Antequera y Violeta Montellano. Puede ser contemplado en www.youtube.com/watch?v=MjULugfVwAo&t=76s

PERCEPCIONES DEL AGUA CON UN ENFOQUE INTERCULTURAL Y ESPIRITUAL AL AGUA Y AL PODER EN BOLIVIA EN TIEMPOS DE CAMBIO CLIMÁTICO Y TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

Moory Romero¹

Resumen

La crisis climática relacionada a la escasez de agua angustia a las personas. Desde el Altiplano norte de Bolivia se plantean percepciones del agua para renovar nuestra relación con ella. El objetivo de esta experiencia intercultural y espiritual fue establecer un enfoque de investigación apropiado para estudiar la gobernanza de agua e identificar actores políticos clave. Se abrieron espacios de diálogo en 2019, con representantes de los gobiernos, filósofos aymaras, autoridades originarias y comunarios de Cutusuma. Se compartieron e intercambiaron saberes: el agua es una vida, es la primera necesidad, bien primordial, un ser vivo, elemento esencial, es unidad y es disputa, recurso vital, eje articulador de la sociedad, líquido que da vida relacionada directamente con la Pachamama, fuente de vida, una presencia relacional, abuela que nos cría, es movimiento, conocimiento y sabiduría de vida. Estos intercambios proponen un enfoque que toma seriamente las dimensiones interculturales y espirituales de la Madre Agua. Los hallazgos reportados aquí podrían informar la necesidad de un enfoque más profundo, respetuoso, más social y espiritual para la relación ser humano-espiritualidad ancestral-Madre Agua. Un enfoque que podría reducir la angustia por la falta de agua e incrementar la esperanza reconociendo a las comunidades originarias indígenas campesinas como actores políticos clave.

Palabras clave: Compromisos interculturales, gobernanza de agua, crisis climática, transformación política, espiritualidad ancestral.

Antecedentes

En 2016 ocurrió la crisis del agua en La Paz (Ch'uqi Apu Marka o territorio del espíritu de la papa). Varios barrios de la ciudad habían quedado sin agua por el cambio climático y la gobernanza del agua. En 2018 se planteó una idea de trabajo de investigación sobre el enfoque intercultural y espiritual al agua y al poder, al programa de doctorado en la facultad de Ciencias Ambientales de la Universidad Estatal de Nueva York (SUNY-ESF) y la propuesta fue aceptada. Desde ese tiempo, y con identidad cultural propia aymara,² se han

1 Es coordinador en Pacha Saraya Yatiña. Nació frente al achachila Illimani y cerca de Wiñay Marka (Lago Menor del Titicaca). Es maestro de Ciencias Ambientales, con un título otorgado por la Universidad Estatal de Nueva York. Está afiliado a la Universidad Tecnológica Boliviana (UTB). Correo electrónico: romero.moory@gmail.com

2 Esta aseveración puede entenderse como retórica y política, sin embargo, está basada en un proceso de reivindicación de identidad cultural a partir de la relación con un oso jukumari (*Tremarctus ornatus*) y plantas medicinales. Parte de este proceso está descrito en mi libro *La medicina del oso* (PPI impresiones, 2022).

venido realizando exposiciones sobre el avance de esa investigación en conferencias internacionales, en comunidades de variadas disciplinas como geografía, estudios indígenas, ecología política y sociología en ciudades como Washington D. C, Syracuse y Spokane, en Estados Unidos, hasta el 2020, aproximadamente. Todas estas experiencias de intercambio lograron fortalecer la idea de la identidad cultural como fortaleza³ y tender a la transdisciplinariedad. En 2021 se realizó la primera publicación en el primer número de la revista *Pachakuti*, editada por la vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia con el título “Vivir Bien/*Suma Qamaña* y su relación con la gobernanza del agua y la adaptación al cambio climático” (Romero, 2021b).⁴

En 2022, como resultado del enfoque, emergió la conformación de la comunidad Pacha Saraya Yatiña,⁵ a partir de encuentros con el investigador quechua aymara Egler Huarachi, el pedagogo de la aventura Marcelino Machicado y una cuarta persona. El nombre surgió a partir de la interpretación de Simón Yampara: haciendo el seguimiento de la doble fuerza, energía de la sabiduría de la vida. Interpretación que fue ajustada por el *amauta* abuelo Lucas Choque: tener el conocimiento de los indicadores naturales. La frase en aymara tiene varias interpretaciones relacionadas a *yatiña* como ciencia, conocimiento, sabiduría y saber; y la *pacha* como vida, espacio-tiempo, totalidad y Madre Tierra. *Pacha saraya yatiña* mantiene una fuerte conexión cósmico-telúrica con el centro energético Lloq Lloqo, cerca de Tiwanaku.⁶

En 2022 se realizó una exposición sobre este enfoque intercultural y espiritual en el IV Congreso latinoamericano de Ecología Política, realizado en Quito, Ecuador.⁷ Esa presentación determinó cierta separación de la corriente marxista en la ecología política, pero sin entrar a ninguna línea política de derecha o neoliberal, sino fortalecer nuestra capacidad como personas con identidad cultural propia: hacer nuestra propia política. Posterior a esta experiencia, la Fundación Dialnet y la revista *Ecología Política* nos invitó a escribir sobre transiciones energéticas, posicionándonos claramente contra el golpe de Estado del 2019 en Bolivia y aportando a las categorías *manqapacha* (“subsuelo”), *akapacha* (“superficie de la tierra”), *alaypacha* (“atmósfera hasta la ionosfera”) y *alaxpacha* (“cosmos”) en torno a la categoría cosmobiocentrismo (Romero, 2022).⁸

3 Estas ideas fueron aplicadas a partir de lo enseñado por Avelino Siñani y después por Fernando Huanacuni.

4 Actualmente (2024-2025) la vicepresidencia del Estado tiene una línea diferente a la de 2021.

5 Para más datos acerca de esta comunidad se puede acudir a YouTube y Facebook.

6 Esta relación se da a partir del proceso personal de identificación cultural, lecturas de las obras de los hermanos Juan José y Rafael Bautista, la herencia familiar y la lectura del tiempo y espacios sagrados.

7 En el siguiente enlace se puede ver dicha intervención desde el minuto 13:00 a 32:00: <https://www.youtube.com/watch?v=QqkDmWonnNQ>

En este otro se pueden descargar las *Memorias* de este congreso: https://4congresoecologiapolitica.org/wpcontent/uploads/2024/05/memorias_congreso_participaciones_virtuales.pdf

8 Esas categorías no son expresiones relacionadas a ningún tipo de religiosidad cristiana ni católica. Están expresadas con la intención de que podemos utilizar nuestras propias categorías para publicar y expresar nuestras posiciones a partir de nuestra percepción del pluriverso (Simón Yampara, Rafael Bautista).

En 2023 y 2024 Pacha Saraya Yatiña gestionó y generó el *qullqichawi* o patrocinio de dos *wakichawinaka* o proyectos. El primero, apoyado por Universidad de Brown⁹ y referido a las diferencias interepistemológicas que obstruyen el reestablecimiento de la armonía y el equilibrio entre el ser humano y la *pacha* en el contexto de las políticas de cambio climático, Con respaldo de la Autoridad Plurinacional de la Madre Tierra del Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA-APMT) y la Universidad Indígena Quechua Casimiro Huanca (UNIBOL) del trópico de Cochabamba. El segundo proyecto sobre Agropolítica Espiritual Ancestral Territorial, vinculado a la relación entre el sabio o *amawta* con el *yapukamani* o secretario de agricultura; con el apoyo de el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), que a su vez recibe apoyo de la fundación McKnight¹⁰. Ambos implementados por jóvenes profesionales y/o activistas relacionados a la identidad cultural propia y al enfoque intercultural y espiritual¹¹.

En 2024 recibimos una carta de invitación de la hermana Elvira Espejo para participar de la 38.^{va} Reunión Anual de Etnología (RAE) titulada *Agua: los flujos de la vida*, organizado por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) .

El agua, su abordaje intercultural en tiempo de cambio climático

El cambio climático ha ejercido presión sobre el uso de agua dulce en todo el mundo (Vörösmarty *et al.*, 2000). En Bolivia, el cambio climático y la falta de agua dulce se convirtieron en temas urgentes en 2016, cuando se produjo una escasez crítica de agua en las ciudades de El Alto y La Paz. El MMAyA identificó la falta de agua como una amenaza importante en la cuenca del río Katari (MMAyA, 2010). Esta escasez fue el resultado de una combinación de cuestiones relacionadas con el cambio climático, por un lado, y la gobernanza del agua, por otro (Centellas, 2018). También pueden estar relacionados con las formas en que el agua y las cuestiones relacionadas con el agua encarnan tensiones en el nexo de las formas culturales de conocer y valorar, de los compromisos interculturales y de los cambios políticos que los moldean y son moldeados por ellos. Dado que la cuenca del río Katari y el Lago Menor Titicaca son la base del pueblo y la cultura aymara, es esencial prestar atención a las dimensiones culturales e interculturales de la gobernanza del agua en la región. Además, considerando la crisis climática en el mundo, los esfuerzos realizados para comprender las necesidades y los aportes de la nación aymara, y para intercambiar recíprocamente y respetuosamente sus arraigados conocimientos sobre las relaciones que afectan el agua y el cambio climático; puede informar intercambios similares en todo el mundo.

9 Ver <https://cssn.org/> (Red del Clima de Ciencia Social de la Universidad de Brown) <https://www.brown.edu/>

10 Ver la página de la fundación McKnight: https://www.mcknight.org/es_mx/

11 En el siguiente vínculo <https://www.clasco.org/dictamen-programa-de-investigacion-y-formacion-en-sistemas-agroecologicos-andinos-3/> se puede ver el dictamen sobre el wakichawi Agropolítica Espiritual Ancestral Territorial.

Para este artículo, el equipo local (Egler Huarachi, Francisco Condori y Moory Romero) se comprometió con la comunidad aymara Cutusuma, a pocos kilómetros de Tiwanaku. Para hablar sobre agua, cambio climático y energía, basándose en otros estudios realizados previamente en la misma comunidad, Cutusuma se encuentra en el departamento de La Paz, provincia de Los Andes, Bolivia. Está en las tierras altas o Altiplano a 4.000 metros sobre el nivel del mar (m s. n. m.), cerca del lago Titicaca. La palabra “cutusuma” podría provenir de la palabra quechua *cutu* (“cuello”) y *uma*, que significa “agua” en aimara; *cutu* también podría referirse a un grupo de estrellas en aimara (Yampara, 2016). La comunidad Cutusuma se encuentra en el municipio de Batallas, en la provincia de Los Andes, a dos horas en auto desde la ciudad de El Alto.

Los objetivos de este estudio fueron identificar métodos y enfoques de investigación culturalmente apropiados para comprender la gobernanza del agua en Bolivia de una manera que promueva las posiciones originarias e identificar actores políticos clave y procesos de participación relacionados con la gobernanza del agua. Específicamente, investigamos cómo los compromisos entre actores gubernamentales multinivel y poblaciones indígenas han afectado la gobernanza del agua durante tiempos de escasez de agua y otras amenazas percibidas del cambio climático en la cuenca del río Katari, en el departamento de La Paz, Bolivia.

Este estudio abordó las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los procesos de participación intercultural (indígenas/gobierno) que dan forma a la gobernanza del agua en Bolivia? ¿Qué resultados deseados con respecto a la investigación sobre el agua y el cambio climático pueden identificar juntos los investigadores, los pueblos indígenas y los funcionarios gubernamentales? Para abordar estas preguntas, se involucró a funcionarios del gobierno boliviano en varios niveles, al igual que el pueblo comunitario aymara y organizaciones no gubernamentales para intercambiar y compartir información relacionada con el conocimiento cultural del agua, cómo abordar la escasez de agua y otros temas. Esperamos que los resultados de este estudio ayuden a aumentar la capacidad de la Autoridad Plurinacional de la Madre Tierra y otras instituciones en Bolivia para identificar las necesidades del pueblo aymara en relación con el agua y familiarizarse más con los enfoques socioambientales y espirituales aymaras.

Espacios de diálogo, entrevistas e intercambios

Se realizó un estudio de campo cualitativo en el departamento de La Paz, Bolivia. En julio de 2019 se realizaron entrevistas con 30 participantes involucrados en la gobernanza del agua en múltiples niveles, incluidos miembros de la comunidad aymara de Cutusuma; autoridades municipales, departamentales y nacionales; grupos de la sociedad civil y organizaciones no gubernamentales, y filósofos políticos aymaras bolivianos. Se utilizó un enfoque de muestreo intencional con esta pequeña población, identificando a los individuos a través de relaciones y entrevistas. El número de entrevistas representa la saturación de los grupos como típica de una muestra intencional en una población pequeña. Este enfoque permitió la profundidad del compromiso necesario para comprender los procesos interculturales y espirituales (pre-

gunta de investigación N.º 1) y comprender la posibilidad y la naturaleza de los resultados colectivos deseados (pregunta de investigación N.º 2). Las entrevistas fueron grabadas en audio, transcritas y codificadas, y se analizaron temas clave. Los métodos se describen con más detalle a continuación.

Cutusuma es una comunidad originaria indígena campesina de conformación voluntaria que tiene su propio reglamento de organización (Comunidad Cutusuma, 2016). En esta comunidad varios autores realizaron trabajos de investigación. Gómez trianguló información geoespacial con datos registrados por observadores agroclimáticos tradicionales (yapuchiris) e identificó la necesidad de una combinación de conocimientos científicos y locales para la agricultura en coordinación con la comunidad, las instituciones locales y nacionales (Mamani Gómez, 2018). Valenzuela (2018) identificaron elementos culturales constitutivos del modelo *yapuchiri* en Cutusuma, que son: el sentido de reafirmación cultural, la gestión del conocimiento local y la circulación intercultural de conocimientos productivos (Valenzuela, 2018). Huarachi (2019) realizó un estudio antropológico de indicadores naturales para la gestión de riesgos agrícolas. Recomendó fortalecer el papel de los yapuchiris integrando la ciencia ancestral y la ciencia convencional (Huarachi, 2019). Este estudio amplía el enfoque intercultural, ampliando el alcance y la escala para explorar las relaciones entre el agua, el poder y la espiritualidad ancestral.

El agua es abuela, el agua es vida

A continuación mostramos algunos de los resultados obtenidos en los diálogos de intercambio sobre la concepción del agua:

Para algunos, el agua se entiende como una necesidad. Así se manifestó al expresar que el agua es vida para las personas. Si no fuera por el agua no se podría vivir, enfatizaron. El agua se usa para vivir, para el riego, para el ganado. Algunos indicaron que el agua es un ser vivo. Especialmente esta opinión resultó relevante en el contexto de la perspectiva cultural aymara ancestral porque indicaron que el agua crece y se convive con ella. También hubo otros que indicaron que el agua es un elemento. Llamó la atención las respuestas sobre que el agua es una dualidad porque al mismo tiempo genera unidad y disputas. Esto referido, por ejemplo, a la guerra del agua. Se manifestó también que el agua nos da vida.

Posiciones relacionadas con la perspectiva cultural indicaron que el agua está relacionada con la Pachamama, ya que se halla vinculada en todo el ciclo agrícola. Se comunicó, en este mismo contexto cultural, que el agua es un tejido sagrado. El agua es, decía el filósofo Rafael Bautista, una presencia capaz de conversar y dialogar. En un diálogo de energías o de espíritus. Se refirió también al trabajo de Masama Emoto, relacionado a cómo el agua cambia de estructura con el pensamiento y las emociones humanas. El agua es una presencia, decía. El agua es una presencia relacional que permite la emergencia de la vida: “Entonces cuando hablamos del agua estamos hablando de una presencia relacional, que hace posible que la vida pueda emerger”. “El agua, en realidad, es una abuela místicamente hablando” (Bautista, 2019). De este intercambio

se transmitió que el agua es una abuela que nos cría con generosidad que hace posible nuestra vida y de todo el entorno natural, además de permitir un diálogo entre el cielo y la tierra en lógica simbiótica circular. “El agua siempre está en movimiento y es el movimiento circular y ese movimiento es también un conocimiento y es una sabiduría que la vida nos enseña” (Bautista, 2019). El agua es una relacionalidad y es un puente. Rafael sentenció:

Nunca ha habido en la historia de la humanidad una experiencia civilizatoria que haya devaluado de tal forma a la naturaleza. En este caso al agua de que aparezcan de esta fuente de la vida como meramente un objeto a disposición de intereses particulares que consiguen riqueza pero socavando toda la fuente de la vida (Bautista, 2019).

El agua es lo que el agua nos diga qué es y para eso necesitamos que el agua nos diga, para que nosotros sepamos quién es.

La sabiduría ancestral aymara expresa:

La vida se concibe en el mundo aymara como cuando venimos...con un rayo (Trueno-Illapa) y venimos por las venas subterráneas de la Madre Tierra y salimos a esta vida por las laderas sagradas, por las pacarinas... de ahí salimos. Cuando nos toca ir (a morir) bajamos los ríos, hasta con el relámpago (trueno) hasta la constelación (Estrellas-wara wara). El agua llega cuando hay sueños, cuando hay esperanza, cuando hay esa convivencia, esa renovación, esa alegría en la comunidad. La sabiduría ancestral está basada en rituales, actividades con diferentes tareas para comunicarse con los espíritus o deidades. Desde la cosmovisión ancestral, el agua es vida. La vida surge del Pachakamak o Padre Cosmos y de la Pachamama o Madre Tierra. Todo está ligado y todo está vivo en la cosmovisión Aymara. La Madre Tierra tiene sus hijos como el Abuelo Fuego, el Abuelo Viento, la Madre Agua, el Padre Sol, la Madre Luna, y de allí surge la vida (Fernando Huanacuni, 2019).

Otras ideas en cuanto a la concepción del agua identificaron las siguientes concepciones. Por un lado, al agua como objeto cuando la conceptualizan como: Bien común, líquido elemento o recurso. Por otro lado, como pariente; al referirse al agua como presencia en movimiento, abuela agua, Qutamama o tejido sagrado.

La gobernanza del agua en lugares con organización comunitaria, como Cutusuma, está basada en las acciones de las autoridades que son encargadas de coordinar la solución de la contaminación del agua, obtener equipos para su recolección, como toneles o cisternas, y la prevención del riesgo climático que requiere conocimientos tradicionales y sabiduría ancestral. Cuando el agua es concebida como un ser vivo, como una madre, una abuela. No puedes vender ni comprar a tu madre o a tu abuela. Si nosotros, las personas, podemos comunicarnos con el agua, sabríamos qué es el agua y el agua nos diría cómo trabajar juntos para sobrevivir. Entonces con estas ideas pudimos analizar las perspectivas de cómo comunicarnos con el agua como una deidad. Estas ideas también ayudaron posteriormente a iniciar los diálogos de Pacha Saraya Yatiña, pidiendo permiso al agua y a otras deidades.

Este trabajo de investigación fue más extenso que solo sobre el agua, y para la exposición de la RAE 2024 solamente se presentó el segmento relacionado directamente a la temática del agua y algo sobre el poder. En el apartado de agua, poder y transformación política podemos observar diferentes ideas que surgieron de las respuestas analizadas.

Tras el análisis de estas y otras ideas, se logró responder las preguntas de investigación que después fueron implementadas en los siguientes años en el grupo Pacha Saraya Yatiña.

Respuestas a las preguntas de investigación

PREGUNTA 1: ¿Cuáles son los procesos interculturales de compromiso con respecto a la gobernanza del agua en Bolivia hoy? RESPUESTA 1: El proceso de vinculación intercultural es de Estado Plurinacional a Estado Comunitario.

[Necesitamos] transformar [al Estado] estructuralmente y esa estructura será la fuente, la lógica, el paradigma y esos son los lineamientos de la actual constitución de Bolivia. Todavía no estamos transformados. Las instituciones públicas, hoy, [siguen operando] bajo una lógica individual; no están en la lógica comunitaria (Huanacuni, 2019)

PREGUNTA 2: ¿Qué resultados deseados con respecto a la investigación sobre el agua y el cambio climático pueden identificar juntos los investigadores-los pueblos indígenas-los funcionarios gubernamentales? RESPUESTA 2: Un resultado deseado identificado en conjunto fue una reconexión con la Madre Tierra.

El poder del ser humano también se deriva del poder y la energía de la Pacha (espacio y tiempo sagrados); si quieres encontrar la “sede” (base u origen) original de donde surge el poder humano, tienes que ir a la Qamasa o energía a la voluntad de vida, que está presente en la Pachamama (Madre tierra) y en los Wakas (puntos energéticos) (Bautista, 2019).

Agradecimientos

El autor agradece a Pacha Saraya Yatiña, que es la reunión de personas, deidades (Illimani, Mururata), ancestros (abuelos y abuelas) y seres vivos (oso jukumari) en comunidad, donde todo está vivo. Agradezco a las autoridades originarias y comunarios de Cutusuma. Al *yapuchiri* Francisco Condori, un cientista originario de muy alto nivel. A Egler Huarachi, por su participación fundamental en esta experiencia. A David Sonnenfeld, Valerie Luzadis y Paul Hirsh. A Rafael Bautista y Fernando Huanacuni, por transmitir su conocimiento y sabiduría. A los amawtas de todo este caminar y tejido. A mi familia: Anna, hija Luna e hijito Julián. A todas la fuerzas cósmico-telúricas, la *pacha*, los abuelos y abuelas, con humildad y reconociendo mi caminar con muchos aprendizajes.

Bibliografía

- CENTELLAS, Miguel.
2018. "Bolivia en 2017: rumbo a la incertidumbre". En: *Revista de ciencia política*, vol. 38, núm. 2: 155-179. Santiago de Chile, Chile.
- Comunidad Cutusuma.
2016. *Estatuto Orgánico y reglamento interno de la comunidad agrario sindical originario campesino "Cutusuma"*. Edición Tierra. La Paz, Bolivia.
- HUANACUNI, Fernando.
2015. *Vivir bien/Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. La Paz, Bolivia. s.e.
- HUARACHI, Egler.
2019. *Utilidad de los indicadores naturales en la gestión del riesgo agrícola. Una experiencia del saber ancestral en Cutusuma, Altiplano norte de Bolivia*. CEPA. La Paz, Bolivia.
- MAMANI GÓMEZ, W.
2018. "Monitoreo de los fenómenos climáticos bajo el conocimiento local y científico para reducir daños en la agricultura familiar. Comunidad Cutusuma". *Monitoreo espacial de los efectos del cambio climático en el lago Titicaca con imágenes de Satélite Municipio Batallas*: 55-76. Instituto de Investigaciones Geográficas, Carrera de Ingeniería Geográfica, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- Ministerio de Medio Ambiente y Agua.
2010. *Plan Director de la Cuenca Katari*. [web].
- QUISPE HUANCA, Felipe.
1999. *El indio en escena. Editorial Pachakuti*. La Paz, Bolivia.
1984. "Algunos principios de la filosofía aymara" *Tupak Katari vive y vuelve, canajo*. s.e. [web].
- REYNAGA, Fausto.
1970. *La revolución india*. La Paz, Bolivia. s.e.
- ROMERO, Moory.
2022. "Nuevos pactos verdes: ¿Solución o problema? Cosmobiocentrismo y el golpe de estado del litio en Bolivia". En: *Revista Ecología Política*, núm. 64: 116-120. Redes de Resistencia.
2021a. *Intercultural and spiritual approach to water and power in the communitarian state of Bolivia in times of climate change and political transformation*. Master Thesis, College of Environmental Science. [web].
2021b. "Vivir bien/Suma qamaña y su relación con la gobernanza del agua y la adaptación al cambio climático". En: *Revista Pachakuti*, núm. 1: 141-154. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, Bolivia.
- VALENZUELA, Renato.
2018. *Elementos constitutivos de las prácticas del modelo yapuchiri: Estudio de caso de un yapuchiri en la comunidad de Cutusuma, provincia Los Andes del departamento de La Paz*. Tesis de doctorado. Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales. La Paz, Bolivia.
- YAMPARA, Simón.
2016. *Suma qama qamaña. Paradigma Cosmo-Biótico Tiwanakuta. Crítica al Sistema Mercantil Kapitalista*. Ediciones Qamañ Pacha. La Paz, Bolivia.

VOCES Y CONCEPCIONES CONTRAPUESTAS SOBRE EL AGUA: EL CASO DE PROYECTOS HÍDRICOS EN COMUNIDADES AYMARAS

Beatriz Chambilla Mamani¹

Resumen

Algunos proyectos de represas vienen generando resistencias y conflictos con las comunidades; las causas son la escasa participación de las comunidades en la toma de decisiones en dichos proyectos, los impactos ambientales negativos que pueden generar en sus territorios, etc. En el departamento de La Paz, se edifican represas con fines multipropósito para dotación de agua para riego y agua potable, entre ellos el “Proyecto Multipropósito para Vivir Bien”, iniciado en la década de 2000, pero inconcluso a la fecha. Desde sus inicios, este proyecto enfrentó resistencias y generó conflictos entre los ejecutores y los directos beneficiarios o usuarios. En las comunidades aymaras aún existe una concepción de comunicación y convivencia con el agua; mientras que los proyectos hídricos modernos, como es el caso de edificación de represas, utilizan otro tipo de lenguaje, más técnico y artificial, no compatible con el lenguaje de las comunidades. Posiblemente, este sea uno de los factores que limitan la efectividad y conclusión del proyecto. El presente artículo analiza las voces y cosmovisiones contrapuestas sobre el agua en los proyectos hídricos (en este caso, represas), a partir de testimonios y la observación directa.

Palabras clave: lenguaje, concepciones del agua, proyectos hídricos, desarrollo.

Introducción

El presente documento se enfoca en analizar tanto el lenguaje que utilizan los proyectos hídricos como el lenguaje de las comunidades locales en donde se implementan estos proyectos. Específicamente, en el caso del “Proyecto Multipropósito para Vivir Bien”, durante el transcurso de su preparación y ejecución, se generaron conflictos y cuestionamientos entre los ejecutores y los beneficiarios (los regantes), obstaculizándose de este modo la conclusión del proyecto. El lenguaje en el que se expresan los proyectos hídricos es de carácter técnico, cuantitativo e inmediato; en cambio, el lenguaje de las comunidades aymaras está ligado a su cultura y la cosmovisión que deviene desde sus ancestros. Por consiguiente, los proyectos hídricos no solo confrontan problemas sociales, políticos y ambientales, sino que también enfrentan problemas de comunicación con las poblaciones donde se ejecutan dichos proyectos, debido al lenguaje que expresan sobre el agua (“recurso aprovechable”, “para dotar agua potable, riego”, etc.), muy diferente al de las poblaciones locales que conviven y dialogan con el agua.

1 Licenciada en Sociología por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), con maestría en Desarrollo Social por la UMSA, con postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES, UMSA).
Correo electrónico: bechama69@yahoo.com.ar

Para ello, en lo que sigue se efectúa una breve revisión bibliográfica sobre el lenguaje en general, el lenguaje occidental, la cosmovisión andina referida al agua, los proyectos hídricos, etc. Además, recorro a las observaciones, los apuntes de trabajo de campo, el acompañamiento a los regantes y la recopilación de testimonios que realicé entre los años 2017 y 2018.

Aproximación al lenguaje y concepción del agua en las comunidades andinas

El lenguaje andino no es exclusivo de las personas, sino que todo lo existente en la comunidad habla; es decir, el lenguaje andino está lleno de intensidad, de especificidad y de vitalidad. Es holístico por naturaleza. Nunca se encuentra fuera del contexto total (Villena-Pacheco, 2022: 51). Las personas no se hallan en un grado mayor de jerarquía con respecto al resto de la naturaleza y el cosmos; son una parte más que lo constituye (García, 2017:16). Siendo así, el agua en las comunidades andinas forma parte integral de la vida misma, con la cual se entabla una relación de convivencia. El agua es un ser vivo y vivificante que fecunda la tierra año tras año (Grillo, 1991:

135). En la chacra andina el agua no es algo aparte, que puede abstraerse, sino que su presencia es vital e indelible de la chacra, como la sangre lo es para un hombre vivo y sano (Grillo, 1991: 140).

El agua expresa diversas formas de vida. Así, los ríos son vistos como seres sensibles que pueden ser remedio para un dolor y el agua de las lluvias sirve para regar y abonar la chacra por los sedimentos que discurre, pero el agua también puede ser caprichosa, capaz de arrasar, de dar miedo. En los Andes, el agua de los ríos se considera como una persona más que va conversando, ofreciendo su sabiduría y aprendiendo de todos los otros (Grillo, 1991: 141). Las aguas de los ríos se comportan también según las estaciones del año; por ejemplo, en tiempo de lluvias, las aguas de los ríos se comportan como si estuvieran ebrias y, en tiempo seco, el agua es paciente (Grillo, 1991:141). En la concepción andina, el agua es considerada un ser andrógino (femenina y masculino) presente en todo el universo; masculino cuando está asociado a los apus y a los ríos (el agua que corre es el semen fertilizador de la tierra); es decir, cuando está asociado a la vida; y femenino cuando se trata del agua del mar, de las lagunas o aguas estancadas que están ligadas con la muerte (Villena-Pacheco, 2022: 90). Entonces, si bien el agua para los pueblos indígenas es un elemento de marcada importancia económica, ecológica, social, simbólica y ritual (Lozada, 2006: 92), también es parte de la vida; el agua está viva, se convive y dialoga con ella.

En ese marco, en las comunidades aymaras toda la colectividad de personas-deidades-naturaleza no son inertes, sino que tienen la capacidad de conversar. Por ende, el lenguaje aymara no es atributo solo de una comunidad humana, sino de toda la colectividad. El lenguaje no es únicamente para comunicarse entre las personas, sino que también tiene otra función comunicativa con la naturaleza, las deidades, etc. Así pues, en la lengua aymara uno puede dialogar con los cerros, el viento, las aves y las aguas; lo cual no sucede en el lenguaje

occidental. Por tanto, la lengua aymara cumple un rol determinante en la cultura, dado que posee una característica muy especial: en ella se refleja la visión holística del universo, las formas en las que se concibe la cultura, la relación hombre-naturaleza y los elementos del cosmos, destacando que estas lenguas poseen saberes, costumbres y conocimientos propios de sus pueblos (García, 2017: 73).

Considerando lo expuesto, en algunas comunidades rurales del Altiplano Norte del departamento de La Paz, la producción agrícola y pecuaria es sustentada por sistemas de riego. Una de esos sistemas es abastecido por la represa Taypichaca,² la misma alimenta con agua a dos asociaciones de regantes de dos municipios.³ Los regantes de esas comunidades suelen llamar *quta* (lago o laguna) a esta represa, y sus antepasados desarrollaron técnicas propias de utilización del agua de la *quta* de manera racional y sostenible, a fin de asegurar su disponibilidad para la producción agropecuaria. Esas técnicas son reflejadas en relaciones de *convivencia, conectividad y comunicación con el agua*. La primera relación de convivencia consiste en tres labores: *uma chakiri* (almacenar el agua de la represa), *uma jalja* (repartición del agua) y *quta askichaña* (limpieza y mantenimiento de la represa), actividades que se realizan entre las dos asociaciones tres veces al año. Esas labores se cumplen en correlación con las estaciones del año. Así, el primer trabajo de almacenamiento de agua se realiza en tiempo de helada (*juypfi pacha*); la segunda actividad pasando el tiempo de lluvias (*jallupacha*), cuando la represa está colmada, y la tercera labor en tiempo seco (*awti pacha*), cuando las aguas de la represa se reducen a su mínimo.

Por otra parte, la tercera relación de comunicación es la correspondiente al agradecimiento y permiso (denominado “oración por los regantes”), que se efectúan antes de iniciar y al finalizar las labores de la *quta*, así como en las reuniones y asambleas del agua. Esos agradecimientos y permisos son dirigidos tanto a los presentes como a Dios y a las deidades locales, con peticiones y gratitud por la vida, por los alimentos, por la lluvia si es su época, e igualmente se solicita llevar a cabo la reunión con sabiduría y provecho. Para ello, se nombra a una persona adulta o adulta mayor, todos los presentes se ponen de pie, se sacan el sombrero o gorra y, con la cabeza inclinada, pronuncian estas palabras:

Wali yuspagarasiñaw wakisi, khuyapt'ayasiri qullan awki aka alwna, akapacha uru qhanaña-pataki, aruma qhanañapataki warawara paxsi, thayasa, awasirusa. Jichurux taki comunidada-naka purt'ayantax, akan tantachasipxi, aks suma vida jakawi, jichurux suma aruskipt'asipxa, parlakipt'asipxa, kawkirinakas autoridadanakas irpjaru aka uma tuqina, jumaw yanap'ata, tardirux ukhamarakiu purt'ayjata [Es oportuno agradecer, espíritu padre protector, en esta mañana, por los cielos y la Tierra, para que el día y la noche alumbre, las estrellas, los vientos y las lluvias. En este día, todas las comunidades han venido a reunirse, que sea buena vida. Hoy día vamos a dialogar y debatir, y a quienes son las autoridades del agua y nos dirigen tú los vas ayudar, y por la tarde igual los vas a hacer retornar] (15 de marzo de 2017).

2 La represa Taypichaca se encuentra entre los municipios de Pucarani y Batallas, provincia los Andes, departamento de La Paz. Se encuentra a una altura de más de 4.000 metros sobre el nivel del mar (m s. n. m.).

3 Las asociaciones son el Sistema de Riego Taypichaca Suriquiña del municipio de Batallas y el Sistema de Riego Palcoco del municipio de Pucarani.

Khuyapt'ayasiri Dios awki yuspagarapasmaw a ka suma urumata, ukhamaraki aka suma jakawinakata. Aka markannua tantacht'atapjta, autoridadanaka, ukhamaraki khitinakatix Asociación ut'ataki ukan autoridadanakasa. Jichha urunxa qamt'awayapxañani, ukhamaraki askir chiqaru irpjarupxañani mä wawaki, aruskipt'apxaw jichhuruxa kunatixa aka lugaranxa utjchhi umax ukat parl'awayapxa, ukhamaraki kuna yatiyawinakatí utjkani ukanakxa ist'awayapxa. Akan parl'apxa khitinakatix aka urunxa irpirinaka ut'ata presidente de regantes ukhamaraki Aguas Potables, mayni autoridadanakas arst'awarakiniw. Uka pachparaki yuspajart'añani bendiciona mayt'añani aka nayrakatana uch'ataw walxa alimentunaka, sirt'asi-pxañani, qall'apxañataki aka tantachawi [Generoso Dios padre, te agradecemos por este buen día, igualmente por esta vida. En este pueblo estamos reunidos las autoridades de la comunidad, igualmente están las autoridades que han sido elegidas en la Asociación. Hoy día estamos todos reunidos, encaminémonos por el camino correcto; como una sola wawa vamos a dialogar, en este lugar vamos a *conversar del agua, también vamos a escuchar los comunicados*. Vamos a dialogar con los que han sido elegidos como el *presidente de los regantes y de agua potable*, igualmente las otras autoridades van a opinar. Estamos muy agradecidos, pedimos bendición a los alimentos que están puestos delante de nosotros, nos vamos a servir y vamos a empezar esta reunión] (15 de mayo de 2018).

Diosa awki alaxpachankiri, aka alwatana aka miércoles urunaw juman nayraqataman wawanakamax jiqhatastipta, a ka qimsa tunkan estancia. Nanakax pä asociaciona mä necesidadampiw akaratusa maqhatanipta. Akhull'asipjañanii kukitsa, kunsá sirt'asipjaraki jichhuruxa, ch'amamampi qamt'awayapxa aka qutanja [Dios padre de los cielos, en esta mañana de miércoles estamos delante de ti tus hijos, las 13 estancias. Nosotros hemos venido con una necesidad; las dos asociaciones, nos vamos a servir la coquita y las cosas que trajeron los hermanos, y con fuerza vamos a trabajar hoy día en este lago] (actividad en la represa, 10 de mayo de 2017).

Wali suma qutan trawaxtápta, kaukirinikatix akha suma bendicionanaka apanipki kumpart'awayapxa, kuerpunakataki aski. Jichha nanakax mä wawaki tukt'apjaraqta, nanaka jichha aliment'awayapxa aka janchi kuerpuru. Ukatsti, uka trawaju tukt'ayatasti, saraq'axañaniw kawkhanti jakasipta ukharuxa [Hoy hemos trabajado muy bien en el lago, quienes han traído estas bendiciones hoy vamos a compartir, vamos alimentar al cuerpo. Ahora nosotros somos una sola wawa. Después de terminar de trabajar vamos a retornar a los lugares donde vivimos] (actividad en la represa Tappichaca, 10 de mayo de 2017).

Si bien esas formas de relación establecen normas y reglas para el buen uso, distribución y administración del agua de la *quta*, también se constituyen en espacios de *jikhaptawi* (encuentro) de convivencia-conectividad-comunicación entre todos nosotros (*jiwasa*), es decir, un encuentro de convivencia entre ambas asociaciones, en este caso: los regantes-agua-entorno natural-deidades-tiempo y espacio, como una sola wawa o familia, tal como ellos suelen decir (ATC),⁴ mediante el compartimiento de un *akhulli*.⁵ Por otra parte, en esta oportunidad los regantes conversan con sus pares sobre el agua, el tiempo, el compartir alimentos, etc.

4 ATC significa Apuntes de Trabajo de Campo.

5 *Akhulli* es un término aymara; significa el intercambio y masticación de las hojas de coca. Esta práctica es habitual y requisito principal en las comunidades andinas al momento de iniciar un diálogo y encuentro colectivo, para una relación armónica; también se considera parte de la identidad de esas comunidades.

Además, dialogan con el paisaje natural a través de la contemplación de las formas de la nieve de las montañas que rodean a la *quta* y la observación del color del agua (si está cristalina, verdosa o azulada); estas cualidades son avisos de cómo será el año agrícola venidero.

Es así que, desde la cosmovisión y realidad de los regantes, el agua de la *quta* y/o represa no es simplemente un recurso hídrico más, separado de ellos y a disposición propia, sino que es parte integral de coexistencia y conexión entre la comunidad humana, la naturaleza y el tiempo-espacio. Sin embargo, durante las últimas décadas, esa relación de convivencia, conectividad y comunicación se viene fracturando, no precisamente por los impactos del cambio climático, que ocasiona la reducción del agua o provoca sequías (contaminación, deforestación), sino principalmente debido a un proyecto hídrico impulsado desde el Gobierno central.

Lenguaje y concepción occidental sobre el agua

En la concepción occidental, la naturaleza se encuentra separada de las personas, no se convive con ella y es considerada como un recurso aprovechable. En el lenguaje occidental, el agua es un elemento más de la naturaleza, reducido a expresiones como las siguientes: “el agua es vida”, “el agua es vital”, “el agua es un derecho fundamentalísimo para la vida”, “el agua es un satisfactor de necesidades y sujeta a normativas para su uso”. Asimismo, se dice que el agua es un recurso natural disponible para su consumo y que el agua potable debe llegar a todos. El artículo 373 II del capítulo quinto de la actual Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia señala que:

[...] los recursos hídricos en todos sus estados, superficiales y subterráneos, constituyen recursos finitos, vulnerables, estratégicos y cumplen una función social, cultural y ambiental. Estos recursos no podrán ser objeto de apropiaciones privadas y tanto ellos como sus servicios no serán concesionados y están sujetos a un régimen de licencias, registros y autorizaciones conforme a Ley (CPE [Constitución Política del Estado], 2009).

El lenguaje occidental, concretamente el castellano, no coincide con el lenguaje de las poblaciones locales (en este caso, el aymara); se encuentra muy lejos de la realidad, del entorno y de la cosmovisión de esas poblaciones.

En Bolivia, desde el año 2006, se inició una nueva etapa en la regulación y gestión de los recursos hídricos. La CPE vigente, en su artículo 16, señala que toda persona tiene derecho al agua y a la alimentación. Además, en su artículo 173 I indica que el agua constituye un derecho fundamentalísimo para la vida, en el marco de la soberanía del pueblo. Asimismo, en su artículo 20, incisos I y III, menciona que toda persona tiene derecho al acceso universal y equitativo a los servicios básicos de agua potable, alcantarillado, electricidad, gas domiciliario, postal y telecomunicaciones. El acceso al agua y alcantarillado constituyen derechos humanos; no son objeto de concesión ni privatización y están sujetos a régimen de licencias y registros, conforme a ley. La CPE otorga atribuciones al Estado como proveedor y administrador del agua, en la medida que promueve una fuerte presencia del Estado Plurinacional

de Bolivia en la gestión, planificación y protección de los recursos hídricos, tal como sugiere el artículo 20.II. El artículo 374.I. menciona que el Estado protegerá y garantizará el uso prioritario del agua para la vida. Es deber del Estado gestionar, regular, proteger y planificar el uso adecuado y sustentable de los recursos hídricos, con participación social, garantizando el acceso al agua a todos sus habitantes. El artículo 375, incisos I y II, indica que es deber del Estado desarrollar planes de uso, conservación, manejo y aprovechamiento sustentable de las cuencas hidrográficas. El Estado regulará el manejo y gestión sustentable de los recursos hídricos y de las cuencas para riego, seguridad alimentaria y servicios básicos, respetando los usos y costumbres de las comunidades.

La CPE⁶ hace énfasis en la revalorización de los saberes tradicionales, la producción ecológica y sustentable de los pequeños productores, y concibe a la agroecología como una de las bases solucionar los problemas contemporáneos de la agricultura a gran altitud. Por otra parte, la Ley de Riego N.º 2878, en su artículo 20, referente a los sistemas de riego, indica que las servidumbres existentes sobre fuentes de agua y en los sistemas de riego establecidos por usos y costumbres en comunidades y organizaciones de campesinos e indígenas relacionadas con las actividades de riego están garantizadas y serán respetadas por las personas naturales y jurídicas.

Contrariamente a todo lo mencionado, cuando las instancias gubernamentales plantean proyectos hídricos, específicamente proyectos de represas para riego y agua potable, estos tienen perspectivas de relación de dominio y explotación del agua, porque sus fines están orientados en dos sentidos: por un lado, para incrementar la producción agrícola como vehículo de desarrollo económico de la zona; por otro, para operaciones comerciales porque al dotar agua potable también se cobrará por el consumo de metro cúbico, aunque los personeiros de la Empresa Pública Social de Agua y Saneamiento (EPSAS) sostienen que este cobro se destina a cubrir inversiones en equipos, conexiones y prestación, etc. Además, estos proyectos hídricos son planteados en un lenguaje técnico, clasificable y separado de las personas y el agua, que no coincide con el lenguaje de relación y convivencia con el agua. Es el caso del Proyecto Multipropósito para Vivir Bien, como desarrollamos el siguiente acápite.

6 Indica en su artículo 374: “II. El Estado reconocerá, respetará y protegerá los usos y costumbres de las comunidades, de sus autoridades locales y de las organizaciones indígena originaria campesina sobre el derecho, el manejo y la gestión sustentable del agua” (CPE, 2009). La Ley de Riego N.º 2878, en su artículo 20, referente a los sistemas de riego, indica que las servidumbres existentes sobre fuentes de agua y en los sistemas de riego establecidos por usos y costumbres en comunidades y organizaciones de campesinos e indígenas relacionadas con las actividades de riego están garantizadas y serán respetadas por las personas naturales y jurídicas. En el reglamento de esa ley, el artículo 5 menciona que la gestión de los recursos hídricos es integral, descentralizada, participativa, comunitaria y considera la diversidad étnica y geográfica de los diferentes ecosistemas del país. El Estado boliviano reconoce el derecho de las comunidades indígenas, originarias y campesinas de realizar una gestión sostenible de los recursos hídricos, respetando sus autoridades, reconociendo sus usos, costumbres, servidumbres, y conocimientos culturales sobre el uso del agua, dando garantía jurídica sobre las fuentes de agua con fines forestales y agropecuarios. Además, el artículo 4 prescribe el respeto a la existencia de derechos de uso y aprovechamiento sobre fuentes de agua basados en usos y costumbres de comunidades y organizaciones indígenas, campesinas, originarias y de pequeños productores agropecuarios forestales.

Proyecto Hídrico Multipropósito

El Proyecto Multipropósito para Vivir Bien⁷ inició su fase de diseño el año 2008, y la segunda fase de ejecución empezó el 2019, pero no concluye hasta la fecha. En el transcurso de todos esos años se generaron desacuerdos y conflictos entre los ejecutores del proyecto⁸ y los directos beneficiarios y/o usuarios (los regantes de la Asociación Sistema de Riego Taypichaca Suriquiña, las comunidades aledañas, la Alcaldía, centrales y subcentrales agrarias, etc.), con amenazas de bloqueos de carreteras y paralización del proyecto, dificultando así su conclusión. Las explicaciones sobre la demora y los conflictos se plantean desde lo político, lo económico y lo ambiental. En esta oportunidad, nos abocamos a analizar este enfrentamiento desde el ángulo del lenguaje que utilizan esos proyectos y las concepciones sobre el agua de ambos actores (ejecutores del proyecto y regantes).

El proyecto tiene varios componentes,⁹ uno de ellos es elevar la altura de la represa Taypichaca de 9,5 m a 19,5 m, con el fin de incrementar su capacidad de embalse de aproximadamente de 7 hm³ a 28 hm³. Para los ejecutores del proyecto, las represas son sinónimo de desarrollo, de mayor almacenamiento y regulación de agua para incrementar la producción agropecuaria de 56 comunidades con riego,¹⁰ beneficiando así a 6.663 familias, 4.934 hectáreas con riego y favorecer la producción de 7.334 toneladas métricas de papa, cebada, avena, quinua, haba, cebolla, alfalfa y otros (MMAyA, 2016). Además, contempla la dotación de agua potable (MMAyA, 2016).¹¹

Tanto en la primera fase de proyección como en la segunda fase de ejecución del proyecto, los regantes expresaron su preocupación y molestia. Solamente tenían conocimiento de que el proyecto pretendía trasvasar la *quta*, que sus antepasados preservaron y utilizaron para la producción agropecuaria, para incrementar la disponibilidad de agua en la ciudad de El Alto, aparte de que el proyecto costaría millones de dólares, contraídos como deuda por el

7 En 2016, cuando se dio a conocer el proyecto, se lo presentó como uno de los más grandes de la historia del departamento de La Paz. Los medios de comunicación señalaron que el Gobierno ejecutaría una inversión de 133 millones de dólares para cubrir la demanda de agua de esta población hasta el año 2036, beneficiando a más de 300.000 habitantes con agua potable en El Alto y Batallas y riego para para 56 comunidades de Batallas y Pucarani (MMAyA, 2016).

8 Los ejecutores del proyecto son el Ministerio del Medio Ambiente y Agua (MMAyA), la Entidad Ejecutora de Medio Ambiente y Agua (EMAGUA) y la Empresa Pública Social de Agua y Saneamiento (EPSAS).

9 Entre los otros componentes del proyecto están: elevar la altura de la represa Taypichaca, la edificación de una nueva represa nueva represa de nombre Kotia Khota, que está ubicada más arriba de la Taypichaca; sistema de riego tecnificado para las comunidades de Batallas y Pucarani; agua potable para la ciudad de El Alto, etc. C.f. Estudio de Impacto Ambiental y Social (EIAS), Proyecto Multipropósito de Riego y Agua Potable para los municipios de Batallas, Pucarani y El Alto. BO-T1158-SN3, Sección 1. CPM consultores SRL y Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

10 El proyecto tiene el objetivo de beneficiar a dos sistemas de riego: el Sistema Taypichaca Suriquiña y el Sistema de Riego Taypichaca Palcoco.

11 El proyecto dotará agua potable a 305.540 habitantes de la ciudad de El Alto y a 7.883 habitantes de 13 comunidades del municipio de Batallas.

Gobierno central. Ciertamente, la mayoría no comprendía en qué consistía dicho proyecto, razones por las cuales en reiteradas oportunidades requirieron audiencias al MMAyA y a EMAGUA, aunque estas entidades hicieron reuniones de consulta pública con las asociaciones de regantes, mediante empresas consultoras, en años previos.

Después de varios intentos, finalmente, el 22 de marzo de 2017 los regantes fueron recibidos en oficinas de EMAGUA de la ciudad de La Paz, oportunidad en la que refirieron “*umat parliri jutapta*” (“hemos venido a hablar del agua”), para que los personeros de esa entidad les aclararan los objetivos, los costos y otras dudas respecto al proyecto. La reunión empezó sin los protocolos (permisos, agradecimientos, el *akbulli* correspondiente, etc.) que los regantes suelen cumplir cuando es ocasión de “hablar del agua”, como sucede en las comunidades aymaras. Cuando es ocasión de reuniones colectivas, estas siempre son precedidas por los requisitos de cortesía debidos, en especial el *akbulli* o acto de ofrecer hojas de coca (Fernández, 1997: 85; citado en Villena-Pacheco, 2022: 52). Los personeros de la entidad, directamente, iniciaron con la presentación de los técnicos e ingenieros responsables, quienes mediante un proyector en pantalla grande explicaron los contenidos y objetivos del proyecto.

Los regantes regresaron a sus comunidades más confundidos que al inicio, porque la explicación de los ingenieros se realizó empleando un lenguaje técnico, científico y artificial, y en ciertos momentos un lenguaje instrumental y con abreviaturas, en su mayoría en castellano. Aunque tenían a una persona como traductora al idioma aymara, la misma trataba de forzar la traducción. Veamos el siguiente extracto de las palabras de uno de los ingenieros:

El Programa Multipropósito de Agua Potable y Riego para 3 Municipios ha iniciado con la identificación del proyecto. Estamos sujeto a grandes riesgos por el tema del cambio climático, el calentamiento global, en ese sentido el MMAyA ha generado estudios de Pre-inversión de Prefactibilidad con la finalidad de identificar qué tipo de elementos nos van a permitir a nosotros combatir con este problema. Este proyecto, a través de la firma de un contrato de préstamo con el BID, ustedes posiblemente conocen, es un organismo multilateral internacional que financia parcialmente el Proyecto. La mayor parte de este programa está siendo financiado y va ser pagado por el Gobierno nacional, y va tener sus contrapartes en lo que es el Gobierno Departamental de La Paz, el Gobierno Municipal de El Alto y EPSAS, el operador del sistema.

Agua arriba vamos a construir una presa que la vamos a llamar Khotia Khota. La actual presa de Taypichaca es una presa de tierra, ahí vamos a recrear esta presa, duplicando la altura de la presa con la cual vamos a aumentar también el agua embalsada. De estas dos presas, a través de un sistema de tuberías de PVC y HDPE, vamos a mejorar cambiando todo lo que son los sistemas de riego existentes. Vamos a utilizar el remanente del caudal ecológico para abastecer agua potable a 13 comunidades. Finalmente, todo viene de las presas, ya sea directamente de la presa o del caudal ecológico que va después para la ciudad de El Alto a través de una aducción de tubería de fierro fundido a una planta de tratamiento y a una interconexión que va exclusivamente a El Alto.

¿Cómo combatimos el cambio climático? Lo fundamental es: 1) Almacenar la mayor cantidad de agua y 2) ahorrar y no desperdiciar el agua. Esa es una medida, que busca combatir el cambio climático. La presa de Taypichaca, ahorita, es una presa de tierra que tiene el orden de 9 metros de altura, capacidad de 7 millones de metros cúbicos, aumentando está altura vamos a tener 20 millones adicionales, en total vamos a tener 28 millones de metros cúbicos. Vamos almacenar la mayor cantidad de agua, vamos a las comunidades con tuberías de 8 pulgadas para transportar una gran cantidad de agua hasta el último rincón, que va ser del orden de 2 pulgadas, todo eso es por hidráulica naturalmente.

Hay un componente 1: agua potable, y un componente 2: riego. ¿Qué resume todo esto? Las represas de Khotia Khota nueva, la ampliación de la presa Taypichaca, el sistema de agua potable para 13 comunidades y el sistema de riego para 56 comunidades. El componente 3, Manejo Integral de Cuencas, que define diferentes temáticas. En Batallas, vamos a tener un proyecto de longitud similar: 70 kilómetros de tubería entre PVC y el polietileno de alta densidad, para los próximos 30 años, y se ha considerado todo ese tiempo de vida útil, eso es agua potable.

El componente riego en el sistema de riego Taypichaca Suriquiña, otra construcción de una nueva obra de toma en el sector de Link'u, vamos hacer sistemas de tubería todo a presión siempre PVC y polietileno de alta densidad, aquí en más de 60 kilómetros de tubería, nuevamente en los 4 subsistemas todos son puntos de entrega con presión a través de cámaras.

¿Qué vamos hacer en El Alto? De las presas vamos a llevar agua a través de una línea de aducción de 56 kilómetros y vamos a llegar hasta el sector de bajo Milluni, ahí vamos hacer una planta de tratamiento. Desde la planta nos vamos a conectar solamente a El Alto a través de una línea de interconexión de 12 kilómetros de tubería, y nos vamos a conectar al sistema en determinados puntos.

En los años 2013 y 2014 se realizaron los EIAS, TESA, Formulación de Planes de Gestión Integrada de Cuencas con enfoque de adaptación al cambio climático y el Plan de Monitoreo y Evaluación del Proyecto.

Los ingenieros de EMAGUA, de igual forma, mencionaron que en los años 2013 y 2014 se realizaron Estudios de Prefactibilidad, Estudio de Impacto Ambiental y Social (EIAS), Estudio Integral Técnico Económico Social y Ambiental (TESA), Formulación de Planes de Gestión Integrada de Cuencas con Enfoque de Adaptación al Cambio Climático, Plan de Monitoreo y Evaluación del Proyecto y otros. Para la mayoría de los regantes, todos esos términos eran nuevos e incomprensibles, al igual que los términos de sistema de tuberías PVC, sistema de aducción, componentes, socialización, etcétera.

El desconcierto y la confusión de los regantes ante las explicaciones de los ingenieros se generó, en primer lugar, porque el lenguaje utilizado por los personeros de la entidad no coincidía con el lenguaje de los regantes, que se caracteriza por ser más expresivo y afectivo, vinculado a su entorno natural y cosmovisión, siendo obligatorios ciertos protocolos cuando se trata de “hablar del agua”. No obstante, la CPE señala en el artículo 234 que los funcionarios públicos deben hablar un idioma originario, y el artículo 30 que los saberes

e idiomas oficiales deben ser respetados y promocionados. Los ingenieros del proyecto hicieron el esfuerzo de traducir sus explicaciones al aymara con la ayuda de una persona entendida en ese idioma. Sin embargo, por las peculiaridades del lenguaje occidental, de su carácter clasificable y abreviado, separado de la relación entre adjetivo y sustantivo, la traducción fue casi imposible. Es decir, no fue posible convertir algunos términos (como, por ejemplo, ELAS o caudal ecológico) al lenguaje aymara, pues estos términos no concordaban con el lenguaje de los regantes, menos con su contexto y realidad, porque el lenguaje en la cultura andina tiene una estructura y función que la cultura occidental es incapaz de comprender (Villena-Pacheco, 2022: 51).

En segundo lugar, para los regantes, el proyecto estaba reduciendo el agua de la *quta* mediante represamiento y tuberías tanto para incrementar la producción agrícola (riego) como para proporcionar agua potable a las personas de 13 comunidades. Esa forma de reducir el agua de la *quta* hacía que, desde su vivencia y cosmovisión, surjan cuestionamientos e interrogantes como, por ejemplo, ¿qué pasará con los otros seres vivos del entorno natural (animales domésticos y silvestres, plantas, aves, insectos, etc.) que igualmente necesitan y beben agua? Motivos por lo que exigían que el proyecto, antes de suministrar agua potable a El Alto, primero abastezca a todos los seres vivos y a todas las comunidades (que no son solo 13, sino más de 40) de ambos municipios; lo que generaba intensos debates, discusiones y cuestionamientos al proyecto.

Taqiniw uma umtanxa, kuna lak'itus, jamach'itus, wakas, iwijas, umampipuniw jakastan. Jiwasa taqiniw suma uma munapta, yaputaki, uywataki, ukata saraskaniw Altupataruxa [Todos sabemos tomar agua, hasta los gusanos, los pajaritos, las vacas, ovejas, todos vivimos con agua. Nosotros queremos agua para todos, para los sembradíos y ganados, después puede ir a El Alto] (2 de mayo de 2017).

Nanakatakix wali llakkañaw, nã amuytua aka Proyecto Multipropósito janiw nanaka Asocionatakakiti, taqpacha Asocionatakakiw. Ukatay umat jachañasx, wali t'uk'anchawi uñjastanja. Aka carpeta Pruyecto Multipropósito walli llakinktannua, sayt'asiñasax marchanakampi, ukatjay ist'anix gobiernux [Nosotros estamos muy apenados. Yo pienso que este Proyecto Multipropósito no es solo para nuestra Asociación, sino es para todas las asociaciones. Por eso tenemos que llorar por el agua, en este momento estamos muy debilitados. Estamos muy preocupados con la carpeta del Proyecto Multipropósito, tenemos que levantarnos con marchas, recién nos va escuchar el Gobierno] (2 de mayo 2017).

En tercer lugar, porque, pese a las aclaraciones de los ingenieros, para los regantes, desde su lenguaje propio, el proyecto se constituyó en un *llaki* (preocupación constante) e igualmente para sus comunidades. Por tanto, los regantes empezaron a cuestionar no solamente al proyecto, sino también a las instancias que administran el agua, como hace EPSAS.

Kunatsa akhan purtanja. Qallkntanxa wali suma misk'i arunaka jiwasru parlstuxa hermanos, jichhasti 130 millones de dólares. Altupatax paganiw umatxa, nankax ukharaki. EPSAS ganiwa 5.000, 10.000, 20.000 ukatakiw umasax apaqaña munapjistu [¿Por qué estamos peleando así? En un principio nos han hablado con palabras dulces, hermanos. Después,

130 millones de dólares en El Alto van a tener que pagar del agua, igual nosotros. Los de EPSAS ganan 5.000, 20.000. Para eso nos quieren quitar nuestra agua] (16 de junio de 2018, reunión con el MMAyA).

Asimismo, el hecho de formular el proyecto (agua potable para 13 comunidades y riego para 56 comunidades) para 30 años demuestra que estaba concebido con un lenguaje cortoplacista, cuantitativo y con una visión lineal y finita, en la que el pasado está atrás y no tiene sentido. En cambio, en las comunidades aymaras, la noción lineal de principio a fin, de nacimiento y muerte, no tiene sentido; más bien, el pasado está delante y el futuro se forja desde el pasado. Desde esa visión, los regantes expresaban su preocupación por la perspectiva cuantitativa del proyecto: ¿qué va pasar con el agua después de los 30 años que formula el proyecto? “*Taqiniw um umtanxa, qhipa wirinakatakisti umasti*” [todos sabemos tomar agua, ¿qué agua beberán los que van a venir después de nosotros?, no habrá agua]. Esto en la medida en que, para ellos, la vida continúa, todo surge y resurge, al igual que la naturaleza, y siempre se requerirá agua.

En lo posterior, en el proceso de construcción del proyecto, las empresas ejecutoras continuaron utilizando ese lenguaje técnico y artificial, provocando desavenencias e igualmente deficiencias en la comunicación con los directos beneficiarios y/o regantes. Si bien existen factores ambientales y políticos que obstaculizan determinados proyectos hídricos, también existen otros factores, como es el caso del lenguaje que utilizan esos proyectos, que en determinados momentos obstaculizan su conclusión, tal como vimos en el presente artículo. Esta experiencia no es el único caso; posiblemente, también ocurre en diferentes lugares donde se encuentran poblaciones indígenas que tienen su propio lenguaje. Muchas veces, los Estados latinoamericanos erigen sus políticas del agua considerando que la única cultura existente es la occidental y que no existen otras culturas del agua y hacen sus leyes, medidas y organizaciones. Bajo este supuesto, y cuando intentan poner en práctica dichas políticas, tienen a fracasar o a obtener una respuesta no esperada por ellos (Alfaro, 2010: 12).

Conclusiones

La cosmovisión sobre el agua, y su lenguaje, que aún pervive en las comunidades, tiende a desaparecer no por el cambio climático, sino por determinados proyectos hídricos, pese a estar reconocida en la nueva CPE (saberes de los pueblos indígenas).

En las comunidades altiplánicas existe una cultura del agua (con su idioma y lenguaje propio y natural), construida desde su entorno y cosmovisión, que no es tomada en cuenta por los proyectos hídricos. Esto, en determinados momentos, tiende a generar dificultades en la ejecución de dichos proyectos.

El lenguaje técnico que utilizan los proyectos hídricos tiene una finalidad práctica inmediata y específica (por ejemplo, edificar una represa), que para los regantes es difícil de entender mediante su lenguaje natural y de relación de convivencia, conectividad y conviven-

cia con el agua. Por tanto, es preciso tener en cuenta que, mientras pervivan y estén presentes las poblaciones indígenas, también estarán vigentes su lenguaje y su cosmovisión.

Los proyectos hídricos deben tomar en cuenta el lenguaje y las cosmovisiones de las poblaciones locales cuando se trata de implementar proyectos no solo hídricos, sino de cualquier índole, para que no surjan dificultades durante su ejecución.

Bibliografía

ALFARO, Julio César.

2010 “Visión andina y chola del agua”. En: *Tierra Nuestra*, vol. 8, núm. 1. Lima, Perú.

GARCÍA GÓMEZ, Fresia Ester.

2017. *Saberes y conocimientos aymara que sabios, educadores tradicionales y profesores de EIB proponen enseñar en el proceso de formación inicial docente de la carrera de Pedagogía Intercultural Bilingüe de la Universidad Arturo Prat de Iquique*. Tesis para optar al grado de magister en Educación mención Currículo y Comunidad Educativa. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Postgrado. Santiago de Chile, Chile.

GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo.

1994. “El agua en las culturas andinas y occidental moderna”. *Crianza andina de la chacra*. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. Lima, Perú.

LOZADA PEREIRA, Blithz.

2006. *Cosmovisión. Historia política en los Andes*. Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia. La Paz, Bolivia.

Ministerio de Medio ambiente y Agua (MMAYA).

2016. “Proyecto Multipropósito para Vivir Bien”. En: *Separata de gestión*, núm. 1. MMAYa. La Paz, Bolivia.

VILLENA-PACHECO, Arturo E.

2022. *Cosmovisión andina de la vida, la salud y la enfermedad*. Fondo Editorial Comunicacional Colegio Médico del Perú. Lima, Perú.

IMPACTO DEL INGRESO DE SEMAPA A LA ZONA DE LA MAICA (COCHABAMBA)

Antony Fabricio Lobaton Delgado¹

Resumen

La intervención del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado (SEMAPA) en la región periurbana de La Maica, Cochabamba, Bolivia, representa un caso paradigmático de reconfiguración territorial, social y ambiental en contextos de rápida urbanización. Este trabajo aborda el análisis crítico de tres dimensiones principales: primero, la transformación del sistema consuetudinario de gestión del agua basado en prácticas tradicionales como el *ayni* hídrico; segundo, los cambios en la organización social comunitaria que impactan directamente en las dinámicas de cooperación y reciprocidad locales; y tercero, los procesos emergentes de especulación inmobiliaria como respuesta a las modificaciones en la infraestructura y los servicios básicos. Los hallazgos de esta investigación revelan una relación dialéctica compleja entre la modernización infraestructural y la pérdida de prácticas tradicionales, señalando importantes implicaciones para la planificación urbana y la sostenibilidad socioambiental.

Palabras clave: SEMAPA, La Maica, reconfiguración territorial, gobernanza hídrica, urbanización.

Introducción

La zona periurbana de La Maica, ubicada en el Distrito 9 de Cochabamba, Bolivia, es un ejemplo destacado de las transformaciones territoriales y socioambientales que afectan a los espacios agrícolas tradicionales en medio de procesos de expansión urbana e implementación de infraestructuras básicas. Este análisis aborda el impacto de la implementación de SEMAPA desde tres perspectivas principales: la reconfiguración del sistema de irrigación basado en el *ayni* hídrico, los cambios sociales que afectan la cohesión comunitaria y la especulación inmobiliaria que reconfigura el territorio.

Históricamente, La Maica ha sido un centro agrícola y lechero, con una producción anual de 3,2 millones de litros de leche, que representan el 12% del total departamental. Sin embargo, enfrenta una crisis multidimensional, derivada del conflicto entre sistemas de gestión hídrica tradicionales y la mercantilización del agua promovida por SEMAPA.

1 Licenciado en Comunicación con mención en Comunicación Cultural por la Universidad Privada Boliviana. Correo electrónico: lobatonfabricio7@gmail.com

La intervención de SEMAPA ha implicado un aumento en el valor del suelo de hasta un 52% en zonas con acceso a infraestructura, lo que ha intensificado la presión sobre los sistemas agrícolas. Este cambio ha generado implicaciones económicas, sociales y ambientales, evidenciando un declive en los sistemas agroproductivos tradicionales, la desarticulación de formas de gestión territorial y la erosión de prácticas sostenibles, como el *ayni* hídrico.

Contexto territorial y sistemas de riego

La Maica constituye una zona periurbana estratégica de Cochabamba, ubicada en el Distrito 9, que desde finales de 1990 ha experimentado una transformación territorial significativa debido a la expansión urbana acelerada. Esta dinámica de crecimiento ha invadido de forma abrupta espacios tradicionalmente productivos, caracterizados por su alta fertilidad agrícola, generando de ese modo una compleja problemática socioambiental que afecta principalmente al sector lechero.

La zona de La Maica presenta características geomorfológicas propias del valle central cochabambino, con una altitud promedio de 2.571 metros sobre el nivel del mar (m s. n. m.) y una topografía predominantemente plana, con pendientes que varían entre 0 y 5%. El clima se caracteriza por ser semiárido-templado, con una precipitación media anual de 482 mm y temperaturas que oscilan entre los 10°C y 28°C. La extensión territorial total abarca aproximadamente 1.200 hectáreas, limitando al Norte con la Av. Petrolera, al Sur con el río Rocha, al Este con la zona de Valle Hermoso y al Oeste con el municipio de Quillacollo. Los suelos presentan una composición heterogénea, con predominancia de texturas franco-arcillosas y franco-limosas, con una capacidad de retención de agua moderada y niveles de materia orgánica que varían entre 1,5% y 3,2%.

El territorio de La Maica en Cochabamba se organiza a través de siete subcentrales territoriales: Maica Norte, Maica Chica, Maica Central, Maica Sud, Caspi Chaca, Maica Arriba y Kenamari. Cada subcentral tiene sus propias dinámicas productivas, pero comparten desafíos comunes en materia de servicios básicos. La Maica Central, con una población que cuenta con cerca de 1.420 habitantes, representa un ejemplo de estas comunidades que históricamente han carecido de acceso adecuado a servicios esenciales como agua potable.

Recientemente, este panorama está cambiando. El Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario (Semapa), liderado por el alcalde Manfred Reyes Villa, ha iniciado un proyecto de infraestructura que beneficiará a 10.000 habitantes del Distrito 9. La inversión, estimada en 8,3 millones de bolivianos, contempla la instalación de más de 9.000 metros lineales de tubería para dotar de agua potable a 13 sindicatos agrarios de la zona.

El proyecto se ejecutará en dos fases. La primera, correspondiente al ramal norte, comenzó este mes y se prevé que concluirá a fin de año. La segunda fase, el ramal sur, iniciará una vez finalizada la etapa inicial. Tras la construcción, los habitantes de los 11 sindicatos podrán realizar interconexiones para acceder a agua potable bajo la modalidad de venta en bloque.

Zona productiva

La actividad lechera en la zona representa un sector de vital importancia económica y social, formando parte de la cadena productiva que posiciona a Cochabamba como uno de los principales productores de leche a nivel nacional, junto con Santa Cruz, sumando entre ambos departamentos más del 80% de la producción nacional. Sin embargo, esta actividad enfrenta actualmente una crisis multidimensional caracterizada por dos efectos contradictorios: un cambio en la dinámica social y un desequilibrio en la capacidad económico-productiva de los comunarios.

La problemática se agudiza por factores ambientales críticos; principalmente, la contaminación por el flujo de aguas servidas provenientes de la planta de tratamiento de Albarrancho y el incremento de los períodos de sequía reportado en los últimos años. Esta situación ha generado un impacto significativo en la producción forrajera, evidenciado en el alto costo del alimento para el ganado, que fluctúa entre 15 bolivianos en época de lluvia hasta 35-40 bolivianos por hera en invierno, obligando a los productores lecheros a realizar importaciones tanto intra como extra regionales, con costos que pueden alcanzar los 4.500 bolivianos por camión.

La infraestructura de riego comunitario en La Maica opera con una capacidad total instalada de 850 l/s, distribuidos a través de una red de canales que cubren el 78% del área productiva. El sistema principal, que incluye el canal Valverde, tiene una extensión de 12,4 km y beneficia a 423 familias productoras. Los turnos de riego se organizan en ciclos semanales o mensuales, con un promedio de cuatro horas de riego por hectárea, aunque este tiempo puede variar según la época del año y la disponibilidad de agua.

La actividad lechera en La Maica involucra a más de 800 productores activos, con un promedio de 5,8 cabezas de ganado por familia y una producción media diaria de 8,2 litros por vaca (Asociación de Productores de Leche de Cochabamba [APLC], 2023). La producción total anual alcanza aproximadamente los 3,2 millones de litros, representando el 12% de la producción departamental. El valor bruto de la producción se estima en 9,6 millones de bolivianos anuales, con costos de producción que oscilan entre 2,8 y 3,5 bolivianos por litro.

Sistema de gobernanza hídrica

El sistema de gobernanza hídrica en La Maica se configura mediante una estructura institucional jerárquica encabezada por el Comité Central de Regantes, órgano que incorpora la representación plural de las subcentrales territoriales, estableciendo así un mecanismo de participación multinivel. Este comité implementa un paradigma de gestión híbrido que articula sinérgicamente los conocimientos y prácticas consuetudinarias con los marcos normativos contemporáneos de administración del recurso hídrico.

La arquitectura institucional del sistema se fundamenta en procesos deliberativos formalizados que contemplan la celebración de asambleas con periodicidad mensual, en las cuales los representantes delegados de cada subcentral territorial ejercen sus facultades deliberativas y decisorias mediante mecanismos de voz y voto. Este modelo organizacional refleja una aproximación policéntrica a la gestión del agua, que reconoce la complejidad inherente a los sistemas socioecológicos y la necesidad de incorporar múltiples centros de toma de decisiones.

El marco operativo integra elementos de gobernanza adaptativa, permitiendo la coexistencia de sistemas normativos plurales que responden tanto a las dinámicas socioculturales locales como a los requerimientos de la gestión hídrica moderna. Esta hibridación institucional facilita la mediación entre diferentes racionalidades y saberes en torno al manejo del agua, promoviendo la legitimidad y efectividad del sistema de gobernanza.

Los procesos decisionales se caracterizan por incorporar mecanismos de deliberación colectiva que promueven la construcción de consensos y la resolución colaborativa de conflictos, fundamentales para la gestión sostenible de los recursos hídricos en contextos de creciente complejidad y presión sobre el recurso.

Por otra parte, la infraestructura hídrica existente muestra un deterioro significativo, con una antigüedad promedio de 25 años en sus componentes principales (Corporación Andina de Fomento [CAF], 2024). La planta de tratamiento de Alba Rancho opera actualmente al 145% de su capacidad diseñada, procesando 580 l/s frente a los 400 l/s proyectados inicialmente. El sistema de bombeo incluye 28 estaciones con una potencia instalada total de 450 HP, aunque solo el 65% se encuentra en condiciones óptimas de operación (SEMAPA, 2025). Los proyectos de mejora en curso, según el Plan Maestro Metropolitano de Agua y Saneamiento (2023-2033), contemplan una inversión de 45 millones de bolivianos para la modernización de la infraestructura básica.

La problemática del acceso al agua se ha convertido en uno de los desafíos más críticos para la sostenibilidad del sector lechero en La Maica, agravando la ya compleja situación socioambiental de la zona. La gestión del recurso hídrico enfrenta múltiples presiones que están reconfigurando las dinámicas productivas y sociales del territorio.

El sistema de riego en La Maica se abastece de tres fuentes principales de agua residual:

- Agua residual tratada: Proveniente de la planta de tratamiento de Alba Rancho, que opera mediante lagunas facultativas con un caudal de diseño de 400 l/s, aunque registra ingresos de hasta 600 l/s, lo que ocasiona un tratamiento parcial (SEMAPA, 2005).
- Agua residual sin tratamiento: Originada en los ríos Rocha y Tamborada, canales de drenaje pluvial (torrenteras) y el sistema de alcantarillado que atraviesa las zonas agrícolas.

- Agua mezclada: Resultante de la combinación de aguas tratadas y sin tratar que se produce aguas abajo de la planta de tratamiento de Alba Rancho, especialmente cuando el desfogeo del agua tratada se realiza hacia el río Rocha (CGIAB, 2024).

Un elemento distintivo en la infraestructura de riego es el canal Valverde, ubicado en la zona de la Maica, que nace en la zona de la Chimba y atraviesa Maica Norte, situándose a 200 metros hacia el sur de las vías del tren. Este canal recibe descargas de diversas industrias y urbanizaciones, siendo aprovechado por los agricultores mediante sistemas de bombeo hacia los canales o directamente a las parcelas (CGIAB, 2024).

Los análisis de calidad de agua realizados en la zona muestran niveles preocupantes de contaminación. Por ejemplo, los coliformes fecales varían desde 3.2×10^6 NMP/100ml en zonas de mezcla de río Rocha con alcantarillado hasta 3.5×10^5 NMP/100ml en el agua proveniente de la planta de tratamiento (Agreda, 2000). Estos niveles superan significativamente los límites permitidos para uso agrícola.

La problemática se ve agravada por las características del suelo en la zona, que presenta condiciones arcillosas con deficiente drenaje y problemas de salinidad moderada a fuerte, principalmente en la parte oeste (Maica Quenamari). Esta situación ha reducido progresivamente la variedad de cultivos posibles, limitando la producción principalmente a forrajes como maíz, alfalfa, avena y pasto lolium (CGIAB, 2024).

Proyecto Misicuni

El Proyecto Misicuni constituye un paradigma en la reconfiguración territorial y sociopolítica de Cochabamba, trascendiendo su función infraestructural hidráulica primaria. La evidencia empírica demuestra una articulación sistémica entre esta intervención y el Parque Nacional Tunari (PNT), en la cual este último opera como “precondición y dispositivo de gobernabilidad para viabilizar el Proyecto Misicuni, destinado al abastecimiento hídrico del conglomerado metropolitano de Cochabamba” (Regalsky, 2009).

Esta interrelación estructural revela las dinámicas de gobernanza ambiental en contextos de urbanización acelerada, donde el proyecto se constituye como un instrumento de reconfiguración de las relaciones socioecológicas y las estructuras de poder local. Su implementación modifica los patrones de acceso y control de recursos hídricos, estableciendo nuevos paradigmas de gestión territorial en el área metropolitana.

Uno de los impactos más significativos del proyecto ha sido su efecto en el mercado de tierras y los procesos de urbanización: “Hay evidencia clara de que el proyecto Misicuni aliena el proceso de encarecimiento de la tierra estimulando la transformación de tierra agrícola en urbana” (Regalsky, 2009: 21). Este proceso afecta especialmente a áreas fértiles con buen acceso a mercados en municipios como Vinto, Quillacollo y Sacaba, donde la tierra deja de ser utilizada para tareas agrícolas debido al encarecimiento.

El contexto político del proyecto está marcado por transformaciones significativas en la estructura de poder local y nacional. La incorporación de dirigentes campesinos a la estructura estatal, denominada “burocracia campesina” en el texto de Regalsky, comenzó con la Ley de Participación Popular en 1994 y se consolidó durante el Gobierno de Evo Morales. Como señala el autor, “No es que la comunidad campesina se haya incorporado al Estado, sino que hay un proceso de ascenso social muy pronunciado que abarca capas que desempeñan un rol clave en estas comunidades” (Regalsky, 2009: 22).

La paradoja central del proyecto se manifiesta en la tensión entre el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas y su implementación práctica. La Agenda del Agua del Gobierno de Cochabamba ejemplifica esta contradicción al proponer que “los conflictos por el agua se deben principalmente a la vigencia de los usos y costumbres” (GADC, 2014: 24), sugiriendo la necesidad de superar estos sistemas tradicionales en favor de un enfoque centralizado.

El impacto en las comunidades rurales ha sido profundo, manifestándose en un proceso de desdoblamiento rural y la aparición de nuevas dinámicas de residencia múltiple. El último censo muestra un “aparente equilibrio de la población rural, pero son datos censales que encubren una rápida reducción de la población rural” (GADC, 2014: 21), mientras que paradójicamente se produce “una elevación geométrica de los precios de la tierra, ante la perspectiva de transformar los terrenos rurales en urbanos” (GADC, 2014: 21).

El Proyecto Misicuni establecía para La Maica una dotación proyectada de 200 l/s para uso agrícola y 150 l/s para consumo doméstico (Empresa Misicuni, 2024). Los beneficios específicos incluyen la reducción de la dependencia de aguas residuales en un 60% y la mejora en la calidad del agua para riego, con parámetros que cumplirán las normas de la Organización Mundial de la Salud (OMS) para uso agrícola. El análisis costo-beneficio realizado por la Autoridad de Fiscalización y Control Social de Agua Potable (2023) proyecta un retorno social de la inversión de 1.8 para la zona de La Maica, considerando mejoras en la productividad agrícola y una reducción de costos en salud pública.

Ayni hídrico y gestión comunitaria

El *ayni*, como principio fundamental de la cosmovisión andina, representa un sistema de intercambio recíproco que constituye una compleja red de relaciones sociales, ambientales y culturales que han sostenido a las comunidades andinas durante milenios. En el contexto específico de la gestión hídrica, el *ayni* se manifiesta como un sistema integral que entreteje las dimensiones social, ambiental y cultural en una estructura coherente y sostenible. Como sistema de gestión hídrica, el *ayni* integra tres dimensiones fundamentales, estableciendo un marco de derechos y obligaciones colectivas para el aprovechamiento sostenible del recurso:

- Dimensión social: Implica el tejido de relaciones comunitarias y los mecanismos de cooperación.

- Dimensión ambiental: Abarca la gestión sostenible del recurso hídrico y su ecosistema.
- Dimensión cultural: Incorpora los valores y prácticas ancestrales en la administración del agua.

La estructura organizacional del sistema de gestión hídrica basada en el *ayni* se caracteriza por una jerarquía bien definida que incluye niveles ejecutivos (comité, cooperativas y asociaciones), operativos (miembros) y de control (dirigentes); lo que permite una administración efectiva y participativa del recurso. Este sistema tradicional ha demostrado su capacidad para resolver conflictos a través de mecanismos preventivos, conciliatorios y sancionatorios.

La ética andina tiene como fundamento axiológico el orden cósmico y la relación universal de todo lo que existe, donde el ser humano cumple una función específica como “cuidante” del orden pachasófico. Esta concepción contrasta de modo significativo con la ética ecológica occidental, que mantiene un enfoque predominantemente antropocéntrico.

La crisis socio-ambiental actual, caracterizada por la “contaminación social” y la pérdida de valores tradicionales, hace especialmente relevante la revalorización del *ayni* como alternativa para la gestión sostenible de recursos naturales.

Esta visión integral reconoce la interdependencia entre los diferentes elementos del paisaje: las montañas (apus), las fuentes de agua, los sistemas de cultivo y la biodiversidad local. Según Valderrama y Escalante (2019), esta comprensión ecosistémica ha permitido a las comunidades desarrollar sistemas de gestión hídrica altamente adaptados a las condiciones locales y resilientes frente a los cambios ambientales.

En La Maica las prácticas de reciprocidad en la gestión del agua se estructuran en múltiples niveles de interacción social y ambiental. A nivel operativo, incluyen sistemas de turnos de riego (mita), trabajos comunales de mantenimiento (faenas) y sistemas de vigilancia colectiva. Se ha documentado extensamente cómo estos sistemas de reciprocidad no solo garantizan una distribución equitativa del agua, sino que también fortalecen los lazos sociales y la identidad cultural de la comunidad.

La estructura organizacional del riego en el sistema de *ayni* refleja una compleja jerarquía que integra conocimientos tradicionales con necesidades administrativas contemporáneas para la producción que mediante la reforma agraria deberían tener esos terrenos. Con el crecimiento de la mancha urbana estas dinámicas se ven en peligro. Los derechos y obligaciones comunitarias en el sistema de *ayni* hídrico se fundamentan en un principio de participación activa y compromiso continuo con la comunidad. Se han identificado cuatro categorías principales de derechos y obligaciones: participativos, contributivos, distributivos y de conservación. Cada categoría implica responsabilidades específicas que los miembros de la comunidad deben cumplir para mantener sus derechos de acceso al agua.

Impacto institucional del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario (SEMAPA)

La implementación de SEMAPA en La Maica ha transformado profundamente las estructuras de poder local, las dinámicas territoriales y las relaciones socioeconómicas, estableciendo un nuevo paradigma en la gestión del agua y la tierra. La transición de un modelo comunitario a uno institucional ha reconfigurado las formas de gobernanza, redistribuyendo capacidades decisorias y alterando los mecanismos de participación ciudadana. Este cambio ha generado tensiones entre actores tradicionales y las nuevas estructuras, adaptándose con dificultad a los marcos regulatorios modernos.

Entre las consecuencias más destacadas, la valorización del suelo, con incrementos de hasta el 45%, ha intensificado procesos de segregación socioespacial y gentrificación en las áreas con acceso a servicios básicos, mientras las zonas sin cobertura enfrentan marginación y devaluación. Además, la mercantilización del agua, transformada de bien común a servicio comercial, ha impactado negativamente en las prácticas tradicionales de reciprocidad y ha acrecentado desigualdades en el acceso al recurso, evidenciadas en conflictos como el reciente “tractorazo”.

La presencia de infraestructura ha incentivado la especulación inmobiliaria, dinamizando el mercado de tierras y alterando patrones de ocupación territorial. Áreas como Maica Chica están perdiendo su carácter agrícola, buscando adaptarse a usos urbanos y comerciales, e incrementando la presión sobre la planificación urbana.

En el ámbito social, la reconfiguración institucional ha transformado a las organizaciones comunitarias, generando nuevas estructuras como comités de usuarios y asociaciones de consumidores, pero poniendo en riesgo la continuidad de las formas tradicionales de articulación social. La ausencia de una gobernanza efectiva ha impactado gravemente sobre el sector lechero, exponiendo a los productores a presiones económicas e inmobiliarias que amenazan su sostenibilidad.

En este contexto, es imperativo implementar políticas públicas integrales que mitiguen la desigualdad, protejan la actividad productiva y promuevan una planificación territorial inclusiva que preserve tanto las prácticas tradicionales como el equilibrio socioeconómico de la región.

Conclusiones

El impacto de SEMAPA en La Maica evidencia las complejas relaciones entre modernización y desarticulación de sistemas tradicionales. Aunque la mejora en el acceso a servicios básicos representa un avance significativo en términos de calidad de vida, también plantea desafíos relacionados con la pérdida de prácticas culturales, el aumento de desigualdades socioeconómicas y la presión sobre los recursos naturales. La experiencia de La Maica subraya la necesidad de desarrollar políticas públicas integrales que reconozcan y valoren las prácticas tradicionales, promoviendo modelos de desarrollo que sean inclusivos y sostenibles.

Agradecimientos

Al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) y a la Reunión Anual de Etnología (RAE), un profundo reconocimiento por su incansable labor de preservación, investigación y divulgación del patrimonio cultural boliviano. Durante décadas, han construido espacios fundamentales de diálogo académico y científico que no solo documentan nuestra rica diversidad cultural, sino que también generan reflexiones críticas sobre las identidades, memorias y transformaciones sociales de Bolivia.

Su compromiso con el rigor académico, la apertura interdisciplinaria y el respeto por las múltiples expresiones culturales ha contribuido significativamente a la comprensión de nuestra complejidad sociocultural, permitiendo que generaciones de investigadores, estudiantes y público en general puedan conocer, comprender y valorar la riqueza de nuestras tradiciones y dinámicas sociales.

A mi familia, mi madre y mi hermana, mi más sincero agradecimiento por su amor incondicional, su apoyo constante y su inspiración. Ellas han sido mi sostén fundamental, mi fuente de fortaleza y mi ejemplo de perseverancia. Su confianza en mí, su estímulo continuo y su cariño han sido el fundamento que me ha permitido alcanzar cada uno de mis objetivos. Dedico este trabajo a ellas, con profunda gratitud por ser mi núcleo, mi refugio y mi más grande motivación para seguir creciendo y aprendiendo.

Bibliografía

- AGREDA, R.
2000. *Calidad del agua en zonas de reuso agrícola en el valle de Cochabamba*. Centro AGUA / UMSS. Cochabamba, Bolivia.
- CGIAB (COMISIÓN PARA LA GESTIÓN INTEGRAL DEL AGUA EN BOLIVIA).
2024. *Justicia ambiental y sustentabilidad hídrica: Reuso de aguas residuales en la agricultura del valle de Cochabamba*. Cochabamba, Bolivia.
- AMPUERO ALCOBA, Raúl G.
2008. "Re-uso de aguas residuales en la agricultura: Una realidad en los márgenes del río Rocha en el Valle de Cochabamba, Bolivia", 119-126. *Justicia ambiental y sustentabilidad hídrica*. Comisión para la Gestión Integral del Agua en Bolivia. Cochabamba, Bolivia.
- SEMAPA (SERVICIO MUNICIPAL DE AGUA POTABLE Y ALCANTARILLADO).
2005. *Informe técnico sobre el funcionamiento de la planta de tratamiento de Alba Rancho*. SEMAPA. Cochabamba, Bolivia.
- GADC (GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE COCHABAMBA).
2014. "Agenda del Agua Cochabamba (2014-2025)". Documento de discusión. Dirección de Planificación y Gestión Integral del Agua, Gobierno Autónomo Departamental de Cochabamba. Cochabamba, Bolivia.
- REGALSKY, Pablo.
2009. *Indigenous Territoriality and Decentralization in Bolivia (1994-2003)*. *Autonomies, Municipalities, Social differentiation and Access to Resources*. PhD Thesis. Newcastle Upon Tyne: University of Newcastle. Australia.

VILLARROEL, Patricia, Patricia TORRES, Germán TORREZ y Jaime ALZÉRRECA.

2022. “Cambios en los sistemas productivos locales y procesos territoriales; La Maica, Municipio Cochabamba, Bolivia”. En: *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, núm.175: 233-242. Cochabamba, Bolivia.

Publicaciones periódicas

Los Tiempos.

2014. “La región aún soporta la escasez de agua por demora de represa”. 25 de octubre. Cochabamba, Bolivia.

LA LLUVIA AUSENTE: EL USO DEL AGUA EN LA MITIGACIÓN DEL FUEGO DURANTE LA CRISIS INCENDIARIA EN LA COMUNIDAD DE BUENA VISTA DEL NORTE DE LA PAZ EN 2023¹

Denisse Mary Callisaya Morales²
Pablo Ignacio del Villar Velasquez³

Resumen

El artículo analiza la crisis incendiaria que afectó a la comunidad Tacana de Buena Vista el 2023. Resalta el rol del agua, la organización comunal y los saberes tradicionales en la mitigación del fuego, vinculando la crisis con el cambio climático, la expansión agrícola y nuevos actores en la región.

Palabras clave: incendios, tacana, agua, chaqueo, cambio climático.

Introducción

La crisis incendiaria que se desató entre septiembre y noviembre de 2023 en el norte de La Paz afectó a la comunidad tacana de Buena Vista, visibilizando factores subyacentes a este evento.

La comunidad que está compuesta en su mayoría por familias agricultoras, por lo que tuvo que organizarse colectivamente para intentar contener el avance del fuego. Utilizando herramientas destinadas para la agricultura, los comunarios hicieron frente a esta emergencia.

El presente estudio tiene el objetivo de destacar el papel fundamental del agua en las estrategias de mitigación del fuego implementadas por la comunidad. Además, busca describir cómo esta crisis revela problemáticas estructurales como el cambio climático, la expansión de la frontera agrícola y la incidencia de nuevos actores en la región.

A través de un enfoque decolonial propuesto por Restrepo (2016),⁴ nos dejamos enseñar por la población, por ello, este artículo se basa principalmente en los testimonios de

1 La presente investigación es resultado de las asesorías del Programa de Jóvenes Investigadores (gestión 2024) del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Asesor: Richard Mújica.

2 Estudiante de Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: denissemariacallisaya@gmail.com

3 Estudiante de Antropología por la UMSA. Correo electrónico: pablopefaure65@gmail.com

4 Restrepo plantea un enfoque anticolonial de la etnografía, proponiendo una metodología que se aleja de los modelos clásicos. Este se fundamenta en la capacidad de asombro, permitiendo adaptarse y aprender de las personas, dejando de lado jerarquías académicas características de la antropología tradicional.

los comunarios y las vivencias que tuvimos con ellos durante la contención del incendio, destacando sus saberes tradicionales en torno al manejo del fuego.

Para tal fin, se emplearon dos cuadernos de campo: uno elaborado en 2023 y otro en 2024, ambos la unión entre las notas de ambos investigadores. Los datos serán citados constantemente a lo largo del texto. Esta estrategia surge en el marco de las asesorías a jóvenes investigadores del MUSEF.

La importancia de este estudio radica en visibilizar la experiencia de Buena Vista y la resiliencia de su población ante una crisis de origen multifactorial. Existe la urgencia de visibilizar sus saberes y reflexiones en torno a la crisis vivida que deriva de las nuevas condiciones impuestas por el cambio climático. De este modo, el estudio aporta a un mejor entendimiento de las estrategias de resistencia y adaptación de la población tacana de la comunidad de Buena Vista.

Agua y fuego: expresiones de una realidad compleja

Comunidad de Buena Vista

La comunidad de Buena Vista se ubica en la TCO Takana I (Tejeiro, 2007), en el municipio de San Buenaventura. La población está compuesta por alrededor de 100 familias .

El agua es parte importante de la dinámica diaria de la población y se relaciona con la comunidad de diversas maneras. El agua, como río al cual acuden a pescar; el agua, como riachuelos que atraviesan el territorio en diversas direcciones y suelen pasarlo de camino a sus chacos; el agua, como lluvia es esperada hacia octubre de cada año..., marca el inicio de la época de siembra; el agua, como vertiente es la que permite su acceso al agua potable, la toma de agua se halla en el monte y no solo llega a las familias tacanas, sino también abastece a la población de San Buenaventura y comunidades interculturales (*Cuaderno de campo*, PD-BV, 2024 [CC PD-BV-2024]).

Actividades económicas

Caza

En el pasado, la caza fue una de las actividades económicas más importantes, principalmente para el consumo personal, como indica don Hernán, quien es agricultor y fue cazador.

Habían hartos animales más antes, todo era para el sustento de la familia [...] cuando era más joven a mí me gustaba cazar, yo tenía mi flecha [...] y lo que cazaba era siempre chanco, *taitetú*, mono, *maneche* y la *anta* (entrevista a Hernán Cabina Cartagena, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

La caza se practica en menor medida debido a la escasa cantidad de animales en el monte hoy en día. Las presas comunes incluyen marimónos (*Ateles chamek*), jochis (*Dasyprocta variegata* o *Cuniculus paca*), chanchos de monte (*Tayassu pecari*) y petas (*Geochelone denticulata*) (Tejada *et al.*, 2006: 142-143). Debido a la ausencia de animales, se han visto obligados a abastecerse de carne en el mercado.

Pesca

La pesca en el pasado fue de gran importancia para la dieta diaria “El pescado había hartísimo, lo que uno quería comía, ahora ya no hay” (Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023). En la actualidad, se practica menos debido al aumento poblacional en los núcleos urbanos cercanos como San Buenaventura y Rurrenabaque, que ha promovido la extracción intensiva de peces en el río Beni para comercializarlo en los mercados y ferias (*Cuaderno de campo*, PD-BV, 2023 [CC PD-BV-2023]), sin embargo, el pescado sigue constituyendo parte importante de su dieta viéndose obligados a comprarlo.

Agricultura

La agricultura es hoy fundamental y se enfoca principalmente en cultivos de subsistencia, sin embargo, antes era diferente, así indica Israel quien es agricultor:

todos íbamos a pie aquí a San Buenaventura a comprarnos, o ir c/on canoa, por agua, llevando platanitos (para vender) [...] ahora traen de Caranavi, hay en ferias ya uhh vendíamos arroz ahí, maíz, ahora ya nadie vende arroz, nosotros no tenemos porque no producimos (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

Hubo un tiempo donde los tacana tenían mejores ingresos económicos con la comercialización de sus productos en el mercado.

Con la llegada de los menonitas y los interculturales, la dinámica económica de la región ha cambiado significativamente debido a su acceso a maquinaria pesada (CC PD-BV-2023). Según Loayza, “la economía de los menonitas se basa en la agricultura mecanizada” (Loayza, 2021: 110), lo que les ha permitido desarrollar una importante producción de arroz y frutas, desplazando a los tacana en ambos mercados. Esto ha generado dificultades para los productores locales, como señala Marco (agricultor): “Tenemos para sembrar cítricos, una vez ya está en producción, uno ya no sabe dónde llevarlo” (entrevista a Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

Este proceso ha transformado profundamente la economía regional.

La comunidad también ha ingresado en la producción de caña de azúcar, impulsada por el ingenio azucarero San Buenaventura. “La demanda del sector, ahorita es la caña y

el maíz. Ahorita la caña porque tenemos el ingenio cerca, entonces es ya una cosa segura” (entrevista a Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), permitiéndoles tener ingresos monetarios.

Los fenómenos del clima han afectado la producción agrícola durante los últimos años como indica Israel, quien es agricultor:

Yo antes chequeaba para sembrar solo arroz, maíz y yuca, plátano, pero últimamente ha habido una gran inundación que hemos dejado de sembrar plátano, acá abajo todos los platanales se los llevó el río de ese tiempo ya nadie siembra plátano porque no confiamos en el río (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

Pero también la sequía “me dicen que la papaya da bien, porque allá he sembrado dos hectáreas y he fracasado también, con esta sequía” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023). Las pérdidas en el rendimiento aumentan de manera desproporcionada: cuanto más alta es la temperatura, mucho mayor es el daño, sin embargo, los niveles totales de lluvia muy altos también inciden (Huantó, 2022). De esta manera el cambio climático influye en una menor producción.

Chaqueo

Es una práctica agrícola que consiste en despejar un área determinada mediante el uso del fuego para preparar el terreno para la siembra, dado que el bosque amazónico está densamente poblado por vegetación. Además, transforma las plantas en cenizas que enriquecen el suelo con nutrientes

el proceso agrícola, incluye la medición y la preparación del Chaco, con actividades de roza, tumba y quema propias de la región amazónica [...] los agricultores poseen el conocimiento de las propiedades de la ceniza sobre las plantas (Lino y Padilla, 2016: 29).

El tiempo ideal para chaquear es durante las semanas previas a octubre en el que inician las lluvias, como dice Beatriz, quien es agricultora, “Pero lindo para chaquear está pues” (Beatriz Yumani Cartagena, agricultora. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), la lluvia permite contener el fuego al brindar humedad a la tierra evitando que este se extienda (entrevista a Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023); la época del año es parte de las estrategias tradicionales de control del fuego.

El chaqueo demanda gran esfuerzo y se debe seguir una serie de pasos “Nosotros no somos mecanizados, agarramos nuestros machetes pa’ rozar, después de rozar hay que tumbar con hacha, quienes tienen motosierra lo hacen pues en un día, porque hay árboles que son gruesos, es sacrificado” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena

Vista, 6 de noviembre de 2023). Posteriormente, se procede al uso del fuego con precaución para lo que se han desarrollado estrategias de contención como la creación de “cordones o senderos”,⁵ que delimitan el área a quemar.

Esta técnica tradicional ha sido transmitida de generación en generación, y los pobladores recuerdan cómo sus antepasados realizaban el chaqueo (Celia y Marco, 2023). Estos conocimientos forman parte del “saber hacer” que contemplan un extenso proceso donde los niños van adoptando las estrategias agrícolas de sus padres al ayudarlos en las labores del chaco (Lino y Padilla, 2016; Daza *et al.*, 2010).

Esta actividad es de gran importancia, ya que ni la caza ni la pesca han podido tener la continuidad de la agricultura. Por ello, la preparación del chaco, es imperativa tanto para la propia alimentación como para generar excedentes.

Nuevas necesidades económicas

Con el aumento poblacional que ha experimentado la zona y la dinámica económica creciente, la población ha adquirido otras necesidades económicas a satisfacer como la educación,⁶ esto ha impulsado a los comunarios a generar ingresos monetarios, lo que ha motivado a expandir la frontera agrícola. Preparar el chaco es una necesidad básica de la que no pueden prescindir.

Dicen que no tienen que deforestar y esas cosas pero ¿qué hace el gobierno central para que nosotros no hagamos eso y para que no tengamos que deforestar para hacer chaco? sí o sí tiene que hacer su chaco [...] los niños tienen que estudiar (entrevista a Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

Se ha ingresado en otros rubros como el transporte o jornaleos “se han organizado en ser taxistas [...], el único aserradero era El Tacusi, ahí nos íbamos a jornalear [...] otra opción es buscar algún puesto en la Empresa Azucarera San Buenaventura” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), de esta manera han hallado alternativas para satisfacer sus necesidades económicas.

La venta de productos se ha convertido en una necesidad, ya que los adultos son principalmente agricultores. Los jóvenes que ingresan a la vida laboral prefieren optar por el rubro del transporte, o migrar.

5 Conjunto de troncos que se acomodan alrededor del chaco a preparar, que, a modo de muro, evitan el paso del fuego (CC PD-BV-2023).

6 Que implica el sustento de los estudios de los niños y jóvenes con materiales escolares, uniformes e internet, también los teléfonos celulares y el transporte (CC PD-BV-2023).

Cambio climático

La crisis incendiaria está relacionada al cambio climático en la región;⁷ en 2023 se presentó una sequía que duró cinco meses, “desde julio sigue soleando, no hay mucha lluvia” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), y haciendo referencia al pasado:

Antes, quemábamos nuestro chaco y no pasaba nada, así ni siquiera lo callejoneábamos nada, íbamos y solo limpiábamos alrededor y no pasaba nada y ahí [...] solo se apagaba el fuego, en esos tiempos también ya había bastante humedad, donde el monte donde no llegaba el sol, siempre se mantenía húmedo y la llama siempre se cortaba (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

Todo esto llevó a que el chaqueo sea más riesgoso, ya que es cada vez más difícil saber el momento idóneo para esta práctica debido a la irregularidad del ciclo de las lluvias.

El calor en la región ha ido en constante aumento, “Antes era menos el calor, menos, ucha uno podía tranquilo trabajar, pero ahora ya no hay caso de aguantar. Está sumamente fuerte” (entrevista a Hernán Cabina Cartagena, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), lo que confirma don Camilo “antes era tranquilo, ¿no? Se trabajaba todo el día en el monte y no era tan caliente” (entrevista a Camilo Gonzales Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023). Todo ello ha derivado en que la agricultura sea una actividad cada vez más desgastante.

El 2023 las actividades agrícolas se vieron perjudicadas con la sequía, incluso antes de la crisis incendiaria⁸ “tengo mis plátanos, ¿no? Y eso con la calor se están cayendo [...] grave está, no hay lluvia” (entrevista a Hernán Cabina Cartagena, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023); sin la lluvia es difícil que la siembra prospere. Los incendios empezaron a consumir sus chacos, pastizales y el monte; “No llega (la lluvia) como hace casi tres o cuatro meses. Y si llueve, llueve poquito ni para apagar nada, si lloviera lo justo entonces se apagaría” (entrevista a Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023). Sin embargo, la sequía fue un grito de alarma no solamente por los incendios sino por la alza de las temperaturas que amenaza su estilo de vida.

Lo que llevó a pensar en los efectos que podrían tener los incendios en el cambio climático, así indica don Camilo, “y como dicen las noticias pues a veces el clima también cambia por las quemazones que se dan, grave” (entrevista a Camilo Gonzales Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023). Los incendios son percibidos no sola-

7 Ya que la lluvia es un controlador natural del fuego.

8 “El informe de la OMM confirmó que 2023 fue el año más cálido desde que hay registros, con una temperatura media mundial cerca de la superficie de 1,45 °C (con un margen de incertidumbre de $\pm 0,12$ °C) por encima de los niveles preindustriales de referencia. Fue el decenio más cálido desde que hay registros” (Organización Meteorológica Mundial OMM, 2024)

mente como una amenaza momentánea sino a largo plazo. Así confirma Vargas *et al.* (2010) “la incidencia del fuego, principalmente generada por la acción humana, varía a consecuencia de sequías más intensas y por el efecto del cambio climático” (Vargas *et al.*, 2010), llegando a establecerse un ciclo entre los incendios y los efectos del cambio climático.

Incendios en Buena Vista durante 2023

Control estatal en la comunidad

En Bolivia se viven incendios forestales desde hace más de 20 años, principalmente debido a la expansión de la frontera agrícola mediante el chaqueo, por ello el Estado ha creado La Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierra (ABT).⁹

Los incendios que ha vivido Bolivia han afectado principalmente a tres zonas: el Chaco, la Chiquitanía y la Amazonía (Vargas *et al.*, 2021). La región del norte de La Paz corresponde a territorio amazónico.¹⁰ Sin embargo, los mismos no afectaron a la comunidad de Buena Vista, habiendo sido el 2023 la primera vez que sufrieron este tipo de acontecimientos.

La población destacó que las normativas se manifiestan principalmente en multas que les son impuestas:

Antes se podía chaquear hasta una, dos o tres hectáreas y todo era para el consumo nomás de la familia y ahora [...] la nueva ley que ha salido ¿no ve? hay que conservar la tierra [...] ya no se puede chaquear más del 5 o 6 hectáreas si no se saca permiso para hacer chaco [...] ahora hay que ir a la ABT para pagar, antes no era así uno quemaba libre y ahora [...] sino, avisa la ley viene pues y me multan (entrevista a Camilo Gonzales Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023).

Lo cual es confirmado por don Marcos “yo tengo que ir sí o sí a sacarle permiso a la ABT y si no lo sako claro no me cobra ahorita. Pero puede acumularse” (entrevista a Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), y don Israel “no sé cuánto hay que pedir permiso pa hacer chaco y hacer la quema, y por eso yo hice media hectárea no más” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023). Las multas son una preocupación constante para los comunarios que temen las deudas.¹¹

9 La creación de la ABT busca tener un control sobre la quema controlada para la expansión de la frontera agrícola. Sin embargo, estas instituciones y sus normativas no solo procuran el cuidado de los bosques, sino también deben estar de acuerdo con los planes de seguridad alimentaria, lo que deriva en múltiples contradicciones manifestadas en la serie de las llamadas “leyes incendiarias”, que han motivado una mayor cantidad de desmonte con la excusa de apoyar dicha seguridad alimentaria (Vargas, Aguilera y Jaldín, 2021).

10 En esta área los años previos a 2023 han suscitado incendios que han afectado una gran cantidad de áreas boscosas, principalmente en el municipio de Ixiamas (Vargas *et al.*, 2021), donde el fuego llegó a territorio tacana.

11 *C.f.* artículo 6 de la Ley 337.

Crisis incendiaria

El año 2023 hubo una gran cantidad de incendios que azotaron esta región durante los meses de septiembre, octubre, noviembre y parte de diciembre (CC PD-BV-2023).

Inicio de los incendios

La población realizó los chequeos como tenía acostumbrado, y, debido a la sequía el fuego se extendió riesgosamente:

Con este sol estaban chequeándolo, limpiándolo, quemándolo y ahí han amontonao a la hoja de charas, de ahí empezó ya a incendiarse, de ahí empezó para arriba, para abajo... de ahí empezamos pues a luchar hasta ahorita (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

Las condiciones climáticas fueron totalmente desfavorables durante el chequeo que inició focos de incendio, tanto en Buena Vista como en las comunidades aledañas.

Expansión del fuego

El fuego se extendía entre comunidades a través del monte debido a la hojarasca (conjunto de hojas secas); “porque una chispa pues vuela tremenda es y eso lo lleva lejos” (entrevista a Camilo Gonzales Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023), “la ceniza es un factor determinante en la expansión del fuego, ya que al ser arrastrada por el viento inicia nuevos focos de calor” (CC PD-BV-2023). El ambiente seco hizo del bosque un espacio muy riesgoso.

En los primeros focos de calor, la responsabilidad de contener el fuego recaía en la familia que había perdido el control del mismo. Esta situación generaba tensiones entre los comunarios:

Yo no soy culpable, yo no he dicho a propósito “se lo quemaré”, nunca. Yo no parto desde ese principio. A pesar de que así me han dicho, que me van a meter a la cárcel, por una parte me siento culpable, pero en el fondo no es así (Anónimo, 2023).

La crisis fue provocada principalmente por circunstancias externas, más que por acciones deliberadas.

Los incendios se magnificaron “Nosotros antes aquí no se quemaba pues el bosque, quemábamos nuestros chacos, pero se quemaba alrededor nomás, no se quemaba como ha hecho ahora uh terrible” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), llegaron a afectar grandes extensiones del territorio, por lo que la comunidad se organizó conjuntamente para contenerlos con aquello que

tenía a mano: “mochilas fumigadoras, ollas, baldes y botellas” (CC PD-BV-2023). “La comunidad se movió cuando fue grande (el fuego) ya se organizó para ir en grupo; nosotros sacamos agua del río y bajamos barranco, casi perdimos nuestras vidas ahí” (entrevista a Camilo Gonzales Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023). Esta fue una labor riesgosa.

Por las características del espacio y la expansión del fuego, se corre riesgo que las llamas rodeen a quienes se encuentran en el lugar. Al ingresar a esta actividad, ponen en riesgo sus vidas, además de tener que tolerar el calor del ambiente, el humo, las quemaduras y las picaduras de insectos.

A medida que continuaba la crisis, la gente dejó la labor comunal ante el cansancio que demandaba la lucha contra el fuego y pasó a ser labor de cada familia cuidar sus cultivos y potreros.

El fuego se aproxima a la comunidad

Al transcurrir los días, el fuego se acercó al poblado “¡Uff!, aquí llegaba humo, he mirado allá el humo que venía [...], ¡ay!, que daba miedo” (entrevista a Beatriz Yumani Cartagena, agricultora. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023). Situación que puso en mayor alerta a la comunidad para mediados de octubre afectó sus cultivos (CC PD-BV-2023).

Hemos ido el día de la quema ¿No? todo se ha ido ardiendo [...] pa' que no pase pal' lote de mí le hemos trancado, le hemos estado apagando los palos, pero había todavía palos encendidos [...] eso de Barrientos harto se quemó, sus cordones pues que ha hecho el Chichilo ¿No ve? Su maíz de EMAPA [...], todo eso ha ido prendiendo (entrevista a Celia Beyuma Chao, agricultora. Comunidad de Buena Vista, del 1 al 8 de noviembre de 2023).

De acuerdo también con el testimonio de don Hernán: “sí, entero se ha quemado [...] tenía así algunos cítricos sembrados eso, ¡uff! Se ha secado con la quemazón” (entrevista a Hernán Cabina Cartagena, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), y de doña Beatriz “de mi nieta Chambecha, dice. ¡Uh, sandía, su cebolla, su tomate se ha quemado (entrevista a Beatriz Yumani Cartagena, agricultora. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), a pesar de los arduos esfuerzos de contención, estos fueron insuficientes para detener las llamas.

Las primeras semanas de noviembre el fuego llegó al poblado consumiendo las viviendas de algunos de los comunarios y un automóvil y solo entonces el Estado boliviano intervino enviando apoyo militar (*Opinión*, 2023).

El uso del agua

Acopio de agua

La recolección de agua se realizaba en fuentes que podían ser naturales, como riachuelos,¹² y sintéticas, como las tuberías que se “pinchan”,¹³ cuya presión complica su recolección, haciendo moroso su acopio.

El traslado de agua presenta dificultades, ya que se debe recorrer grandes distancias entre suelos llanos y empinados; la velocidad con la que hay que movilizarse hace que el agua se derrame durante el trayecto y el peso del agua hace fatigoso su transporte (CC PD-BV-2023). Por ello, se podían movilizar escasas cantidades de agua.

Las mochilas fumigadoras permitían un traslado más cómodo y una mejor distribución. Sin embargo, la ligera presión con que expulsan el agua no es suficiente para humedecer rápidamente la tierra para contener el fuego; además, “su antigüedad hacía que el agua se filtre en el trayecto hasta $\frac{1}{4}$ de su contenido” (CC PD-BV-2023: 12). A pesar de ello fueron las herramientas más efectivas.

Medidas de contención del fuego

Durante el chequeo, se empleó de manera preventiva la técnica del cordón, que también se convirtió en una estrategia de emergencia para contener los incendios. Una vez que el fuego se había extendido, la estrategia fue mojar los alrededores del incendio para crear un muro de humedad (CC PD-BV-2023: 14). Esta era una medida inmediata para frenar el avance del fuego, sin embargo los puntos de calor permanecían (troncos, hojarasca mezclada con tierra o plantas afectadas por el fuego), siendo un riesgo para la reactivación de incendios.

Lanzar agua a la ceniza viva permite bajar la temperatura y extinguir el foco de calor, sin embargo, ante la emergencia, el agua es más requerida para luchar contra el fuego vivo, por lo que se recurrió a echarles tierra encima, o dejarla atrás y esperar que se apague sola con la expectativa de que las lluvias lleguen (CC PD-BV-2023: 13). A pesar de que la ceniza representa un gran riesgo, no siempre es posible darle la atención adecuada para su total extinción.

Reflexiones ante la crisis

Al contemplar que los incendios iniciaron durante el chequeo, don Camilo, indicaba que para evitar que esta crisis se repita, sería importante retomar el trabajo del chaco de manera comunitaria, como hace 50 años. Así la comunidad entera cuidaría que el fuego no se descontrole, ya que en la actualidad este trabajo se ha individualizado.

12 Los cuales, al tener poca profundidad, demandaban llenar los implementos con tazas, lo que demoraba su acopio.

13 Se hace una incisión a las tuberías con algún objeto filoso para poder recolectar agua.

Por otro lado, las nuevas necesidades económicas llevan a la expansión de la frontera agrícola. Esta actividad conlleva riesgo debido al cambio climático, sin embargo, no existe opción. De no prepararse las tierras tampoco se puede sembrar y, por lo tanto, no habría forma de alimentarse ni de obtener recursos monetarios; y es el chaqueo la única forma en la que pueden preparar la tierra. El fuego cumple una función económica como técnica de bajo costo para reducir la cobertura vegetal, utilizada por pequeños productores para quienes es la única opción viable debido a sus posibilidades económicas (Rodríguez, 2012).

Entre las opciones que contemplan las personas, está por un lado el uso de maquinaria “Sería mejor [tener maquinaria] para que no haya estos tipos de peligros o daños [...], así no se tiene necesidad de quemar” (entrevista a Marco Beyuma, agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023), ello les permitiría prescindir del fuego.

Empero, hay quienes dicen que la maquinaria no sería la solución, sino más bien tener mayor precaución durante el chaqueo, “en una hectárea de 100 metros cuadrados teníamos que hacer [...] un rompe fuego de diez metros alrededor, pero eso no sería quemarlo cuando está venteando fuerte, porque [...] la brasa pues brinca” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023). Estos cuidados implican tener en cuenta las nuevas condiciones ambientales.

El chaqueo no solo permite limpiar el área de cultivo, sino que también abona la tierra:

yo veo pue' eso aquí; EMAPA ha trabajado [con tractor]. Mientras nosotros aquí quemamos, el maíz pues hace dar bien y el arroz –la ceniza es pues el abono– porque aquí han sembrado pues unas nueve hectáreas de maíz, pero andan así pues [...] chiquitingos [...] entonces han fracasado (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023).

A pesar de que la maquinaria parezca una buena opción, el claro ejemplo del fracaso de EMAPA brinda la pauta de que no coadyuva de la manera deseada, ya que la ceniza tiene un rol importante al abonar la tierra.

La prevención ante los cambios de clima es un factor importante:

Es muy triste lo que está pasando [...] este año muy triste el 2023. Este problema es la primera vez que ocurre [...] para que ya no surjan estas cosas que se haga un monitoreo [...] tal vez con algún aparato (entrevista a Camilo Gonzales Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023).

Poseer tecnología para conocer las predicciones del clima sería muy útil para saber con exactitud el tiempo de llegada de las lluvias y entonces proceder al chaqueo. Y en caso de que pudiera repetirse esta crisis sería importante tomar previsiones “Y trabajar con máquina y con bomba para sacar agua del río para poder palear el fuego” (entrevista a Camilo Gonzales

Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023), debido a las dificultades que existen en el acopio de aquella.

La preocupación en el futuro es algo que está presente “No sé pues al año... quisiera que llueva tal vez como el año pasado eso no lo sé, cada año cambia pues, un año llueve, otro año hay sequía” (entrevista a Israel Queteguari Chao, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 6 de noviembre de 2023). Existe la incógnita respecto a cómo podrían verse afectados con las fluctuaciones del clima.

La población buscará ser más precavida, lo que se manifiesta en el interés por plantear proyectos relacionados a la prevención de futuros incendios.

Y eso estamos viendo entre nosotros y con las corregidoras, que si nos pudiesen cooperar con alguna ayuda para poder reforestar todo lo que está quemado, porque ahora se van a secar los palos y pucha, eso va a ser grave, peor va a ser al año y el fuego va a ser más grave, pero para que reforeste va a tardar años (entrevista a Camilo Gonzales Racua, agricultor. Comunidad de Buena Vista, 4 de noviembre de 2023).

Conclusiones

Durante el chaqueo, la principal estrategia para contener el fuego consiste en el uso de cordones. Sin embargo, ante la expansión exacerbada del incendio, se recurrió al agua como elemento principal en la lucha contra las llamas.

El agua de los riachuelos y vertientes amparó a la población durante esta crisis, ya que permitía humedecer los alrededores del incendio y frenar su avance. Los comunarios se encargaron de trasladarla en diversos contenedores, recorriendo largas distancias para aplicar sus técnicas tradicionales de control del fuego. De este modo, el agua desempeñó un papel significativo en esta lucha.

Sin embargo, se destacó la ausencia de lluvia, que era el único elemento capaz de extinguir el fuego por completo. Se reconoce que, en los últimos años, los patrones climáticos han cambiado drásticamente, obligando a la población a adaptarse. La lluvia es determinante para controlar el fuego y destaca la necesidad de comprender los nuevos y cambiantes ciclos climáticos.

En la comunidad de Buena Vista, el agua, en sus diversas formas, tiene una relación estrecha con la población. No solo es esencial en las actividades cotidianas, sino que también actúa como un marcador de los ciclos de siembra y cosecha. Pero en momentos de crisis, como los incendios, la dinámica con el agua se transforma, estableciendo nuevas formas de relacionamiento.

Es indispensable escuchar a la comunidad para comprender esta problemática desde su experiencia, valorar su conocimiento y reconocer que, desde su realidad y reflexiones, surgen alternativas efectivas para prevenir futuras crisis.

Agradecimientos

Agradecemos profundamente a la comunidad de Buena Vista, a doña Celia Beyuma, quien fue nuestra guía durante la estadía, a Camilo Gonzales, Marco Beyuma, Natalio Maropa, Hernán Cabina, Israel Queteguari y Beatriz Yumani, pues no solo nos permitieron conocer más sobre su realidad, sino también nos brindaron su amistad. A Richard Mújica, quien nos guió en la elaboración del presente artículo.

Bibliografía

- CALLISAYA, Denisse y Pablo DEL VILLAR.
2024. *Cuaderno de campo. Crisis incendiaria en Buena Vista*. Manuscrito en posesión de los autores.
2023. *Cuaderno de campo. Crisis incendiaria en Buena Vista*. Manuscrito en posesión de los autores.
- HUANTO QUISPE, Christian.
2022. "Efecto del cambio climático en la producción agrícola: evidencia para Bolivia". En: *Cuadernos de Investigación Económica Boliviana*, vol. 5, núm. 1: 45-72.
- LEHM, Zulema.
2016. *Sistematización de la historia del gobierno en la región tacana*. Wildlife Conservation Society, Consejo Indígena del Pueblo Tacana. La Paz, Bolivia.
- LINO, Faviany y Veronica PADILLA.
2016. "El saber agrícola del pueblo tacana: cultivos ancestrales de las comunidades San Silvestre, Macahua, Carmen del Emery y Tumpasa". En: *Revista de la carrera de Ingeniería Agronómica*, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- LOAYZA NÚÑEZ, Clarivel.
2021. "*Bien, éstos son ustedes...*" *Identidades desde el contexto amazónico de Ixiamas*. Tesis de licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales, carrera de Antropología. La Paz, Bolivia.
- Organización Meteorológica Mundial (OMM).
2024. *Los indicadores del cambio climático alcanzaron niveles sin precedentes en 2023*. Organización Meteorológica Mundial. [web].
- DAZA, Jazmín *et al.*
2010. *Saberes y aprendizajes en el pueblo Takana. Organización Indígena Consejo Indígena del pueblo takana* (coordinado por Fernando Prada; coordinación de campo Amilcar Zambrana). Proyecto EIBAMAZ, UMSS-PROEIB Andes, UNICEF. Cochabamba, Bolivia.
- TEJADA, Renata *et al.*
2006. "Evaluación sobre el uso de la fauna silvestre en la Tierra Comunitaria de Origen Tacana, Bolivia". En: *Ecología en Bolivia*, vol. 41, núm. 2: 138-148.
- RESTREPO, Eduardo.
2016. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Editorial ICANH. Bogotá, Colombia.
- RODRÍGUEZ, Alfredo.
2012. *Prevención, control y uso del fuego en la Chiquitania. Comunidades buscan reducir el impacto de incendios forestales provocados por prácticas agrícolas inadecuadas y el cambio climático*. Instituto Boliviano de la Montaña (BMI) y Fundación Amigos de la Naturaleza (FAN). La Paz y Santa Cruz, Bolivia. [web].
- TEIJEIRO, José.
2007. *Regionalización y diversidad étnica cultural en las tierras bajas y sectores del subandino amazónico y platense de Bolivia*. Plural. La Paz, Bolivia.

VARGAS, Marcelo y Fernando CARVAJAL.

2010. "Quemas e incendios forestales en Bolivia. Una aproximación analítica al problema". En: *Revista Forestal Latinoamericana*, vol. 25, núm. 2: 106-126.

VARGAS, Miguel, Victoria AGUILERA y Abel JALDÍN.

2021. *Incendios en territorios indígenas de las tierras bajas de Bolivia: Análisis del periodo 2010-2020*. Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS). Editorial Tupac Katari. Santa Cruz, Bolivia.

Entrevistas

Beatriz Yumani Cartagena. Agricultora. Comunidad de Buena Vista (entrevista realizada el 6 de noviembre de 2023. Buena Vista. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

Camilo Gonzales Racua. Agricultor. Comunidad de Buena Vista (entrevista realizada el 4 de noviembre de 2023. Buena Vista. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

Celia Beyuma Chao. Agricultora. Comunidad de Buena Vista (entrevista realizada del 1 al 8 de noviembre de 2023. Buena Vista. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

Hernán Cabina Cartagena. Agricultor. Comunidad de Buena Vista (entrevista realizada el 6 de noviembre de 2023. Buena Vista. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

Israel Queteguari Chao. Agricultor. Comunidad de Buena Vista (entrevista realizada el 6 de noviembre de 2023. Buena Vista. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

Marco Beyuma. Agricultor y transportista. Comunidad de Buena Vista (entrevista realizada el 6 de noviembre de 2023. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

Natalio Maropa. Agricultor y curandero. Comunidad de Buena Vista (entrevista realizada el 6 de noviembre de 2023. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

Publicaciones periódicas

Opinión.

2023. "Buena Vista: reportan 4 casas y un auto quemados; Gobierno dice que el incendio está controlado. 12 de noviembre. Cochabamba, Bolivia.

MADRES, AGUA Y ESCASEZ. UN ESTUDIO DEL AUTOCUIDADO EN EL BARRIO SAN SIMÓN – 24 DE JUNIO, VILLA COPACABANA

Michelle Olimpia Mercado Antezana¹

Resumen

Este artículo tiene como objetivos investigar cómo las madres perciben la calidad del agua y cómo estas afectan sus prácticas de autocuidado, además de analizar las estrategias que emplean para acceder, usar y conservar el agua. Se busca comprender las dinámicas culturales y sociales que influyen en estos hábitos y cómo la escasez de agua impacta en su vida cotidiana. A través de entrevistas realizadas a tres mujeres del barrio, se explora cómo la falta de agua ha condicionado sus decisiones relacionadas con el autocuidado. El marco teórico integra conceptos de antropología, escasez y las teorías de autocuidado de Eduardo Menéndez, con el fin de entender cómo las madres gestionan el agua no solo como una necesidad básica, sino como una práctica culturalmente contextualizada. Las entrevistas muestran cómo la comunidad ha desarrollado estrategias de adaptación, como la reutilización del agua y la colaboración vecinal, especialmente durante la crisis del agua de 2017. La pileta comunitaria emerge como un espacio crucial para acceder al agua y fomentar la cohesión social. Este estudio destaca la importancia del autocuidado y la solidaridad en comunidades con recursos limitados, subrayando la necesidad de políticas públicas que fortalezcan estas estrategias comunitarias y promuevan la resiliencia frente a los desafíos del agua y la salud.

Palabras clave: Madres, agua, autocuidado, escasez, resiliencia.

Introducción

El acceso al agua es un derecho fundamental, pero en muchas comunidades, especialmente en zonas urbanas marginales, sigue siendo limitado. Las prácticas de autocuidado en relación con el agua son cruciales para la salud y el bienestar, como se observa en la urbanización 24 de Junio (Villa Copacabana). La investigación busca explorar cómo las madres de familia gestionan el agua en su vida diaria en un contexto de escasez. El agua es esencial para la vida y la salud, influyendo también en la nutrición (Camargo y Camacho, 2019). Su uso inadecuado o la falta de acceso al agua pueden generar problemas de salud pública, como diarreas, especialmente en comunidades con infraestructura deficiente.

En Bolivia, el agua es un derecho humano (Perales, 2018), pero más de mil millones de personas en el mundo carecen de acceso a agua potable, menoscabando su salud y

1 Egresada de la carrera de Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
Correo electrónico: michulamer@gmail.com

desarrollo (Martínez *et al.*, 2014). El acceso al agua no solo depende de su disponibilidad, sino también de factores culturales y sociales. A pesar de los esfuerzos para mejorar el acceso, muchos proyectos enfrentan barreras tanto técnicas como políticas (Ferraro, 2016). Además, las percepciones de higiene varían según el contexto cultural, lo que dificulta la adopción de prácticas saludables (Ferraro, 2016). A pesar de los avances, el consumo de agua contaminada sigue siendo un problema global, según indica el *Informe sobre el Desarrollo Mundial 1992* (Banco Mundial, 1992). Esto subraya la necesidad de asegurar tanto la disponibilidad como la calidad del agua. En las ciudades de La Paz y El Alto, la gestión sostenible del agua es crucial para el desarrollo socioeconómico y el bienestar, puesto que el sistema económico depende del suministro de la Empresa Pública Social de Agua y Saneamiento (EPSAS) (Perales, 2018).

Creación del barrio San Simón – 24 de Junio

El barrio San Simón

El barrio San Simón se encuentra en el extremo noreste del Distrito 14 de La Paz, ocupando una extensión de 117.497,69 metros cuadrados, aunque continúa expandiéndose debido al crecimiento urbano reciente. Limita al sur con el barrio Latinoamericano, al este con el barrio 24 de Junio A, y al suroeste con el barrio Villalobos Municipal, mientras que al norte y noreste colinda con el río Orkojahuirra, que actúa como una frontera natural con el Macrodistrito 3 (Salamanca, 2010). Originalmente, San Simón formaba parte de una finca de la familia Villalobos Sepúlveda, antes de su urbanización en la década de 1960. En esa época, el proceso de loteamiento de terrenos en el marco de una política de expansión urbana dio paso a la deforestación de la zona, que antes era mayormente un área forestal (Salamanca, 2010). El barrio fue oficialmente fundado en 1965 por Simón Villalobos y otros vecinos, como Pascual Laime y Asunta Segales, y su primera vivienda fue la de María viuda de Villalobos (Salamanca, 2010).

A pesar de que en la década de 1970 el barrio aún contaba con una gran extensión de terreno forestal, las condiciones de vida eran precarias por la falta de servicios básicos y de acceso a infraestructura adecuada. Las vías de acceso eran limitadas, ya que solo se podía llegar al barrio mediante caminos a través del río Orkojahuirra o la quebrada Villalobos (Salamanca, 2010). En 1973, la ruptura de la represa de Hampaturi causó una inundación en la cuenca del río Orkojahuirra, lo que agravó la erosión del terreno y la pérdida de vegetación en la zona (Salamanca, 2010). La primera junta vecinal fue elegida en 1975, lo cual marcó el inicio de la organización comunitaria formal (Salamanca, 2010).

A finales de la década de 1980, se dio un importante paso en cuanto a la provisión de agua al construir un estanque en la parte alta del barrio, gracias a la colaboración de los vecinos y de la Fundación La Paz (Salamanca, 2010). En los años siguientes, el barrio fue mejorando su infraestructura, y en la actualidad dispone de servicios básicos, como alcantarillado y agua potable (Salamanca, 2010). Sin embargo, en 1994, un gran

deslizamiento de tierra destruyó varias viviendas, lo que evidenció los riesgos geológicos en la zona. A partir de este evento, la Alcaldía de La Paz contrató a un consultor externo para implementar medidas preventivas, como la construcción de un sistema de terraceo y galerías filtrantes para reducir el riesgo de deslizamientos (Salamanca, 2010). A pesar de estas medidas, se produjeron nuevos derrumbes en la década de 2000, que generaron preocupación entre los vecinos (Salamanca, 2010).

En 2005, gracias a gestiones vecinales, San Simón obtuvo una inversión significativa que permitió llevar a cabo un ambicioso proyecto de infraestructura. Este proyecto incluyó la construcción de un muro Terramesh para estabilizar el talud, el embovedado de la quebrada de San Simón y del río Orkojahuirá, y la habilitación de tres galerías filtrantes para prevenir inundaciones y deslizamientos (Salamanca, 2010). Asimismo, en los primeros años del siglo XXI, los vecinos identificaron la necesidad urgente de contar con una vía vehicular que conectara la parte alta del barrio con otras zonas de la ciudad. Tras un año y medio de trabajo manual, el acceso fue mejorado, y la obra fue finalmente concluida con la ayuda de la Alcaldía en 2005, aunque el barrio se vio dividido debido a diferencias internas entre los vecinos (Salamanca, 2010).

Por otro lado, el barrio 24 de Junio B se encuentra en la zona norte del Distrito 14, con una extensión de aproximadamente 63.798 metros cuadrados. El barrio fue inicialmente una zona rural y formaba parte de una hacienda de la familia Villalobos. A lo largo de los años, después de varias ventas de terrenos y conflictos de propiedad, el barrio fue fundado oficialmente en 1980 en honor al día de la Policía Nacional. A pesar de la falta de servicios básicos, los vecinos –en su mayoría policías– se asentaron en la zona y comenzaron a luchar por la instalación de servicios, como electricidad, la cual se instaló en 2004 (Salamanca, 2010). En 2005, el barrio logró su formalización y la provisión de servicios básicos, lo que mejoró considerablemente la calidad de vida de sus habitantes (Salamanca, 2010).

Marco teórico y marco conceptual

Escasez de agua

La escasez de agua es un concepto fundamental que permea gran parte de la literatura relacionada con este recurso. En el contexto específico de este estudio, se aborda la definición de escasez como “un desequilibrio entre el suministro y la demanda bajo las condiciones existentes de precios y/o disposiciones institucionales” (Winpenney, 1997; citado en Chambi, 2017). Esta definición, esencial para comprender la dinámica de la crisis del agua, proporciona un marco conceptual sólido que permite evaluar aspectos tanto cualitativos como cuantitativos. La escasez de agua en Bolivia surge como resultado de una serie de factores interrelacionados que abarcan desde el crecimiento demográfico hasta la gestión inadecuada de los recursos hídricos (Chambi, 2017; Perales, 2018).

Autoatención

Es una actividad fundamental, pero también implica un carácter integrador. Esta actividad es llevada a cabo por individuos o grupos sociales con el fin de aliviar, diagnosticar, explicar, tratar, controlar, soportar, curar, resolver o prevenir los problemas que afectan su salud, sin la intervención directa de médicos o curanderos. Por consiguiente, la autoatención es “decidir la autoprescripción y el uso de tratamiento en forma autónoma o relativamente autónoma” (Menéndez, 2003). La autoatención se caracteriza por ser practicada por microgrupos. Antes de conceptualizar una de sus diferentes variantes, cabe precisar que nos referimos a las representaciones y prácticas aplicadas a los procesos de salud/enfermedad/atención. La autoatención es uno de los procesos más inclusivos de atención, pero también es un proceso estructural constante y en continuo proceso de modificación (Menéndez, 2003).

Autocuidado

“Son las acciones y decisiones individuales sobre la salud” (Menéndez, 2018), tomando en cuenta que las acciones del autocuidado estarán influenciadas por “determinantes sociales, como la clase social, la ocupación, género, grupo étnico, valores familiares, la edad, la experiencia de enfermedades, y la muerte de personas cercanas” (Menéndez, 2003).

La importancia de los conceptos para la investigación

La investigación sobre el autocuidado relacionado con el agua es importante para comprender las prácticas que las personas efectúan para cuidar su salud en relación con el agua. Esta investigación puede ayudar a identificar las barreras que las personas enfrentan para acceder a agua potable segura y practicar una adecuada higiene personal. También puede contribuir al desarrollo de intervenciones y programas educativos que promuevan el autocuidado relacionado con el agua.

En el contexto de la investigación sobre la escasez de agua en la urbanización 24 de Junio, el autocuidado relacionado con el agua se vuelve aún más relevante. Las personas que viven en zonas con escasez de agua pueden enfrentar desafíos adicionales para acceder a agua potable segura y mantener una buena higiene personal. La investigación puede ayudar a comprender cómo estas personas están adaptando sus prácticas de autocuidado para hacer frente a la escasez de agua y proteger su salud.

En un contexto de escasez de agua, el autocuidado relacionado con este recurso se vuelve aún más importante. El autocuidado implica que las personas emprenden acciones tanto individuales como colectivas para proteger su salud y bienestar en relación con el agua. Esto incluye: acceso a agua potable (buscando fuentes de agua segura: embotellada o tratada en casa); almacenamiento adecuado del agua que conservarla (en recipientes limpios y tapados para evitar la contaminación), y uso eficiente del agua para evitar su desperdicio (tomando duchas cortas, reparando fugas y utilizando electrodomésticos eficientes).

El autocuidado relacionado con el agua no solo beneficia a las personas de forma individual, sino que también contribuye a un uso más sostenible del agua a nivel comunitario. Al reducir el consumo y proteger las fuentes de agua, las personas pueden ayudar a garantizar la disponibilidad de este recurso vital para las generaciones futuras. El autocuidado relacionado con el agua es una práctica esencial para la salud individual y comunitaria, especialmente en contextos de escasez de agua. La investigación sobre este tema puede contribuir al desarrollo de estrategias y políticas que promuevan el uso sostenible del agua y la protección de la salud pública.

Análisis de las entrevistas

El análisis de las entrevistas a doña Gladis, doña Cristina y la tía, se realiza en un marco teórico que integra conceptos de antropología, salud pública, gestión del agua y las teorías de autocuidado de Eduardo Menéndez. Este enfoque permite una comprensión más profunda de las prácticas de autocuidado en relación con el agua en la urbanización 24 de Junio, considerando los aspectos sociales, culturales e históricos.

Uso del agua en la vida diaria

Las entrevistas muestran que el agua es fundamental para diversas actividades diarias en la urbanización 24 de Junio. Doña Gladis, la tía y doña Cristina utilizan el agua para cocinar, lavar, ducharse y limpiar. La tía menciona que el agua de la pileta es esencial para las actividades de limpieza que ella realiza en su hogar. El uso del agua en la vida diaria de los residentes de la urbanización 24 de Junio es esencial y multifacético. Las tres entrevistas confirman que el agua es crucial para diversas actividades domésticas. Doña Gladis utiliza el agua para cocinar, lavar, ducharse y limpiar, destacando la centralidad del agua en la vida cotidiana de las familias: “Para cocinar, para lavarnos, para ducharnos, para la limpieza en general, ¿no ve?” (entrevista a doña Gladis, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

La tía también menciona que el agua de la pileta comunitaria se utiliza para lavar y limpiar, y describe cómo antes se añadía cal para purificarla, una práctica que ha cesado. Esta información resalta cómo el agua, aunque es fundamental, enfrenta desafíos en términos de su calidad y gestión: “Ahora uso para lavar, como esto [...] también lavan ropa, sus autos también lavan” (entrevista a la tía, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

Doña Cristina, con una experiencia más prolongada, recuerda que antes no había acceso regular al agua, y entonces las vertientes eran una fuente crucial. Esta perspectiva histórica muestra cómo el acceso al agua ha cambiado a lo largo del tiempo y resalta la importancia de contar con fuentes de agua confiables: “Más antes, más antes no teníamos agua, tomábamos de las vertientes (entrevista doña Cristina, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

Acceso y calidad del agua

El acceso y la calidad del agua son temas clave en las entrevistas. Doña Gladis confía en la calidad del agua de la represa Incachaca, pero sigue hirviéndola antes de consumirla para asegurar su potabilidad. Esta práctica refleja una cautela que se ajusta a las teorías de autocuidado de Menéndez, que describen cómo los individuos toman medidas autónomas para proteger su salud: “Se hierve pues, antes de tomar o cocinar se hierve” (entrevista a doña Gladis, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

La tía describe que el agua de la pileta comunitaria, que antes se purificaba con cal, ahora se utiliza principalmente para lavar y limpiar, sin medidas de purificación adicionales. La eliminación de esta práctica indica un cambio en la gestión del agua y la percepción de su calidad: “Antes, cuando no usábamos de adentro, a esta pileta sabíamos poner cal, todo. Ahora ya no” (entrevista a la tía, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

Doña Cristina, por su parte, menciona que anteriormente dependían de vertientes y tenían que cargar agua desde lugares distantes. Esto subraya la evolución en el acceso al agua y cómo los residentes han adaptado sus prácticas con el tiempo: “Era pues el noventa y cuatro, noventa y cinco, noventa y seis. Esos años era pues así: terrible, no había” (entrevista doña Cristina, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

Gestión de la crisis del agua en 2017

Durante la crisis del agua en 2017, la comunidad enfrentó serias dificultades. Doña Gladis y la tía explican que se organizaron para utilizar una pileta comunitaria, con una distribución de agua de cien litros por hogar y la recepción ocasional de agua de cisternas. Esta organización refleja una respuesta adaptativa y colaborativa ante la escasez. La escasez llevó a los residentes a ajustar sus prácticas y gestionar el agua disponible de manera efectiva. La existencia de la pileta comunitaria y la cooperación entre vecinos muestran un alto grado de organización social: “Durante la crisis de agua en 2017, los residentes enfrentaron cortes de agua cada dos días, recibiendo cien litros de agua al día por casa desde una pileta comunitaria” (entrevista a doña Gladis, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

Estrategias de conservación y autoatención

Las estrategias de conservación y autoatención son evidentes en el análisis de las entrevistas. Gladis y la tía practican la reutilización del agua, como el uso del agua de lavar ropa para limpiar el baño. Esta práctica refleja un sentido de responsabilidad y eficiencia en el uso del agua, en línea con las teorías de autocuidado y autoatención de Menéndez: “De lo que lavo la ropa, yo utilizo para echar limpiar al baño” (entrevista a doña Gladis, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024). “Tratamos de ahorrar el agua nosotros” (entrevista a la tía, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

La tía también menciona que la pileta comunitaria sigue siendo un recurso importante para lavar y limpiar, aunque ya no se lleva agua a casa. Este uso restringido y la gestión cuidadosa reflejan la adaptación a las limitaciones de recursos y la importancia de conservar el agua: “Para lavar autos, ¿no ve? De ahí utilizan” (entrevista a la tía, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

Resiliencia y adaptación comunitaria

La resiliencia de la comunidad es un tema central. La capacidad de adaptarse a la crisis del agua sin recurrir a protestas significativas demuestra un alto grado de cohesión social y adaptabilidad. Los residentes se adaptaron a las condiciones de escasez gestionando el recurso de manera cooperativa y eficiente. Doña Gladis comenta que nunca habían optado por hacer propuestas ante la escasez porque: “Todos ya sabíamos que no había, ¿no ve?” (entrevista a doña Gladis, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024). Se refiere a que todos sabían que no había agua. La capacidad de la comunidad para gestionar el agua durante la crisis y su adaptación a las condiciones cambiantes es un ejemplo de cómo las dinámicas culturales y sociales influyen en las prácticas de autocuidado. La falta de protestas refleja una adaptación y aceptación de la situación, junto con un sentido de autoeficacia, usando estratégicamente la pileta comunitaria: “Ahora ya tenemos. Si no puede haber agua, la pileta está pues” (entrevista a la tía, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024).

El análisis de las entrevistas realizadas a doña Gladis, doña Cristina y la tía revela una imagen compleja de la gestión y el uso del agua en la urbanización 24 de Junio. Las prácticas de autocuidado, como hervir el agua para consumo y reutilizar el agua de lavar ropa, demuestran un compromiso con la salud y la conservación de recursos. La respuesta de la comunidad a la crisis del agua en 2017, caracterizada por la cooperación y la adaptación, refleja la resiliencia y la capacidad de manejar recursos limitados de manera efectiva. Las dinámicas culturales, históricas y sociales juegan un papel crucial en la forma en la que los residentes gestionan el agua, destacando la importancia de la cohesión social y la autoatención en la gestión de recursos vitales.

La pileta o estanque del barrio

El estudio sobre las prácticas de autocuidado efectuadas por madres de la urbanización 24 de Junio, zona Villa Copacabana, pone de relieve la importancia del agua en la vida cotidiana y, también, cómo la escasez de este recurso afecta las rutinas diarias y las estrategias de cuidado personal. A través de las entrevistas realizadas, se evidencia una serie de desafíos y adaptaciones que los residentes han desarrollado para gestionar su uso del agua de manera efectiva.

Uno de los elementos recurrentes en las entrevistas es la mención de la “pileta”, un punto central en la dinámica comunitaria y en las prácticas de autocuidado relacionadas con el agua. La pileta no es solamente un lugar en el que se accede al agua, sino también un espacio de encuentro y socialización, donde se comparten experiencias y se fortalecen los lazos comunitarios.

Doña Gladys subraya la importancia de la pileta en su rutina diaria: “Voy a la pileta cada mañana para llenar mis bidones. Es un esfuerzo, pero al mismo tiempo es una oportunidad para ver a mis vecinos y compartir noticias. Nos ayudamos entre todos, especialmente cuando hay problemas con el agua” (entrevista a doña Gladis, vecina. Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, 2024). Esta declaración resalta cómo el acceso al agua en la pileta no es solo una cuestión de supervivencia, sino también de comunidad y solidaridad.

El análisis de estas prácticas revela la adopción de estrategias de autocuidado basadas en el conocimiento comunitario y en la experiencia compartida. Las familias han aprendido a gestionar sus recursos hídricos con eficiencia, adaptándose a las limitaciones y buscando soluciones colectivas cuando es necesario. La pileta, en este contexto, se convierte en un símbolo de resiliencia y cooperación.

Siguiendo el marco teórico de Menéndez, se puede observar cómo las prácticas de autoatención y autocuidado están influenciadas por determinantes sociales y culturales. La escasez de agua en la urbanización 24 de Junio obliga a los residentes a ser creativos y proactivos en la gestión de su salud y bienestar. La pileta emerge como un espacio donde se materializa esta creatividad y solidaridad comunitaria.

Conclusión preliminar

El análisis de las entrevistas realizadas a doña Gladis, doña Cristina y la tía en el contexto del Barrio 24 de Junio, Villa Copacabana, revela una imagen de la gestión del agua profundamente marcada por la adaptación, la resiliencia y el autocuidado, en un escenario de escasez crónica del recurso. A través de sus relatos, se evidencia cómo la comunidad ha desarrollado una serie de estrategias para asegurar el acceso al agua y mantener la salud de sus miembros, incluso en momentos de crisis, como ocurrió durante la escasez de agua en 2017. La centralidad del agua en las actividades cotidianas (como cocinar, limpiar, lavar y bañarse) y las prácticas adoptadas para su conservación y purificación, como hervirla antes de consumirla, destacan la conciencia de los residentes sobre la importancia de cuidar este recurso vital.

Las entrevistas también revelan el papel fundamental de la pileta comunitaria no solo como una fuente esencial de acceso al agua, sino también como un punto de encuentro para la solidaridad y la cooperación entre los vecinos. A pesar de las dificultades, las estrategias colectivas y el sentido de comunidad han permitido a los residentes enfrentar la escasez de manera organizada, sin recurrir a conflictos o protestas. Esta capacidad de adaptación refleja la fuerte resiliencia de la comunidad, que ha aprendido a gestionar el agua de manera eficiente, reutilizando el recurso y compartiéndolo en momentos de necesidad.

En conclusión, este artículo no solo documenta la importancia del agua en la vida cotidiana del barrio 24 de Junio, sino que también pone en evidencia cómo la comunidad ha logrado adaptarse a las adversidades mediante prácticas de autocuidado y cooperación.

La pileta, como símbolo de resiliencia, refleja la interdependencia de los vecinos y la necesidad de implementar políticas públicas que apoyen y fortalezcan estas estrategias comunitarias de gestión del agua. El autocuidado y la solidaridad en la gestión de recursos limitados son fundamentales para la salud y el bienestar de los residentes, y deberían ser considerados en el diseño de intervenciones sociales que reconozcan el valor del trabajo colectivo y la sostenibilidad de los recursos.

Bibliografía

- BANCO MUNDIAL.
1992. *Informe sobre el Desarrollo Mundial 1992*. Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, Banco Mundial. Washington, EE. UU.
- CAMARGO, Alejandro y Juana CAMACHO.
2019. "Convivir con el agua". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 55, núm. 1: 7- 25. Bogotá, Colombia.
- CHAMBI PACO, Rufina Carmen.
2017. *Estrategias de afrontamiento en situación de crisis de escasez de agua en profesores del colegio Copacabana de la zona Villa Copacabana de la ciudad de La Paz*. Tesis de licenciatura, carrera de Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- FERRARO, Emilia.
2016. "Desde la tubería a la mentalidad: Presunciones oficiales y percepciones locales en los proyectos rurales de dotación de agua: Un estudio del caso del Ecuador". *El trabajo antropológico: miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida*, 309-360. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador.
- MARTÍNEZ, Gustavo, Ana M. BECCAGLIA y Analía LINARES.
2014. "Problemática hídrico-sanitaria, percepción local y calidad de fuentes de agua en una comunidad toba (qom) del impenetrable (Chaco, Argentina)". En: *Salud Colectiva*, vol. 10, núm. 2: 225-242. Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires, Argentina.
- MENÉNDEZ, Eduardo L.
2018. "Antropología médica en América Latina 1990-2015: Una revisión estrictamente provisional". En: *Salud Colectiva*, vol. 14, núm. 3: 461-481. Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires, Argentina.
2003. "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas". En: *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 8, núm. 1: 185-207. Río de Janeiro, Brasil.
1985. "Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina". En: *Nueva Antropología*, vol. VII, núm. 28: 11-28. México D. F., México.
- PERALES MIRANDA, Víctor Hugo.
2018. "La crisis de agua en La Paz: Cambios y racionamiento del agua". En: *Temas Sociales*, vol. 43: 97-124. La Paz, Bolivia.
- SALAMANCA, Luis Alberto.
2010. "*Agua tatay... Agua tatay*". *La política de gestión de riesgos en Bolivia y su articulación en el espacio municipal (caso: Gobierno Municipal de La Paz, gestiones 1985-2007)*. Tesis de doctorado, especialización en Ciencias del Desarrollo, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

Entrevistas

Doña Cristina. Vecina de la urbanización 24 de Junio, Villa Copacabana (entrevista realizada en 2024). La Paz, Bolivia).

Doña Gladis. Vecina de la urbanización 24 de Junio, Villa Copacabana (entrevista realizada en 2024. La Paz, Bolivia).

La tía. Vecina de la urbanización 24 de Junio, Villa Copacabana (entrevista realizada en 2024. La Paz, Bolivia).

ANÁLISIS DEL IMPACTO AMBIENTAL DE LAS AGUAS SUBTERRÁNEAS EN LA COMUNIDAD DE DESAGUADERO (DEPARTAMENTO DE LA PAZ)

Keyla Rosales¹

Resumen

Este artículo presenta un análisis de las posibles fuentes de contaminación con una caracterización de los recursos hídricos en tres sectores de la comunidad de Desaguadero, ubicada en el departamento de La Paz. Para tal fin, se evaluaron los parámetros fisicoquímicos de los manantiales en los sectores La Culata, Acero Marka y San Pedro de Desaguadero. Los resultados muestran que La Culata presenta los valores más altos de potencial de hidrógeno (pH), conductividad eléctrica (CE) y sólidos totales disueltos (TDS), debido a la influencia de la geología, mientras que Acero Marka enfrenta el mayor nivel de contaminación gracias a la proximidad del botadero de la comunidad y las prácticas inadecuadas de manejo de residuos. En contraste, San Pedro de Desaguadero muestra una calidad del agua relativamente buena, atribuida a su baja densidad poblacional. Este artículo, por lo tanto, destaca la necesidad de implementar estrategias de gestión ambiental para mejorar la calidad del agua y proteger la salud pública en la comunidad.

Introducción

La comunidad de Desaguadero, perteneciente al municipio de Desaguadero, está ubicada en el departamento de La Paz. Forma parte de la provincia geológica del Altiplano Norte y este mismo enfrenta desafíos significativos relacionados con la disponibilidad de agua superficial y subterránea. Es la comunidad más habitada, pues alberga más de 4.000 habitantes. Se debe tomar en cuenta que la utilización del agua es sobre todo para el uso doméstico y, en minoría, para el ganado y la actividad agrícola.

Este artículo se enfocó en realizar un análisis de las fuentes de contaminación que afectan al agua subterránea y en caracterizar las fuentes de agua disponible en la comunidad.

Objetivo

Realizar el análisis del impacto de aguas subterráneas de la comunidad de Desaguadero, identificando las fuentes de contaminación, su relación con actividades humanas y sus implicancias en la calidad y sostenibilidad del recurso hídrico.

1 Es egresada de Ingeniería Geológica por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Tiene interés en recursos hídricos, geología ambiental e hidrogeología. Cofundadora de GeoLatinas (La Paz-Bolivia), la cual es una organización que impulsa a las mujeres a ser parte de carreras relacionadas con las Ciencias de la Tierra
Correo electrónico: keylita.andrea.0@gmail.com

Metodología

El estudio se desarrolló mediante un inventario de las fuentes de agua realizado durante una semana en tres sectores estratégicos: La Culata, Acero Marka y San Pedro de Desaguadero. En cada sector se recopilieron datos clave sobre parámetros fisicoquímicos, incluyendo pH, CE, TDS y temperatura (T). Asimismo, se identificaron posibles fuentes de contaminación a través de observación directa en el terreno y la aplicación de encuestas estructuradas a los habitantes locales, con el objetivo de contextualizar las condiciones ambientales y evaluar la interacción entre actividades antropogénicas y recursos hídricos.

Geología

El área de estudio se localiza dentro de la provincia geológica del Altiplano, específicamente en su región norte.

Se observó principalmente la formación Tiahuanaco, caracterizada por areniscas rojizas de grano medio, y la formación El Molino, que presenta areniscas calcáreas en contacto con la formación Santa Lucía, compuesta por arcillitas rojizas intercaladas con arena de grano medio. En los sectores de Acero Marka y San Pedro de Desaguadero, se identificaron depósitos coluvio-fluviales, con clastos de color rojizo y un depósito más fino en las partes llanas.

Geomorfología

La geomorfología del área se caracteriza por tres formas notorias. La primera está marcada por pendientes altas, siendo denominadas serranías; la segunda por amplios abanicos aluviales que comienzan desde del pie de la serranía con una composición de clastos que alcanzan tamaños métricos en el ápice y una disminución gradual del tamaño de estos hacia el final del abanico. Esto se debe al control fluvial en la zona y, por último, se observa una llanura fluvioacustre, representada por depósitos de material fino de color rojizo, la cual es formada gracias a la sedimentación en un ambiente de baja energía.

Un elemento clave del paisaje son los bofedales en la región, los cuales son reservorios naturales importantes de agua y sostienen una diversidad biológica significativa. Por esta razón, representa un recurso hídrico valioso para la zona. Su conservación se debe a la baja densidad poblacional y a la limitada intervención humana en las inmediaciones.

Hidrogeología

Los ríos Acero Marka y Quelcata son las principales fuentes de agua para la población, ya que presentan un alto caudal y son permanentes. En el sector del pie de monte, se encuentran varios manantiales que son utilizados para actividades cotidianas, sobre todo en el sector de San Pedro de Desaguadero y La Culata. Durante la época de heladas, estos manantiales son cruciales, ya que el agua de las tuberías tiende a congelarse.

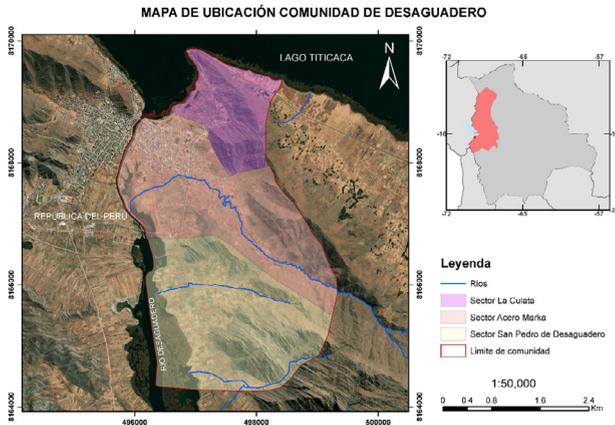


Figura 1: Mapa de ubicación de la Comunidad de Desaguadero.
Fuente: Elaboración propia.

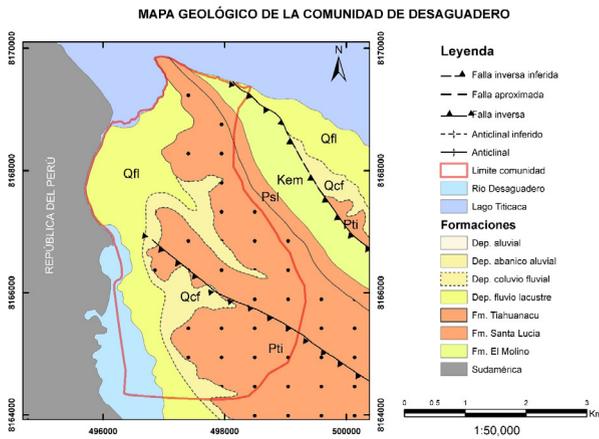


Figura 2: Mapa geológico de la Comunidad de Desaguadero.
Fuente: Elaboración propia.

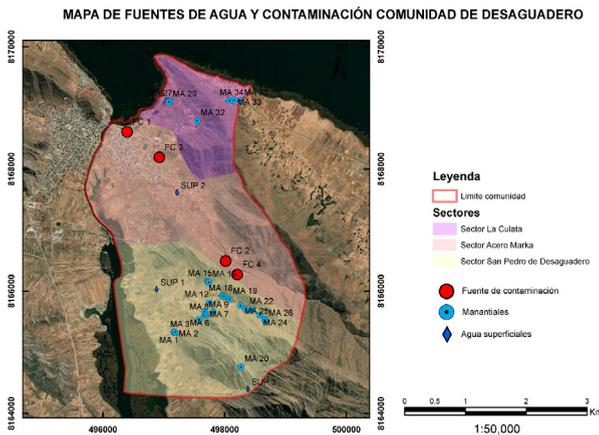


Figura 3: Mapa de fuentes de agua y contaminación de la Comunidad de Desaguadero.
Fuente: Elaboración propia.

Las encuestas realizadas revelaron que algunos habitantes se refieren a las aguas subterráneas como “ojos de agua”, *uma phuju* o *jalsuri* y que, en épocas de sequía, realizan oraciones en la parte alta de la serranía para solicitar agua.

Resultados

Sector La Culata

En el sector La Culata, se destacan los datos de los parámetros fisicoquímicos de los manantiales (Tabla 1), que presentan los valores más altos entre los tres sectores analizados. Los valores de pH oscilan entre 7.6 a 9. Según la norma NB 512, los valores superiores a 8.5 podrían indicar la presencia de carbonatos; mientras que la CE varía entre 200 y más de 1.900 $\mu\text{S}/\text{cm}$. Los datos mayores a 1.500 $\mu\text{S}/\text{cm}$ se deben a la presencia de sales como cloruros o sulfatos. Además, los TDS oscilan entre 93 y 900 ppm; estos valores altos se deben a la posible alta cantidad de minerales en el agua; las temperaturas del agua fluctúan entre 13 y 22 °C.

Según las encuestas realizadas, los residentes indican que la calidad del agua de pozo era significativamente mejor en el pasado, situación que ha cambiado debido a prácticas como el chaqueo y la contaminación por residuos sólidos.

Sector Acero Marka

El sector Acero Marka está dominado por el río Acero Marka, que presenta un pH de 8.06, TDS de 187 ppm, CE de 366 $\mu\text{S}/\text{cm}$ y una temperatura de 19.2 °C, con un caudal de 0.9 L/s. (Tabla 2)

Este sector enfrenta el mayor nivel de contaminación, ya que el botadero de la comunidad se ubica a orillas del río. La planta de reciclaje, que anteriormente operaba, se encuentra actualmente abandonada, y los habitantes han optado por quemar la basura (Figura 5); los valores registrados en el sector sugieren que la contaminación externa, como la proveniente del botadero, no influye significativamente en la calidad del agua según los parámetros analizados. Sin embargo, sería necesario evaluar parámetros complementarios para confirmar o descartar la presencia de algún tipo de contaminación (Tabla 3).

Además, los residentes mencionan que el transporte pesado representa un posible foco de contaminación, especialmente en el río Acero Marka y el Desaguadero como en el estudio realizado por Quintanilla *et al.* en 1991. También se ha reportado, en el agua que consumen, la presencia de insectos.

Sector San Pedro de Desaguadero

En el sector se localiza un bofedal que alimenta varios manantiales. Los valores de estos manantiales (Tabla 1) son de un pH que varía entre 7.5 y 8.7, con TDS que oscilan entre 140 y

361 ppm, CE de 270 a 628 $\mu\text{S}/\text{cm}$ y temperaturas que van de 12.9 a 22.3 °C. El río Quelcata presenta un pH de 8.36, TDS de 179 ppm, CE de 352 $\mu\text{S}/\text{cm}$, temperatura de 18.8 °C y un caudal de 0.108 L/s.

La contaminación en este sector es mínima, lo que se atribuye a la escasa población residente. La conservación del bofedal y el caudal óptimo del río se deben a la baja densidad poblacional y a la limitada actividad ganadera en la zona. No obstante, es fundamental evaluar la presencia de carbonatos para descartar una posible contaminación, dado que el valor del pH se aproxima al límite máximo permitido.



Figura 4: Manantial en el sector La Culata de la comunidad de Desaguadero.

Fuente: Fotografía de Kayla Rosales.



Figura 5: Botadero de la comunidad de Desaguadero.

Fuente: Fotografía de Kayla Rosales.



Figura 6: Bofedal del sector San Pedro de Desaguadero.

Fuente: Fotografía de Kayla Rosales.

| N° | Fecha | Código | Sector | Coordenadas | | | Uso del agua | Parámetro físico - químicos | | | | Caudal (L/s) |
|----|----------|--------|--------------------------|-------------|---------|------|--------------|-----------------------------|-----------|------------|--------|--------------|
| | | | | X | Y | Z | | pH | TDS (ppm) | CE (uS/cm) | T (°C) | |
| 1 | 09/10/24 | MA 1 | San Pedro de Desaguadero | 497169 | 8165331 | 3881 | ganado | 7.45 | 150 | 29 / | 18. / | - |
| 2 | 09/10/24 | MA 2 | San Pedro de Desaguadero | 497191 | 8165319 | 3886 | ganado | 7.64 | 136 | 266 | 16.2 | - |
| 3 | 09/10/24 | MA 3 | San Pedro de Desaguadero | 497192 | 8165326 | 3878 | ganado | 8.38 | 138 | 270 | 18.3 | - |
| 4 | 09/10/24 | MA 4 | San Pedro de Desaguadero | 497580 | 8165535 | 3904 | ganado | 7.7 | 153 | 300 | 18 | - |

| | | | | | | | | | | | | |
|----|----------|-------|--------------------------|--------|---------|------|---------|------|-----|-----|------|--------|
| 5 | 09/10/24 | MA 5 | San Pedro de Desaguadero | 497681 | 8165616 | 3914 | sin uso | 7.33 | 185 | 383 | 19.4 | - |
| 6 | 09/10/24 | MA 6 | San Pedro de Desaguadero | 497680 | 8165615 | 3913 | sin uso | 7.79 | 185 | 368 | 17.3 | - |
| 7 | 09/10/24 | MA 7 | San Pedro de Desaguadero | 497693 | 8165612 | 3912 | sin uso | 7.71 | 174 | 339 | 16.8 | - |
| 8 | 09/10/24 | MA 8 | San Pedro de Desaguadero | 497693 | 8165610 | 3916 | sin uso | 7.66 | 182 | 357 | 14 | - |
| 9 | 09/10/24 | MA 9 | San Pedro de Desaguadero | 497687 | 8165643 | 3908 | sin uso | 7.93 | 165 | 325 | 14.4 | 0.0019 |
| 10 | 09/10/24 | MA 10 | San Pedro de Desaguadero | 497670 | 8165666 | 3901 | ganado | 8.28 | 141 | 276 | 16.4 | - |
| 11 | 09/10/24 | MA 11 | San Pedro de Desaguadero | 497810 | 8165663 | 3910 | sin uso | 7.68 | 227 | 454 | 14.5 | - |

Tabla 1: Inventario de los manantiales de la comunidad Desaguadero.

Fuente: Elaboración propia.

| Fecha | Código | Sector | Coordenadas | | | Estacional o permanente | Parámetro físico - químicos | | | | Caudal (L/s) | Observaciones |
|----------|--------|--------------------------|-------------|---------|------|-------------------------|-----------------------------|-----------|------------|--------|--------------|---|
| | | | X | Y | Z | | pH | TDS (ppm) | CE (US/cm) | T (°C) | | |
| 09/10/24 | SUP 1 | La Culata | 496884 | 8166028 | 3867 | Estacional | 7.85 | 175 | 346 | 17.5 | - | Es un estanque que es utilizado por el ganado |
| 12/10/24 | SUP 2 | Acero Marka | 497221 | 8167616 | 3838 | Permanente | 8.06 | 187 | 366 | 19.2 | 0.9 | Río Acero Marka |
| 22/10/24 | SUP 3 | San Pedro de Desaguadero | 498385 | 8164402 | 3883 | Permanente | 8.36 | 179 | 352 | 18.8 | 0.108 | Río Quelcata |

Tabla 2: Inventario de agua superficial de la comunidad Desaguadero.

Fuente: Elaboración propia.

| Fecha | Sector | Fuentes de contaminación | | | | Observaciones |
|------------|-------------|--------------------------|-------------|---------|------|---|
| | | Fuente | Coordenadas | | | |
| | | | X | Y | Z | |
| 08/10/2024 | Acero Marka | FC 1 | 496399 | 8168607 | 3863 | Botadero |
| 08/10/2024 | Acero Marka | FC 2 | 498016 | 8166494 | 3887 | Botadero de la Comunidad de Desaguadero que periódicamente está quemado |
| 28/10/2024 | Acero Marka | FC 3 | 496927 | 8168189 | 3837 | Cementerio General de la comunidad |
| 08/10/2024 | Acero Marka | FC 4 | 498207 | 8166271 | 3878 | Cementerio Jardín (Fallecidos a causa de la pandemia por COVID-19) |

Tabla 3: Inventario de contaminación de la comunidad Desaguadero.

Fuente: Elaboración propia.

Discusión

Los resultados del análisis del agua en los sectores de La Culata, Acero Marka y San Pedro de Desaguadero, evidencian diferencias significativas en la calidad del agua y en los niveles de contaminación. Siendo los siguientes:

SECTOR LA CULATA: Los valores elevados de pH, CE y TDS, sugieren una posible alteración en la calidad del agua, probablemente vinculada a la composición de areniscas calcáreas de la Fm El Molino solo en este sector.

La presencia de carbonatos y bicarbonatos podría explicar los valores de pH superiores a 8.5, ya que estos compuestos generan alcalinidad natural al interactuar con minerales calcáreos o suelos ricos en carbonatos. Esto sugiere que la calidad del agua podría estar influenciada por factores geológicos locales o actividades antrópicas.

SECTOR ACERO MARKA: Presenta los mayores niveles de contaminación, influenciados por la cercanía al botadero de la comunidad y la quema de basura. Además, la presencia de insectos en el agua, reportada por los residentes, indica un deterioro significativo de su calidad, con posibles riesgos para la salud pública. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, estos factores podrían no tener una influencia directa en la calidad del agua. Por ello, es necesario complementar el análisis con parámetros adicionales, como la bacteria *Escherichia coli* o *E. coli*, y coliformes totales, entre otros, para confirmar o descartar posibles fuentes de contaminación.

SECTOR SAN PEDRO DE DESAGUADERO: La calidad del agua es relativamente buena, atribuida a la baja densidad poblacional, la limitada actividad ganadera, la conservación de bofedales y el caudal adecuado del río Quelcata, factores que contribuyen a la sostenibilidad ambiental del sector.

Esta evaluación subraya la necesidad de medidas específicas en cada sector para garantizar la calidad del agua y proteger la salud pública

Conclusiones

Gracias a estudio se pudo reconocer y analizar las características físicoquímicas de las fuentes de agua en tres sectores de la comunidad de Desaguadero. Los resultados indican que la calidad del agua varía significativamente entre los sectores, siendo La Culata y Acero Marka los más afectados por la contaminación y factores geológicos que alteran la calidad del agua. La implementación de prácticas de manejo sostenible y el fomento de la educación ambiental son esenciales para mejorar la calidad del agua y proteger la salud de los residentes. Además, se recomienda realizar estudios adicionales para monitorear la calidad del agua a lo largo del tiempo y evaluar el impacto de las intervenciones propuestas.

Agradecimientos

Se agradece a la comunidad de Desaguadero por su colaboración durante el trabajo de campo, así como al equipo técnico del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), que me permitió escribir este artículo con la orientación, apoyo y enseñanza de la Lic. Heidi Mamani. También cabe agradecer a mi tutor de tesis, Ing. Rafael Cortez, por los consejos en la realización de este documento.

Bibliografía

- CHOW, Ven Te, David R. MAIDMENT y Larry W. MAYS.
1994. *Hidrología aplicada*. McGraw Hill. Bogotá, Colombia.
- Comisión de las Comunidades Europeas.
1993. *Estudio de Hidrogeología, Plan Director Global Binacional de Protección-Prevención de Inundaciones y Aprovechamiento de los Recursos el lago Titicaca, río desaguadero, lago Poopó y lago salar de Coipasa (Sistema TDPS)*. [web].
- Comité Ad-Hoc de Transición de la Autoridad Autónoma Binacional del Sistema.
1996. *Diagnóstico Ambiental del Sistema Titicaca-Desaguadero-Poopó-Salar de Coipasa (Sistema TDPS) Bolivia-Perú*. [web].
- CUSTODIO, Emilio y Ramón LLAMAS.
1983. *Hidrología subterránea*. Ediciones Omega. Barcelona, España.
- Departamento de Desarrollo Regional y Medio Ambiente Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos Washington, D.C.
1996. *Diagnóstico Ambiental del Sistema Titicaca-Desaguadero-Poopó-Salar de Coipasa (Sistema TDPS) Bolivia-Perú*. [web].
- Gobierno Autónomo Municipal de Desaguadero (2016-2020).
2016. *Plan Territorial de Desarrollo Integral*. Desaguadero, Bolivia.
- Ministerio de Servicios y Obras Públicas, Viceministerio de Servicios Básicos e Instituto Boliviano de Normalización y Calidad.
2005. *Norma Boliviana NB 512 Agua Potable-Requisitos*. La Paz, Bolivia.

QUINTANILLA Jorge, Dante GUMIEL y Jean-Loup GUYOT.

1991. "Evaluación preliminar de la hidrogeología e hidrogeoquímica del norte del Altiplano boliviano". En: *Revista Boliviana de Química*, vol. 10, núm. 1: 59-64. La Paz, Bolivia.

ZULETA, Franklin.

2018 *Gobierno Autónomo Municipal de Desaguadero*. Trabajo dirigido. Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Arquitectura, Artes, Diseño y Urbanismo. La Paz, Bolivia.

EL AGUA DEL LAGO TITICACA COMO SUJETO DE DERECHO: LA NECESIDAD DE INCORPORARLO EN LA REALIDAD PUNEÑA Y LA LEGISLACIÓN PERUANA

Gerson Nik Uscamayta Huaricallo¹

Resumen

En el presente artículo, se busca dilucidar las diversas posturas en controversia respecto a considerar al lago Titicaca como sujeto de derecho a partir del enfoque ecocentrista que, a diferencia del enfoque antropocéntrico tradicional, reconoce que el ser humano no es un ser superior, sino que debe tener el mismo respeto por todo el conjunto de la tierra; más aún con la conexión de Puno con la Pachamama o Madre Tierra, la cual es profunda y considerada una deidad central en la cosmovisión andina, representando la fertilidad, la abundancia y la energía vital de la tierra. A través de un análisis de documentos, es una técnica de recolección de datos cualitativos que examina materiales impresos o electrónicos relevantes para la investigación. A partir de lo anterior, podríamos enfocar al lago Titicaca en torno a la idea de que el agua es esencial para la vida y, por tanto, ser protegida de manera íntegra. Considerar que el agua tiene un valor en sí mismo no solo como recurso para el desarrollo humano. Esto implica que su protección y gestión deben ser vistas desde una perspectiva que priorice el bienestar de los ecosistemas.

Palabras clave: lago Titicaca, agua, sujeto de derecho, ecocentrismo, legislación peruana.

Introducción

El agua es necesaria para la supervivencia y el desarrollo del ser humano desempeñando un papel fundamental en el sustento de los ecosistemas y en la satisfacción de diversas necesidades humanas, por lo mismo, es reconocida y gestionada, como recurso natural por cada sociedad a lo largo del tiempo. Sin embargo, es necesario considerar las nuevas urgencias que se dan en la contemporaneidad debido a la contaminación y la sobre explotación. En tanto, la gestión del agua como recurso hídrico en el Perú se dan entorno a su reconocimiento como recurso natural, es decir, sujeto a normativas y políticas de gestión; no obstante, este panorama podría limitar la capacidad de proteger el agua.

Por lo mismo, el nuevo modelo empleado de considerar al agua como sujeto de derecho ha ganado relevancia en el ámbito jurídico por su capacidad de reconocerla y brindarle un valor intrínseco; más aún, en aquellos contextos donde se reconoce a todos los cuerpos agua no solo como recursos extraíbles, sino como entidades con derechos pro-

1 Pasante de la Asociación de Derechos Humanos y Medio Ambiente (DHUMA) y estudiante de la Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Altiplano de Puno. Correo electrónico: guscamaytah@est.unap.edu.pe

pios. A partir de lo anterior, podríamos enfocar al lago Titicaca en torno a la idea de que el agua es esencial para la vida y, por tanto, ser protegida de manera íntegra. Se considera que el agua tiene un valor en sí mismo, no solo como recurso para el desarrollo humano. Esto implica que su protección y gestión deben ser vistas desde una perspectiva que priorice el bienestar de los ecosistemas.

El lago Titicaca es el más alto y navegable del mundo y se ubica en los Andes centrales dentro de la meseta del Collao a una altura de 3.812 metros sobre el nivel del mar (m s. n. m.), tiene una extensión de 7.562 km², de los cuales el 56% pertenece a Perú con una profundidad de 107 metros y, en particular, al departamento de Puno. Asimismo, este lago se contamina más día a día y la carencia de un sistema de tratamiento para aguas servidas y disposición final de residuos sólidos son situaciones que agravan su situación ambiental.

Este artículo quiere dilucidar las distintas posturas en controversia respecto a considerar al Titicaca como un sujeto de derecho a partir del enfoque ecocentrista que, a diferencia del enfoque antropocéntrico tradicional, reconoce al ser humano no como un ser superior, sino que debe tener el mismo respeto por todo el conjunto de la tierra; más aún con la conexión de Puno con la Pachamama. Esta es profunda y considerada una deidad central en la cosmovisión andina, representando la fertilidad, la abundancia y la energía vital de la tierra.

Perspectivas acerca de la utilización del agua y su tratado

En la actualidad, la regulación del agua en el Estado peruano se basa en considerarla un recurso natural sujeto a normativas de gestión, lo cual podría limitar su protección adecuada. Por tanto, se necesita ir más allá y reconocer al agua como un sujeto de derecho con derechos inherentes, otorgándole personalidad jurídica para ejercer derechos y obligaciones. La gestión del agua debe involucrar a todas las partes interesadas, incluyendo comunidades locales para asegurar que las decisiones reflejen las necesidades y conocimientos de quienes dependen directamente de estos recursos. Por lo mismo, existen diversas posturas de poder manejarlo, ya sea desde una perspectiva antropocentrista y la otras, más ecocentrista.

Antropocentrismo versus ecocentrismo

Primeramente, debemos evaluar cuáles son las dos posturas que actualmente se manejan en torno del reconocimiento o visión del agua. El antropocentrismo refleja una visión en la que el ser humano es el centro de las decisiones relacionadas con el agua, priorizando su uso y gestión, únicamente, en función a de las necesidades del ser humano en modo de extractivismo (Domínguez, 2021). El extractivismo entendido como el modo de apropiación de los recursos naturales, estrategia de desarrollo dependiente y estilo de desarrollo insostenible. Esta visión ha dominado el pensamiento occidental, especialmente desde la Revolución Industrial, y ha llevado adelante una explotación intensiva de los recursos

naturales, justificando la degradación ambiental en función de las necesidades humanas. En esa misma línea, Hernandez (2020) plantea que el antropocentrismo promueve la idea de que la naturaleza existe principalmente para servir a los intereses humanos. Esto ha resultado en prácticas que priorizan el desarrollo económico a expensas del medio ambiente, contribuyendo de esa manera al cambio climático y a la pérdida de biodiversidad. La crítica al antropocentrismo también se basa en la necesidad de adoptar prácticas sostenibles que no solo beneficien a los humanos, sino que también preserven la salud del planeta (Kottak, 2019). Esto implica un cambio de paradigma hacia una ética que valore la interdependencia de todas las formas de vida.

Por otra parte, el enfoque ambientalista de Cresci (2018) aboga por un enfoque ecocéntrico, pues considera a todos los seres vivos y ecosistemas como igualmente valiosos. Este enfoque busca una relación más equilibrada entre humanos y naturaleza, promoviendo la conservación por el medio ambiente. El enfoque ecocéntrico se ve reforzado al integrar consideraciones ambientales en el desarrollo sostenible (Ortega y Triana, 2018). En ese sentido, respecto al agua se centra en la interconexión entre los seres humanos y el medio ambiente, promoviendo la idea de que el agua no solo es un recurso para el uso humano, sino un elemento vital que sustenta la vida en todos sus aspectos. Este nos propone un cambio de paradigma desde el antropocentrismo, pues prioriza las necesidades humanas hacia una visión que reconoce la importancia intrínseca de la naturaleza y sus sistemas, incluyendo el agua, como sujetos de derechos. Molineros y Díaz (2022) afirman que, si se promueve el reconocimiento del agua como un derecho humano fundamental, que debe ser garantizado no solo para el uso humano, sino también para la preservación de los ecosistemas. Esto incluye un enfoque en la justicia social y ambiental, asegurando que todas las comunidades tengan acceso a agua limpia y suficiente (Boelens, 2009).

Reconocer al agua como sujeto de derecho implica un compromiso con la conservación y la disponibilidad del agua para las generaciones presentes y futuras (Torres, 2011). El ecocentrismo propone que la naturaleza y sus elementos, como ríos, montañas y ecosistemas, tienen un valor intrínseco y, por lo tanto, deben ser considerados sujetos de derechos. Esto contrasta con el enfoque antropocéntrico tradicional, que limita los derechos a los seres humanos (Becerra, 2021). Esta nueva perspectiva ha llevado a que algunos países, como Ecuador y Bolivia, reconozcan explícitamente los derechos de la naturaleza en sus constituciones, lo que refleja un avance hacia la integración de un enfoque ecocéntrico en el marco legal.

Por lo tanto, el nuevo modelo empleado de considerar al agua como sujeto de derecho, ha ganado relevancia en el ámbito jurídico por su capacidad de reconocerla y brindarle un valor intrínseco; más aún, en aquellos contextos donde se reconoce a todos los cuerpos de agua no solo como recursos extraíbles, sino como entidades con derechos propios (Hoyos y Uribe, 2016). A partir de esto último, podríamos enfocar al lago Titicaca en torno a la idea de que el agua es esencial para la vida y, por tanto, ser protegida de manera íntegra. Se considera que el agua tiene un valor en sí mismo, no solo como recurso para el desarrollo humano. Esto implica que su protección y gestión deben ser vistas desde una perspectiva que priorice el bienestar de los ecosistemas (Mattei, 2017).

La contaminación del lago Titicaca

El lago Titicaca es el lago más alto y navegable del mundo. Como ya se indicó, se ubica en los Andes centrales dentro de la meseta del Collao a una altura de 3.812 m s. n. m. Tiene una extensión de 7.562 km² de los cuales el 56% pertenece a Perú con una profundidad de 107 metros y en particular al departamento de Puno. Asimismo, este lago se contamina día a día y la carencia de un sistema de tratamiento para aguas servidas y disposición final de residuos sólidos son situaciones que agravan su situación ambiental (Gudynas, 2009).

Entre los principales contaminantes identificados en el lago Titicaca se encuentran: arsénico, cadmio, cianuros, cobre, cromo, fósforo, materia orgánica, acidez, mercurio, níquel, nitrógeno, amonio, plomo y zinc; de estas se ha detectado que el arsénico está en las aguas de concentraciones (Figura 1), altas en varias zonas del lago, mientras que el mercurio se ha localizado en peces de varias zonas.

De acuerdo a estudios de Ocola y Laqui (2017) y la Autoridad Nacional del Agua (ANA), todos los ríos que desembocan en el lago Titicaca están contaminados con metales pesados, residuos fecales y basura; el Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental en 2014 emitió un informe evaluando la cuenca del río Coata, concluyendo que los valores registrados superan el rango establecido en los estándares de calidad ambiental; las sustancias químicas que traen consigo el río Coata se deposita en las comunidades ribereñas del distrito de Coata, Huata, Caracoto y Capachica. La realidad en las orillas del lago Titicaca en la ciudad de Puno se encuentra en un panorama penoso para el atractivo turístico (Figura 2), pues está contaminado con los desagües clandestinos y los canales de agua pluvial que atraviesa la ciudad, causando olor un hediondo en la ribera.



Figura 1: Informe sobre la existencia de metales pesados tóxicos en la salud humana.

Fuente: Derechos Humanos y Medio Ambiente (DHUMA, 2024).

La gerencia Regional de Recursos Naturales y Gestión del Medio Ambiente del Gobierno Regional se encarga de aprobar y controlar los planes y políticas en materia ambiental, aéreas protegidas, recursos naturales, defensa nacional y defensa civil. Ampara su pretensión en los artículos 12 y 67 de la Constitución Política del Perú, artículos 75 y 76 de la Ley 29338, artículo 5 y 13 del Convenio 169 de la Organización Interamericana del Trabajo (OIT).

El ecocentrismo y los derechos humanos se relacionan a través de un enfoque ético y jurídico que busca reconocer y proteger, tanto a los seres humanos como a la naturaleza en su conjunto (Rendón, 2024). A continuación, se presentan los principales derechos vulnerados a reconocer por parte del Estado peruano.

El lago Titicaca como sujeto de derechos

Dado a la perspectiva ecocentrista —explicada anteriormente—, prioriza un sistema integral de valores centrado en la naturaleza, a diferencia del antropocentrista que pone en primer lugar al ser humano y sus actividades extractivistas; según la primera perspectiva, es importante se reconozca al lago Titicaca, sus ecosistemas y sus afluentes como sujetos de derechos por parte del juzgado, con valor intrínseco, que debe ser protegido, especialmente en atención al valor espiritual y cultural que tiene para los pueblos indígenas, y de manera especial para los aimaras, quechuas y uros (Lovatón, 2020). Ello se da a partir del cumplimiento de los artículos 2.19 y 89 de la Constitución y de los artículos 5, 13 y 15 del Convenio 169 de la OIT —los Estados que ratifican el Convenio 169 se comprometen a adaptar su legislación nacional para garantizar estos derechos. Esto incluye la obligación de crear procedimientos adecuados para abordar los problemas relacionados con el acceso al agua y la gestión de recursos hídricos en colaboración con los pueblos indígenas—, debiendo reconocerse los siguientes derechos del lago Titicaca:



Figura 2: Contaminación del lago Titicaca.
Fuente: Diario *La República* (2023).

a) Derecho a existir; b) Derecho a fluir, el cual normalmente se entiende satisfecho asegurando un caudal ecológico necesario para garantizar un ecosistema saludable; c) Derecho a ejercer sus funciones esenciales con el ecosistema; d) Derecho a estar libre de toda contaminación; e) Derecho a alimentar y ser alimentado por sus afluentes; f) Derecho a la biodiversidad nativa; g) Derecho a la restauración y recuperación ecosistémica; h) Derecho a la regeneración de sus ciclos naturales; i) Derecho a la conservación de su estructura y funciones ecológicas; j) Derecho a la protección, preservación y recuperación; y k) Derecho a la representación (López *et al.*, 2024).

El reconocimiento de dichos derechos permitiría a los pueblos indígenas a acceder a los recursos naturales, incluyendo el agua, en sus territorios (Acosta y Martínez, 2009). Esto implica que tienen el derecho a poseer, ocupar y utilizar las tierras y recursos hídricos que se encuentran en sus territorios. En otras palabras, el Convenio 169 de la OIT establece un marco que no solo reconoce los derechos de los pueblos indígenas al agua, sino que también exige a los estados la implementación de políticas que respeten y promuevan estos derechos, asegurando su participación activa en la gestión de los recursos hídricos.

Conclusiones

Las nuevas urgencias que se presentan a nivel mundial respecto al agua, tales como la contaminación, privan su protección; en ese sentido, al reconocer al agua como sujeto de derecho en Perú se promovería su conservación y disponibilidad para las generaciones presentes y futuras, cambiando la forma en que la sociedad y la ley perciben al agua. Es necesario priorizar la idea de que los derechos sobre el agua deben ser gestionados, de tal manera, que se garantice el acceso equitativo a este recurso vital para todos los seres humanos, considerando su papel fundamental en la vida y la salud.

La incorporación del agua como sujeto de derecho en Perú presentaría beneficios como la protección y conservación más efectiva del agua, la promoción de la participación ciudadana en la toma de decisiones y una mayor responsabilidad de los actores involucrados en su gestión. Por lo mismo, reconocer al agua como sujeto de derecho promovería una mayor conciencia en la sociedad sobre la importancia de este recurso, así como una responsabilidad compartida en su gestión. Esto implica que, tanto la ciudadanía como las autoridades, tendrían un papel activo en la protección del agua.

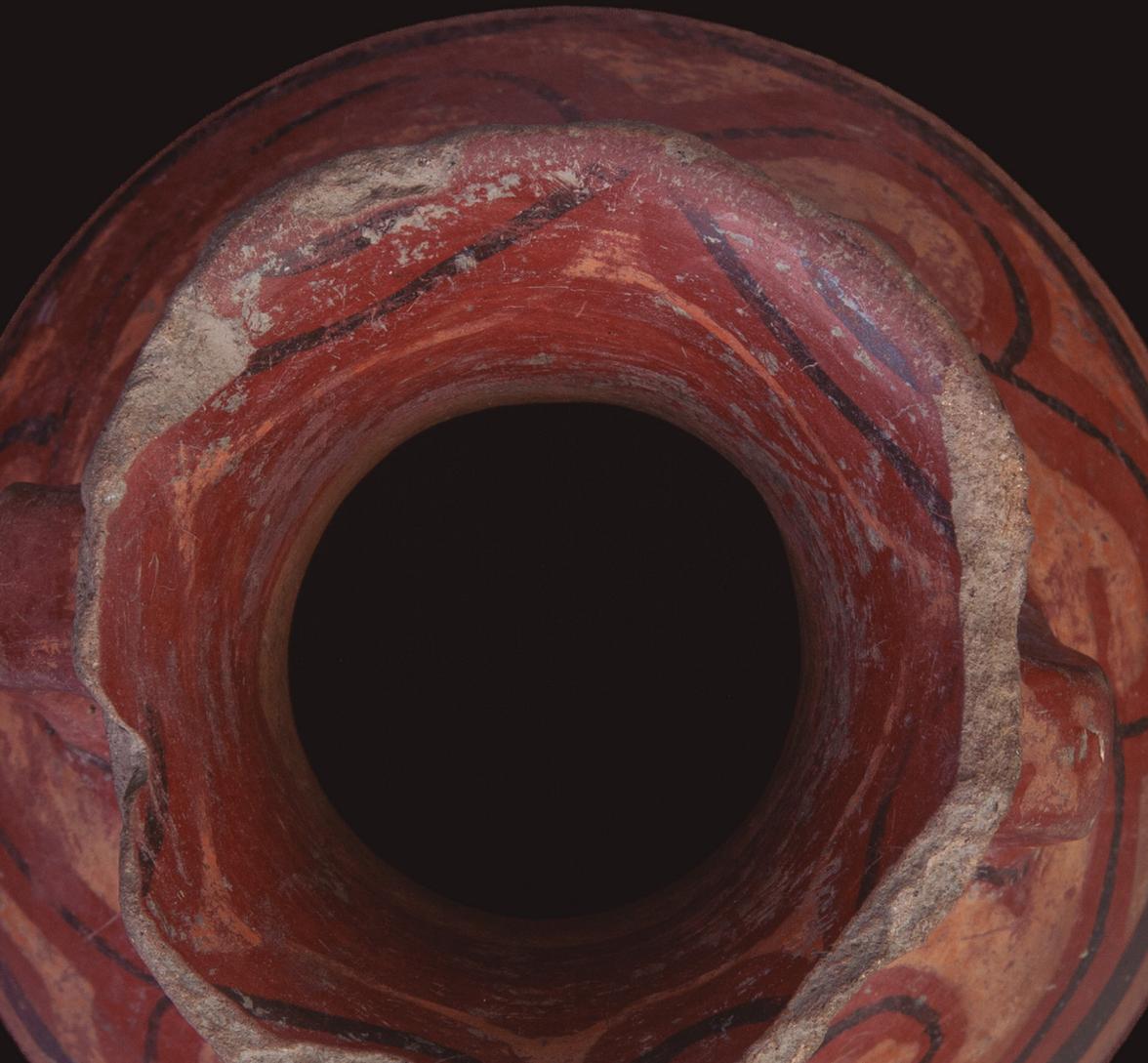
Bibliografía

- ACOSTA, Alberto y Esperanza MARTÍNEZ (comps.).
2009. *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- ANDRÉS, William, *et al.*
2019. *Descubriendo mundos: una introducción a la investigación antropológica*. Editorial Uni Magdalena.
- BECERRA, Manuel.
2021. "Los cuerpos de agua como sujetos de Derecho. Análisis sincrónico del caso colombiano (disección jurídica)". Universidad Católica de Colombia. Bogotá, Colombia.

- BOELENS, Rutger.
2009. "Aguas diversas. Derechos de agua y pluralidad legal en las comunidades andinas". En: *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 66, núm. 2: 23-55. Sevilla, España.
- CRESCI, Paula.
2018. "Medio ambiente antropocéntrico y ecocéntrico y su impacto sobre la biodiversidad". En: *Microjuris*. [web].
- DOMÍNGUEZ, Rafael.
2021. "El extractivismo y sus despliegues conceptuales". *Territorios y Regionalismos*, núm. 4: 1-26. Universidad de Cantabria. Santander, España.
- GUDYNAS, Eduardo.
2009. "Los derechos de la naturaleza en serio". *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política: 239-254*. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- HERNANDEZ, Gabriela.
2020. "La Visión Antropocéntrica. Protección y Derechos del Medio Ambiente". En: | *Foro Jurídico*
- HOYOS, Elena Isabel. y URIBE, Enrique.
2016. "El derecho humano al agua. Una cuestión de interpretación o de reconocimiento". En: *Cuestiones constitucionales*, núm. 34: 3-25. [web].
- LOVATÓN, David.
2020. "Evaluación de la igualdad y no discriminación de pueblos indígenas en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional peruano". En: *Estudios constitucionales*, vol. 18, núm. 2, 185-220. [web].
- LÓPEZ, Daniela *et al.*
2024. "El reconocimiento del agua como sujeto de derecho en Perú: una perspectiva en evolución". En: *Revista Catalana de Derecho Ambiental*, vol. 15, núm. 1.
- Mattei, Ugo.
2017. Las Leyes de la Naturaleza y la naturaleza del Derecho. En: *Derecho & Sociedad*, núm. 48: 163-171.
- RENDÓN OSÓRIO, Karen Viviana.
2024. "La naturaleza en el ordenamiento jurídico colombiano: ¿del antropocentrismo al ecocentrismo?". En: *Revista Derecho del Estado*, vol. 58: 337-359.
- OCOLA, Juan y Wilber Fermincola LAQUI.
2017. *Fuentes Contaminantes en la Cuenca del Lago Titicaca: Un aporte al conocimiento de las causas que amenazan la calidad del agua del maravilloso lago Titicaca. Autoridad Nacional del Agua (ANA)*. Lima, Perú.
- ORTEGA, Angie Tatiana y Diana TRIANA.,
2018. *El agua es vida: una mirada ecofeminista*: 163-192. Consorcio Colombia. Bogotá, Colombia.
- PHILLIP KOTTAK, Conrad.
2019. *Introducción a la antropología cultural*. McGraw-Hill. México D. E., México
- TORRES, Claudia
2011. "Las versiones del desarrollo sostenible". En: *Sociedade e Cultura*, vol. 14, núm. 1: 195-204.

MESA 5

**MESA ABIERTA: APORTES DESDE
LOS SABERES Y LAS CIENCIAS**



TESTIMONIO DE UN EXCOMBATIENTE AFROBOLIVIANO EN LA GUERRA DEL CHACO

Omar Augusto Molina Arrieta¹

Resumen

En los preludios de la celebración del Bicentenario de la Independencia de Bolivia, hoy Estado Plurinacional, el presente artículo rescata el testimonio de don Demetrio Medina Peralta, último sobreviviente afroboliviano de la Guerra del Chaco (1932-1935). El excombatiente vive en la comunidad de Cocayapu de la provincia sud Yungas del departamento de La Paz. Los datos recogidos permiten entender aspectos de una experiencia humana de características étnico-culturales y lingüísticas respecto a combatientes de extracción indígena, quechuas y aymaras.

El método elegido es el cualitativo, el mismo que posibilita el encuentro con don Demetrio, un ser humano misterioso pero real, de manera que del propio testimonio surge tres ámbitos de trabajo, a saber: interdisciplinar, metodológico y el teórico; el que, con la correspondiente triangulación del dato, permite validar el trabajo.

Finalmente, el análisis de las relaciones interétnicas que se dan entre los soldados de la tropa combatiente en la Guerra del Chaco revela que la importancia de la comunidad afroboliviana, no radica en el simple reconocimiento de su existencia como colectividad presente en la geografía nacional, sino que certifica que su participación es parte de la sustancia identitaria del país.

Palabras clave: guerra, testimonio, afroboliviano, interétnico, método, cualitativo.

Introducción

Bolivia es una de esas realidades socioculturales étnicas y lingüísticas complejas del continente latinoamericano y, sin embargo, a pesar de existir una vasta bibliografía de estudios referentes a su diversidad étnico cultural, queda aún mucho por hacer. Es más, se puede constatar que, en cuanto a región andina, han existido algunas omisiones. La prueba radica en la poca información respecto de la comunidad afroboliviana en la contienda bélica del Chaco.

Así, en el análisis de la historiografía nacional boliviana de la Guerra del Chaco, se encuentra una escasa referencia a la comunidad afroboliviana. Es más, la misma, en su lúcida interpretación respecto a la presencia de distintos ciudadanos en la contienda del bélica, descuida la presencia de efectivos afrobolivianos presentes en la guerra, tal como aquí se

1 Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: omoliarrieta@gmail.com

demuestra en el testimonio de don Demetrio Medina Peralta. Para quien, paradójicamente, le proporcionó consecuencias positivas como afirmarse, en su supuesta ventaja étnica y lingüística respecto al resto de sus camaradas de ascendencia indígena, construyendo así una valoración particular de su condición de negro en el país.

Por todo ello, se puede considerar que la importancia de la comunidad afroboliviana en el proceso nacional, no se limita a reconocer la existencia visible de bolsones de población negra en el territorio boliviano, sino que significa también reconocer que el negro está presente en el proceso mismo de construcción del moderno Estado boliviano.

Una cabal comprensión de la realidad sociocultural de la región parte del justo y necesario reconocimiento de los valores culturales de los pueblos indígenas originarios y, en el caso boliviano —a decir de la comunidad afroboliviana—, de los llamados “pueblos transplantados” Darcy Ribeiro,² quienes, junto al resto de las realidades socioculturales, se constituyen en sujetos que interpelan un sistema de marginación y discriminación del Estado.

Ahora bien, respecto a los antecedentes etnohistóricos relacionados a la presencia de grupos indígenas en los Yungas de La Paz, el criterio coincidente es que, mucho antes de la colonización española, esta región correspondía a un asentamiento mayoritariamente aymara.³

Con la llegada de los españoles y el traslado de la población negra desde las minas de Potosí, a mediados del siglo XVI (Portugal, 1977: 75-83; Crespo, 1995: 21-30), se produce una experiencia de relación interétnica cada vez más compleja. Así, a principios del siglo XIX, al crearse el Nuevo Estado boliviano, el proceso de mestizaje en los Yungas de La Paz ya es una realidad con sus propias características (Bridikhina, 1995; Crespo, 1995), por lo que se puede llegar a afirmar que la presencia del negro en la historia de Bolivia llega a formar parte de la sustancia identitaria del país.

Se debe hacer notar que, al hacer una revisión bibliográfica de la historia de Bolivia, se puede comprobar cómo la historiografía nacional, a más de hacer alguna mención, presta poca atención a la participación de miembros de la comunidad afroboliviana en la contienda bélica del Chaco. A propósito, el ensayo de Hernán Criales Alcazar (1991) refiere a la presencia Pedro Andaveres Peralta, un soldado afroboliviano quien, luego de haber prestado su servicio militar en el Ejército boliviano en 1929 en la localidad de Viacha, acude a la convocatoria del presidente Constitucional de la República, Dr. Daniel Salamanca, quien ordena presentarse a los cuarteles de conscripción en la categoría de reserva militar. El bando del

2 A decir de Xavier Albó (1988: 21), en *Raíces de América. El mundo aymara* “[Ribeiro] Es el más reconocido autor brasileño, cuenta con una extensa bibliografía referida a la reivindicación del negro en el continente latinoamericano”.

3 Alison Speding (1994), en su texto *Wachu Wachu*, comenta que los primeros asentamientos aymaras que se dieron en la región de los Yungas se ubican aproximadamente por los años 1200 d. C. (Morales, 1929: 10); citado en Castro Chuquimia *et al.* (1989: 12), sostienen que además esta región estuvo habitada antes por otros grupos indígenas.

presidente Salamanca,⁴ había tocado –sin excepción– las fibras sensibles del patriotismo de los jóvenes de la época.

A más de 80 años de aquel hecho histórico, nos encontramos ahora con el *testimonio* de Demetrio Medina Peralta, excombatiente afroboliviano en la contienda del Chaco (1932-1935), en él se puede identificar particularidades de relaciones interétnicas de los negros con el resto de la tropa combatiente de ascendencia mayoritariamente indígena quechua-aymara: “hasta el comandante nos trataba bien porque hablábamos castellano”. De manera que, en la Guerra del Chaco, según don Demetrio, la condición de indígena quechua o aymara significaba una desventaja, puesto que el trato, por parte de los propios oficiales del Ejército boliviano, hacia un efectivo de la comunidad indígena, era totalmente discriminatorio a causa del escaso dominio del manejo del idioma castellano.

Más allá, de reconocer que una experiencia bélica, sea en sí misma negativa para cualquier tipo de sociedad, el *testimonio* de don Demetrio permite corroborar la tesis reinante de la intelectualidad de época, al sostener que la Guerra del Chaco contribuye, además, a la toma de conciencia de la nacionalidad, convirtiéndose así en el detonante de la transformación social boliviana (Klein, 1988; Sandoval, 1990; Zavaleta, 1992; Cajías de la Vega, 1995). Sin embargo, este lúcido enfoque de la historiografía boliviana, desestima la presencia de soldados afrobolivianos en dicha contienda. Ni qué decir de la formación cívica e histórica que se imparte las unidades educativas del sistema educativo nacional donde el culto a los héroes se generaliza con un acento romántico y bajo el estilo de una narración épica.

Finalmente, respecto a la participación indígena y campesina en la Guerra del Chaco, los trabajos de Arce (1987), Baptista. (2002) y de La Coordinadora de Historia (1999), se centran fundamentalmente en combatientes quechuas y aymaras, y la compleja realidad que vivieron las sociedades urbana y rural de Bolivia, producto de la movilización de indígenas a las zonas de operaciones. En dichas obras, la alusión a la comunidad afroboliviana en la contienda del Chaco es prácticamente inexistente.

Testimonio de un excombatiente afroboliviano en la Guerra del Chaco

El testimonio de don Demetrio Medina marca el momento fundamental en la recopilación de datos, de encuentros, cara a cara con el informante en la comunidad dispersa de Cocayapu de la localidad de Ocobaya, municipio Chulumani, provincia Sud Yungas de La Paz.

De la historia de vida del relator se construye una secuencia de momentos y eventos relevantes; en la transcripción literal que se presenta, se tiene el cuidado de considerar la expresión idiosincrática del entrevistado.

4 Refiere al edicto o mandato emitido por el expresidente de Bolivia.

Don Demetrio, el q'ita⁵

A continuación, es don Demetrio Medina P. un coripateño nacido en la comunidad de Coscoma, un 22 de diciembre de 1910. Recuerda que cuando él tenía cinco años de edad su familia atravesó por una trágica experiencia, situación fortuita por la cual la familia se vio obligada a abandonar su lugar de residencia para dirigirse al pueblo de Coripata, a una casa que tenía frente a la iglesia de la localidad.

[...] Antes a la voz de decir *wachur sartañani*,⁶ era de brincar pues, y mi hermano había oydo decir *wachur sartañani*, diciendo, había levantau k'aj había, jalau su poncho, Tan el tiro pa' su hijo del jilacata, el tiro en la barriga lo había dau y el jovencito había comenzau a revolver, a revolver, a revolver, murió [...].

Expulsada la familia Medina de la comunidad de Coscoma se dirigen a la localidad de Coripata a una vivienda frente al templo del pueblo. Lo cierto es que don Demetrio desarrolla su infancia y parte de su juventud entre Coripata y la comunidad llamada Colomi, hasta más o menos sus 20 años.

Buscando nuevos rumbos

Don Demetrio pasa a contar otra faceta de su vida; detrás de su independencia de la tutela del padre, se dirige a la población de Chulumani, Sud Yungas del departamento de La Paz, en busca de sus familiares, con la seguridad de que, desde hace más de diez años, en la población de Chulumani, en la comunidad de Cocayapu,⁷ se encuentra su hermana María.

En 1930 don Demetrio llega a la comunidad de Cocayapu y desde ese año, hasta 1932, inicio de la Guerra del Chaco, él se desenvuelve en la región como trabajador agrícola múltiple

[...] me iba a hacer pal' uno, me iba a hacer pal' otro, así ganándome he estado.

Yo no sabía tomar ni ser walaycho, ne borracho nada, así que me ganaba así; me estau guardando mi platita, así, así. Al último, 1932, ya se ha iniciado la guerra, ya ha habido orden de Chulumani que se presenten los voluntarios para ir a la guerra [...] (énfasis propio).

5 Expresión popular en lengua aymara, para indicar a aquel que, siendo menor de edad, abandona la casa sin el permiso de sus padres.

6 Corresponde a una expresión en el idioma aymara, lo que en castellano significa: “vamos al *wachu*”. El *Wachu* en la región de los Yungas hace referencia a un surco de tres metros de longitud, donde crecen las plantas de coca.

7 Cocayapu es una comunidad dispersa entre Chulumani y Ocobaya, a más o menos dos horas de caminata.

Gracias a Dios, ¿la guerra?

La llegada de don Demetrio Medina a la comunidad de Cocayapu, marca una nueva etapa de su vida. El país se encuentra ante un nuevo conflicto bélico, esta vez con la república vecina del Paraguay. La convocatoria a la guerra sorprende al joven Demetrio en su labor de agricultor.

A dos años de haberse iniciado el conflicto bélico con el Paraguay (1932), don Demetrio Medina se predispone a darle un nuevo rumbo a su vida, y así como antes, toma decisiones, ahora para enrolarse a las filas del Ejército boliviano, y lo hace, como quien emprende una nueva aventura, rumbos y situaciones desconocidas, pero también con el espíritu de experimentarlos plenamente.

[...] al último, en 1932, se ha iniciado la guerra.⁸ Ya ha habido orden de Chulumani que se presenten los voluntarios a la guerra, entonces los jóvenes de Ocobaya me han animau, vamos, diciendo. Vamos a conocer La Paz, ¡ja ja ja!, no conocíamos, ¡jaj!, La Paz. La Paz era de andar tres días, de hay nos hemos animau entre muchos jóvenes de Ocobaya, nos hemos presentau en Ocobaya [...].

Es entonces que en su condición de voluntario llega a conocer al mayor Ángel Tellería, quien le da orientaciones para enrolarse como voluntario al Ejército.⁹

[...] con permiso cabo de guardia, vas a decir. Cuando te digan ¿dónde?,
Voluntario, vas a decir. Uh, me y ido brincando.

Permiso cabo de guardia, ¿dónde?, *voluntario.* Pase, me ha dicho ¡¡¡ja, ja, jaj¡¡ Adentro ya hey subiu gradas, he saliu a la ventana ¡¡jiu!!! He jaleau. Mis amigos también me han apladiu, me han felicitaui ¡¡¡ja, ja, jaj¡¡, cara hartos negritos hemos siu,¹⁰ el Mayor ya estaba, ¡haber, soldado Demetrio Medina¡, me ha llamau. ¡Firme, mi Mayor! A su lado me y parau.

Aquí está Demetrio Medina Peralta, *el único soldado del destacamento voluntario*, a ver un aplauso para este soldado.¹¹ Han aplaudiu; otro aplauso, tres veces. Al último también mis compañeros tenían envidia. Al último, ya el día de partir, ya me ha hecho su asistente, de asistente del Mayor hey salido hasta La Paz (énfasis propio).

8 El conflicto bélico entre Paraguay y Bolivia se inicia el 18 de julio al anunciar Salamanca al país, sobrecogido, que las fuerzas paraguayas se habían apoderado de un fortín boliviano en el Chaco. *C.f.* Herbert Klein, *Historia general de Bolivia* (1988: 233).

9 En una tercera entrevista, don Demetrio aclara que llega a conocer al mayor Tellería gracias su insistencia al presentarse como soldado voluntario.

10 Don Demetrio nombra a sus otros compañeros afrobolivianos que fueron a la guerra. Estos serían: de Coripata, Gregorio Andaveris, Felipe Andaveris, Celestino Andaveris. Luego sus familiares, Felipe Peralta, Mamerto Peralta, su primo Valentín Angola Medina y, por último, Claudio Flores, Nicolás Flores, Evaristo Guadama, Paulino Guadama, Celestino Salinas y Gregorio Silvestre Flores.

11 Consultado don Demetrio sobre los primeros –o el primer negro–, que fueron a la Guerra del Chaco, él hace referencia a don Pedro Andaveris (don Demetrio añade el apellido: Peralta), quien ya es reconocido por la historia al recordar su anécdota al lado del conocido Gral. Armando Escóbar Uría.

Y el relato de quien goza algunos beneficios por su condición de voluntario continúa, de manera que se encuentra ahora en preparativos para salir rumbo al Chaco:

[...] un día lunes hemos salido a Chulumani. De Ocobaya hemos saliu como 50 hombres, de hay nos hemos iu a Chulumani, en Chulumani nos hemos presentau, hay nos hemos reuniu pal' martes 700 hombres, el miércoles hemos salido vivando de Chulumani, 700 hombres. Nos han despediu, había banda en ese entonces, con banda nos han despachau. Hemos llegau a Coripata a eso de las cuatro de la tarde, también en Coripata nos han recibiu con banda. Ya faltando unos días para Todos Santos, en el mes de noviembre, hemos saliu de Coripata, éramos el destacamento Tellería, por el Comandante, a pie. *En Milliwaya nos han hecho un gran recibimiento*, hay habian cocinau comida de toda clase, en ollas. ¡¡¡*Qué clase de comida para hacerse servirse*, je, je, je, de hay nos hemos subido!!! Hemos dormiu en Santa Rosita, siguiente día eran las cuatro de la mañana, hemos ido a amanecer a Unduavi, de hay nos han recogiu en ferrobús. Así que al día siguiente hemos amaneci en La Paz, una alegría, ps'. Domingo ya era, faltando pocos días para Todos Santos. Y éramos negritos una cosa de ocho o nueve haygamos siu, pocos, *había para escoger*, no había mucho la raza de los negros, eran más campesinos (énfasis propio).

Y aclara, además, con vehemencia:

[...] *todos se habian tirau el ancho*, hay comunidades que ha ido uno, hay comunidades que ha ido dos, ha ido tres, así parte de la indiada. Comunidades que hay que no ha ido ni uno a la guerra; por ejemplo, de aquí ha ido uno (énfasis propio).

Haciendo mención a las comunidades del entorno de Cocayapu:

[...] de aquí Quiaconi también ha[n] ido dos, de aquí de Sienegani también ha[n] ido dos también, Tinquipaya, ha[n] ido uno, Lilata, ha ido uno, Siquilini, no ha ido ni uno, y eran comunidades grandes. *Los patrones no dejaban, pues*. Dice que esos tiempos de la guerra con guardia trabajaban, todo el tiempo de la guerra [es]taban así [...], y ni han ido, su mayoría no han ido (énfasis propio).

Entonces viene la pregunta, ¿qué de los negros?

[...] de los negros también, el que ha ido primerito más primerito que yo había ido en servicio un tal Eloy Salinas, después un tal Apuco, después un tal Silverio, tres, cuatro, cinco negros han ido de aquí. Aquí su mayoría eran negros en este Cocayapu, en Sienegani no había ningún negro [...], solo en Cocayapu había negros, eran los esclavos del Luis Alcázar. Negros queridos, así nos tenía [...]

Sin embargo, esa percepción contrasta con una otra del mismo don Demetrio, al referirse al trato que negros e indios sufrían de parte de sus patrones, cuando su padre era jilcata de Gamarra, veamos:

[...] Antes, uh, esto del aymara, esto de [...] al indio y al negro aquí en Bolivia peor que el perro lo trataban pues, grave era estos patrones, estos gobiernos que había antes, sus esclavos era el negro y el indio, de manejarlos ya desde que yo tenía más o menos ya conocía y tenía mis diez años, ya he conociu en las haciendas, carajo, carajo, a puro ¡carajo!, puro regor, a pura *wasca*, me daba miedo el estar en el wacho de la hacienda. El jilacata arrastrándose su chicote [indica con sus manos a la altura de la cintura], hasta aquí amarrau a la cintura, hay está subiendo, bajando, el gran administrador su chicote de aquí [levantando la mano derecha], de esta mano no salía, arrastrando la *wasca* andaba el administrador. Así un lugarcito mal cosechau, ¿qué has hecho? ¡mal cosechau!, echau el mate al suelo o has sacau guía, dos wascazos ¡bien tirau!! ¿Dónde está el *wacho*?, si es en el conteo, un lugar mal cosechau, haz chonteau, mal presentau, dos wascazos. Ni quien le diga nada al cojudo mierda, el jilacata que había que ver a las mujeres, a veces, carajo, diun wascazo le rompía la teta, y todo chorreando sangre la pobre mujer, llorando; están hay y tenían una wasca especial con tres nudos en la punta. Así que un wascazo que te daba, tres chinchones te sacaba. Así sabía ser, *wasca* especial, adentro prensau con plomo era. Con fierro dice que era, hasta mi padre tenía esa clase de chicote. Porque mi padre era jilacata de Gamarra, que no salía el carajo ¡ji ji ji! Ese era mi padre, carajo era, esclavizaba, carajo yo odiaba mucho [...] ese carajo [...] carajo, yo mey llegau, llegau de la guerra a esa clase de gente odiaba yo, grave lo odiaba, a esos administradores [...].

Pero bien, volviendo a la descripción del medio yungueño de aquellos años. Ante la pregunta sobre la condición racial de los patrones, la respuesta de don Demetrio expresa su juicio respecto a la condición étnica de los patrones.

[...] Todos cara blanca, eran raza indígena nomás, pues. Porque yo he conocido antes cuando era chico, más o menos tenía diez años en Coripata, los vecinos eran puramente indígenas. *Esos caballeros habían de poncho*, de *wiscu*¹² ¡ji ji ji, unos que no podían hablar el castellano, sabían leer un poco, ya se han hecho caballeros nomás.

Es entonces cuando don Demetrio expresa su percepción de la condición étnica de los vecinos de Coripata, y nombrando una a una familias notables del pueblo,¹³ hasta detenerse en la descripción del caso de la familia de don Esteban Ato: “Después el más chistoso ha siu uno de San Agustín, Esteban Ato. Bueno, este era de Coripata, en frente de Arapata . Era *mocok'ara*, era con pichica, con pichica era el *mocok'ara* [...]”.

Volviendo al relato de la experiencia del soldado voluntario a la Guerra del Chaco, encontramos su llegada a la ciudad de La Paz, [...] uh, nos han recibido bien pues, nos a recibiu bien. Hemos llegau a San Pedro en La Paz, San Pedro era cuartel [...] . Y sonriendo al recordar dice:

12 Especie de zapatilla correspondiente a la vestimenta característica del hombre rural andino.

13 Las familias nombradas son: Rocabado, Gemio, Loza, Rocha, Olivares y Uría, de quienes cuyo denominador común es el manejo regular del castellano, lo que supuestamente les habría facilitado un ascenso social y haber optado además por profesiones liberales convirtiéndose en los doctores de la población.

Al menos a los negritos nos querían bien. Hemos saliu un día de Todos Santos, ¡una maravilla! Están yendo a la guerra, decían. Uh, al menos a los negritos nos querían bien. Hemos saliu en día de [...] uh, nos invitaban cosas pues, así grupo de negritos andábamos. Después a la cervecería también hemos ido, en ese tiempo la cerveza era rico, pero yo no sabía tomar, nos han dado cerveza en tutuma ¡ja, ja, ja! Así saben darnos y después saben hacernos bailar en hay bien, pues. *Más queriu hemos siu los negritos en cualquier lugar porque sabíamos hablar el castellano.*

Hasta con el Comandante nos hemos llevau bien porque entendíamos el castellano, los comandantes también eran castellano, raro el aymara quechua. Además de los soldados, sea del Altiplano, sea de aquí de los Yungas eran pues, los de aquí de Yungas eran puro aymara. Los que eran del lau de Cochabamba, Potosí, Sucre, también puramente quechua. Así que esa pobre gente ha sufriu grave, eh, *en las instrucciones a punta de piu* [¿pie?] *e patada nomás le manejaba.* Los que no entendían, pues para hacerle entender un giro a la derecha, a la izquierda ¡je, je, je!, *a patada nomás, ¡ja ja ja!, era de enseñar.* Igual era en el Chaco, uh, *por este quechua aymara se ha tenido mucha derrota en el Chaco, pues* (énfasis propio).

Entonces, con el propósito de retomar el relato de la partida de los combatientes al Chaco se le pregunta. Entonces, ¿cómo han partido de La Paz?: “[...] de La Paz hemos partido, pues, ya nos han despedido con la banda, de la estación en tren hemos salido ya dirección a Viacha [...]”.

Y continúa su relato, describiendo el itinerario de su recorrido a las estaciones importantes para llegar a Villamontes, cuartel general del ejército boliviano.

[...] Hay hemos estau, creo como tres días; nos han dado instrucciones, después ya nos han metiu adentro, *al matarife, ¡ja ja ja!* En la línea hemos dentrau de noche, de noche hemos llegau en la línea en el lugar que se llama fortín Tesen, de[!] Segundo Cuerpo yo, hay entrau, hemos llegau, hemos desplegau la línea, y ya los pilas serquina estaban, en la semana de Carnaval serquina estaban los pilas *desparaban nomás los morteros.* ¡Bolivianito!, nos gritaban. Aquí viene un aguinaldo que contiene coca, cigarro, legía, pipi, ¡pum!, y ese había siu su aguinaldo ¡ja, ja, ja! Bueno, esa noche a mí me a toucau [estar de] centinela en el puesto de avanzada, me ha toucau así sobre una tronca me ha pocionau mi Clase, hay estau, *y los pilas cerquita hasta lo que hablaban se sentía.*

Uh, disparaban de rato en rato, ¡tat, tat, tat, carajo!, la pieza venía la bala, ¡giuw, giuw, giuw!, yo me gachaba [con] mi fusil ¡ja, ja, ja!, agarraba mi fusil ¡k'aj, k'aj, tan, k'aj k'aj, tan, ja, ja, ja! Disparaba también, *pero yo no sabía dónde estaba disparando,* yo me cuidaba, ¡jay de las balas que venían! Hasta el final *me había orinau, ¡jay!, me había orinau, yo.* Cuando he levantau *todito esto mojavu, me había meau.* Un poco más me hubiese cagau ¡ja, ja, ja! Al último ya ha veniu otro mostrengo también, ya hay dau parte, mi sargento. Mi corazón ¡bum, bum, bum!, ¡ja, ja, ja! Cuando eso había siu la guerra ya a lo cuanto rato nos han sacau. Nos han sacau de aquí como a Lilata. El enemigo nos a arreyau, pues. Había un cadete, un tal César Caballero. Un perro, carajo, que no se sabía su voz de mando [...].

Imitando la voz de mando de dicho cadete: “*terr arrrrr*”.

Ese aymara y quechua, *hay mamita esa gente era fregau, a ese era de matar a patada, a puntapié noma también. ¡Si no nos entendíamos!, no entendíamos. Otro del Altiplano venía, lo hablaba en aymara. No nos entendíamos, así que ya con los puntapié nomás era, así nomás era. Han sufriu esos pobres quechuas, esos aymaras desde en la guerra en su vida de prisión. Era la peor gente, pues, que ha sufriu en la guerra. Ese quechua aymara han llegau nel Paraguay, así como prisionero, allá lo mataban como a perro, los pilas. Diario los mataban, pues, a culatazos, a puntapié, apuñalado lo mataban, así a esos quechuas, ese aymara ese han sufriu grave nel Paraguay, grave han sufriu esa pobre gente (énfasis propio).*

Y continúa con otros aspectos del sufrimiento indígena en la Guerra del Chaco:

Prisionero de guerra

[...] He caído yo prisionero después de muchas derrotas, hey caído prisionero, me salvau. Pero ha sido mala suerte o la buena suerte, sería, después de la derrota de Campo Jurado.

Hemos saliu al descanso por orden del Ejército, era una semana de descanso. Bueno, de hay hemos vuelto a entrar en la línea en el lugar que se llama 27 de Noviembre. Hay hemos estau combatiendo, y pues los pilas estaban atacando. Bueno, entonces había pasau del lado de la izquierda la voz de mando, diciendo: ¡qué se replieguen!, a la izquierda, porque esta lau iba a la derecha. Que se replieguen porque los pilas nos están atacando, así había pasau la voz de mando y *se han encontrau un quichua y un aymara. No se han entendiú pues, ji, ji, ji, el uno que lo diría, el otro qué lo hayga dicho*, no se han entendiú ninguno; al último nos hemos replegau a la derecha. Hemos replegau a la derecha, así que a la izquierda se ha ido abriéndose un claro, han sentido los pilas. ¡Cha, chan!, se han metiu los pilas y nos han cercau. Nos habían puesto dos piezas pesadas en la picada 27 de Noviembre, figurate a ver, *dos piezas pesadas y éramos 130 nomás*. Yo he siu tirador de pieza, hay nos hemos desplegau, ¡abrir fuego! Hemos abierto fuego, uh, *los pilas nos han metiu como echando con la mano la bala*, carajo. Primerito yo ya hey agarrau la pieza, disparau una, dos, tres, ráfagas lo hey dejau la pieza, ha caído un muerto a mí delante, hey agarrau, ese, muerto, lo hey acomodau, carjao, me metiu tras ese muerto. No me moviu más toda la noche, hay me quedau. No me moviu. Cuando, en un lugar de esos, ¡ya nos han brincau pues, *¡manos arriba!* Manos arriba, diciendo, los pilas habían siu... a lau de los pilas nos habíamos idops. Cuando un soldadito de esos había tenui todavía cartucho, ¡kh'an, kh'an tan! A un pila lo ha matiu, ji, ji, ji. Lo ha matau ps al pila. Carajo, así casi nos compromete a toditos. Lo ha agarrau a ese, lo han pateau, lo han rajau, lo han amarrau a un tronco. De hay han mirau hacia mí los pilas (énfasis propio).

Es entonces que don Demetrio relata su caída ante efectivos del Ejército paraguayo. No hay que olvidar que don Demetrio se presenta voluntario a fines de octubre de 1934, en Ocobaya y, ahora, tres meses antes, del final de la guerra, relata su caída ante efectivos del Ejército paraguayo, quienes, además –por su color de piel–, lo confunden como combatiente brasileño,

y ante quienes una y otra vez —cuenta don Demetrio—, les aclara su nacionalidad boliviana e incluso que procede del departamento de La Paz.

Cautivos en el Paraguay

[...] Ese día nos han llevau a un lugar que se llamaba Fortín Camacho; hemos llegau, nos hemos salvau, nos hemos salvau de hay hemos estau 48 horas, de hay nos han sacau con dirección a Puerto Casado, en hay en Puerto Casado nos han tirau hay nel medio, había habiu una islita, 48 horas también sin comer, sin tomar awa, hay hemos comiu hasta pescado crudo, sacado del río el pescau, está moviéndose, está gritando, lo estamos comiendo, ja, ja, ja cara..., grave esa vida hemos pasau. De hay [se] cumplió 48 horas, nos han puesto en un corralón de manejar ganau, pura meca puro wano, hay nos han llevau dirección a Asunción. Hemos llegau eso de las cuatro de la tarde a Asunción. Nos han hecho desfilar por ande es el Palacio de Gobierno, por la calle Estrella, por hay nos han llevau, otros desnudos, otro *k'alancho*. Así un desastre grande, así temblando nosotros. Y unas casitas por hay de dos pisos y nos echaban por hay unos paquetes en periódico. Se lanzaban otros paquetes, así contenido por hay diciendo: algo de comer hay, [han] sazónau con pan con *ph'uti* de yuca, *ph'uti* de camote, dentro huesos de pescau con meca. A un lugar que se llama Tacumbú, hay hemos descansau, hay había siu un alambrado como el estadio La Paz, así también con alambre de púas alrededor, así que yo ni con la mano podías tocar, hay votau los bolis habían estau. Siguiente día eso de las ocho ha llegau una volqueta, yo he estau casi a unos 20, 25 metros he estau yo, hay dentro de ese cercado me a gritau un hombre. ¡Ay, ese *brasileño*, *venga!* Hey ido yo. Ordeneme, mi jefe, ley dicho.

El relato continúa, comentando el rol que le tocó desempeñar en el grupo de prisioneros de guerra en el Paraguay. El efectivo paraguayo que los recluta era el comandante Juan V. Ayala, quien, además, conduce a los prisioneros a su fábrica de ladrillos, en el que permanece don Demetrio por el lapso que dura la guerra, incluso un año más después de la guerra.

[...] y bueno, bolis, los he traiu como un soldado también de la Guerra del Chaco. Yo soy héroe de Toledo, yo también he estado en la guerra, así que conozco el sufrimiento moral que ha tenido un soldado en la Guerra del Chaco. Así que los voy a tratar bien, los voy a tratar bien; con tal de que ustedes los bolis trabajen bien, van a estar bien conmigo. Aquí quien les habla, soy *el capitán Juan V. Ayala*. Bueno, nos hemos quedau ese día, ya nos han dau ropa, nos han dau pantalón, todo ropa pila [...] (énfasis propio).

Así, don Demetrio recuerda la atención humanitaria que recibió el grupo de prisioneros bolivianos en territorio paraguayo. Sea en el desayuno, almuerzo y cena, al límite de ponerlos en condiciones físicas realmente óptimas.

Ya como estábamos en hay, hemos saliu bien comidito ji, ji, ji. Como hemos estau en hay, nos han dau nuestra ración. Para cada uno un kilo de carne cocinaban, así que, uh, decíamos, Dios mío, qué es esto, creo que Dios se hayga acordau de nosotros, hasta no poder comíamos. Al último, a los tres días, ha veniu, nos ha hecho formar, de hay nos ha dicho:

—A ver, hasta la altura de la bota; a ver, una carrera mar. Hemos tirau la carrera, uh, yo he siu el primero en llegar.

—Media vuelta. ¡Carrera mar!

—Tiene buena carrera el brasileño. Bueno, desde hoy día se van a poner a trabajar los bolis. Aquí hay todo, pico, pala. El trabajo va a ser, van a ir a sacar tierra, eso va ser su trabajo, y si usted va a ser aficionado, también va aprender a hacer ladrillo, a hacer teja, eso va a ser su trabajo diario de ustedes. Y aura de toditos ustedes tiene que salir un cocinero —dice—. ¿Quién sabe cocinar?

Ya los 19 estábamos hay; el uno lo ha mirau al otro, el otro lo ha mirau al otro. Ninguno dice ps, ¡carajo! *Al último yo he levantau la mano.* ¡Yo sé cocinar!

—Bueno el brasileño cocinero, el brasileño cocinero.

Ya me han sacau, así a un cantito, ya me han dau. Hey hecho descargar de la volqueta ya, quintal de azúcar, quintal de frangollo, quintal de poroto, quintal de harina *19 kilos de carne*, leña teníamos, hay todo por demás (énfasis propio).

La habilidad del improvisado cocinero Demetrio alimenta, entonces, al resto de sus compatriotas, al punto de convertirse en el rol más importante que cumple en su experiencia de prisionero de guerra.

Y entonces, la pregunta sería: ¿cómo se relacionaba él con las personas mencionadas?

Hablaba guaraní, guaraní, uh, hasta el perro habla ps en guaraní. Allá no es ps como en aquí, en Bolivia, que hay que hablar castellano, aymara, dice, quichua, dice, guaraní, dice. El mejor piji habla guaraní. El castellano habla, pero el castellano mal hablado, otra clase hablan los pilas. A cualquier chica vos lo miras, está viniendo, a los metros, a la cuadra, dices. Me la chungueo a esta chica. Lo hablas, en guaraní tiene que ser, en guaraní¹⁴ ayunge rejaucú, le dices, sé para la chica.

Se encuentra entonces al prisionero y aventurero en tierras extranjeras rememorando pasajes de su vida sentimental y humana en la sociedad paraguaya.

Mi comandante, Juan V. Ayala bien quería que me quede, me quería bien. Su mujer una hija tenía; trecitos eran en la casa, rico era el hombre pues. Allá a los ricos le dicen millonario. ¡Era socio de un tal José Villalónja, José Villalónja y Juan V. Ayala, grande eraps la fábrica, bien me queriaps el carajo!

Hey saliu después que se ha terminau la guerra, casi más de un año he saliu yo de Paraguay, *nos habían estau ps ocultando en el Paraguay.* Incluso mi dueño de casa me decía quedate, cuántas, cuántas veces me ha dicho quedate. No vamos a estar aquí, te wa llevar al Uruguay, donde mi papá, donde mi mamá hay te wa llevar, hay vas a estar..., porque mi dueño de

14 La transcripción fonética es casi una intuición, justo porque no conozco el idioma guaraní.

casa era de Uruguay. El señor Juan V. Ayala había siu uruguayeño, este nacido en Uruguay e ya más o menos. De cierta edad se había veniu al Paraguay y hay se había juventado, y hay había prestau su servicio y hay se había casado con una parawayeño, con hija de un rico del Paraguay.

En Asunción, en Asunción hay hey llegau hay estau hasta que mey veniu. Sí que conocía Campo Grande, Parawari, Tit..., eso me llevaba mi dueño de casa, me llevaba mi dueño de casa, me llevaba por tres meses, hey ido en el Uruguay. Me ha llevado nel Uruguay donde su papá, su mamá todito eso (énfasis propio).

Pero como todo, la experiencia de don Demetrio en territorio paraguayo tiene también un final y un final que quizá no corresponde con la experiencia positiva que viene contando, puesto que ahora se encuentra con que escapa del lado de sus benefactores.

Bueno yo mey veniu de ocultas de mi dueño de casa..., porque querían hacernos quedar, nos habían estau emboscándonos a nosotros, pues ya casi ocultándonos, pues ya casi ocultándonos había estado el pícaro este, como era militar. Ya saliu Primer Contingente, Segundo Contingente, en el Tercer Contingente he salido y el cónsul que estaba en el Paraguay, ese ya había tomau medidas, pues, y había veniu a la fábrica a tomarnos lista pues, entonces yo mey veniu de ocultas.

Los pasajes avezados de la vida como prisionero de guerra, ciertamente, son aún más ricos de lo que aquí se logra transcribir, puesto que cada uno de los momentos del relato, don Demetrio expresa con fuerza al revivir su experiencia y, con una lucidez mental, a pesar de sus más 90 años de existencia.

Conclusión

Del testimonio, ciertamente particular de don Demetrio Medina Peralta, se concluyen dos aspectos; por un lado, *la autopercepción de la condición étnica que don Demetrio tiene de sí mismo en su relación con el resto de sus camaradas combatientes al interior del Ejército boliviano, así como también su experiencia directa al encontrarse como prisionero de guerra en territorio paraguayo*. Por el otro, merece también una atención particular del relato del entrevistado, tiene que ver con *la valoración que él hace de su supuesta ventaja del manejo de la lengua castellana respecto al resto de sus camaradas de extracción y lengua indígena originaria*, en un contexto de Estado moderno en el que precisamente se asume al castellano como lengua oficial.

Lo expuesto demuestra que lo central del testimonio es el significado que tiene para el relator su condición de soldado negro. Al respecto, Roberto Castro (1996) recuerda justamente que el supuesto ontológico del método cualitativo de investigación, privilegia el estudio interpretativo de la subjetividad de los individuos. Interpretación de una interpretación, dirán Tylor y Bodgan (1990). Es entonces ahí que se encuentra a don Demetrio Medina Peralta, un hombre ambivalente, quien en su testimonio muestra al ser humano misterioso,

pero también real. Es el hombre real y concreto que rememora, su experiencia de soldado afroboliviano en la contienda del Chaco.

Además, en el caso del entrevistado, el recurso a la técnica de la rememoración, permitió penetrar en las sutilezas, de la memoria del sujeto, en la cual la historia se convierte en manifestación diversa de las potencialidades humanas. Es el relator que compartió aspectos específicos de su experiencia, como ser la autopercepción que él tiene de su condición étnica, así como también la valoración que él hace de su supuesta ventaja del manejo de la lengua castellana respecto al resto de sus camaradas combatiente de extracción y lengua indígena originaria, la cual se fue manifestando de manera recurrente a lo largo del testimonio del relator.

Entonces, viene la interrogante; ¿dónde está la verdad en el testimonio? La pregunta seguramente, podría plantear nuevos ámbitos de discusión, como por ejemplo el de la filosofía. Sin embargo, en cuanto forma de investigación antropológica, la investigación cualitativa no está interesada en encontrar la verdad *per se*, sino, sino las perspectivas que sugiere, para este caso, el testimonio del relator.

Respecto al método cualitativo, Roberto Castro (1996) sostiene que la profundidad de este tipo de estudio está en la posibilidad de apertura que le brinda al relator en reconocerse como sujeto de investigación a tiempo de fortalecer su autoestima, objeto de estudio de la antropología. De modo que el investigador no buscará concluir con leyes generales para establecer la objetividad de su estudio, sino que se encontrará con la manifestación de *conceptos flexibles*, lo cual manifiesta que la vida del relator está dominada por situaciones *contingentes* que desafían la sensibilidad del propio investigador al momento de entrar en el análisis y la interpretación. Considerar en lo más que se pueda la forma de *expresión íntegra* del entrevistado, es lo que primó como principio en la tarea de transcripción del testimonio, de manera que se tuvo el cuidado de respetar la expresión idiosincrática del relator en el entendido de que la palabra hablada puede ser mutilada al ser transcrita y verse mermada en su fuerza expresiva; es más, con el afán de ser fieles al testimonio se ve la necesidad de valerse de recursos simbólicos prosódicos a fin de transmitir el carácter integral del testimonio.

Es, justamente, producto de esa forma de expresión integral del lenguaje oral que surgen temas para el análisis e interpretación que, desde distintas perspectivas, se propone desarrollar más adelante situando, metodológicamente, la evidencia en un contexto amplio que permita penetrar en el análisis y la interpretación tomando en cuenta distintas disciplinas, métodos y perspectivas epistemológicas, tal como lo sostiene Gloria Pérez (1994), el conocimiento en tanto que producto de la actividad humana, no se descubre, se produce.

En la Guerra del Chaco, el Ejército mismo se había organizado según un criterio de castas. Al respecto, Klein (1988) sostiene que los blancos eran los oficiales; los cholos, los suboficiales y los campesinos indios y *negros*, la tropa, de manera que en el frente seguía funcionando el sistema de castas.

Concretamente, buscar conocer la experiencia del relator, exige situarse históricamente, ya que el testimonio que él comparte no es algo abstracto, atemporal, corresponde a la historia de un hombre real y concreto, síntesis de múltiples determinaciones que cruzan el arco de su existencia, existencia, en cuanto miembro de una cultura con un conjunto de procesos significativos, que el relator ve, siente, interpreta y actúa sobre la realidad histórica y social en la que se encuentra, en la que están también incluidas las simbolizaciones, los valores y las normas subyacentes en cuanto combatiente afroboliviano en la Guerra del Chaco.

Bibliografía

- ALBO Xavier (comp).
1988. *Raíces de América el mundo aymara*. Editorial Alianza. Madrid, España.
- ANGOLA, M. Juan.
2000. *Raíces de un pueblo; cultura afroboliviana*. Editorial CIMA. La Paz, Bolivia.
- ARCE, A René D.
1987. *Guerra y conflictos sociales*. Editorial CERES. La Paz, Bolivia.
- BAPTISTA, G. Mariano.
2002. *La Guerra del Chaco. Historia (gráfica) y literatura*. Editorial El País. La Paz, Bolivia.
- BRIDIKHINA, Eugenia.
1995. *La mujer negra en Bolivia*. Editorial Ministerio de Desarrollo Humano. La Paz, Bolivia.
- CAJÍAS DE LA VEGA, Fernando y Magdalena CAJÍAS DE LA VEGA.
1995. *La historia de Bolivia y la historia de la coca*. Editorial Centro Italiano di Solidarietà. Roma, Italia.
- CASTRO, Roberto.
1996. "En busca del significado: supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo". *Para entender la subjetividad en la investigación cualitativa en salud reproductiva y sexual* (compilado por Ivonne Szasz y Susana Lerner): 137-172. El colegio de México. México D. F., México.
- CRESPO, R Alberto.
1995. *Esclavos negros en Bolivia*. Editorial Juventud. La Paz, Bolivia.
- CRIALES ALCAZAR, Hernán.
1991. *Un héroe negro en la guerra del Chaco*. Alcaldía Municipal de La Paz. La Paz, Bolivia.
- CHOQUE, C. Roberto.
1999. "La situación indígena en la postguerra". *Bolivia en transición. La Guerra del Chaco*, Coordinadora de Historia. La Paz, Bolivia.
- KLEIN, Herbert.
1995. *Haciendas y ayllus en Bolivia, siglos XVII y XIX*. EIP. Lima, Perú.
1988. *Historia de Bolivia*. Editorial La Juventud. La Paz, Bolivia.
1986. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Editorial Alianza. Madrid, España.
- MARTÍNEZ, Carolina.
1996. "Introducción al trabajo cualitativo de investigación". *Para entender la subjetividad en la investigación cualitativa en salud reproductiva y sexual* (compilado por Ivonne Szasz y Susana Lerner): 36-56. El colegio de México. México D. F., México.
- MARTÍNEZ, Luz María.
1995. *Presencia africana en Sudamérica*. Editorial Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D. F., México.

- MONTIEL, Edgar.
1995. "Negros en Perú. De la Conquista a la identidad nacional". *Presencia africana en Sudamérica*. Editorial Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D. F, México.
- PORTUGAL, Max.
1977. *La esclavitud en la época colonial y república*. Editorial IBC. La Paz, Bolivia.
- PUJADAS, J. J.
1992. "El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales". En: *Cuadernos Metodológicos*, núm. 5: 99-116. Centro de Investigaciones Sociales. Madrid, España.
- REYNOSO, Carlos.
1998. *Corrientes de la Antropología contemporánea*. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina.
- ROJAS, Gonzalo.
1994. *Democracia en Bolivia hoy y mañana*. CIPCA. La Paz, Bolivia.
- RIVERA, Silvia.
1987. "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". En: *Temas Sociales*, núm. 11: 49-64. Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- SÁNCHEZ, Walter.
1998. "Los sonidos del Tambor Mayor". En: *El Tambor Mayor; canto y música de las comunidades negras de Bolivia*. Centro Pedagógico y Cultural Simón I Patiño Coripata, Documento de Etnomusicología, núm. 6.
- SANDOVAL R Issac.
1987. *Historia de Bolivia; desarrollo histórico social boliviano*. Editorial Mundy Color S.R.L. La Paz, Bolivia.
- SILLIS, David.
1977. *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. Editorial Aguilar. Madrid, España.
- SPEDDING, Alison.
1994. *Wachu Wachu; cultivo de coca e identidad en los Yungas de La Paz*. Editorial. HISBOL, CIPCA, COCAYAPU. La Paz, Bolivia.
- SPEDING, Alison y David LLANOS.
1999. *No hay ley para la cosecha; un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani*. PIEB, SINERGIA. La Paz, Bolivia.
- TABORGA, T. Alberto.
1956. *"Boquerón" diario de campaña, guerra del Chaco*. Editorial Canata. s.l.
- Tahipamu.
1996. *El testimonio: una orientación para quienes desean hacer investigación en base a testimonios*. Editorial Tahipamu. La Paz, Bolivia.
- TAYLOR, SI y BODGAN, R.
1990. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- THOMPSON, Paul.
1988. *La voz del pasado. La historia oral*. Editorial Marnanim. Madrid, España.
- TICONA, Esteban.
1999a. "Aymaras y chaqueños en la contienda bélica". En: *Bolivia en transición; la Guerra del Chaco*: 6-8. Fascículo 6. Editorial Coordinadora de Historia. La Paz, Bolivia.
1999b "Los movimientos indígenas en los andes bolivianos 1920-1932". En: *Bolivia en transición; la Guerra del Chaco*: 6-8. Fascículo 4. Editorial Coordinadora de Historia. La Paz, Bolivia.

REVISTAS TEATRALES: UNA MIRADA APROXIMADA

Juan Z. Altamirano A.¹

Resumen

En el decurso del tiempo, escasas fueron las publicaciones referidas a las revistas de teatro, muchas de ellas no llegaron a la decena de sus números, por lo tanto, la sostenibilidad estuvo ausente en este tema. Sin embargo, se debe destacar aquella que insistió en su edición: la revista *Teatro Nuevos Horizontes*, que no llegó a la veintena de publicaciones. Sin embargo, cubrió el siglo XX y parte del presente. Se la publicaba desde la ciudad de Tupiza, Potosí. Prosiguen en esta revisión *Cuadernos TCP*, de La Paz y *Casa Teatro de Santa Cruz*, que tampoco alcanzaron, esta vez, la decena. También tenemos a las revistas *El Más Mejor* y *El Tonto del Pueblo*, la primera de La Paz y la segunda de Yotala, Sucre, que no llegaron a cinco. Con dos publicaciones tenemos a *Acto*, *Tusa* y *Revista Anuario*, ambas de la ciudad de La Paz y, por último, *Espacios* y *Actuando*, revistas que llegaron a una sola publicación, también editadas en la sede de gobierno. Todas estas publicaciones tienen, como denominador, que son del rubro, es decir, que desarrollan actividad teatral, siendo sus editores actores o directores.

Palabras clave: revista, teatro, arte escénico, dramaturgo, director, actor, actriz, puesta en escena.

Introducción

El cine y la televisión, hijas directas del teatro, y que en Grecia son expresadas en dos musas y a la vez reverenciadas como Talía, diosa de la Comedia y a Melpómene, como diosa de la Tragedia. Esta expresión cultural del teatro, desarrollada en todo el mundo, es objeto del trabajo, que pretende visibilizarse a través de un medio de comunicación como es la revista, el encararla es un desafío porque su cobertura es a nivel nacional.

Las revistas teatrales intentan dar cobertura al desarrollo del arte escénico en forma de artículos, reseñas de un festival, encuentros u otros; conocer a los diferentes dramaturgos (autores de obras de teatro), que ponen en consideración su obra teatral o, a manera de una pedagogía, dar a conocer el cómo se realiza una puesta en escena (llevar al escenario un texto escrito con sus acciones y técnicas), o dar a conocer una convocatoria a un determinado festival de teatro en Bolivia o en el extranjero y, por último, conocer a un actor o actriz que demuestran sus aptitudes para el teatro.

1 Estudió en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), de la Facultad de Ciencias Sociales, carrera de Sociología. También es actor y titiritero. Correo electrónico: juanzaltamiranoapaza@gmail.com

En Bolivia existe revistas de teatro que cumplen este meollo de actividades escénicas desde el siglo pasado y recién se está desarrollando como revista, con mayor frecuencia, o como boletín, aunque en este último caso de manera esporádica. Pasaremos a describir estas revistas en el presente artículo, intentando abarcar a la totalidad de las mismas en el territorio boliviano.

Revistas Institucionales

Acto

El primer número de esta, denominada *Acto 1*, fue editado por el Instituto Boliviano de Cultura (IBC), bajo la dirección del señor Andrés Canedo con sus colaboradores Carlos Seoane, Sara Ismael, Guido Calabi Abaroa, Luis Bredrow y Pilar Campuzano. Tenía corresponsales en Cochabamba, Armando Montenegro; en Trinidad, Jorge Hurtado; en Santa Cruz, Guy Coutand y en la ciudad de La Paz en 1978.

Andrés Canedo, como jefe del departamento de Teatro del IBC, en el artículo “Qué queremos con el taller de teatro”, indica: “[...] era más importante encarar principalmente la formación de instructores teatrales –además de actores y directores–, quienes con los conocimientos [...]” (Canedo, 1978: 2), dentro de un plan general de estudios de tres años en total, “[...] se pretende así lograr una formación integral [...], de ahí el concepto de taller [...]” (Canedo, 1978: 3), trazando así su responsabilidad del taller de teatro dependiente del IBC.

En otro artículo en la misma revista, titulado “Teatro para una raza milenaria”, “nació el elenco de teatro LA CARPA [...], se promovió el montaje de la obra *Machak k'antati* (*Nuevo Amanecer*), bajo las normas de creación colectiva se eligieron un idioma y una raza: aymara [...]” (Aillon, 1978: 7).

La Sociedad Coral Boliviana, en otro artículo, obviamente aborda su sector cultural. “Teatro Runa, teatro del pueblo”, es el título de otro artículo: “[...] hace 2 años un grupo de jóvenes decidimos reunirnos con la intención de realizar un trabajo de preparación actoral [...]” (*Acto 1*, 1978: 11) en la ciudad de Cochabamba, laborando dos horas al día, de lunes a sábado, a la cabeza del argentino Edgar Darío González en base a los cuentos de Antonio Paredes Candía (boliviano) y del argentino Bernardo Canal Feijóo. Así nació “Vida, pasión y muerte de ATOJ Antoño”, acompañado de instrumentos como quena, guitarra, charango, zampoña, chejchas y bombo, “[...] un espacio escénico en cualquier lugar (teatro, plazas, chicherías, campos deportivos, bares, salones, patios, etc.) [...] conseguimos los elementos de utilería” (*Acto 1*, 1978: 13).

Guido Calabi Abaroa, en su artículo “Para una defensa del teatro”, reflexiona sobre este arte. “La influencia italiana en la música altiplánica del siglo XVIII”, es el texto de Carlos Seoane Urioste.

Mabel Rivera de Castro, como directora del Taller Teatro Infantil escribe: “saber jugar el juego de los niños, premisa del taller de teatro infantil” y enfatiza: “crearemos jugando” (Rivera, 1978: 21).

En “Dos directoras de teatro” mencionan a Ninón Dávalos, directora del Teatro de Arte y a Rose Marie Vélez de Canedo, directora del Teatro Tiempo, de la Universidad Católica Boliviana. En la nota realizada por Armando Soriano Badani, dice: “[...] las declaraciones textuales de Rose Marie Canedo al señor Pablo Ubiedo publicada por *Última Hora*, el 9-7-1976” (*Acto 1*, 1978: 23), bajo el título “Rose Marie Canedo o una geometría del alma”, destacando el trabajo de ambas.

Sobre el Taller Nacional de Títeres escribe Jaime Gonzales Portal, indicando que: “El Taller Nacional de Muñecos y objetos animados fue fundado en 1975 por el Instituto Boliviano de Cultura [...]” (Gonzales, 1978: 29).

Walter Aillon Salamanca vuelve a escribir, en *Acto 1*, en su artículo “Ballet Folklórico Nacional”, cubriendo las danzas correspondientes a Bolivia.

Pilar Campusano Muñoz habla sobre la escenografía en su artículo “Acerca de un taller de escenografía”. El jazz en Bolivia se hace presente la nota de Alberto Romano, quien describe al club del jazz fundado en 1960, teniendo su sede en un local llamado La cueva del jazz.

En el artículo “Hechos”, sin autor, se destaca el premio de teatro en el Concurso Anual Franz Tamayo del municipio de La Paz de 1977, “[...] dos nuevos premiados, Guido Calabi Abaroa y Alejandro S. Méndez, con las obras: *El Poder y la trampa* y *En el valle de Oronqota* [...]” (*Acto 1*, 1978: 38); por otro, lado premios del concurso de obras teatrales en un acto: “[...] organizado por el departamento de teatro del IBC otorgó dos segundos premios, declarándose desierto el primero y el tercero. Los premios correspondieron a Roberto Cuevas, con la obra *Crimen Perfecto* y a Guido Calabi A. con *Los Labios* [...]” (*Acto 1*, 1978: 38).

Leo Redin, que dirige el Teatro Universitario de Tarija, difundió obras de teatro en el sur boliviano: “[...] *El médico a palos*, de Molière, *Un punto en el horizonte*, de Edgar Allan Poe; *Plácido Yáñez*, de Antonio Díaz Villamil, *El otro Judas*, de Abelardo Castillo, *El Cepillo de Dientes*, de Jorge Díaz y *Calígula*, de Albert Camus” (*Acto 1*, 1978: 39).

Algo muy curioso ocurrió en el departamento de Cochabamba “Apareció [...] una revista de teatro que lleva por título el nombre del grupo *T.E.A.* (Taller de Educación por el Arte), la dirección de Freddy Álvarez, un ex integrante del grupo Nuevos Horizontes, de Tupiza” (*Acto 1*, 1978: 39)

En los artículos que figuran en este número 1 de la revista *T.E.A.*, son escritores extranjeros, por ejemplo, “El teatro devuelve la ternura a los hombres”, de Luis Jovet, “La

Formación del actor”, por Richard Bolelavski, obras como *En alta mar*, de Slawomir Mrozek y *Más y Mejor*, de Omar Lindeglá.

Prosiguiendo con los artículos de la revista *Acto 1*, uno sobre música y danza, que no lleva autor pero que describe las presentaciones de ambas disciplinas en diferentes espacios.

En la sección de *Apuntes*, el actor Luis Bredow Sierra escribe “In Memoriam”, a la desaparecida directora de teatro Rose Marie Canedo.

En la última parte, la revista *Acto 1* presenta las actividades teatrales correspondientes a 1976 y 1977, que pasamos a describir:

En 1976 se describe actividad escénica en los departamentos de: La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Oruro, Trinidad y Sucre. En La Paz se presentan 36 obras. Entre los directores desconocidos tenemos a: Boris del Río; María E. Ruiz, Julio Moldes, Brian Barnes, Hugo E. Pol, Hugo Márquez, Amilkar Jaldín, Alex Chisaca, Ruth Cárdenas, J. Edgberto Flores, Jesús Calero, Jhonny Flores, Jorge Hurtado, Ivonne Stahlie, Carlos Monroy y Fernando Irazoque. Entre los directores antiguos figuran Tino Lozada, Eduardo Cassis, Tito Landa, David Santalla, Ninón Dávalos, Eduardo Perales y Rose Marie Canedo. En las obras se emularon a películas como *El Padrino III* y *El Padrecito Ticono*. También representaron obras en idioma aymara: *Asqui-Uru-Churatam* y *Machak K'antaty*. Por otro lado, dos obras de creación colectiva: *La Gran Cachetada* y *Machak K'antaty*.

En Cochabamba, 11 obras, entre los directores desconocidos tenemos a Roberto Muñoz, Oscar Cortez, Carmen Betty Rodríguez, Alex Chisaca, Gilda de Peñaranda, Raúl Horth, Antonio Sánchez Carranza, Sonia de la Rosa y Eduardo Arévalo. Entre los directores conocidos tenemos a Adolfo Mier Rivas, Carlos Rimasa y Edgar Darío Gonzales (argentino).

En Santa Cruz, 12 obras, entre los directores conocidos se tiene a Amilkar Jardín, Jaime Argandoña, Enrique Alonso, Remberto Ulloa y Carmen de Arancibia. Entre los conocidos tenemos a Humberto Parada y Rose Marie Canedo.

En Oruro, seis obras. Directores desconocidos: Eddy Paravicini, Óscar Castillo y Filipo Escobar. Los conocidos eran Julio Moldes, María Eugenia Ruiz e Ivonne Stahlie.

En Trinidad, un caso muy particular, con 15 obras: Jorge Hurtado e Ingrid Bruckner, dirigieron a tres grupos teatrales: El Teatro Experimental del Beni, el Teatro Juvenil Trinidad y el teatro de las Juntas Vecinales. Con el primer grupo, seis obras; con el segundo grupo, tres, y con el último grupo también tres. Nando Chávez dirigió al grupo Teatral Beniano, con el que hizo dos obras. Guillermo Molina dirigió al Teatro Itonama, con el que hizo una obra.

En la ciudad de Sucre se llevó a cabo el festival de teatro Fundación Chuquisaca, organizado por el Ateneo de Teatro, de Chuquisaca entre el 1 y el 10 de octubre de 1976, pre-

sentándose ocho obras de diferentes lugares. Potosí, con la obra *El Tapado de Rocha*, dirigido por Mario Valdivieso, Cochabamba, con la obra *Vida, pasión y muerte de atoj Antoño*, dirigida por Edgar Darío Gonzáles. El Teatro Experimental Catarsis, con la obra *Sangre, carburo y metal*, de la ciudad de Oruro. El grupo Mutación, de La Paz, presentó *Asqui-Uru-Churatam*. El Teatro Experimental Vallegrande, del mismo lugar, presentó la obra *La Médica*. El grupo nativo de teatro Potojsi, con la obra *Siurita Sapallan*, de Potosí; la compañía Hombres Trabajando, de Cochabamba, presentó, *El Chiqui de mi Barrio*, dirigida por Adolfo Mier Rivas; de La Paz, el grupo La Máscara, con la obra *Raza de Bronce*, dirigida por Julio Moldes y María Eugenia Ruiz.

La actividad teatral de 1977 solo se reportó a dos ciudades: La Paz y Cochabamba. De la ciudad de La Paz se presentaron 41 obras, entre los directores desconocidos figuran Roberto Muñoz Villavicencio, Andrés Canedo, Humberto Rada, Lou Falino, Mabel Ribera, José L. Sanjinés, Oscar Ulloa, María Quiroga, Rafo Mory, Raúl Beltrán, Maritza Wilde, Florencio Aquino, Leonardo García, Javier Fernández y Luis Espinoza. Entre los directores conocidos se tiene a Edgar Darío Gonzáles, Adolfo Mier Rivas, Hugo Eduardo Pol, Ninón Dávalos, Eduardo Perales, Julio Moldes, María Eugenia Ruiz; Rose Marie Canedo, Tino Lozada, Ruth Cárdenas y David Santalla. Algunas obras de teatro emulaban a películas y telenovelas, por ejemplo, *Chuquitanki Kung Fu*, *Robando pibas* y *Marcelino Pan y Vino*. Por otro lado, se destaca también obras de creación colectiva como: *Imágenes*, del grupo Don Bosco y *Callar sabiendo*, del grupo Causa, de la ciudad de El Alto. Por último, destacamos la presencia del mimo Pradel, del teatro del Silencio, presentado en el teatro Municipal. También es muy importante resaltar el Festival de Teatro Juvenil de Barrios, “realizado en el centro Juvenil Don Bosco, de El Alto, del 24 de marzo al 2 de abril” (*Acto 1*, 1978: 56), presentándose seis obras de teatro: *El hombre que se convirtió en Perro*, de Osvaldo Dragun, por el grupo Causa. *Esquemas fatídicos*, de J. Flores, a cargo del grupo Tepla de Villa Copacabana; *Jiwasan sarnakawisa (Nuestro vivir)*, del grupo *Kantati*, de creación colectiva; *El rapto de la imilla*, a cargo del grupo Don Bosco, también de creación colectiva y *Mister pantalones*, sin autor, por el grupo San José.

En Cochabamba se llevó a cabo el VI Festival Julio Travesí, con trece obras. Los directores desconocidos eran Manolo Molina, Jorge Vargas, Leonor Guevara, Leopoldo Calla, Jorge Villarroel y Mario Velarde; entre los directores conocidos se tiene a Óscar Cortez, Rose Marie Canedo, Óscar Ulloa, Eduardo Arévalo, Carlos Rimasa, Antonio Sánchez y Alex Chisaka.

El segundo número denominado *Acto 2, revista boliviana de teatro*, editada en 1979 en la ciudad de La Paz, quizás es la más conocida por la gente del rubro, con el mismo ímpetu “[...] porque nuestra fe se reafirma en el teatro [...], donde más de cuatrocientos actores y actrices se entregan a esta misión [...], sin escatimar sacrificios ni desvelos” (*Acto 2*, 1979: 3).

La revista tiene diferentes artículos, por ejemplo: “Apuntes sobre teatro en la Villa Imperial de Potosí”, “[...] el teatro conoció en Potosí, en el primer tercio del siglo XVII [...], el coliseo de comedias [...], lo fundó Juan Núñez de Anaya y costó 35.000 pesos [...]” (*Acto 2*,

1979: 49), “Y otros datos más del teatro, escrito por Marie Helmer” (Potosí, 1957), artículo publicado por la serie Estudios de teatro latinoamericano, de la Universidad de San Marcos. (Lima, Perú). Así lo menciona al final de dicha nota.

“Perspectivas del cine boliviano”, escrito por el conocido crítico de la imagen en movimiento, Pedro Susz.

En “Teatro Popular Andariego” se indica que dicho artículo se presenta con autorización de la revista *Debate*, de Santa Cruz de la Sierra, aunque no menciona al autor.

Otro artículo titulado “A propósito de los títeres”, es una colaboración del Centro Cultural Portales, de la ciudad de Cochabamba.

Un valioso artículo del señor Carlos Rimassa, titulado “Cochabamba del 57 a hoy”, son puestas en escena de 22 grupos de teatro, con el director y las obras, realizadas en el período mencionado.

Pedro Susz vuelve a escribir sobre Rose Marie Canedo y su obra según los demás, artículo basado en periódicos de la época, como *Última Hora*, *Presencia* y *El Diario*; posteriormente, se publica el Convenio Rose Marie Canedo, entre instituciones destacadas como el BC, la Honorable Alcaldía Municipal de La Paz, la UMSA, la Asociación Boliviana de Actores (ABDA), el Centro Boliviano del Instituto Internacional del Teatro, a la cabeza de la Dra. Julia Elena Fortún, Sra. Bertha Alexander de Alvístegui, Ing. Hugo Mansilla Romero, Roberto Cuevas y el señor Líber Forti.

El dramaturgo Guido Calabi Abaroa hace referencia sobre el teatro y juventud.

Enrique Buenaventura (extranjero), escribe la “Profesionalización en el Nuevo Teatro”.

En el ámbito de la crítica: “Tupac Amaru”, sobre la obra teatral del mismo nombre presentada en el teatro Municipal de La Paz, a cargo de los alumnos del Taller Nacional de Teatro y el Teatro Tiempo. Este artículo recoge cuatro críticas de tres periódicos: “Tupac Amaru” (*Última Hora*, 27 de julio de 1978), sin autor. “El director y la obra de teatro” (*El Diario*, 6 de julio de 1978), escrito por Carlos Medinaceli. “*Tupac Amaru*, el abrazo de la libertad” (*El Diario*, 28 de junio de 1978), por Leonardo García Pabón y “Aciertos y Desaciertos de *Tupac Amaru*” (*Presencia*, julio de 1978), escrito por Óscar Zambrano.

El nacimiento de la forma. Introducción a una charla sobre movimiento escénico escrito, por Líber Forti, largo el artículo. Como antonomasia, Maritza Wilde escribe, “En torno a los festivales de teatro”, artículo muy corto.

Festivales 79. Describe a festivales de teatro como el de La Paz, con tres eventos: el festival departamental del Convenio Rose Marie Canedo; el Festival Universitario de la Uni-

versidad de San Andrés y el Festival Intercolegial, dirección de juventudes. De Santa Cruz, el Festival Rose Marie Vélez de Canedo. En Oruro, el Festival Departamental. En Sucre, el Festival Departamental. Y en Cochabamba, el Festival Julio Travesi.

Un texto, sin autor, titulado “El Taller Universitario de teatro TUSA”, entrevista de la revista *Acto 2* a Sergio Medinacelli.

“La impresión de los profanos”, un artículo escrito por el director y actor de teatro Jorge Hurtado Cuéllar.

“El nacimiento de los títeres”, escrito por el titiritero Jaime Gonzales.

En “Hechos” presentan diferentes notas breves sobre charlas, cursos, cursillos, publicaciones, festivales y seminarios sobre teatro.

La actividad teatral de 1978 correspondiente a La Paz, Sucre, Oruro, Trinidad y Santa Cruz.

La Paz, en lo que va de 1979 y otro similar en Santa Cruz reportan la actividad teatral en este período. No se reporta actividad en los demás departamentos.

En correspondencia, escriben personalidades, desde Caracas, Venezuela, Salvador Prasel, textos de Fernando Diez de Medina y de Brasil, de Argentina, de Guatemala, de París, Francia, de Paraguay y de Lima, Perú.

Para concluir, la revista presenta “La Coral Nova Instrumento Coral” con dos perspectivas, escrito por Fernando Lozada Saldías.

Taller Universitario San Andrés (T.U.S.A.)

Quizás el nombre debería ser Cuaderno, sin embargo, es una publicación de la UMSA, del Departamento de Extensión Universitaria, la División de Proyección Cultural y T.U.S.A.

El número 1 de esta revista se publica en mayo de 1983 “[...] hace una brevísima retrospectiva de la actividad del I Festival Universitario de teatro que se realizó el año de 1979” (*Tusa Cuaderno*, núm. 1, 1979: 1). Además, el ganador de este certamen irá a representar a la Universidad al V Festival Nacional de Teatro Universitario a realizarse en enero de 1980, en la ciudad de la villa Imperial de Potosí.

En el presente número se publica, por la cercanía al II Festival Universitario de teatro 1983, a realizarse en julio.

Los grupos que participaron en el primer Festival de teatro fueron: el conjunto Fiesta Teatral Confite, con la obra *Water-Closet*, de Renzo Casali, que representaba a la Facultad de Economía, a la cabeza de su impulsor Alfredo Limachi.

Ateneo de Medicina es el segundo grupo que participó en este festival, con la obra *Tierra Roja*, del autor español Alfonso Sastre, bajo la dirección de Rodger León Pinto.

Quimsa-Tama es el nombre del tercer grupo de teatro, basado en la obra de José Aramayo (“Pepepetus”) y Sergio Medinaceli, denominado: *Dos gotas de sangre en una botella de whisky*, bajo la dirección de Antonio Caro.

Teatro Manifiesto presentó un monólogo interpretado por Domingo Felipe Maydana, del Taller de Cultura Popular (TCP).

“Un tema Social: la bebida dentro de su esquema estructural contemporáneo. El realismo de la actuación dio matices de verosimilitud, tanto por la técnica de realización como por el Sencillo lenguaje utilizado” (*Tusa Cuaderno*, núm. 1, 1979: 5).

El grupo realidad, también del Taller de Cultura Popular con la obra del Dominicano Iván García, *La Fábula de los cinco caminantes*, bajo la dirección de Willy Pérez.

El grupo Ladrillo con la obra de Ionesco, *Escena para cuatro personajes*, dinamizado por Carlos Cordero. Este elenco gana el festival “[...] y asiste al V Festival Nacional Universitario de Teatro en Potosí [...]” (*Tusa Cuaderno*, núm. 1, 1979: 6). Este número solo contiene seis páginas.

En el Cuaderno núm. 2, en sus 18 páginas, describe dos partes; una entrevista al grupo el Galpón, de Uruguay, y otra segunda parte, a la descripción de los grupos participantes en el II Festival Universitario de Teatro.

En la entrevista al grupo uruguayo le dedican tres páginas, indicando que viven 27 años de trabajo en el exilio y el prestigio ganado, que la dictadura convirtió en peligrosidad y que el Galpón:

En primer lugar [...], nunca perdió de vista la contradicción fundamental del Imperialismo, liberación nacional y sus manifestaciones coyunturales (Oligarquía-Pueblo; Rosca-Patria; Fascismo-Democracia) [...], en segundo lugar, porque esa contradicción se convirtió en agente de la unidad del movimiento teatral frente a los enemigos del pueblo uruguayo [...]” (*Tusa Cuaderno*, núm. 2, 1979: 2).

Con toda esta posición, el grupo de teatro el Galpón pudo desarrollar una actividad cultural en el exilio, guiándose de sus seis objetivos trazados, logrando una correcta jerarquización con varias puestas en escena “[...] y gracias también a la solidaridad de los pueblos y

gobiernos antifascistas [...], especialmente mexicanos que han abierto las puertas a nuestro trabajo [...] (*Tusa Cuaderno*, núm. 2, 1979: 4).

La segunda parte está destinada a los grupos del II Festival Universitario de Teatro, entre ellos el grupo Ollantay, que dirige Manuel Carrasco Poma, con la obra *Irpastay* en idioma aymara; Tusa II, con la obra *Sobre el daño que hace el tabaco*, de Anton Chéjov, monólogo interpretado por Walter Solón Romero Oroza y dirigida por Guido Calabi Abaroa. Grupo Realidad, con la obra *Adelaida*, del autor Alan Bolt, dirigida por Willy Pérez; Tusa III, con la obra *Manuela la Guapa*, monólogo interpretado por Tatiana Ávila y dirigida por Gonzalo Sánchez; grupo Arcani, con la obra *Carta al padre*, de Franz Kafka, también un monólogo interpretado por Alfredo Limachi y dirigido por “Pepetus” Aramayo Roa; grupo Yareta, obra *El Juicio Final*, del autor José de Jesús Martínez bajo la dirección de Edgar Rojas; grupo Tríptico, con la obra *Entre ratas y gorriones*, del autor Sergio Arrau, dirección colectiva; posteriormente solo aluden a cuatro elencos de teatro que se limitan a indicar el grupo y la obra y, en otros dos casos, al autor. Transcribimos textualmente: “[...] participan también el grupo la Puerta con la obra *Hazte el loco y serás feliz*; Taller de Teatro con la obra *El Engaño*; grupo *Naira*, con Matrimonio Aymara de Sevillano; grupo *Huaynucho*, con Toque de queda de Sevillano” (*Tusa Cuaderno*, núm. 2, 1979: 10).

En las siguientes páginas continúa el grupo Gente más Gente igual Gente, con la obra *El huevo*, de creación colectiva, una obra en el teatro del silencio, es decir, mimo, sin indicar al director; La orgía, obra del colombiano Enrique Buenaventura, del grupo de teatro Primer Acto y de dirección colectiva; el grupo *Aranwa*, en base a un cuento de Roberto La Serna (boliviano), la obra *Filho Dada*, dirigida por Guido Arze; Tusa I, obra *El queso*, a partir del texto de Nicolasa Espinoza y la vida de las *Katuquipas (Revendedoras)*, bajo la supervisión de Tatiana Ávila y Armando Iglesias; la Compañía de Teatro Universidad Católica, con la obra *Los justos*, de Albert Camus, sin indicar al director; taller Cultural Normalista *Túpac Katari*, obra *Jiwasan Sarnakawisa (Nuestro diario Vivir)*, obra en idioma aymara, tampoco indica al director y, por último, el grupo El Telón y la obra *Juan Cunduri*, no indica ni el autor ni al director.

Anuario 1990. Centro Latinoamericano de Creación e Investigación Teatral (CELCIT)

Revista institucional correspondiente a la Alcaldía Municipal de la ciudad de La Paz, en ocasión de asunción al cargo de oficial mayor de cultura del señor Carlos Cordero Carrafa, actor de teatro y que da impulso a esta disciplina de las artes escénicas. La creación es oportuna para el y para todos los miembros que persiguen y abrazan este arte: se da impulso desde su cargo que ocupa para editar la revista de teatro *Anuario 1990* y *Anuario 1991*. Considero, desde el punto de vista de su contenido, por la variedad de temas que contiene en ella, que no solo abarca el ámbito local, sino que intenta salir de las fronteras de Bolivia tratando de dar cobertura el ámbito aledaño al país.

En el *Anuario 1990*, en “A manera de prólogo”, advierte que: “[...] el teatro está en crisis [...], pero haciendo un simple repaso a la actividad escénica en el país, en especial en eje, hace advertir una pujante actividad teatral [...]” (*Anuario 1990*: 1).

El CELCIT nació en 1975, en Caracas, Venezuela. CELCIT-Bolivia está a cargo del señor Carlos Cordero Carraffa, además de tener otras filiales, como Alemania, Argentina, Brasil, Canadá, Colombia, Cuba, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, Guatemala, México, Nicaragua, Paraguay, Perú, Portugal, Puerto Rico y Uruguay.

En otro acápite destina a publicaciones en Venezuela en 1990, además de la programación de actividades internacionales del segundo semestre de 1990, de junio a noviembre; también grupos Iberoamericanos que, a través del CELCIT, realizaron giras presentándose en festivales, muestras y jornadas de teatro.

El CELCIT-Bolivia realizó diversas actividades, entre ellas: Las jornadas de reflexión de los trabajadores del teatro; las experiencias pedagógicas del teatro nacional; seminario de apreciación teatral; La obra *En la Diestra de Dios Padre*, de Enrique Buenaventura; el primer Seminario de Arte; otra obra: *La señorita de Tacna*, del peruano Mario Vargas Llosa y el Ciclo Titiriteros para niños, entre otros.

En el *Anuario* se destaca a dos escenarios de la Honorable Alcaldía Municipal de La Paz, es decir, el teatro Modesta Sanjinés y el teatro Municipal Alberto Saavedra Pérez, cubriendo 1989 y 1990. Lo destacable es que da cifras del número de funciones correspondiente a cada grupo teatral y el número de entradas vendidas de cada grupo teatral en los años mencionados. También menciona el Paraninfo Universitario con los grupos presentados en 1990, similar caso ocurre con la ciudad de Cochabamba (1990). En el caso de Santa Cruz, menciona a los grupos con actividad la gestión de 1989 y 1990.

También este *Anuario* describe la actividad del Movimiento del Nuevo Cine y Vídeo Boliviano de las gestiones 1989 y 1990.

Para concluir este *Anuario 1990*, destaca a la brigada Parlamentaria de Cochabamba, el trabajo de los honorables José Rivera y Armando de la Parra, por haber logrado la “[...] promulgación por el honorable Congreso Nacional y el poder Ejecutivo de la ley que instruye el premio Nacional Peter Travesi con la dotación anual de US 10.000” (*Anuario CELCIT-Bolivia*, 1990: 18), para que el comité de administración, constituido por la Alcaldía de Cochabamba, la Universidad Mayor de San Simón, el Instituto Boliviano de Cultura Filial Cochabamba, el Instituto Boliviano de Arte IBART, y la Asociación Boliviana de Escritores y Artistas, encargados de formular el reglamento de dicho premio. Esto ocurrió en septiembre de 1989.

En el *Anuario 1991* en “A manera de prólogo”, menciona: “[...] La Paz es donde se producen la mayor cantidad de espectáculos [...] se presentaron alrededor de setenta espectá-

culos de diferentes temáticas. Todavía hay dos ausentes, que son de fundamental importancia [...] la formación y la dramaturgia” (*Anuario CELCIT-Bolivia*, 1991: 3) para la continuidad de la actividad escénica.

En esta el *Anuario CELCIT* informa sobre publicaciones y festivales en Latinoamérica y España.

Como grueso del *Anuario*, presenta la cantidad de espectáculos en el país, el aporte importante que no lo mostró en el anterior número y ahora se la presenta, es la recaudación obtenida de cada obra en los espacios principales de la ciudad de La Paz, como ser el Teatro Municipal Alberto Saavedra Pérez, la casa de la cultura en su sala Modesta Sanjinés, el Paraninfo Universitario de la Universidad Mayor de San Andrés y el Socavón la Taberna del Arte; en estos espacios, reitero, con montos económicos en sus numerosas funciones.

La cobertura de espectáculos se mantuvo a los departamentos del eje central, es decir, La Paz, Cochabamba y Santa Cruz. En la ciudad La Paz se tiene una elevada cantidad de espacios donde se brindaron espectáculos de teatro, además de los anteriores (Municipal, Modesta, Paraninfo y Socavón), el Auditorio Qhana, el Microclima en la zona de Sopocachi por el montículo, el teatro Tesla, el cine 16 de Julio, el Instituto de Cooperación Iberoamericana en la avenida Camacho, el Hotel Presidente, el Hotel La Paz, el Instituto Nacional de Música y Arte Escénico (INMAE), la plaza del Montículo, el Teatro Municipal de El Alto, que suman en total trece espacios que los actores supieron utilizarlo adecuadamente.

En Cochabamba el Premio Nacional de teatro Peter Travesí Canedo, donde asistieron varios elencos, nueve en total en espacios de sala y calle.

En la ciudad de Santa Cruz elencos de la ciudad, además llevó a cabo tres festivales: el IV Festival Intercolegial Humberto Parada Caro, Pauro de Teatro con 24 elencos, y el I Encuentro Subregional de teatro con grupos de Vallegrande y Samaipata.

En el *Anuario* hace referencia, en otro acápite, a los festivales en la ciudad de La Paz. En este caso se hace referencia al I Festival Popular Aymara de la provincia Los Andes en julio. Otro, en agosto, el III Festival de Teatro Escolar Rosa Fernández de Carrasco, presentándose diez obras de diferentes Unidades Educativas. En septiembre, el II Festival Indivisa Manent, en el colegio La Salle, donde se presentaron 15 obras de diferentes colegios. En octubre el Primer Festival de Teatro de los Barrios Julio de la Vega, con 17 obras de diferentes zonas paceñas.

En la ciudad de Potosí, el II Festival Enteliano de la Canción-Danza-Teatro, en este último seis obras de teatro de las ciudades de La Paz, Oruro, Sucre, Tarija y Potosí.

De esta manera, el *Anuario 1991* culmina diciendo “Destacamos que describe a los Festivales Peter Travesí Canedo en Cochabamba, el Festival de Teatro de los Barrios Julio de la

Vega, una semblanza del teatro por Mabel Franco Ortega y al grupo paceño de Mimo Gente más Gente igual Gente”.

Revistas no Institucionales

Teatro. Conjunto Teatral Nuevos Horizontes

En la ciudad de Potosí el ferrocarril “[...] sólo no llevaba minerales a la frontera, sino que traía hombres con ideas revolucionarias, los pampinos chilenos [...] los anarquistas argentinos [...]” (*El Tonto del Pueblo, Revista de Artes Escénicas*, núm. 1, 1996: 48). Así llegó Tomas Forti, escapando de la persecución a los ferroviarios argentinos [...] (Cajías, 2007: 45), continua: “[...] en 1915 pasaron –por Tupiza– los primeros cinco vehículos y Mario Forti manejaba uno de ellos, importado desde Argentina; se enamoró del lugar y se quedó [...] así conoció Tupiza, Liber Forti primogénito, hijo de mecánico y cocinera [...] en 1926, sus primeras letras en la escolita Fiscal 7 de Noviembre [...]” (Cajías, 2007: 45-46),

Dejó el pueblo, fue a Oruro a concluir la primaria en la escuela Jorge Oblitas, en 1930, donde hizo su precoz debut artístico para comedias y recitando poemas en Potosí y Sucre, posteriormente migró a la Argentina donde hizo teatro en diferentes elencos especialmente en Tucumán. Pero Liber Forti no se quedaría en Argentina:

A fines de 1945 reaparece en Tupiza, guapo jovenzuelo [...] se quedó porque vio en la estación. Un cartelito: Club Deportivo The Strongest, auspicia esta noche la función de teatro La Madre. de Gorki. Él pensó: si en este pueblo un club de fútbol se ocupa de teatro, aquí me quedo (*El Tonto del Pueblo, Revista de Artes Escénicas*, núm. 1, 1996: 49).

Alipio Medinaceli era el líder de ese grupo de teatro, de joven se fue de Tupiza a trabajar “Hacia Siglo XX [...] la compañía trajo un reenganche de [...] chilenos, uno de ellos tenía ideas anarquistas [...]. Pero le gustaba mucho el teatro y con los mineros hicimos un grupo en 1934, se llamaba Independencia obras de comedia [...] luego obras de protesta [...] volví a Tupiza [...]. Entré a trabajar en Quechisla y con obreros de Telamayu un grupo teatral” (Cajías, 2007: 48).

De Telamayu, Alipio volvió a Tupiza, “[...] organizó el conjunto del Club The Strongest el 43-44 [...] presentábamos comedias Españolas y alguna de protesta [...] ahí me buscó Liber [...]” (*El Tonto del Pueblo, Revista de Artes Escénicas*, núm. 1, 1996: 49).

El 1 de Mayo de 1946 se funda Nuevos Horizontes, como grupo de teatro, la primera obra que se presentó fue Hermano Lobo, de Rodolfo Gonzales Pacheco, luego vendrían varias obras teatrales entre comedias, dramas y otros, para luego dar nacimiento a otros dos productos: en 1956 se crea el *Boletín* y la revista del conjunto Nuevos Horizontes. Por un lado, el *Boletín* era mensual, editado en total 50 ediciones hasta 1961, abarcaba de cuatro a seis páginas solamente, los responsables Cecilio del Callejo (en la redacción) y Arturo Martínez (en

administración), posteriormente, cambiarían con Javier Alfaro y otros sucesivamente como Tomás Uzqueda, más tarde Alberto Calderón, Mario Vargas Ávila y otros.

Las secciones del *Boletín* eran: “Editorial, noticias de Nuevos Horizontes, el teatro en el mundo, el autor y su obra, citas y reflexiones sobre la condición humana, libros nuevos, noticias culturales, propaganda de otras publicaciones, cartas, el teatro en Bolivia [...]” (*El Tonto del Pueblo, Revista de Artes Escénicas*, núm. 1, 1996: 56).

Todo eso aparecía en el *Boletín* núm. 1, además convocaba a autores, actores y otros creadores a escribir y colaborar con la revista en sus páginas.

En el número dos del *Boletín* se reproducen cuatro opiniones, de un obrero, un estudiante, una profesora y una empleada. Contenía también noticias y comentarios sobre campañas: para dotar de una radio emisora para Tupiza, otra para conseguir fondos destinados a la solución del alumbrado público, del mismo modo fondos en ayuda a los niños pobres sobre todo de las escuelas.

En el número tres del *Boletín* se entrega un resumen de las cuatro funciones de teatro en Tupiza, total ganado 763.750 bolivianos y 201.880 gastados en clavos, brochas y otros.

En los posteriores números del *Boletín* se informa sobre la gira que realiza el conjunto Nuevos Horizontes con las obras representadas en diferentes lugares, inclusive saliendo del país hacia la Argentina y Chile.

El otro producto de mayor importancia y calidad que elabora el Conjunto Nuevos Horizontes es *Teatro*, más conocido, más voluminoso, entre 70 a 80 páginas. Se publicó en mayo de 1956 hasta 1961, que corresponde al número 12. El 13 apareció en 1965, era semestral, luego se editará en la época democrática hasta el número 18; la revista se distribuye a nivel nacional e internacional, a diferencia del *Boletín* anteriormente citado. Ambos “La revista y el *Boletín* fueron los primeros y casi únicos medios de artes escénicas en el país” (*El Tonto del Pueblo, Revista de Artes Escénicas*, núm. 1, 1996: 58).

El número uno de *Teatro* apareció en septiembre de 1956, con un costo de Bs. 1.000; publicación de Nuevos Horizontes, Tupiza-Bolivia “[...] conscientes de los males y sufrimientos que aquejan al mundo. Deposita su esperanza de remedio [...]”, así comienza esa odisea de publicación de la revista *Teatro*; en el sumario contempla los artículos “Otro paso adelante”, como nota editorial; “El teatro devuelve la ternura a los hombres”, escrita por Louis Jouvet; “Nuestro oficio” escrito por Jean Louis Barrault; “Palabras del autor de *La zorra y las uvas*”; “Datos biográficos”, de Guilherme Figueiredo. “*La zorra y las uvas*. Comedia dramática en tres actos” y el último artículo “Maduros para la libertad de Alberto Girri”. Para concluir “Debe haber un lugar en el mundo donde haya un arroyo en el que se pueda beber agua en el hueco de las manos, sin que nadie venga a decirnos si es hora de beber o de tener sed [...]” (solapa de la contratapa de la revista *Teatro 1*, 1956: 1).

En Diciembre de 1956, sale el número 2 de la revista teatro, con mucho más entusiasmo y contenía en el:

Sumario: “Editorial”; “Teatro”, de R. Gonzáles Pacheco; “La formación del actor”, de Richard Bolelavski; “Cuatro Juegos Dramáticos”, de Charles Antonetti; “Artur Miller y su teatro”; “Autenticidad de teas y personajes”, de José Lillo; “Todos son mis hijos, comedia en tres actos”, de A., Miller; “Un teatro”, del Club de Teatro Lima (Cajías, 2007: 95).

Posteriormente, salen los números tres a cinco, de los que carecemos y tampoco la información respectiva.

El número seis, de la revista *Teatro*, se edita en julio de 1959, cuyo costo por cada ejemplar es de Bs. 2.000; en el sumario contempla lo siguiente: “Surco y semilla”, nota editorial; “El arte del teatro”, por Edward Gordón Craig; “La inmortalidad del teatro”, de Gastón Baty, René Chavance; “La formación del actor, quinta lección”, de Richard Bolelavski; “El gesto en el teatro”, por Ernesto Baima; “El actor y el teatro en la vida contemporánea”, por Max Reinhard; “El actor según Stanislavski”, por Nina Gourfinkel; “El legado de Jouvett”, por Siegfried Melchinger; “Definición teatral de la acción”, por Antoine Vitez; “Nuestra convocatoria”; “Publicaremos obra nacional”; “Las giras del escucha”; “Nuestra sexta gira nacional”, “Nuestra séptima gira nacional”; “El milagro de la vocación teatral”, por Jean Louis Barrault; “Una libra de carne farsa”, de Agustín Cuzzani.

Continuaron las posteriores entregas hasta llegar hasta al núm. 12, pero continuemos en el siete. El sumario consistiría:

[...] “Vallas y muros”, editorial; “Sobre el teatro de vanguardia”, por Eugenio Ionesco; “La formación del actor (6)”, de R.B.; “De la emoción”, por Jean Louis Barraut; “Las giras del conjunto”, “La octava gira”; “Al actor (1)”, de Michael Chéjov y la obra *Enterrad a los muertos*, de Irwin Shaw (Cajías, 2007: 97).

El número ocho apareció en noviembre de 1960, un mes después del número anterior:

Sumario: Camino Adelante. El Teatro de Shakespeare de Edward Gordón Craig; Escucha Amigo De Louis Jovet; Charlas con Reinhort Olszewski; Sobre el teatro de Vanguardia, de Ionesco (2 Parte); La Labor del Actor de N. Bujvald; Al Actor, (II y III) de Chejov; *Conoce usted la Vía láctea*, obra de Karl Wittlin Ger (obra de un alemán sobre la guerra estrenada en Colonia en 1956) (Cajías, 2007: 97).

Solamente pasó un mes cuando apareció el número nueve, y naturalmente el contenido o el sumario iba a ser muy breve: “Estímulos”, nota editorial; “El Director de Escena, Pierre Fressnay, O. Neil, 1920”, por J. Carmona Blanco; “Al Actor (IV y V)”; *Tierra roja*, drama de Alfonso Sastre. (Cajías, 2007: 97).

El sumario del número 10: “Ante un umbral”; “Instruirse es una conquista personal”, por Jean Vilar; “Jean Vilar y el teatro Nacional Popular de Francia”; “Ionesco o el teatro puro”, por Carla Perotti; “Nuestro teatro”, Tucumán, Argentina; “Al actor” (VI, VII y VIII), *El verdugo*, pieza dramatizada de Pär Lagerkvist (Cajías, 2007: 97).

Continuando con la revista *Teatro*, en número once contiene en su sumario: “Nos vamos de Tupiza, todavía no sabemos a dónde”; “Un instrumento al servicio de la cultura”, del Teatro y del Progreso; “Vitorio Gassman y el teatro popular italiano”; “El teatro busca al hombre más allá de la historicidad”, dice Eugene Ionesco; “Un análisis del teatro burgués”, por Jean Paul Sartre; “Al Actor (IX y X)”; *La visita de la anciana dama*, comedia trágica de Friedrich Durrenmatt (Cajías, 2007: 97-98).

En agosto de 1961, apareció el número doce de la producción del Conjunto Nuevos Horizontes, denominado *Teatro*. Este ejemplar marcaría la primera etapa de varios textos emanados, desde la ciudad de Potosí:

“Despidiéndonos”; “¿Qué es el teatro?”, por Raúl H. Castagnión; “En torno a Jean Louis Barrault”, por Silvina Bulrich; “La decoración teatral”, por Wilhelm Reinking; “El público”, por Joachim Wilke; “Al Actor (XI y XII)”, de Chéjov; “Rolando González Pacheco”, por Alberto Bianchi; *Hermano lobo*, Drama de R. G. Pacheco (Cajías, 2007: 98).

Llegamos al número trece de la revista *Teatro*, del Conjunto Nuevos Horizontes, siendo muy controvertida su aparición “No hay datos para confirmar si el número 13, de octubre de 1965, cuando Liber Forti era asesor de otros grupos teatrales [...]” (Cajías, 2007: 98). Sin embargo apareció, “Leonardo Cruz recuerda que su última colaboración con Liber fue en 1964 cuando [...] lo ayudan a terminar este número” (Cajías, 2007: 98), aquí la descripción de los artículos contenidos en la revista que sustentan la edición, con sus respectivos temas dentro del campo de las artes escénica:

Sumario: “Nota Editorial”; “El proceso de un repertorio o de un público necesita la paciencia y tiempo”, Elías Kazán; “A propósito de *Después de la caída*”, Oriana Fallaci; “Notas y estadísticas sobre el teatro en Alemania Occidental”; “La situación del Lincoln Center”, por G. L. Kingham; “El movimiento teatral en Ghana”, por F. Morisseau-Leroy; “Un éxito en Broadway”, por Norman Smith. “Carta sobre el teatro y la educación de los adultos”, por A. Hunt; “La censura en Portugal”; “El teatro de Jean Genet”, por F. Monegal; “Cartas sobre la adaptación”, André Ruossen; “Sobre los festivales nacionales de teatro”. “Teatro Universitario en Tarija. IV Jornada mundial de teatro”. “No seáis almas muertas”, Silvie Luneau; *El diario de un loco*, por Nicolás Gogol, monólogo dramático en dos actos, adaptación teatral de Roger Coggio y Silvie Luneau (Cajías, 2007: 98).

Los números 14, 15, 16 y 18 se editaron cuando en Bolivia se retornó a la democracia, en la ciudad de Cochabamba, gracias a los amigos que contaba Liber Forti desde 1999.

En general, los temas de la revista *Teatro*, del conjunto Nuevos Horizontes, giraba en torno a la investigación y la pedagogía:

“La formación del actor”, de Richard Bolelavski (en seis capítulos); “El director y su oficio”, de Seki Sano (en dos capítulos). “Las cartas del actor de Michael Chéjov (12 capítulos). “El teatro de Shakespeare”, de E. Gordon Craig. “Sobre el teatro de Vanguardia de Ionesco” (en 2 partes); “Artículos de Barrault”, de Louis Jouvet, del teatro de Gassman, Arthur Miller, Denard, Bryer, Figuerido, Javier Villafane, Max Reinhardt, Antoine Vitez, Olszewski, Jean Vilar, Kazan, Pacheco, Castagnino, artículos sobre el teatro de Genet, etc. (*El Tonto del Pueblo*, núm. 1, 1996: 58).

En cada número de la revista, se editaba una obra de teatro, de diferente autor, estos fueron:

La zorra y las uvas, de Figuerido. *Todos son mis hijos*, de A. Miller. *Heredará el viento*, de Jerome Lawrence y Robert Lee. *La máquina de sumar*, de Elmer Rice. *La farsa del cajero que fue a la esquina*, de Aurelio Ferreti. *Una libra de carne*, de Agustín Cuzzani. *Enterrad a los muertos*, de Irving Shaw. *Conoce usted la Vía Láctea*, de Karl Wittin. *Tierra roja*, de Alfonso Sastre. *El verdugo*, de Pär Lagerkvist. *La visita de la anciana dama*, de Durrenmatt. *Hermano lobo*, de Rodolfo González Pacheco. *El diario de un loco*, de Nicolás Gogol (adaptación teatral de Roger Caggio y Silvie Luneau)” (*El Tonto de Pueblo*, núm. 1, 1996: 58)

Además se editaron “[...] análisis de las obras publicadas, resúmenes de giras [...] festivales de teatro [...] textos literarios y pequeños manuales de formación teatral [...]” (*El Tonto del Pueblo*, núm. 1, 1996: 58), considerándose de inmenso valor no solo en Bolivia sino en países de habla hispana, mereciendo elogios de sus lectores.

Cuadernos del Taller de Cultura Popular (TCP)

La revista de *Teatro Cuadernos TCP*, no institucional, consigna en la tapa: “Cuadernos TCP, Taller de Cultura Popular, casilla 4447, La Paz-Bolivia”. En su contenido no es exclusiva para el teatro, sino que cubre toda la actividad Cultural Popular editada en la ciudad de El Alto, sin mencionar el año, en ciudad Satélite, es decir, cubre el: “[...] dibujo, pintura, modelado [...] teatro, cine o danzas folklóricas [...]” (*Cuadernos TCP*, núm. 1: 1).

Es una revista editada artesanalmente a través del policopiado o multicopiado, con el antiguo método del Stencil y transcrita el original para el quemado, realizada en varias máquinas de escribir distintas, pues se nota en algunos números con diferentes tipos y a veces unos a renglón seguido y otros en forma normal, en un mismo número en papel sábana grueso.

En cuanto a la aparición de la revista, es necesario saber cuándo nació el TCP. Sobre esto, dice:

En La Paz los grupos de barrio empiezan en 1973, impulsados principalmente por Jaime Sevillano. Posteriormente, por Javier Paredes, Freddy Amusquívar y finalmente Gonzalo Cuellar [...], de esta fecha a 1978 se va formando paulatinamente el Taller de Teatro Popular que más adelante. Llegará a ser el Taller de Cultura Popular [...] (Saavedra en *El Tonto del Pueblo*, núm. 0, 1995: 82.)

Otro autor más concreto nos indica sobre la creación del TCP: “1977 organización del Taller de Cultura Popular (TCP), participamos en diferentes festivales y ferias de cultura popular organizados por el TCP” (Zalles, 2008: 43).

Saavedra, en otro texto específicamente, afirma: “En ese marco, en febrero de 1978 varios grupos de teatro deciden fundar el Taller de Cultura Popular, si bien no todos los grupos preexistentes se sentían reconocidos [...]” (Saavedra, s.a.: 16).

Un tercero confirma esta aseveración, siendo uno de los impulsores la revista, además de actor y director: “En la ‘reunión ampliada de Teatro Popular’, en un ambiente de entusiasmo y fuerte debate Político, propio de esos días, se fundó el ‘Taller de Cultura Popular’, con su sigla ‘TCP’. Era febrero de 1978” (Amusquívar, 2017: 77.)

Ante esto, quedamos que el TCP fue fundado en febrero de 1978 y la revista *Cuadernos TCP*, aparece posterior a la fundación de esta institución, en predios del teatro Don Bosco, donde la juventud se reunía con la consigna de recuperar la democracia, a través de la Cultura Popular.

La revista *Cuadernos TCP*, no posee editorial, el contenido aparecía en algunos números en la misma tapa (núms. 1, 4, 5, 7, 8). Aquellas que abordan sobre el teatro son el núm. 1, el 5, 7, 8; combinados con temas Pedagógicos desde la “Guía metodológica para grupos de Cultura Popular” (*Cuadernos TCP*, núm. 1, s.a.: tapa). En otros artículos de la revista, sí llevan autor: “Apuntes sobre teatro popular”, por R. Leis (*Cuadernos TCP*, núm. 5); “Un actor de nuevo tipo para un teatro nuevo”, por Santiago García (*Cuadernos TCP*, núm. 7); hasta “Preparación del actor. Por el teatro taller de Colombia (*Cuadernos TCP*, núm. 8).

Otro detalle importante es que algunos números de *Cuadernos TCP*, contiene una obra íntegra, como ocurre con *Teatro*, del conjunto Nuevos Horizontes, de Potosí; por supuesto que Teatro Popular, como: *Érase una vez un rey*, obra de creación colectiva del grupo de teatro Aleph, de Chile (*Cuadernos TCP*, núm. 1). *El rescate*, creación teatral colectiva del grupo P.E.Y.O., del Perú (*Cuadernos TCP*, núm. 5); una nacional Hazte el loco y serás feliz, creación colectiva del grupo de teatro La Puerta (*Cuadernos TCP*, núm. 8); esta obra conjuntamente con la obra *Érase*, son consideradas modelos o escuela (como la denominan), para los grupos de teatro de barrio, pues la mayoría de estos elencos hicieron sendas puesta en escena (*Cuadernos TCP*, núm. 1); otro sobre teatro, “Poética del oprimido: un teatro popular sin actores ni espectadores, por Augusto Boal” (*Cuadernos TCP*, núm. 7).

Las demás revistas se dedican a temas como la democracia: “Cómo funciona un grupo democrático” (Cuadernos TCP, núm. 2); o tal vez “Metodología empleada en *Si me permiten hablar* (lo que Moema Viezzer ha aportado en la elaboración del testimonio de Domitila.)”, otro artículo en la misma revista: “Domitila ¿quién de Uds. me puede responder?” (*Cuadernos TCP*, núm. 4).

Revistas de un grupo de teatro

Casa Teatro

Revista de teatro editada desde la ciudad de Santa Cruz, texto estrictamente dedicado este arte, Su edición es cuatrimestral, por lo menos los primeros números, con la característica particular de su tamaño, que es de cuaderno o medio bond, además de monocolor en cada número, pudiendo ser verde, celeste, café, naranja, etc. En cada edición se refieren al teatro realizado en la ciudad de Santa Cruz, los impresores son el Centro de Comunicaciones Casa de la Cultura Raúl Otero Reiche, algunos artículos están dedicados a todo el país.

Todas sus ediciones poseen un editorial, suponemos que está escrito por Oscar Zambrano, quien estudió literatura, ciencias políticas y comunicación en Alemania.

Los artículos en cada revista estaba determinada por un tema concreto, consignado en el vértice superior y al centro el título del artículo, los temas eran teatro, historia literatura, biografía, técnica, ensayo, análisis, obras, autores o escena, y en la parte inferior indicaba: *Casa Teatro*.

Casa Teatro, Revista de Teatro, Santa Cruz-Bolivia, núm. 4, abril de 1990, consigna en el vértice superior, contiene: “Editorial”, *La última fiesta. Teatro en el aula*, escrita por Edgar Lora G. En las páginas 3, 4 y 5; “Neue Buhne Cochabamba. Un documento conmovedor”, por Oscar Zambrano. Tema: Historia. En las páginas 6, 7 y 8; “Apuntes de literatura boliviana”. “Los faranduleros en el teatro colonial”, Por Adolfo Cáceres Romero. Tema: literatura, en las páginas 9, 10 y 11, “Los mecanismos del poder”, en *La peste negra*, de Sergio Suarez Figueroa, por Willy O. Muñoz, Kent State University. Tema: literatura, en las páginas 12, 13, 14, 15 y 16; “Tito Landa. Gente de teatro”, sin autor. Tema: biografía; en la página 17; “Mario Flores”, por Mario T. Soria. Tema: biografía; en las páginas 18, 19 y 20; “Fray Milonga (extracto)”, por Mario Flores. Tema: teatro, en las páginas: 21, 22, 23 y 24 y “Material de iluminación”, sin autor. Tema: técnica, en las páginas 25 y 26.

En el número 5 los artículos: “Editorial”; “Oscar Cortez Valda”, por René Hohenstein; “Adolfo Costa du Rels”, por Roberto Querejazu Calvo; “El teatro épico”, de Bertolt Brecht, por Willy O. Muñoz, Kent State University; “El teatro en Santa Cruz”, El recorrido de la renovación, por Ricardo Serrano; “El teatro en Santa Cruz”, por René Hohenstein; “Nuevos Horizontes organiza curso”, sin autor; “Notas bibliográficas”, sin autor; “¿Quién es Jorge Rozsa?”, sin autor y *Diluvio*, drama en tres actos (extracto), por Jorge Rozsa O.

En *Casa Teatro*, núm. 7: “Editorial”; “Casa Teatro, elenco teatral de la Casa de la Cultura Raúl Otero Reiche”, presenta: *Tu nombre en palo*, escrito de Oscar Barbery Suárez, comedia en un acto; *El teatro es vida*, por Edgar Lora; *Lanza Capitana*, Texto y contexto, por Willy Muñoz, Kent State University; “Estrenos Santa Cruz”, sin autor; “Maritza Wilde”, sin autor; “La imprenta prodigiosa”, por Germán Araúz; “El teatro virreynal”, por Teresa Gisbert; “Escenas de *Quién paga la gallina*”, sin autor, “Los dioses muertos”, sin autor; “Recordando”, sin autor y *Cristal enrojado*, mini pieza teatral de Maritza Wilde.

El Tonto del Pueblo

Revista que nació el 7 de septiembre de 1995 “[...] el primer número marcado con el 0 (cero) de la revista [...]” (Franco, 1996: 104), sin embargo, en la revista se consigna a la agosto de 1995 con el número 0.

Como director de la revista figura el argentino César Brie, también director del teatro Los Andes, fue editada por José Antonio Quiroga T., de Plural. Coordina el trabajo con el Italiano Gian Paolo Nalli, siendo el consejo editorial: Luis Ramiro Beltrán, Lupe Cajías, Avelino Losada Núñez y Raquel Montenegro. Como corresponsales figuran Raquel Montenegro, Karmen Saavedra, Germán Arauz Crespo y Mabel Franco “[...] se anuncia como semestral, y llega luego de largas décadas de ausencia de material escrito en torno al teatro” (Franco, 1996: 104).

Solamente figuran en el número 0 el cuerpo de corresponsales, pues tal vez con su aporte en la revista cumplieron su cometido y fueron excluidos. Karmen Saavedra escribió: “Teatro de Periferia, una expresión de cambio”, en el número en la página 82; Raquel Montenegro: “Entre el provincianismo y la evasión”, en el mismo número de la revista en la página 58; Mabel Franco Ortega con el artículo “Los otros tontos”, en el número 1 de la revista en la página 103; Germán Arauz con el artículo: “25 años de tránsito por los escenarios, David Mondacca, la búsqueda de un sueño todavía distante”, en los números 3 y 4 en la página 74, y ya no escribieron. Aunque Mabel Franco Ortega y Germán Arauz sí lo hicieron: “El Festival de Santa Cruz de la Sierra” y “El teatro con todos sus matices”, en el número 2 en la página 104.

Tanto Saavedra, Franco, Arauz y Montenegro, como se dijo, ya no figuran en el cuerpo de corresponsales, pues se los excluyó en los siguientes números. Sin embargo, continúa Montenegro, pero como parte del consejo editorial.

Respecto al contenido de la revista, presenta dos separatas, uno en el número 0 con el título: *Los otros tontos*, que sin embargo será incorporada al contenido de la revista: “La vida teatral con algo de música en la ciudad de La Paz. Cronología de los hechos de enero a junio de 1995”, de autoría de la Agencia Gesta Bárbara (*El Tonto del Pueblo*, núm. 0, 1995; separata: 1-8). La otra separata en la revista número 2, bajo el título: El famoso último momento, el de las películas, correspondiente al autor Diego Massi Nápoli, actor de

Pequeño Teatro de la ciudad de La Paz (*El Tonto del Pueblo*, núm. 2, 1997, separata: 1-8). Advirtiendo en ese mismo sentido en el Editorial: “Iniciamos en nuestro suplemento la publicación de otros autores bolivianos. Le tocó a Diego Massi en un conmovedor monólogo” (*El Tonto del Pueblo*, 1997: 3.) A pesar de esto, en la separata a pie de página se indica: “Separata: *Los Otros Tontos*”. Contradiciendo lo que se afirma en el contenido, indicando *Los Otros Tontos*, escrita por César Brie. En los posteriores números *Los Otros Tontos* está en el contenido, pero sin autor.

La revista *El Tonto del Pueblo* es de tamaño carta, rebasando la centena de páginas, con fotografías en blanco y negro, y en excepciones, a colores; con articulistas internacionales en su mayoría y escasos bolivianos; todos los números contienen un contenido numeroso y un editorial.

El contenido del núm. 0 es: “Editorial”; “Sobre el teatro Los Andes”, sin autor; “Palle Nielsen: Orfeo y Eurídice”; “El Pez de Oro”, por Peter Brook; “Sobre Karl Valentín”, sin autor; “Teatro Obligatorio”, por Karl Valentín; “Teatro: muerte y resurrección”, por Juan Carlos Gené; “Escuela elemental de teatro”, por Tadeusz Kantor; “Carta de Mejerchol’d a Molotov”; “Máscaras de Bolivia”; “Entre el provincianismo y la evasión”, por Raquel Montenegro; “En el *Teatro de los Jardines*”, por Karl Valentín; “Por un teatro necesario”, por Cesar Brie; “El botón del cuello y la aguja del reloj”, por Karl Valentín; “Los artistas del futuro teatro”, por Edward Gordon Craig; “Reflexiones lírico-prácticas sobre el actor”, por César Brie; “Conversación interesante”, por Karl Valentín; “Teatro de la Periferia, una expresión de cambio”, por Karmen Saavedra Garfías; “Primera compañía de actores en Charcas colonial”, por Ana María Presta; “De Concepción a Lunlaya”, por Gabriel Martínez; “Estimado Tonto...”, sin autor y finalmente “Epílogo”, sin autor.

En el número 1 de la revista: “Editorial”; “Ejti Stih”, entrevista por Juan Ignacio Pita; “Las mudas del pasado”, por Iben Nagel Rasmussen; “El huracán o los avatares de Calibán”, por Tristán Platt; “Nicanor Parra y el rey Lear”, sin autor; “Introducción a la teoría de la forma pura”, por Stanislaw Ignacy Witkiewicz; “Carta a la hija Bertl”, por Karl Valentín, “*Boletín de nuevos Horizontes*”, sin autor; “Los caminos de nuevos Horizontes”, por Lupe Cajías; “*Boletín de Nuevos Horizontes II*”, sin autor; “Meditaciones sobre el teatro”, por Julián Beck; “Cine y sociedad” y “Diversidad y futuro”, por Jorge Sanjinés; “En el granero”, por Karl Valentín; “Sobre la puesta en escena”, por Cesar Brie; “La vida de Bela Bartók”, sin autor; “Qué es la música popular”, por Bela Bartok; “Música y raza pura”, por Bela Bartok; “Los Otros Tontos”, por Mabel Franco y “Teatro de los Andes”, sin autor.

En el número 2: “Editorial”; “Manifiesto”, por Albert Camus; “La otra mirada”, por Antonio Neiwiller; “Arte y responsabilidad”, por Mijaíl Bajtin; “Grupo Galpao”, por Eduardo Moreira; “Terezín”, por Cesar Brie; *La tregua*, por Primo Levi; “La escritura o la vida”, por Jorge Semprún; “Atahualpa Del Cioppo”, por Washington Estellano; “La palabra del Apocalipsis”, por Andrei Tarkowski; “Un instante de Luz”, por Guillermo Medrano; “Cuerpo, Cerebro, Cultura”, por Víctor Turner; “La Memoria del teatro”, por Jorge Hacker; “Otras

reflexiones”, por Cesar Brie; “Julio de la Vega: el hombre simple”, por Lupe Cajías; “Una mirada a los ojos morados”, por Refan; “Taller Experimental de Danza”, por Norma Quintana; “La Danza Contemporánea”, por Carmen (Melo) Tomsih C.; “Para seguir sembrando... Manifiesto”; “La red”, por Pablo Paredes; “La dramaturgia como sacrificio”, por Marco Antonio de la Parra; “Moebius”, por Cesar Brie; “El festival de Santa Cruz”, por Mabel Franco Ortega y Germán Arauz Crespo; “Fe de ratas”, por Cesar Brie y Los Otros Tontos.

La última revista es doble, pues en ella se consigna con los números 3 y 4, por tanto el contenido es más numeroso, estos son: el infaltable “Editorial”, que no menciona en el contenido; “El ver y las visiones”, por Giandomenico Tono; “Luzmila Carpio”, sin autor; “Yuyachkani”, por Lena Bjerregaard; “Sobre el entrenamiento del cuerpo y de la voz”, por Teresa Ralli; “Sobre Yuyachkani”, por Cesar Brie; “Víctor García: trayectoria y pensamiento de un revolucionario del teatro Proyecto C.I.U.N.T.”, por Juan Carlos Malcun y Estela Noli; “Recorridos y claves en la teatralidad de Víctor García”, por Juan Carlos Malcun; “Carta apasionada a un amigo de Víctor García”, por Nuria Espert; “Manifiesto de Mimo Teatro”, por Víctor García; “Cronología de Puestas en escena de Víctor García”, sin autor; “Teatro boliviano”, sin autor; “Etnografía de la escritura y actuación del relato de españoles e incas en el departamento de Oruro”, por Margot Beyersdorff; “De gira entre los guaraní”, por Fiore Zulli; “Kikin teatro”, por Diego Aramburo; “Teatro Duende”, por Percy Jiménez; “David Mondacca, 25 años de tránsito por los escenarios”, por Germán Arauz; “El teatro runa”, por Edgar Darío González; “Entrevista a Antunes Filho”, por Diego Aramburo; “Los últimos días de Meyerhold”, recopilación de Beatrice Picon Vallin; “Bertold Brecht, una presencia”, por Lupe Cajías; “Biografía de Bertold Brecht”, por Lupe Cajías; “Brecht en Bolivia”, por Erika Andía; “Brecht, hoy” por Cesar Brie, *Fragmentos del diario de trabajo*, de Bertold Brecht; “Intento enumerar las piezas de Bertold Brecht”, por Margaret Steffin; “Federico por él mismo (selección de textos de Federico García Lorca)”; “Orquesta Experimental de Instrumentos Nativos”, por Cergio Prudencio; “¿El maestro se ha ido?”, por Cesar Brie; “Grotowski, el arte como vehículo”, por Peter Brook; “El performer”, por Jerzy Grotowski; “De la Compañía de teatro a el arte como vehículo”, por Jerzy Grotowski; “Grotowski era...”, por Peter Brook y “Los Otros Tontos”, sin autor.

Otras revistas de teatro

En éste grupo de revistas de teatro, están aquellas que no son ni institucionales tampoco no institucionales, ni muchos menos correspondientes a un grupo de teatro, es decir revistas independientes, pero que se refieren al mundo del espectáculo teatral.

El Más Mejor

Su director es Jesús Marcelo Silva Colque, además de actor e instructor en arte escénico. Editada por AZ Producciones; en el primer número indica “Boletín para actores” (*El Más Mejor*, núm. 1, 1999: 1.), presenta los siguientes artículos: “Cosas y cosita de la educación”, charla escénica donde el que escribe la revista se asigna como “[...] director, coordinador, biblioteca-

rio, actor, escritor, comentarista y crítico...” (*El Más Mejor*, núm. 1, 1999: 3). Ya más formal, presenta a sus colaboradores, actores invitados, agradecimientos y los lugares de venta.

En el número dos en sus cosas y cositas hace hablar sobre la pregunta: ¿Qué es el teatro? y responden:

[...] una herramienta, un rito que reproduce el hecho mágico de la vida... (Carlos Corde-ro) [...] es su Forma de vivir [...] (Maritza Wide) [...] es a lo que quiero dedicarme el resto de mi vida [...] (Erika Ándia) [...] un desafío [...] el teatro que uno hace depende de su personalidad [...] sobre todo de una gran imaginación [...] (Guido Arze) (*El Más Mejor*, núm. 2, 1999: 2).

En el acápite de “Charla Escénica”, Jesús Silva habla sobre la actuación con la caracterización y la personificación. En el tema “Comentando”, Carmen Guarachi Caro reflexiona sobre el teatro, pues ella es también actriz. Termina el número con la biblioteca Nuevos Horizontes, a cargo de José María Ferreira con sugerencia de textos de actuación y obras de teatro.

El número tres, consigna el Festival Internacional de teatro en Sucre, mencionando a los grupos: Teatro Pueblo, de Tarija, Los Andes, de Sucre, Uma Jalsu, de La Paz, Rodante, de Colombia, Camalma, de Argentina y Lume, del Brasil, sin mencionar más detalles. “Esos festivales quién inventaría”, con ese título escribe Mabel Franco Ortega; continúa con la agenda cultural, para continuar con la Convocatoria al IX Festival de teatro Julio de la Vega; el Pakalko Encuentro, de Teatro Breve; el Concurso de Teatro Peter Travesí; y el Festival Internacional de Teatro (FITAZ 2000). En el acápite “Charla Escénica” Jesús Silva habla sobre la caracterización, en dos páginas y en “Comentando”, Carmen Guarachi habla del Festival de Teatro Julio de la Vega.

El boletín número 4 menciona a los ganadores del IX Festival de Teatro Julio de la Vega, recaído en la obra *Chiquilladas*, del autor Raymond Cousse, puesta en escena de Pequeño Teatro y con menciones al grupo Patas Arriba, con la obra *Chuquiago*, mejor actriz, Morayma Ibáñez, mejor actor, Omar Aldayuz, y mejor escenografía también a Patas Arriba. “En cosas y cositas”, Silva habla de cine; en “Conversa pura”, Jesús Silva y Carmen Guarachi entrevistan a las actrices Erika Ándia, del grupo El Duende e Isabel del Granado, del grupo Uma Jalsu, en cuatro páginas, indicando que la misma continuará. En “Charla escénica”, Silva continúa hablando sobre personificación. En “Micrófono de utilería”, se habla sobre el Theatron con los elencos Expresión Sextual, de la Facultad Técnica, La Faz del Cerrojo y Punto seguido, de la Facultad de Derecho. La Presentación del libro Historia del T.E.U., del autor Raúl Rivadeneira Prada. El curso de Aníbal Lima, en el Centro de Educación y Comunicación Popular, de la zona Villa San Antonio. También ofrecen a la Biblioteca Nuevos Horizontes para la consulta de textos de teatro; la Agenda Cultural y la promoción de teatro clásico.

La siguiente entrega es doble, pues consigna los números 5 y 6; en su portada están los responsables y los colaboradores, agradecimientos y los lugares de venta correspondiendo a enero de 2000.

Comienza el primer artículo con un título largo: “Nuevos aires en el taller de teatro para los niños dependiente de la secretaría de Cultura”, aquí solo echa flores a la nueva instructora de teatro para niños, Adalía Auza; también nos ofrece el artículo comentado por la actriz Carmen Guarachi; en “Charla escénica”, Silva entrevista a Tamara Scott, actriz del grupo El Duende. En “Cosas y cositas”, el mismo Silva vuelve a hablar sobre cine. En “Conversa pura”, Silva y Guarachi concluyen la entrevista anterior realizada a Erika Ándia y a Isabel del Granado. En 4 páginas. Con el título de Buena noticia de la apertura del nuevo espacio del Pequeño Teatro en la calle Jenaro Sanjinés N°. 467, en el Calicanto y, para finalizar, en un artículo sin título, Kantuta Antequera, del grupo Punto seguido habla del FITAZ y del Theatron.

Espacios. Revista de artes Escénicas

Sobrepasando el tamaño carta, en la tapa con fotos a colores y en el interior en blanco y negro, tiene como directora a Maritza Wilde, editor a Daniel Derenne, directora de artes, a Elba Alanoca Rojas, redacción y edición de Studios 3640, con colaboradores como Georgette de Camacho, Tania Delgadillo Rivera, Ismael Fernández de la Cuesta, Jerónimo López Mozo, Peter Panes, Carlos Seoane Urioste y Pedro Susz; fotografía de Jaime Cisneros; Depósito Legal 4-3-81-00. Hay una “Nota: *Espacios* no se responsabiliza por el contenido de los artículos publicados en la presente edición, éstos siendo de exclusiva responsabilidad de su(s) autor(es)”.

De esta manera inicia la revista, además, indican: “[...] lanzamos este número ‘uno’ con la seguridad de que llegará a sumar varios dígitos [...], es una revista de teatro, danza, música y cine que quiere contribuir a la difusión de las artes [...]” (*Espacios*, núm. 1, 2000: 2). En el contenido tenemos “Entrevistas: David Mondacca: el teatro es un acto de amor”, sin autor; “Teatro: Del hecho teatral como fenómeno de servidumbre a una aproximación de la idea-teatro que presupone el hecho teatral como como acontecimiento”, por Javier Daulte; “Cine: De la llegada del tren al cierre de la vía”, por Pedro Susz K.; “Danza: Danza-teatro, una apuesta por la creación”, por Tania Delgadillo Rivera; “La Danza y Summa-Artis”, por Georgette de Camacho; “Música: El reto de los intérpretes, recrear la música en su formato auténtico”, por Ismael Fernández de la Cuesta; “Análisis: El dramaturgo española las puertas del siglo XXI”, por Jerónimo López Mozo; “Espacios: El espacio Simón I. Patiño”; “Eventos del año: el FITAZ 1999-2000”. “La Música colonial de América Latina y el Festival de Chiquitos”, por Carlos Seoane Urioste; “Internacional: Nuestra misión: Un proceso intercultural en el teatro”, por Peter Panes. “XX Festival de teatro Franco-Ibérico y Latinoamericano”, de Bayona-Biarritz. “Bolivia en el XX Festival Iberoamericano de Teatro de Cádiz. Premio Casa de las Américas 2001. Convocatoria”; “Agenda Cultural: Ciudad de Cochabamba. Ciudad de La Paz”.

Actuando. Revista especializada en teatro

Revista dirigida por jóvenes actores y actrices, que por entonces estaban en pleno proceso de actuación en diferentes elencos, universitarios que dieron rienda suelta a esta nueva forma de comunicación, la de editar una revista a pesar de los desafíos que debían encarar:

Dar luz un medio de comunicación, por muy artesanal y pequeño que sea, tiene sus. Dificultades: económicas, de recolección de material, impresión y otras. Pero el deseo de dejar un documento de teatro, tal vez muy modesto e insignificante, nos movió, a hacer realidad el primer número de la revista *Actuando* (*Actuando*, núm. 1, 1992: 1).

La revista tenía como responsables a Noelia Villazón, Walter Solón Romero, Javier Ramos, los dos actores y la mujer actriz, esta última psicóloga, el segundo radicado en Sucre y el último comunicador social. El equipo de redactores compuesto por Ana Oporto y Jhonny Marqués; los colaboradores: Mabel Franco, periodista y crítica de teatro; Arturo Archondo, también periodista y dramaturgo. La Dirección de la revista menciona a sus oficinas ubicadas en la avenida Ecuador Edif. San Antonio, Dpto. 2-A, teléfono 361328, casilla 6270. La diagramación a cargo de Pablo Solón Romero.

La revista tiene un “Editorial”; Primer ciclo: “Martes de teatro”; Segundo ciclo: “Martes de teatro”; Tercer ciclo: “Martes de teatro”, estos fueron llevados a cabo en el Paraninfo de la Universidad Mayor de San Andrés, de la ciudad de La Paz. Tres ciclos de “Martes de teatro”; Primer Seminario Taller sobre actuación, con la participación de Rodger León, actor y director ya fallecido; Guido Arze, actor y director; José Aramayo, actor y director; Adrián Aranibar, actor y mimo, fallecido y Laly Anker, instructora de teatro. Un artículo titulado “El sufrido camino de una creación teatral”, por Arturo Archondo; “Pequeño Teatro”, entrevista a Guido Arze, director del elenco; “Ciclo sábados de enanos”; otro artículo, reflexiones de un “Crítico de teatro”, por Mabel Franco Ortega; I Jornadas Iberoamericanas de Teatro de La Paz-Bolivia (marzo de 1993); y concluye la revista con “Pueblo Banco”, elegida como lo mejor de “Martes de teatro”.

Conclusión

El recorrido realizado en el tiempo, de la mano de las revistas teatrales nos vislumbró una escasa sostenibilidad sobre el objeto investigado: las revistas, pese a todo, visibilizamos escasa producción, reitero, con la ayuda estatal o sin ella. Sin embargo, se apreció valiosa información cualitativamente hablando, pues leímos en ellos textos de teoría teatral, análisis, y sobre todo información del arte de Talía (Comedia) y de Melpómene (Tragedia); algunos de ellos socializando su actividad desarrollada en el interior de su ciudad natal, fuera de la suya e incluso actividad fuera del país conocida como gira.

Potosí es el departamento donde apareció la primera revista en la ciudad de Tupiza, con el conjunto Nuevos Horizontes; Santa Cruz con la revista *Casa Teatro*; desde Yotala, Sucre con la revista *El Tonto del Pueblo*; la sede de gobierno con las revistas *Cuadernos TCP*, *Revista Anuario*, *Tusa*, *El Más Mejor*, *Acto*, *Espacios* y *Actuando* que en diferentes épocas surgieron y desaparecieron sin la continuidad o sostenibilidad que les correspondía a pesar de la numerosa cantidad de ellas en comparación con Santa Cruz, Potosí y Sucre, que solo poseían una revista cada uno de ellas. En cambio, en los departamentos de Cochabamba, Oruro, Tarija, Beni y Pando, se aprecia una ausencia del medio de comunicación (revista); en los tres depar-

tamentos que se publicaron los extranjeros tomaron la iniciativa como Liber Forti, argentino en Potosí; René Hocheinstein, también argentino en Santa Cruz; Cesar Brie, argentino en Yotala, Sucre y Maritza Wilde, peruana (*Espacios*), en La Paz, el resto de las revista fueron editadas por bolivianos.

Bibliografía

- AMUSQUIVAR Ulloa, Freddy R.
2017. *El Tropel del Grillo. Crónicas de un Teatro Oculito (Teatro Popular, Política y Educación)*. Universidad Pedagógica. La Paz, Bolivia.
- CAJÍAS, Lupe.
2007. *Los caminos de Nuevos Horizontes. 60 Años de una apuesta cultural*. Gente Común. La Paz, Bolivia.
- SAAVEDRA GARFIAS, Karmen.
s.a. *Memoria y Testimonio del Movimiento de Teatro Popular en Bolivia. 1983-2003*. Quatro Hermanos. La Paz, Bolivia.
- ZALLES-CUETO, Xerardo.
2008. *La Puerta. Una Historia de Teatro. Homenaje a Oscar Suarez Rocabado*. Nueva Imagen, Creatividad e impresión. La Paz, Bolivia.

Revistas

- Acto 1. Revista de música y arte escénico.*
1978. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, Bolivia.
- Acto 2. Revista Boliviana de Teatro.*
1979. Instituto Boliviano de Cultura. Dirección General de Cultura de la Honorable Alcaldía Municipal de La Paz. Convenio Marie Canedo. La Paz, Bolivia.
- Actuando. Revista Especializada en Teatro.*
1992. s.e. La Paz.
- Anuario.*
1990. Centro Latinoamericano de Creación e Investigación Teatral. s.e. La Paz, Bolivia.
- Anuario. Actividad Teatral.*
1991. Centro Latinoamericano de Creación e Investigación Teatral. Stilo Publicidad Gráfica. La Paz, Bolivia.
- Casa teatro 4. Revista de teatro.
1990. Centro de Comunicación Casa de la Cultura "Raúl Otero Reiche". Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Casa teatro 5. Revista de teatro.
1990. Centro de Comunicación Casa de la Cultura "Raúl Otero Reiche". Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Casa teatro 7. Revista de teatro.
1992. Imprenta Buenas Nuevas. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Cuadernos TCP 1.
s.a. Taller de Cultura Popular. s.e. La Paz, Bolivia.
- Cuadernos TCP 2.
s.a. Taller de Cultura Popular. s.e. La Paz, Bolivia.

- Cuadernos TCP 4.
s.a. Taller de Cultura Popular. s.e. La Paz, Bolivia.
- Cuadernos TCP 5.
s.a. Taller de Cultura Popular. s.e. La Paz, Bolivia.
- Cuadernos TCP 7.
s.a. Taller de Cultura Popular. s.e. La Paz, Bolivia.
- Cuadernos TCP 8.
s.a. Taller de Cultura Popular. s.e. La Paz, Bolivia.
- Espacios*. Revista de Artes Escénica.
2000. Studios 3640. La Paz, Bolivia.
- El Más Mejor 1. Boletín Informativo para Actores. De escasa Periodicidad.
1999. AZ producciones. La Paz, Bolivia.
- El Más Mejor 2. Boletín Actoral*.
1999. AZ Producciones, Bocaisapo. La Paz, Bolivia.
- El Más Mejor 3*.
1999. AZ Producciones, Casa Juvenil de la Cultura Huayna Tambo. La Paz, Bolivia.
- El Más Mejor 4*.
1999. AZ Producciones. La Paz, Bolivia.
- El Más Mejor 5 y 6*.
2000. AZ Producciones. La Paz, Bolivia.
- El Tonto del Pueblo 0 (cero)*. Revista de Artes Escénicas.
1995. Plural Editores – Centro de Información para el Desarrollo. Sucre, Bolivia.
- El Tonto del Pueblo 1*. Revista de Artes Escénicas del Teatro de los Andes.
1996. Editores Centro de Información para el Desarrollo. Sucre, Bolivia.
- El Tonto del Pueblo 2*. Revista de Artes Escénicas del Teatro de los Andes.
1997. Plural Editores – Centro de Información para el Desarrollo. Sucre, Bolivia.
- El Tonto del Pueblo 3 y 4*. Revista de Artes Escénicas del Teatro de los Andes.
1999. Plural Editores – Centro de Información para el Desarrollo. Sucre, Bolivia.
- Teatro 1.
1956. Publicación del Conjunto Teatral “Nuevos Horizontes”, de Tupiza (Bolivia). s.e. Tupiza (Potosí), Bolivia.
- Teatro 6.
1959. Publicación del Conjunto Teatral “Nuevos Horizontes”, de Tupiza (Bolivia). s.e. Tupiza (Potosí), Bolivia.
- Teatro 14.
1999. Conjunto Teatral Nuevos Horizontes. s.e. Cochabamba, Bolivia.
- Teatro 15.
2000. . Conjunto Teatral Nuevos Horizontes. s.e. Cochabamba, Bolivia.
- Tusa 1.
1983. Taller de Teatro. Taller Universitario San Andrés. s.e. La Paz, Bolivia.
- Tusa 2.
1983. Taller de Teatro. Taller Universitario San Andrés. s.e. La Paz, Bolivia.

Anexos

REVISTAS INSTITUCIONALES

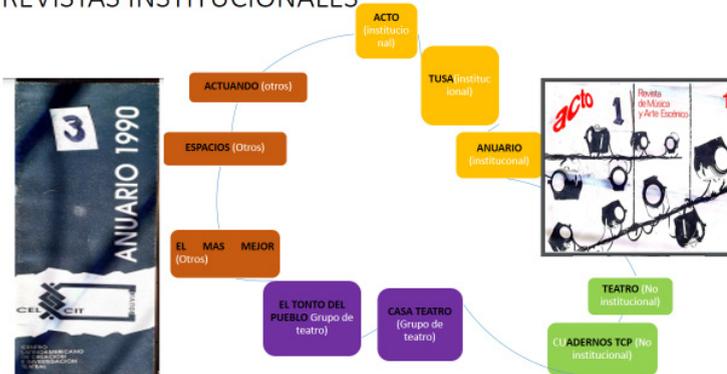


Figura 1: Revistas institucionales.
Fuente: Elaboración propia.

ANEXO 1 . REVISTAS POR DEPARTAMENTO

| DEPARTAMENTO | REVISTAS | CANTIDAD |
|--------------|---|----------|
| LA PAZ | CUADERNOS TCP, ANUARIO, TUSA, EL MAS MEJOR, ACTO, ESPACIOS, ACTUANDO. | 7 |
| ORURO | | 0 |
| POTOSI | TEATRO (NH) | 1 |
| SANTA CRUZ | CASA TEATRO | 1 |
| COCHABAMBA | | 0 |
| TARIJA | | 0 |
| BENI | | 0 |
| PANDO | | 0 |
| CHUQUISACA | EL TONTO DEL PUEBLO | 1 |

Ref.: elaboración propia

Figura 2: Revistas por departamento.
Fuente: Elaboración propia.

ANEXO 2. REVISTAS POR FECHA DE INICIO Y ULTIMA EDICION

| REVISTAS | FECHA DE INICIO DE PUBLICACIÓN | ULTIMA PUBLICACIÓN |
|---------------------|--------------------------------|--------------------|
| ACTO | 1978 | 1979 |
| TUSA | MAYO 1983 | JUNIO 1983 |
| ANUARIO | 1990 | JUNIO 1992 |
| CUADERNOS TCP | (NUMERO 2 SEPTIEMBRE 1978) ¿? | ¿? |
| TEATRO (NH) | SEPTIEMBRE 1956 | 2006 |
| CASA TEATRO | (4 ABRIL 1990) ¿? | ¿? |
| EL TONTO DEL PUEBLO | AGOSTO 1995 | MAYO 1999 |
| EL MAS MEJOR | ABRIL 1999 | ENERO 2000 |
| ESPACIOS | NOVIEMBRE 2000 | NOVIEMBRE 2000 |
| ACTUANDO | AGOSTO 1992 | AGOSTO 1992 |

Ref.: elaboración propia

Figura 3: Revistas por fecha de inicio y última edición.**Fuente:** Elaboración propia.

ANEXO 3. REVISTAS POR NUMERO DE EDICION

| REVISTAS | NUMERO DE EDICIÓN |
|---------------------|--------------------------------------|
| ACTO | 2 |
| TUSA | 2 |
| ANUARIO | 2 |
| CUADERNOS TCP | 9 ¿? |
| TEATRO (NH) | 18 (1 AL POTOSI;14 AL 18 COCHABAMBA) |
| CASA TEATRO | 9 ¿? |
| EL TONTO DEL PUEBLO | 4 (0,1,2,34) |
| EL MAS MEJOR | 5 (1,2,3,4,56) |
| ESPACIOS | 1 |
| ACTUANDO | 1 |
| | TOTAL 53 |

Ref.: elaboración propia

Figura 4: Revistas por número de edición.**Fuente:** Elaboración propia.

ANEXO 4 . REVISTAS POR DECENIOS

| AÑOS | NUMERO DE EDICIÓN |
|----------------------|--|
| 1950 -1959 | 1 TEATRO |
| 1960 - 1969 | 0 |
| 1970 - 1979 | 2 ACTO , CUADERNOS TCP |
| 1980 – 1989 | 1 TUSA |
| 1990 – 1999 | 5 ANUARIO, CASA TEATRO, EL TONTO DEL PUEBLO, EL MAS MEJOR, ACTUANDO. |
| 2000 – 2009 | 1 ESPACIOS |
| 2010 – 2019 | 0 |
| TOTAL 70 AÑOS | 10 REVISTAS |

Ref.: elaboración propia

Figura 5: Revistas por decenios.**Fuente:** Elaboración propia.

“EL *SIKURI* CHUQUISAQUEÑO”. RESCATE Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE CHUQUISACA

Pedro Salinas Izurza¹

Resumen

En este trabajo se aborda un acercamiento en el tema del *siku* en el departamento de Chuquisaca y en particular la ciudad de Sucre. El *siku* es un instrumento de época seca por tradición de los pueblos de Occidente, lo que no ocurre en la zona de los valles de Chuquisaca, donde la ejecución del *siku* en época húmeda se da naturalmente en el Carnaval y fiestas patronales en provincia. La falta de investigaciones regionales, en cuanto al tema del *siku* en contextos arqueológicos e históricos, representan un problema que hacen al desconocimiento en el ámbito académico.

El *siku* en la zona de valle tiene mucha importancia en el área rural, en las fiestas patronales, Carnaval y manifestaciones rituales. El objetivo fue el de rescatar, mediante los testimonios de vida y ponencias académicas, la situación de esta manifestación cultural (*siku*) en los contextos rural y urbano. La metodología empleada: taller abierto y participativo, donde se instalaron dos mesas de trabajo:

MESA 1.- Testimonios de vida donde se expusieron experiencias de grupos autóctonos rurales y urbanos.

MESA 2.- Aportes académicos que desarrollaron temas en el ámbito arqueológico, urbano y publicaciones sobre el *siku* y la visión del *sikuri* desde el punto de vista de la comunicación.

Los resultados y recomendaciones que emergen de las plenarias del taller tienen como prioridad el rescate de las manifestaciones culturales en cuanto a la ejecución del *siku* por grupos tanto rurales como urbanos; el evento recomienda desarrollar proyectos investigativos, consolidando la identidad del *siku* chuquisaqueño en espacios que propicien investigaciones dentro de los calendarios festivos, agrícolas y de ritualidad.

Palabras clave: *siku*, valles, Chuquisaca, música autóctona.

Introducción

América Latina es un continente enorme con grandes recursos musicales y su cultura musical tradicional es tan variada como su topografía, sus climas y su conglomerado racial (List, 1964).

1 Docente de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, investigador adscrito al Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas (IIAA). Correo electrónico: saizpe0@gmail.com

La música no existe sin el hombre y su impulso creativo. No existe, por tanto, en un ambiente vacío, exento de la presencia humana y de sus contenidos afectivos y cognoscitivos. Sabemos que la música, en su triple calidad de lenguaje sonoro, medio de comunicación y expresión artística del hombre, es producto de la cultura y no de la naturaleza (Grebe, 1976).

El término “zampoña” fue introducido por los colonizadores hispanos en el área andina. Asocia a los instrumentos musicales nativos de cañas con las denominaciones de los artefactos culturales europeos. Se trata de una reproducción de expresiones hispanas en contextos indígenas que incluso fueron utilizadas en ritos, animales o deidades (Zuidema, 1995). Pese a la popularidad del término se refiere a expresiones andinas que encierran significados y contextos culturales diversos (Díaz, 2001).

La siringa en los Andes recibe el nombre de *siku* (en aymara), *ayarachi* o *ayarichi* (en quechua y aymara), *antara* (en quechua) o zampoña (en castellano). Es una flauta formada por una serie de tubos de cañahueca (*chballa* o carrizo) abiertos en un extremo y cerrados en el otro (llamados tubos bordón, terminología utilizada por los fabricantes de órgano) de diferentes longitudes, colocados los unos al lado de los otros en orden de longitudes crecientes o decrecientes y ligados entre sí (Gérard, 2004).

Las palabras en lengua aymara o quechua para designar las flautas popularizadas desde la época colonial como zampoñas, poseen una profundidad temporal en cuanto a su presencia en épocas prehispánicas en el área andina. Los cronistas ibéricos realizaron interesantes descripciones sobre el uso y contexto de los aerófonos *in comento*, relatos que documentan el uso y función de las zampoñas durante el Tawantinsuyu (Chacama Rodríguez y Díaz Araya, 2011).

El término más generalizado en los Andes de Bolivia y Perú es la voz *siku*. Ludovico Bertonio, a inicios del siglo XVII, define este término como: “Sico: Unas flautillas atadas como ala de organo [...]”, “Sicon aayarichi phusatha. Tañer las dichas flautas cuya harmonia se llama Ayarichi” (Bertonio, 1612: 315-316). Los antecedentes proporcionados por el jesuita Bertonio ilustran las características del *siku*. Respeta la denominación local y compara la técnica de interpretación por el “soplido o viento” con el “órgano”. La voz “antara” Diego González Holguín en 1608 la traduce del quechua como “Flautillas juntas como órgano” (González Holguín, 1608 [1952]: 28).

El *sikuri* en la zona de valle tiene mucha importancia en el área rural, puesto que se constituye en el objeto más importante en el ámbito ritual y su relación con las fiestas patronales. Es de conocimiento popular la práctica y la ejecución de este instrumento en ciertas manifestaciones culturales urbanas como fiestas patronales y fiestas nativas.

La falta de investigaciones en cuanto al *sikuri* en áreas como la antropología, arqueología, historia y la sociología, hacen al desconocimiento en el ámbito académico.

En Chuquisaca, particularmente en Sucre, trabajos relacionados al *siku* son muy escasos. Sin embargo, contamos con escasos aportes regionales realizados por investigadores que, sin duda, nos muestran la realidad sobre el tema.

Mencionaremos durante el desarrollo del trabajo, la participación de músicos amigos como Justino Rodas, con su publicación *Sikus de mi tierra*. A Marco Moya, quien presentó un tema por demás interesante *El sikuri en tiempo urbano (hacia la creación de una cartografía del movimiento urbano del sikuri sucreño)*, y por supuesto a Gonzalo Ávila, por el aporte cronológico de los grupos autóctonos desde la década de 1970 hasta la fecha, *La música autóctona en el ámbito urbano*.

Agradeciendo de sobremana la participación de uno de los comunicadores sociales muy comprometido con la cultura y el apoyo incondicional con el movimiento autóctono en nuestra región, Eber Baptista, con el tema *Puntos de vista de un comunicador social, en la difusión de valores musicales nativos, en el área urbana*. A Edmundo Salinas (director del Museo Arqueológico y Antropológico de la Universidad San Francisco Xavier [USFX]), con el tema: *Instrumentos musicales precolombinos (enfoque arqueológico)*.

Metodología

La metodología empleada

El grupo YAPUNAY en combinación con Veimar Soto Quiroz, coordinador regional del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF Sucre). Proponen un taller de rescate, preservación y difusión del *siku* en contexto urbano y rural; con el objetivo de rescatar y difundir esta manifestación musical de manera que los aportes académicos y conclusiones del taller constituyan un documento base para futuras investigaciones.

Cuando nos planteamos organizar este taller, la pregunta que aparecía como motivación principal era: ¿De qué manera la ejecución de *siku* puede enriquecer una investigación sobre música que se lleve a cabo desde la antropología?, ¿Por qué el *siku* en esta zona de valle es ejecutada en diferentes espacios y tiempos durante todo el año?

El taller fue desarrollado el 14 y 15 de marzo del 2024.

1.º taller “el *siku* chuquisaqueño”, rescate y difusión del patrimonio cultural de Chuquisaca. Cumple los objetivos propuestos como:

- Rescatar mediante ponencias la situación de esta manifestación cultural, en contextos rural y urbano.
- Rescatar datos (cronológicos) que permitan conocer la ejecución del *siku* (en el ámbito rural y urbano).
- Documentar y sistematizar los trabajos para contar con estudios sobre el tema.

- Reconocer a personalidades del ámbito rural y urbano.

Instalación de mesas

Se instalaron dos mesas con las siguientes temáticas:

- Testimonios vivenciales en el ámbito urbano.
- Testimonios vivenciales en el ámbito rural.
- Motivaciones.

Coordinadores de mesas

- Mesa 1: Pedro Salazar Collazos
- Mesa 2: Pedro Salinas Izurza.

Aportes académicos (ponencias)

Primer día

- Edmundo Salinas Camacho (director del Museo Arqueológico y Antropológico de la USFX).
Tema: *Instrumentos musicales precolombinos (enfoque arqueológico).*
- Marco Moya (investigador independiente).
Tema: *El sikuri en tiempo urbano (hacia la creación de una cartografía del movimiento urbano del sikuri sucrense).*
- Justino Rodas (investigador independiente).
Tema: *Sikus de mi tierra Chuquisaca (publicación de un método de aprendizaje del siku).*

Aportes académicos (ponencias)

Segundo día

- Eber Baptista (comunicador social).
Tema: *Puntos de vista de un comunicador social en la difusión de valores musicales nativos en el área urbana.*
- Gonzalo Ávila (investigador independiente).
Tema: *La música autóctona en el ámbito urbano.*
- Pedro Salinas Izurza (coordinador del grupo YAPUNAY, investigador USFX, miembro adscrito al instituto de investigaciones arqueológicas y antropológicas).
Tema: *Calendario agrícola, calendario ritual.*

Las recomendaciones en el primer día de taller fueron las siguientes:

Se realizó un análisis de la situación actual del *siku* en Sucre, Chuquisaca.

Inclusión de grupos femeninos en el ámbito autóctono musical.

La relación con el calendario festivo aimara no coincide con la ejecución del *siku* en nuestra región de valle.

Las recomendaciones en el segundo día de taller fueron las siguientes:

Formar comisiones que permitan desarrollar trabajos en ámbitos como investigación.

Recomienda realizar trabajos que permitan:

- La elaboración de un calendario regional relacionando la música de *sikuri* en contextos urbanos y rurales:
 - a. Calendario festivo.
 - b. Calendario agrícola.
 - c. Calendario ritual.
 - d. Producciones audiovisuales relacionados a la interpretación del *siku*.
 - e. Investigar las variantes (estilos y formas) dentro de la ejecución del *siku* en fiestas regionales, como las fiestas patronales, la fiesta del Carnaval y rituales que permitan la interpretación dentro de un calendario festivo regional.

Reconocimiento a personalidades

En el ámbito rural debemos mencionar que todas las localidades en el área de valle, con sus provincias, municipios y comunidades mantienen sus fechas festivas cívicas, patronales en las que se ejecuta el *siku* es el instrumento musical representativo.

De esta manera:

El MUSEF Sucre, representado por su coordinador Veimar Soto Quiroz, realiza el reconocimiento al señor Pedro Sanches Cervantes, de 89 años, comunario de Casin (apachita) como testimonio vivo ejecutante y maestro del *siku*.

En el ámbito urbano:

El MUSEF Sucre realiza el reconocimiento a Eber Baptista (comunicador social) por su compromiso y apoyo incondicional a músicos y grupos autóctonos en el ámbito de la comunicación.

Resultados

A manera de conclusión:

Pese al éxito organizativo, gracias en gran medida a la colaboración de investigadores y músicos autóctonos de Sucre, hemos de reconocer que hubo menos discusión referente al calendario festivo aymara.

Reconociendo que la ejecución del *siku* se realiza en todo el año, evidencia algunas variaciones en cuanto la forma y manera de tocar este instrumento.

Como primera experiencia permitió establecer una cronología de los grupos autóctonos más representativos de la ciudad de Sucre con los aportes de Marco Moya Porcel y Gonzalo Ávila. El rescate de la memoria histórica permitió conocer los grupos autóctonos más importantes en el ámbito urbano.

La participación de mujeres del grupo Kalincha Hallpa con sus experiencias, revelaron la importancia de la inclusión en el género de música autóctona.

El grupo YAPUNAY, comprometido con la investigación en el ámbito musical y cultural, continuará promoviendo estos espacios de reflexión y libre participación.

Bibliografía

GÉRARD, Arnaud.

2004. "Interpretación Acústica del Ayarachi 'Yura' de los Museos Charcas". En: *Jornadas Arqueológicas - Primera Versión: 79-112*. CIAR, Universidad San Francisco Xavier. Sucre, Bolivia

CHACAMA RODRÍGUEZ, Juan y Alberto DÍAZ ARAYA.

2011. "Cañutos y soplidos Tiempo y cultura en las zamponas de las sociedades precolombinas de Arica". En: *Revista musical chilena*, vol. 65, núm. 216): 34-57.

PONENCIAS MAGISTRALES

REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA 2024



- ▶ “La fluidez del territorio: la disponibilidad de agua y la configuración del tiempo, el espacio y la identidad en los andes”, de Alexander Herrera Wassilowsky.



- ▶ “Fluidos afectivos. Un ensayo inmersivo para dejarnos enseñar por las aguas”, de Bernardo Rozo.



- ▶ “Futuro energético y gestión del agua en Potosí, ¿una transición sin solucionar problemas del pasado?”, de Cristo Pérez.



- ▶ “Los Llanos de Moxos, el humedal más extenso de la Amazonía”, de Zulema Lehm y Aldo Echeverría.



- ▶ “Proyectos de integración e interacción con la naturaleza en bordes de cuerpos de agua y su vinculación con el territorio y el paisaje”, de Edwin Bause.



- ▶ “Derecho humano de acceso al agua potable en Bolivia. El caso de los sistemas de agua comunal, municipal y estatal en la región metropolitana de Cochabamba”, de Fernando Salazar Ortuño.



**MEMORIAS
DE LA RAE**

**Descarga las publicaciones del MUSEF
escaneando el siguiente QR:**



ISBN: 978-9917-607-38-0



9 789917 607380

