

Gerardo Fernández Juárez, Francisco M. Gil García y Fernando Garcés
(Coordinadores)

Homenaje a

XAVIER ALBÓ

Un antropólogo comprometido



Ediciones Abya-Yala

*Gerardo Fernández Juárez, Francisco M. Gil García
y Fernando Garcés (Coordinadores)*

HOMENAJE A XAVIER ALBÓ

Un antropólogo comprometido



ABYA
YALA



Funproeib
Andes

2023

HOMENAJE A XAVIER ALBÓ
Un antropólogo comprometido

© Gerardo Fernández Juárez, Francisco M. Gil García y Fernando Garcés (Coordinadores)

1ra Edición: © Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org.ec
abyayala.org.ec
Quito-Ecuador

ISBN impreso: 978-9942-09-850-4
ISBN digital: 978-9942-09-851-1

Edición, diseño,
diagramación
e impresión Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, enero de 2023

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores.

Prefacio a dos manos	
<i>José E. Juncosa, Luis Enrique López</i>	6
Presentación	
<i>Gerardo Fernández Juárez, Francisco M. Gil García y Fernando Garcés</i>	9
De misionero a intelectual orgánico	
<i>Hugo Fernández A.</i>	11
Xavier Albó: “Yo soy como Bolivia”	
<i>Carlos M. Caravantes García</i>	137
La soledad del antropólogo bolivianista	
<i>Óscar Muñoz Morán</i>	149
Lo que aprendimos de y en San Lucas: testimonio de parte de un conocimiento compartido	
<i>Fernando Garcés V.</i>	166
Registrar, codificar y clasificar la festividad de Todos Santos	
Apuntes en torno al fichero inédito de Xavier Albó	
<i>Francisco M. Gil García</i>	179
El cerro Pachjiri en el fichero inédito de Xavier Albó	
<i>Gerardo Fernández Juárez</i>	194
Anexos	218

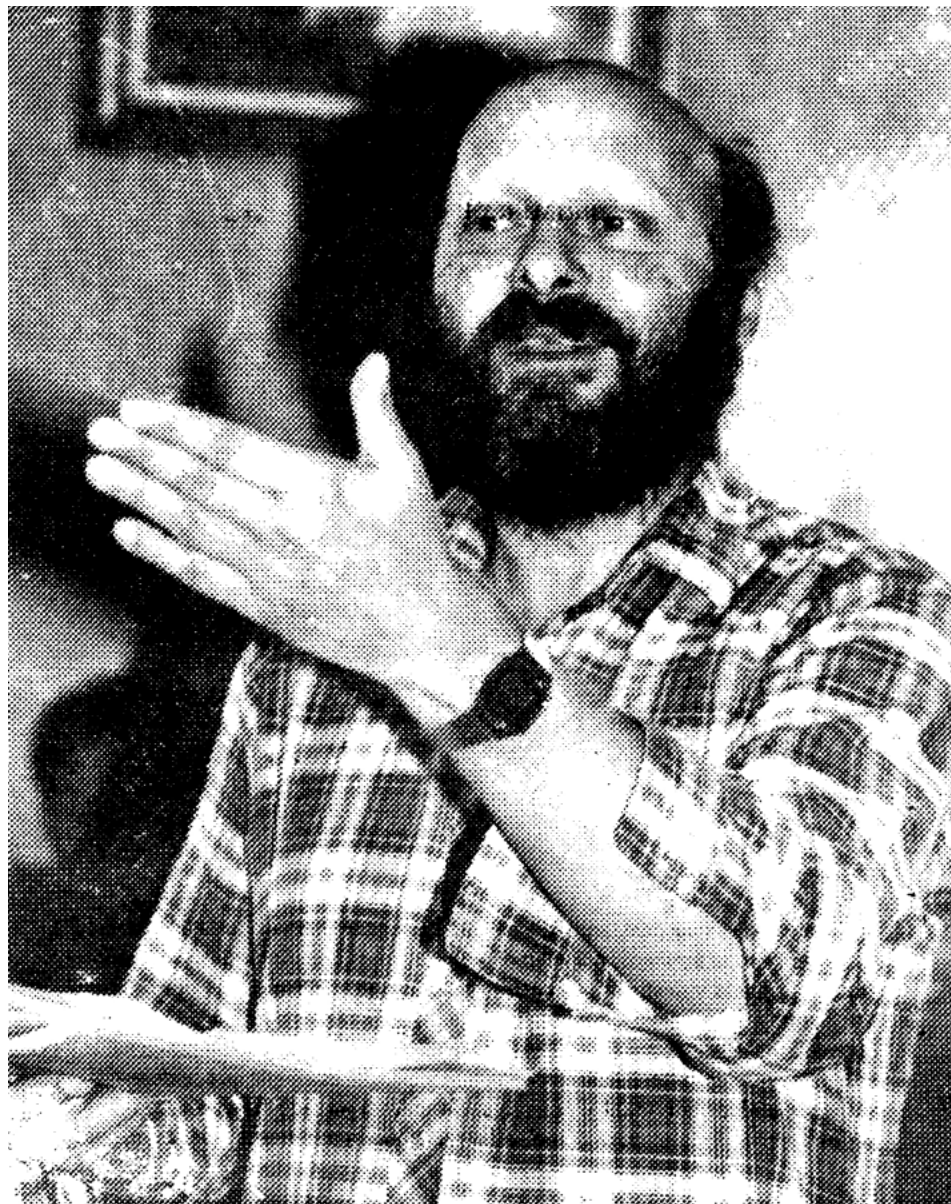


Foto: Intervención de Xavier Albó en la II Consulta Ecueménica de Pastoral Indígena (Quito, 30 de junio al 6 de junio de 1986). Tomada o por Antonio Brandt (+) o Paulo Suess. En: Aportes de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana, Ediciones Abya-Yala (1986), p. 26.

Prefacio a dos manos

Conocí a Xavier Albó primero de oídas. Su nombre irradiaba entonces como ahora un prestigio enorme, principalmente como lingüista y antropólogo, gestor de proyectos comunicativos y de desarrollo y también como sacerdote empeñado en abrir la Iglesia a los desafíos de inculturación. Luego, tuve la suerte de conocerlo personalmente durante la *II Consulta Ecueménica de Pastoral Indígena* que se realizó en Quito (30 de junio al 6 de julio de 1986) donde Xavier Albó coincidió con figuras decisivas que marcaron la pauta eclesial en torno a las discusiones, reflexión y toma de decisiones sobre la interculturalidad y la plurinacionalidad en el Continente y el compromiso por los territorios y organizaciones indígenas.

Esas figuras con las que compartió momentos decisivos tanto para la Iglesia como para la antropología son Juan Bottasso (+), Clodomiro Siller (+), Paulo Suess, Joaquín García, Diego Irarrazábal, Francisco Nazar (+) ... a ellos los unió una amistad entrañable y el compromiso profundo, continuado y a largo plazo por la misma causa. Lo recuerdo muy bien en cada uno de los escenarios de este encuentro – participé en él como gestor de Abya Yala - y disfruté muchísimo su calidez y cercanía así como de la brillantez de sus exposiciones.

A partir de 1986, nos hemos vuelto a encontrar una y otra vez, principalmente en contextos académicos como los Congresos de Americanistas, realizados algunas veces en Europa o Estados Unidos; y otras veces, en América Latina. Recuerdo de manera particular sus conversaciones y aportes alimentados por una mezcla muy peculiar y característica de calmada vitalidad, frontalidad y serenidad en los intercambios de ideas y los debates. Puedo decir hoy, que me honra su amistad y la posibilidad de reconocernos como amigos allí donde nos encontremos a pesar de que no han sido muchos los momentos compartidos.

Hoy, a casi cuarenta años de aquel primer encuentro, y desde el mismo escenario editorial que lo hizo posible, su figura vuelve a estar frente a nosotros, frente a nuestra editorial, a la cual animó y con la cual publicó varios de sus múltiples aportes. Abya Yala acoge con el mayor beneplácito la invitación de colocar su sello

editorial y agradece a los autores de esta obra colectiva la oportunidad de sumarse a este merecido homenaje y reconocimiento a uno de los principales *intelectuales orgánicos* del mundo andino.

José E. Juncosa

Director Editorial Abya-Yala
Quito, 1 de diciembre de 2022

Por mi parte, conocí personalmente a Xavier Albó en 1983, en una de mis primeras visitas de trabajo a Bolivia, cuando al retorno de la democracia y en el marco del SENALEP (Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular) se comenzaba a trabajar en la elaboración de alfabetos unificados para el aymara y el quechua, con base en consultas a especialistas, maestros, dirigentes sociales y también cultores de estos dos idiomas. Con estas acciones, el gobierno y la sociedad boliviana comenzaban a incursionar en la implementación de la educación intercultural bilingüe, primero en procesos de alfabetización de adultos y luego desde el ámbito escolar y en la educación primaria.

Desde ese primer encuentro nuestros caminos se entrecruzaron múltiples veces, sea a través de visitas y reuniones en la residencia de los jesuitas en La Paz o en eventos y reuniones de trabajo en La Paz y en el vecino Puno. Diez años más tarde, mi traslado a Bolivia y mi inmersión en sus procesos socioeducativos y sociolingüísticos hizo que nuestras reuniones e intercambios fueran más frecuentes, pues más de una vez confluimos en actividades relacionadas. Primero, el contexto de la Reforma Educativa Bolivia (1965-2002) y luego el funcionamiento del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes), desde la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, entre 1996 y 2007, sirvieron de marco para otras colaboraciones.

Desde su aproximación a la sociolingüística del quechua en Cochabamba que trabajó como tesis doctoral, primero, y que luego resumió en su obra “Los mil rostros del quechua”, publicado en Lima por el Instituto de Estudios Peruanos en 1974 hasta nuestros días, Xavier Albó ha sido un acucioso y prolífico investigador que ha contribuido enormemente al desarrollo en los Andes de la antropología, la sociología, la sociolingüística y las ciencias sociales y humanidades, en general.

Además de ello ha acompañado e incluso sido partícipe de importantes acontecimientos políticos en el país de su adopción.

Además de riguroso académico y de comprometido con las transformaciones sociales y el acompañamiento a los subalternos, Xavier es también conocido por su exquisitez como contador de historias, por lo que cualquier conversación con él siempre resulta, además de ilustrativa, amena y hasta divertida. Sin duda, Xavier es un ser humano singular, cuya vida merece celebrarse. La publicación que hoy acompañamos desde la Fundación PROEIB Andes, gracias a Abya Yala, intenta precisamente esto.

Luis Enrique López
Presidente del Directorio
Fundación para la Educación en Contextos de Multiculturalidad
y Plurilingüismo (FUNPROEIB Andes)
Diciembre, 2022

Presentación

Este libro constituye un homenaje a la figura más representativa de la antropología social y cultural boliviana, Xavier Albó, nuestro querido *p'aqla*. La excusa ha sido la puesta en valor de su fichero inédito en el que acumuló gran cantidad de observaciones etnográficas a lo largo de toda su vida, pero priorizando su primera fase de descubrimiento de la realidad indígena y campesina (como se decía entonces) de Bolivia, durante los años 70 del pasado siglo, coincidiendo con la fundación del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

El libro ofrece en primer lugar la precisa semblanza de la figura misionera e intelectual de Xavier Albó a cargo de Hugo Fernández de la Fundación Xavier Albó de La Paz (Bolivia). Posteriormente las reflexiones personales fruto de una prolongada amistad con Xavier Albó, de Carlos Caravantes García de la Universidad Complutense de Madrid (España) en relación con su trabajo en Bolivia. En tercer lugar, la descripción de aquella antropología incipiente en Bolivia, en un contexto particularmente convulso como fueron los años 70, coincidiendo con el trabajo de campo de Xavier y la fundación de CIPCA, por parte de Oscar Muñoz Morán (Universidad Complutense de Madrid, España). A continuación, el lingüista ecuatoriano Fernando Garcés (Universidad Politécnica Salesiana), nos presenta los avances sobre sistemas escriturarios no alfabéticos, caso de los discos de barro o *llut'asqas* localizados en la localidad chuquisaqueña de San Lucas, en alusión a la importancia de la labor de Xavier por el reconocimiento de las lenguas indígenas, la etnolingüística y la sociolingüística. Las dos últimas aportaciones tienen relación directa con ese fichero inédito que sirve de excusa a esta monografía: la primera de ellas, de Francisco M. Gil García (Universidad Complutense de Madrid, España) sobre el ciclo vital y en especial la festividad de Todos Santos tal y como aparece reflejada en las numerosas fichas dedicadas a esta temática por parte de Xavier; finalmente Gerardo Fernández Juárez (Universidad de Castilla-La Mancha, España), retoma un viejo texto sobre el cerro Pachjiri, escrito conjuntamente con Xavier Albó, para ampliarlo y documentarlo a través de las fichas de campo que el propio Xavier escribe sobre dicho cerro ceremonial en los años 70. El homenaje concluye con la edición parcial

de las fichas, edición parcial, ya que las seleccionadas tienen que ver con el propio trabajo de campo etnográfico de Gerardo Fernández Juárez, en los años 80, mientras recopilaba información y materiales para la elaboración de su tesis doctoral sobre mesas ceremoniales y ofrendas aymaras; fue entonces cuando el profesor Hans van den Berg, en aquel entonces director de la Biblioteca Etnológica Boliviana, de la Universidad Católica “San Pablo”, en Cochabamba, sugirió la fotocopia del fichero que ahora ofrecemos a la edición.

Los coordinadores agradecen las aportaciones de los autores participantes en el homenaje; a la Editorial Abya-Yala, en especial a su Director, Dr. José Junco-sa, por su interés en la publicación del fichero y del libro *Homenaje a Xavier Albó. Un antropólogo comprometido*, así como al Dr. Luis Enrique López, presidente del Directorio Fundación para la Educación en Contextos de Multiculturalidad y Plurilingüismo (FUNPROEIB Andes).

A Jorge Molina Peñaranda por facilitar el contacto con la Residencia de Jesuitas de Cochabamba “Nuestra Señora de la Esperanza”; a Marco Recolons SJ por su paciencia en el contacto con Xavier Albó y los coordinadores de la obra; a Enrique Carrasco SJ por su gentileza en ofrecernos las magníficas fotografías de Xavier Albó en la Residencia de los Jesuitas de Cochabamba que acompañan los textos. A Hans Van den Berg deseándole una pronta recuperación.

A Xavier Albó, nuestro querido *p'aqla*, el más profundo y sentido reconocimiento, afecto y consideración personal e intelectual por una vida de testimonio, compromiso y fecundo magisterio. Gracias de corazón.

Gerardo Fernández Juárez, Francisco M. Gil García y Fernando Garcés
Toledo, Madrid y Quito

De misionero a intelectual orgánico

Hugo Fernández A.
Editor de Xavier Albó, *Obras Selectas*

Introducción

Antes de comenzar este artículo, me tocó trabajar durante los últimos cinco años como editor de *Xavier Albó, Obras Selectas*, una colección de catorce tomos de la mayor parte de sus trabajos de investigación. La iniciativa y el interés de hacer una reedición de la mayor parte de su obra ha sido explicada en la presentación de cada uno de los catorce tomos. Por ese motivo, no voy a repetir aquí algo que considero suficientemente conocido. Sin embargo, al realizar ese trabajo de edición, consideré oportuno redactar —de mi propia cosecha y en algunos casos con la ayuda de Xavier— una o dos páginas destinadas a informar al lector del contexto en el que se escribió cada uno de los artículos, ponencias, libros o investigaciones. No se trató propiamente de un “*abstract*” o resumen que el propio autor —o a veces el editor— suele añadir al principio de su obra, ni fue tampoco una reseña propiamente dicha resultado de su lectura, sino una referencia al momento en que fue escrito, al propósito para el cual fue elaborado, cómo y cuándo fue publicado y algunos otros detalles de interés. Estas páginas se añaden, al final de este artículo, como parte de un Catálogo de todos los títulos incluidos en las *Obras Selectas*, para aquellos lectores que requieran acceder a más información cuando se haga referencia a ellas en el texto.

Cuando me invitaron a participar en este homenaje, manifesté que consideraba a Xavier como un misionero que comienza dedicándose a estudiar quechua y aymara para comunicar mejor su mensaje a sus misionados, lo que le lleva a estudiar antropología y lingüística para trabajar de una manera más profesional y científica. Para llevar a cabo su misión, contribuye a organizar una institución que le permite implementar programas de investigación-acción destinados a mejorar las condiciones de vida de campesinos e indígenas, inicialmente aymaras y que-

chuas, pero muy rápidamente también guaraníes y otros de tierras bajas.¹ Largos años de actividad en este campo, en muy diversas coyunturas políticas, en busca de resultados objetivos y medibles exigidos por la cooperación internacional que proporciona los recursos para su equipo de trabajo, le llevan a convertirse cada vez más en un intelectual orgánico de los movimientos campesinos e indígenas que buscan, en realidad, no tanto mejorar sus condiciones de vida sino revertir la situación de subordinación que tienen en un Estado que no los acoge ni les pertenece, con el fin de refundarlo y conducirlo hacia donde ellos quieren llevarlo porque son mayoría en el país. Es decir, el misionero convertido en misionado y ganado totalmente a la causa de los pueblos indígena originario campesinos de Bolivia, en su lucha de resistencia de cinco siglos, inicialmente a la invasión y la colonización y, posteriormente, a la explotación y subordinación en una república ajena que les hace sentir extranjeros en su propia tierra.

Este es, pues, según mi personal punto de vista, el itinerario intelectual de Xavier Albó, desde su llegada a Bolivia en agosto de 1952, en plena euforia de la “revolución nacional” llevada a cabo en abril de ese mismo año por el partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), hasta la culminación de su tarea de investigación-acción hacia 2016, aquejado por problemas de salud, diez años después del inicio de la “revolución democrática y cultural”, promovida por el partido Movimiento al Socialismo —Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). Se trata de un itinerario intelectual recorrido en cerca de cincuenta años —el tiempo transcurrido entre el primero y el último de sus escritos— que intentaré reflejar aquí, esta vez con algo más de detalle.

Los años de formación

Como Xavier refiere (Albó Corros, y Ruiz, 2017), su decisión de ser jesuita tuvo que ver con su sueño de ser misionero, en el sentido de este término en la tradición católica romana, es decir, un miembro de la Iglesia enviado a lejanas y extrañas tierras para predicar su mensaje y convertir a sus habitantes a la fe. Su deseo inicial era ir a la India porque los jesuitas catalanes tenían este destino como

1 En Bolivia se utiliza el término de tierras bajas para referirse a los llanos orientales y chaqueños pertenecientes a las cuencas del Amazonas y del Río de la Plata, hábitat natural de una multiplicidad de pueblos indígenas minoritarios, en contraste con las tierras altas de la región andina ocupadas mayormente por los pueblos indígenas quechua y aymara, que constituyen la mayoría de la población del país.

misión, pero hacia 1950 se cambió el rumbo hacia América Latina donde a la Iglesia católica le preocupaba la creciente presencia de protestantes y comunistas. Nada más llegar con 17 años, a Xavier le recomendaron aprender el quechua, lengua predominante en el campo de Cochabamba, aunque en dicha ciudad, donde vivía y comenzaba a prepararse para su misión, se hablaba castellano. Xavier tomó muy en serio esta recomendación y se dedicó con entusiasmo al quechua, una decisión que le permitiría en lo inmediato conocer nuevas facetas de su nuevo país y, posteriormente, penetrar en su sensibilidad más profunda. La preocupación por el quechua le acompañó los cuatro años que estuvo en Quito, Ecuador, estudiando filosofía, donde encontró compañeros interesados también en aprender esta lengua, en su variante ecuatoriana. A su retorno, en su paso por Lima, Perú, se preocupó por consultar, en la Biblioteca Nacional, la que había sido biblioteca de Paul Rivet, con la que escribió los cuatro volúmenes de su famosa bibliografía de las lenguas quechua y aymara (Rivet y Créqui-Monfort, 1956), no superada hasta el presente. En Cusco se entrevistó con varios quechuólogos, entre ellos Andrés Alencastre que, aunque dominaba la lengua —a tal punto que José María Arguedas lo tiene por el poeta quechua más importante del siglo XX— defendió armado de un fusil sus privilegios de patrón y murió así en una disputa de tierras con sus peones quechuas.

Conocí a Xavier en Cochabamba hacia 1961 cuando se dedicaba a dar clases, en una escuela improvisada, a hijos de campesinos de la hacienda Pairumani, que los herederos de Simón I. Patiño —el que había sido “rey del estaño”— habían confiado temporalmente a los jesuitas porque sus restos descansaban allí. Dos años antes Xavier había residido en Cliza, a órdenes del cura local, Rafael Bozo, quien le encargó realizar el censo parroquial, lo cual le vino de perlas porque con ese motivo se paseaba de casa en casa, no solamente en el pueblo sino en las comunidades aledañas conociendo a la gente, anotando todo lo relevante para el censo y aprendiendo quechua. A diferencia de sus compañeros, que en esta época de formación profesional practicaban la docencia en alguno de los colegios que los jesuitas tenían en Sucre o La Paz —a los que solían asistir hijos de familias acomodadas— Xavier perfeccionaba su conocimiento del quechua en estrecho contacto con vecinos y campesinos que lo hablaban no solamente como lengua principal sino como lengua materna. En este temprano momento, su misión ya había adquirido un sesgo fundamental: los receptores de su trabajo misional no serían los bolivianos urbanos, que se expresan regularmente en castellano, sino los bolivianos rurales que tienen como lengua de uso cotidiano el quechua, el aymara y varias otras lenguas originarias. Un primer fruto de esta etapa fue *El quechua a*

su alcance, dos gruesos volúmenes de un curso para aprender quechua, inspirado en el método *Assimil*, entonces en boga en Europa que, con su enfoque conversacional se apartaba de la escuela clásica de aprendizaje de idiomas, basada en la gramática. No se ha incluido este trabajo en las *Obras Selectas* por ser en sí mismo una unidad funcional que quien la utiliza requiere tenerla a mano y no formando parte de una colección.

Habiendo conocido suficientemente el escenario de su futuro trabajo, Xavier debía completar su formación realizando estudios de teología, razón por la cual retornó a su tierra natal. Ni siquiera allí dejó de lado su inclinación principal porque, además de prepararse para manejar con destreza los fundamentos y la doctrina de los dogmas católicos, matizados entonces por innovaciones introducidas por el Concilio Vaticano II, dedicó parte de su tiempo a aprender aymara, la segunda lengua indígena mayoritaria de Bolivia. Ordenado sacerdote al concluir el tercer año, como era la tradición, cursó el último año de teología en Chicago, Estados Unidos, lo que le permitiría perfeccionar su inglés y realizar posteriormente estudios especializados en ciencias sociales en la Universidad de Cornell, Ithaca, N.Y. donde su conocimiento del quechua contribuyó a completar los requisitos de admisión. La especialización en ciencias sociales no era una innovación improvisada. Hacia 1955, los jesuitas habían designado visitador social de América Latina al cubano Manuel Foyaca. Su misión consistía en recorrer los países del continente, diagnosticar la situación del apostolado social, identificar y seleccionar jóvenes jesuitas con vocación para la acción social, enviarlos a Europa y Estados Unidos a especializarse para que, al retornar, constituyeran Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) (Costa, Iraneidson Santos, 2017); Xavier conoció a Foyaca cuando estudiaba en Ecuador. Los pasos que daba se enmarcan en aquella planificación de largo plazo.

Fuera del método para aprender quechua ya mencionado, sus primeros trabajos son de su época de formación. En Ecuador, a sugerencia de Foyaca, Xavier y otro compañero se animaron a obtener el doctorado en filosofía para lo cual escribió una tesis —que no conozco que nadie se haya preocupado por recuperar— sobre el pensamiento de Manuel María Aguirre, fundador del partido comunista ecuatoriano y entonces rector de la universidad pública. En Chicago terminó una investigación iniciada en Barcelona como trabajo de fin de carrera que, con amplia información documental, describe el encuentro de los primeros jesuitas con los habitantes del Nuevo Mundo, las actitudes que tuvieron ante las nuevas realidades

y los trabajos que desarrollaron.² En Cornell, en cambio, su primera investigación tiene que ver con su propio “nuevo mundo”, es decir, con el trascendental acontecimiento que venía madurando en el campo cochabambino desde cerca de veinte años antes de su llegada y sobre el cual Xavier apenas tenía una vaga idea cuando comenzó su aprendizaje del quechua recorriendo los alrededores de Cliza, la tierra en que germinó la reforma agraria de 1953.³ Existen otros dos frutos de esta etapa de formación profesional. El primero es la versión castellana —liberada de parte de su complejidad teórica y conceptual— de la tesis que defendió para obtener el título de doctor en sociolingüística⁴ y el segundo un trabajo sobre la fiesta del Señor de Santa Vera Cruz, una celebración de la fiesta católica del 3 de mayo, por los campesinos quechuas del departamento de Cochabamba, que peregrinan al lugar —una pequeña localidad rural entonces vecina a la ciudad y ahora uno de sus suburbios— para celebrar a *Santa Vela Crus Tatita* durante tres días en medio de códigos y ritos de fecundidad del ciclo agrícola tradicional quechua, cantos, bailes y abundante bebida, en una mezcla sincrética característica de la religiosidad popular.⁵

Se cierra así la etapa de formación profesional del misionero. Ha conocido las tierras donde ejercerá su tarea, ha aprendido dos de las principales lenguas que se hablan en su nueva patria, se ha formado en filosofía y teología, se ha especializado en sociolingüística y forma parte de un selecto grupo que tiene el encargo de constituir un CIAS que, más allá del nombre con que ha sido bautizado, nadie sabe todavía qué es lo que llevará dentro; eso sí, deberá expresar y promover el trabajo de los jesuitas respecto a la cuestión social en Bolivia.

Forjando la herramienta

Organizar el CIAS boliviano no fue fácil. Había diversas opciones de por medio. Conocedores del prestigio y la habilidad de los jesuitas para crear y dirigir colegios y universidades, los obispos vieron que era el momento largamente anhelado de contar con una Universidad Católica. De hecho, ante la amenaza del nuncio apostólico de ponerla en otras manos, el superior jesuita de entonces cedió a algunos de los recién formados para que se hagan cargo de la naciente institución. Pero Xavier y otros dos compañeros no estaban seguros de querer seguir el

2 Ver Catálogo (1966, Tomo I, pp. 1-125).

3 Ver Catálogo (1968, Tomo I, pp. 127-353).

4 Ver Catálogo (1974a, Tomo II, pp. 1-305).

5 Ver Catálogo (1974e, Tomo II, pp. 307-369).

camino tradicional —colegios, universidades—; preferían el modelo que Foyaca venía promoviendo desde 1959. Además, mientras se formaban, Fidel Castro y el Che Guevara entraron triunfantes en La Habana en 1959, el Concilio Vaticano II comenzó a sacudir los cimientos de la Iglesia tradicional en 1962, en 1968 asesinaron en Estados Unidos a Martin Luther King y en París los estudiantes revolucionaron el mundo de las ideas y los valores.

Con ese telón de fondo, luego de arduas deliberaciones y con pleno respaldo institucional —al siguiente superior jesuita le tocó modificar el acuerdo inicial con los obispos— hacia principios de 1971 fundaron el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA.⁶ Lo que inventaron no resultó ser propiamente un CIAS porque no dirigiría su mensaje a toda la población boliviana, sino solamente al campesinado. Sin embargo, según el censo de 1950 la población rural —casi toda de origen indígena— era el 73,8 % del total y, a pesar de la intensa migración rural-urbana que siguió a la revolución y reforma agraria de 1952-3, todavía llegaría en 1976 al 58,7 % del total. Se apuntaba, por tanto, a la mayoría de la población del país. En todo lo demás, se mantenía el enfoque inicial: investigación y acción; si no se conservó la palabra específica fue porque en lugar de la “A” de acción, la “P” de “promoción” rimaba mejor con el resto de las letras de la sigla. Se proyectaba actuar en todo el país, pero se comenzó a trabajar en el departamento de La Paz por ser su capital la principal ciudad del país y porque el altiplano que la rodea está intensamente poblado por comunidades campesinas aymaras. Además, las parroquias de Tiwanaku, Achacachi y Viacha habían iniciado un novedoso programa de formación de diáconos que se ofrecía como puente para tomar contacto con las comunidades.

Las primeras actividades complementaban la recogida de datos con la reflexión sobre el contexto socioeconómico y político en el que estaban insertos los campesinos⁷ en un programa de “formación cívica”, una denominación anodina destinada a despistar cualquier sospecha de actividades impropias de unos curas o una parroquia. Como muestran los escritos de Xavier, no es que se estuviera detrás de ningún proyecto concreto inmediato, pero en épocas de dictadura, las precauciones eran necesarias. De hecho, uno de los folletos de aquella época tuvo

6 La información sobre CIPCA es amplia. Una síntesis bien lograda es Gianotten (2006), que también existe en versión en inglés Gianotten (2011). *Bolivia, the Strength of Political Courage. 35 years of CIPCA history*. Amsterdam: KIT Publishers.

7 Ver Catálogo (1972a, Tomo I, pp. 355-411).

tanto éxito que llegó a publicarse en sucesivas versiones corregidas y mejoradas hasta que, en 1994, es decir, veinte años después, fue adoptado por la reforma educativa como parte de una biblioteca básica que el Estado distribuyó a todas las escuelas del país.⁸ En 1973 se inició la publicación en mimeo de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*, que se convertiría en la marca de fábrica de la institución y la plataforma desde la que Xavier pudo dar a conocer sus trabajos.⁹ Desde 1974, con financiamiento de la cooperación internacional, se complementó la formación cívica con programas de contenido educativo, en idioma aymara, especialmente diseñados para ser difundidos a una audiencia abierta a través de la radio. Además de proporcionar información y amenidad, los programas invitaban a los campesinos a participar y emitir sus opiniones a través del personal encargado de visitar las comunidades, al que se preparó para ejercer como reporteros populares. Posteriormente, para amplificar el impacto, se capacitó a dirigentes locales para ejercitar este rol, dotándoles de grabadoras portátiles. El éxito fue tan significativo y la demanda aumentó de tal manera que obligó a constituir un departamento específico para la elaboración y difusión de programas radiales.¹⁰ Los trabajos de esta época muestran el conocimiento que se iba adquiriendo sobre las estructuras socioeconómicas y las instituciones más representativas de las comunidades aymaras contemporáneas.¹¹ Al mismo tiempo, permitían explicitar la justificación teórica de la metodología utilizada y describir las características del enfoque educativo.¹² En medio de ello, Xavier encontraba tiempo para explorar otras realidades. Aunque los mineros y la minería quedaban fuera del foco de CIPCA, con la colaboración de Olivia Harris, dedicó parte de su tiempo a profundizar en la problemática de las relaciones entre campesinos y mineros en la región del norte de Potosí.¹³

Consolidación y crecimiento institucional

En 1976 CIPCA amplió su trabajo al mundo quechua y al mundo guaraní. La metodología ya probada con los aymaras fue fácilmente adaptada al mundo quechua. Teniendo como base de operaciones una nueva oficina en la ciudad

8 Ver Catálogo (1972b/,1995, Tomo I, pp. 413-513).

9 Ver Catálogo (1973a/1976, Tomo I, 515-585; 1974b/1976, Tomo I, pp. 637-682; 1973b/1981, Tomo I, pp. 587-636).

10 Ver Catálogo (1974c/1976 con Néstor Hugo Quiroga, Tomo I, pp. 683-716).

11 Ver Catálogo (1975a/1985, Tomo II, 371-499 y 1977a/1979, Tomo II, pp. 631-695).

12 Ver Catálogo (1977b, Tomo II, pp. 697-725).

13 Ver Catálogo (1975b/1986, Tomo I, pp. 501-629).

de Cochabamba, se comenzó a trabajar en comunidades de Sacaba, Tiraque y Sacabamba y, a través de la radio, los programas en quechua llegaron a todos los rincones del departamento. En cambio, el ingreso al mundo guaraní mereció un análisis más cuidadoso. Hacía tiempo que los jesuitas tenían a su cargo la parroquia de Charagua, en plena región guaraní. Algunos de ellos habían iniciado actividades similares a las de CIPCA y pensaban que una alianza podría ser beneficiosa. Xavier fue requerido para sistematizar el trabajo previo y determinar el camino a seguir. Producto de este período son las obras *El Espino, una semilla en el turbión*, que escribió junto con Francisco Pifarré y el tercer volumen de *Los Guaraní-Chiriguano: III. La Comunidad hoy*. Su recomendación fue positiva con lo que, además de incorporar una nueva área de trabajo que se manejaría desde Charagua, se incorporaron cuatro nuevos jesuitas al equipo. Dos años más tarde, CIPCA estableció una oficina en Santa Cruz con el propósito de trabajar en zonas de colonización, es decir, con migrantes procedentes de comunidades quechuas —y en menor medida aymaras— de las tierras altas, establecidos en “colonias” (nuevos asentamientos) de las tierras bajas de varias regiones de Santa Cruz. Estas variantes del enfoque general no eran nuevas. Además de los aymaras del altiplano, CIPCA trabajaba desde La Paz en la ladera oriental de la cordillera de los Andes denominada Yungas [*yunka*] con comunidades de Coripata,¹⁴ y posteriormente trabajó también en colonias de Caranavi que se ubican en el pie de monte de la cordillera, antes de llegar a los llanos de Mojos en el departamento del Beni. Con estas ampliaciones, desde oficinas situadas en La Paz, Cochabamba y Santa Cruz —con una adicional en Charagua para el mundo guaraní— algo más de treinta personas realizaban actividades orientadas a sectores rurales aymaras y quechuas, guaraníes y de “colonizadores”, así llamados los migrantes andinos asentados en colonias o nuevas comunidades de tierras bajas. El funcionamiento institucional de todo el conjunto requería cualidades administrativas y de gestión que no eran el punto fuerte de Xavier. Muy pronto quedó claro que él dejaría de lado estos quehaceres con el fin de asumir la responsabilidad principal por los trabajos de investigación-acción.¹⁵

Casi toda la actividad de la primera década se realizó en tiempos de dictadura, lo que exigió cautelas y cuidados especiales. El único ámbito prácticamente libre eran los programas radiales en aymara, quechua o guaraní, es decir, lenguas indígenas que nunca estuvieron sujetas al escrutinio gubernamental. Se realizaban

14 Ver Catálogo (1977, Tomo III, pp. 1-251).

15 Ver Catálogo (1979c, Tomo IV, pp. 1-54).

también programas de apoyo a la economía comunal, como crianza de gallinas ponedoras o mejoramiento de cultivos y cuidados sanitarios del ganado, que permitían obtener resultados de corto plazo, afianzar la confianza de los campesinos en las acciones institucionales y servir de cobertura para las acciones más cuestionadoras de la situación socioeconómica y política y el papel que los campesinos jugaban en ella.¹⁶ A fines de 1977 e inicios de 1978 fue la célebre “huelga de hambre” que aglutinó a cientos de “piquetes” de huelga, con miles de participantes de todo el país. La huelga obligó al dictador a conceder una amnistía irrestricta y convocar a elecciones que, por sus muchas irregularidades —sistematizadas en un trabajo específico¹⁷— no permitieron transitar de la dictadura a la democracia y, por el contrario, abrieron un nuevo y largo período de inestabilidad política. Hacia mediados de 1980, los militares liquidaron los atisbos democráticos e impusieron un régimen tan represivo que obligó a escoger entre la cárcel, el exilio o el trabajo clandestino. Las actividades normales se restablecieron solamente dos años después, una vez recuperada la democracia.

Como mencioné más arriba, una de las zonas de trabajo era Achacachi, escogida no solamente porque allí había una parroquia amiga, sino por los antecedentes de combatividad y movilización que tenía esta región desde la época de la reforma agraria de 1953. Un estudio de sus 50 años de lucha, similar al de Ucuñeña en Cochabamba, proporcionó a CIPCA el conocimiento necesario para trabajar con las comunidades de esta región sin equivocarse demasiado.¹⁸ Con el fin de conocer mejor la vida de los aymaras que, procedentes de comunidades campesinas, se establecían de manera permanente en la ciudad de La Paz —por lo cual son llamados “residentes” y gozan de cierto prestigio especial en sus comunidades de origen— en 1976, con la colaboración de Thomas Greaves, amigo de Xavier de sus tiempos de Cornell, y Godofredo Sandoval, estudiante de sociología, se llevó a cabo un estudio específico de este grupo social. Los resultados, que se publicaron en años sucesivos a partir de 1981, han revelado la existencia de una nueva categoría social, denominada en este caso “aymaras urbanos” que aparecerán frecuentemente en estudios sucesivos.¹⁹ El año 1976 se realizó finalmente el censo de población y vivienda —el anterior se había realizado en 1950— postergado durante mucho tiempo por la agitada vida política del país. Fue la ocasión para que Xavier elaborara el primero de sus múltiples

16 Ver Catálogo (1978 con G. Sandoval y T. Greaves, Tomo III, pp. 253-384).

17 Ver Catálogo (1979b con Carmen Alcoreza; Tomo III, pp. 551-716).

18 Ver Catálogo (1979a, Tomo III, pp. 385-549).

19 Ver Catálogo (1981, 1982, 1983, 1987 con G. Sandoval y T. Greaves, Tomo IV, pp.169-772).

estudios sobre población y lenguas, en los que dirige su mirada a la composición sociolingüística del país. Aparece por primera vez, respaldado por datos del censo, el concepto de sociedad plurilingüe, que se irá profundizando y perfeccionando en trabajos sucesivos. Al mismo tiempo, afirma que el diagnóstico es solamente la mitad de la tarea y que, a partir de él, urge definir y aplicar políticas lingüísticas para llegar a determinadas metas convenientes a todos. Toda una declaración de intenciones.²⁰

El golpe de estado de 1980 reveló la debilidad del movimiento minero-obrero y el potencial del campesinado. Desde antes, los campesinos intentaban librarse de la tutela gubernamental, sellada por el “pacto militar campesino”. Lo consiguieron en 1971 por acción de los kataristas²¹, pero el golpe militar les obligó a mantener un perfil bajo. Para fortalecer lo ganado, buscaron su incorporación a la Central Obrera Boliviana (COB), dominada por mineros y obreros. El asunto no resultó fácil. Siguiendo la doctrina clásica de izquierda, mineros y obreros se consideraban “vanguardia del proletariado” y menospreciaban a los campesinos, propietarios de tierras, por ser “pequeños burgueses”. Tal racionalización tenía poco que ver con la realidad y ocultaba la verdadera estratificación social del país, heredada del régimen colonial y republicano: arriba los criollos, reivindicando haber logrado la Independencia, hecho que los predestinó para gobernar el país; abajo los indios —convertidos desde 1952 en campesinos— cuya contribución a la Independencia apenas aparecía en los libros de historia, necesarios para el pago del tributo al inicio y después, como antes, al trabajo de minas y haciendas, a la servidumbre en los hogares, como soldados en los cuarteles, albañiles en la construcción, siempre en posiciones subordinadas. En el medio, toda una gama entre criollo y campesino o indio, más cerca de uno u otro extremo no tanto por la apariencia física sino por manejar mejor o peor el castellano o por percibir o no un ingreso mensual. Mineros y obreros que percibían un salario y se comunicaban regularmente en castellano se situaban automáticamente por encima de campesinos e indígenas que residían en el campo, trabajaban para un patrón o hacendado, no percibían salario y se expresaban por lo general en lenguas nativas. Sus paisanos que migraban a la ciudad tenían la posibilidad de ascenso social en la medida que “se civilizaran”, es decir, mejoraran su dominio del castellano, se despojaron, en lo posible, de sus atributos más característicos (lengua, indumentaria, costumbres) y adoptaran comportamientos criollos con el fin de ocupar roles subordinados.

20 Ver Catálogo (1980; 1976, Tomo IV, pp. 55-168).

21 Se llamó katarista a una corriente renovadora del movimiento sindical campesino que recuperó la figura del héroe anticolonial Tupaq Katari y de su esposa Bartolina Sisa.

Por estas percepciones, profundamente enraizadas en el imaginario colectivo, los campesinos fueron admitidos a regañadientes en la COB en posiciones secundarias, subordinadas a las de mineros y obreros. Sin embargo, en los amagos de golpe posteriores, la renacida Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) demostró tener iniciativa, ser capaz de paralizar el país a través del bloqueo de caminos y en 1980, cuando los dirigentes de la COB y de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) fueron asesinados o tuvieron que optar por la clandestinidad o el exilio, los campesinos asumieron la conducción del movimiento popular.

Los nuevos rasgos de la acción social en América Latina

Hacia el fin de la década de los 80 se perciben con nitidez los nuevos rasgos de la acción social de las iglesias cristianas —católica y protestantes, al menos las principales— en América Latina, rasgos que no harán más que consolidarse y profundizarse en años sucesivos. Cambió profundamente el sentido de la misión. Recordemos que hacia 1950 se enviaban misioneros a América Latina para contrarrestar la acción de protestantes y comunistas. Pero desde el Concilio Vaticano II y el auge del ecumenismo, los protestantes dejaron de ser enemigos para ser “hermanos separados” con los que se comparten valores cristianos. Más aún, por la “opción preferencial por los pobres” enunciada por los obispos en la conferencia de Medellín (1968) y ratificada en la de Puebla (1979) se convierten en aliados en la lucha contra la pobreza y la desigualdad social.

Los comunistas tampoco resultan ser tan perniciosos ante el auge de las dictaduras militares y los excesos de la doctrina de la seguridad nacional, promovida por Estados Unidos en el marco de la guerra fría. La prioridad dada al restablecimiento de las libertades fundamentales y el estado de derecho, como condición básica para cualquier desarrollo posterior, hace que políticos de raíz demócrata cristiana o marxista leninista se encuentren en la misma trinchera o militen en el mismo partido. Xavier y otros religiosos de su generación no eran ajenos a estas tendencias.²² Junto con otros sacerdotes y algún obispo Xavier fue miembro de la

22 Cabe mencionar al sacerdote canadiense Mauricio Lefébyre quien “En 1968 ingresó a la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) [universidad pública] y promovió la carrera de Sociología hasta ser cofundador junto a otros profesionales, en abril de 1970”. “Entre los años 67 y 70 impulsó Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que reunía a varios sacerdotes, religiosos y también representantes de otras iglesias, principalmente de la iglesia metodista y

Comisión de Justicia y Paz y, cuando los obispos por miedo, falta de convicción o exceso de prudencia retiraron su confianza en esta instancia, para cubrir el vacío participó en la fundación de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia, a través de la cual sacerdotes, religiosas y fieles católicos, pastores y miembros de iglesias protestantes, hombres y mujeres sin filiación religiosa conocida se propusieron hacer frente a la dictadura y defender estos derechos, sin depender de los obispos. Enviado por la Comisión, Xavier fue en 1974 a Cochabamba con el encargo de elaborar un informe que tituló *La masacre del Valle* sobre la represión armada de la dictadura a campesinos de Tolata, Epizana y otras localidades. Por la Asamblea estuvo en uno de los primeros “piquetes” de la huelga de hambre junto a otro jesuita, Luis Espinal, asesinado en 1980, tres días antes que corriera la misma suerte el obispo Arnulfo Romero en El Salvador, por sicarios y motivos similares.

También cambió el contenido y el método de la misión. El contenido había sido la doctrina social de la Iglesia, su promoción y difusión. El método consistía en reclutar miembros de sectores sociales obreros y campesinos, preferiblemente militantes de organizaciones sindicales, para fortalecer la acción de la Juventud Obrera Católica (JOC) o la Juventud Agraria Católica (JAC), organizaciones dependientes de la Iglesia o articuladas a partidos políticos compatibles con posiciones eclesíasticas. En Bolivia, este enfoque y metodología ni siquiera se ensayó. La COB, creada en 1952, era todavía suficientemente fuerte y aglutinaba al conjunto de las organizaciones obreras bolivianas, independientemente de su ideología o color político; actuaba bajo la hegemonía de la poderosa FSTMB. Como lo demostraron intentos fallidos de algunos partidos políticos, crear desde cero organizaciones paralelas era meterse en un callejón sin salida. Ya hemos mencionado que aquella misma organización que en 1952 fue decisiva para la dictación de la reforma agraria y la recuperación de las tierras, refundada por los kataristas como CSUTCB, se encontraba en un período de recuperación. Además de postular el fin del pacto

otros pensadores o personas [...] comprometidas con el cambio social a favor de los más necesitados en Bolivia. (Siles Paz, Guillermo 2013, publicado por *La Razón*, 25-VIII-2013). Xavier conoció a Lefebvre e incluso visitó la biblioteca del Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social (IBEAS) que los Misioneros Oblatos de María Inmaculada, su orden religiosa, habían creado para impulsar su misión. También habían creado el Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular (INDICEP), que fue el primero en publicar un *poster* con las figuras de Tupaq Katari y Bartolina Sisa para distribuirlo profusamente entre los aymaras del altiplano. Aquellos oblatos, igualmente interpelados por las realidades bolivianas y latinoamericanas, respondían de manera similar que Xavier y sus compañeros jesuitas. Lefebvre murió acribillado auxiliando a heridos durante el golpe de estado de 1971.

militar campesino y, por tanto, la independencia política, el ideario katarista promovía la recuperación de la identidad étnica. En realidad, reaccionaba contra una de las premisas del MNR. El ala nacionalista de este partido postuló la alianza de clases —clases medias, obreros y campesinos— y buscó la integración de los grupos sociales atrasados mediante el acceso generalizado a la educación en castellano y el derecho al voto universal, que incluía mujeres y analfabetos. Por su parte, el ala radical incorporó la vieja consigna de la izquierda “minas al Estado y tierras al campesino”. Los kataristas no renegaban de haber recuperado sus tierras ni de sus conquistas como clase social, pero sentían que la pérdida de su identidad profunda a cambio de la categoría social “campesino” no dejaba espacio para la expresión diferenciada de sus aspiraciones como naciones indígenas o pueblos originarios. Por tanto, postularon que había que ver la realidad con dos ojos, el de la clase y el de la etnia, es decir, como clases explotadas y como pueblos oprimidos. Los trabajos de Xavier recogen e incorporan decididamente este enfoque.

También el pensamiento de origen cristiano —católico y no católico— de América Latina había cambiado inclinándose, al menos en los sectores progresistas, hacia diversas manifestaciones de lo que se conoce como teología de la liberación. Sin embargo, Xavier y las personas que trabajaban con él, aun conociendo y simpatizando con los planteamientos de la teología de la liberación, nunca se vincularon directamente con los sectores que la impulsaban. Ya mencioné que, desde su inicio, CIPCA trabajó con parroquias católicas y, siempre que fuera posible, con pastores y miembros de iglesias no católicas, pero nunca se involucró en actividades directamente religiosas. Consideraba que su ámbito de trabajo estaba en lo que inicialmente se llamó “formación cívica” que, posteriormente, dentro de un esquema de planificación más elaborado, se concretó en un cuerpo de actividades orientadas a impactar en las esferas material, social y simbólica de la vida de los campesinos e indígenas, es decir, en la cultura de las poblaciones con las que se trabajaba. Para llenar de contenido estos aspectos Xavier profundizó en el conocimiento antropológico tanto de los aymaras de las comunidades,²³ que conservan mejor sus rasgos culturales, como de los aymaras que migraron del campo a la ciudad en busca de trabajo.²⁴ El balance de lo logrado por la reforma agraria de 1953²⁵ a 25 años de su realización, así como la literatura en inglés sobre el mundo rural boliviano²⁶

23 Ver Catálogo (1982a, Tomo V, pp. 1-53; 1984c, Tomo V, pp. 637-691).

24 Ver Catálogo (1982b con T. Greaves y G. Sandoval, Tomo V, pp. 55-88).

25 Ver Catálogo (1983a, Tomo V, pp. 89-191).

26 Ver Catálogo (1983b, Tomo V, pp. 193-230).

son otras de sus preocupaciones. Y, por supuesto, se interesa por el aymara como lengua,²⁷ por los hitos principales de la historia de campesinos e indígenas²⁸ y por la actuación de los jesuitas que se interesaron por la lengua y la cultura de los pueblos indígenas cuando llegaron por primera vez a estas latitudes,²⁹ y en la historia de las relaciones de esos mismos pueblos indígenas con la Iglesia católica desde entonces hasta ahora.³⁰ Aunque Xavier no da una respuesta definitiva a esta última cuestión y se acoge más bien a la expresión acuñada por el teólogo Henry de Lubac —*casta meretrix*— para designar a la Iglesia concreta, a partir de sus escritos sobre estos temas, queda claro el camino que él ha escogido: contribuir al fortalecimiento de las lenguas y culturas de campesinos e indígenas, y no pretender dominar sino servir.

De este modo, luego de diez años de trabajo, el equipo de personas del que forma parte Xavier, ni difunde una doctrina oficial, ni se esfuerza por reclutar a nadie, ni pretende crear nuevas organizaciones. Toda su atención está concentrada en conocer a fondo la problemática campesina e indígena del país —en particular y en detalle la de los lugares en que realiza el trabajo directo— profundizar en la identidad de campesinos e indígenas, su forma de vida y sus modos de solución de problemas, conocer sus reivindicaciones y sus sueños, contribuir al funcionamiento y fortalecimiento de sus organizaciones en sus distintos niveles: desde las comunidades locales con su diversidad de usos y costumbres, pasando por los niveles provinciales y departamentales, hasta los niveles cupulares nacionales, y acompañarlos en su caminar.

Del Estado del 52 a la democracia pactada³¹

La democracia se restableció en octubre de 1982 con un primer período caótico por la aguda crisis económica, el precario apoyo parlamentario al gobierno

27 Ver Catálogo (1983c con Víctor Hugo Cárdenas, Tomo V, pp. 231-270).

28 Ver Catálogo (1984a/1990 con Josep M. Barnadas, Tomo V, pp. 271-555; 1984b, Tomo V, pp. 557-635).

29 Ver Catálogo (1984d con Félix Layme. Tomo V, pp. 693-752)

30 Ver Catálogo (1984e/1988, Tomo VI, pp. 1-45).

31 Se llamó así a los gobiernos de 1985, 1989, 1993, 1997 y 2002 porque a) ninguno obtuvo en las urnas la mayoría necesaria para ser elegido directamente por los electores; b) todos fueron elegidos por el Congreso, aplicando la regla entonces vigente que facultaba a diputados y senadores para elegir al presidente entre los tres o, posteriormente, los dos candidatos más votados; c) aunque cada cuatro o cinco años se tuvo un presidente diferente de un partido diferente, las políticas estatales no se modificaron, adecuándose siempre al modelo neoliberal y a las premisas del consenso de Washington.

y su incapacidad para responder a las innumerables demandas de la población que le había respaldado con su voto. La salida vino acortando su mandato y llamando a nuevas elecciones cuyos resultados y los sucesivos en los veinte años siguientes restablecieron y aun ampliaron la vigencia de las libertades democráticas a cambio de la aplicación de reformas estructurales alineadas con el modelo neoliberal, dejando de lado el modelo del Estado del 52. Bolivia entró además en el programa de países pobres altamente endeudados (HIPC, *High Indebted Poor Countries*, por sus siglas en inglés) que condonó la deuda externa a cambio de reformas estructurales. La más drástica de estas reformas fue el cierre de la minería estatal y la relocalización —eufemismo por despido— de la mayor parte de trabajadores mineros, lo que debilitó, sin opción de mejora en el horizonte, a la otrora poderosa FSTMB. Paradójicamente, la COB, las organizaciones de colonizadores, las juntas vecinales y las organizaciones gremiales de las principales ciudades se fortalecieron con la incorporación de mineros relocalizados en sus filas.

Aun no pretendiendo dominar ni dirigir sino solamente acompañar a los campesinos y pueblos indígenas en su camino, los estudios que se continúan realizando permiten observar atentamente su comportamiento, y conocer y valorar debidamente sus ideas y sus prácticas sobre política y religión. No se trata de política y religión en abstracto sino de opciones políticas adoptadas desde que los conocemos más de cerca, con énfasis en el redescubrimiento de la gesta de Tupaq Katari y Bartolina Sisa hacia el fin de la época colonial, las conquistas de la reforma agraria y el Estado del 52 y las innovaciones introducidas por el movimiento katarista.³² Del mismo modo, tampoco interesa ninguna religión oficial en abstracto sino las expresiones de la religiosidad popular que, de hecho, practican los sectores populares, tanto en el campo como en la ciudad, así ellas se presenten —ante una mirada externa no siempre adiestrada para analizar esta realidad sin la interferencia de sus propias convicciones— como una mezcla sincrética pero viviente de dos tradiciones religiosas diferentes —para algunos incompatibles— la hispano-criolla y la de los pueblos originarios.³³

De los trabajos de aquel período, es muy sugerente uno que, en el estilo periodístico y de divulgación propio de la revista *Cuarto Intermedio*, se atreve a postular en 1986 —¡33 años antes de que fuera aprobado en referéndum! — un

32 Ver Catálogo (1985, Tomo VI, pp. 47-110).

33 Ver Catálogo (1986a con Matías Preiswerk y el TOC, Tomo VI, pp. 111-314).

Estado plurinacional.³⁴ En los años de clandestinidad posteriores al golpe de 1980, Xavier trabajó con Jenaro Flores, cabeza de la CSUTCB, una audaz propuesta denominada Ley Agraria Fundamental. Participaron de esta iniciativa antiguos y nuevos dirigentes campesinos como Paulino Quispe [Wilasaco] y Víctor Hugo Cárdenas y personalidades como Irene Hernáiz, Silvia Rivera, Isaac Sandoval, Pablo Ramos, Jesús Urzagasti y muchos otros. Recuperada la democracia en 1982, la CSUTCB entregó la propuesta al presidente Siles Zuazo en una concentración de campesinos en la plaza principal con motivo del aniversario de esta organización. La reflexión colectiva para elaborar la propuesta había puesto sobre la mesa la necesidad de una Asamblea Constituyente para sustituir el Estado monocultural por uno plurinacional. La semilla tardaría en germinar, pero ya estaba sembrada.

El nuevo enfoque gubernamental —que se presentaba como eminentemente tecnocrático— y la cooperación internacional que, con algunas excepciones, lo apoyaba al menos al principio, llevaron a CIPCA a introducir una metodología de trabajo que le permitiera mostrar resultados “objetivos y medibles”. Fue necesario construir un sistema propio de planificación, seguimiento y evaluación que, manteniendo los énfasis y estilos propios que habían permitido ganar la confianza y satisfacer las expectativas de las comunidades y organizaciones campesinas e indígenas, produjera también cifras y porcentajes que lo demostraran ante los financiadores. Fue resultado de varios borradores, muchas y largas sesiones de reflexión en cada una de las oficinas, talleres de validación con dirigentes y miembros de comunidades campesinas y el ordenamiento de todo ese material en un solo cuerpo, no digamos de doctrina sino de cultura institucional. A partir de entonces, objetivos verificables y metas medibles aparecieron en los planes de las tres áreas de trabajo: económica, organizativa e ideológica (esta última también denominada en ocasiones formativa-educativa, política o simbólica). Se instruyó además que antes de iniciar un proyecto en cualquier región, se realizara un diagnóstico que reflejara el punto de partida inicial o línea de base, punto de comparación con los resultados obtenidos a obtener. Los escritos de esta época muestran que los diagnósticos ayudaron a los campesinos a cuestionarse a sí mismos,³⁵ a conocer dónde encontrar información,³⁶

34 Ver Catálogo (1986b/2005, Tomo VI, pp. 315-340).

35 Ver Catálogo (1986c, Tomo VI, pp. 341-358).

36 Ver Catálogo (1986e, Tomo VI, pp. 381-400).

a dirimir dilemas sobre su propia identidad³⁷ y sobre su propio proyecto de Estado y sociedad,³⁸ y a Xavier a profundizar en sus temas preferidos.³⁹

Uno de los diagnósticos más novedosos que, además, tuvo efectos más duraderos fue el de la región guaraní. Contó con el respaldo político y financiero de la Corporación de Desarrollo de Santa Cruz (CORDECRUZ)⁴⁰ y dio origen a la constitución de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), pionera de las organizaciones de los pueblos indígenas de las tierras bajas. Bajo su liderazgo, en años sucesivos se mejoraron los caminos de acceso a las comunidades, se creó una instancia específica para implementar un programa de educación intercultural bilingüe, se mejoró la atención de salud en las comunidades con la construcción de postas sanitarias a cargo de la misión de los padres franciscanos, se inició el proceso de recuperación del territorio guaraní y se profundizó el mejoramiento de la producción agropecuaria en las comunidades. Hablando de guaraníes, entre enero y marzo de 1987 hubo un brote de fundamentalismo pentecostal que reunió a unas 500 personas que abandonaron sus actividades cotidianas para asistir a una celebración prolongada preparándose para la venida del Señor y el acceso a una vida sin mal. El hecho provocó la intervención de la policía que dispersó la reunión y dio origen a diversas interpretaciones. La oportuna intervención de Xavier para analizar el hecho permitió encontrar el modo de volver las aguas a su cauce.⁴¹

El retorno del indio

En 1989 cayó el muro de Berlín oscureciendo el sueño de la izquierda tradicional y ratificando, aparentemente, la utopía —el “efecto goteo”, “*trickle-down economics*”—neoliberal. Muy poco después, cuando aún no se acababa de digerir el impacto mundial de ese hecho, en agosto de 1990 la “marcha por el territorio y la dignidad” sacudió la conciencia nacional. Cansados de no recibir respuesta a múltiples quejas ante autoridades nacionales por la invasión y explotación ilegal de sus territorios por empresas madereras, más de 300 mujeres y hombres de diversos

37 Ver Catálogo (1986d, Tomo VI, pp. 359-380).

38 Ver Catálogo (1987a, Tomo VI, pp. 401-444).

39 Ver Catálogo (1987b, Tomo VI, pp. 445-491; 1987c, Tomo VI, pp. 493-523; 1987d, Tomo VI, pp. 525-581; 1987e/1988, Tomo VI, pp. 583-625).

40 Antes de la ley de participación popular (1994), los planes y programas de desarrollo de los departamentos estaban a cargo de entidades gubernamentales descentralizadas denominadas corporaciones departamentales de desarrollo... de La Paz, de Santa Cruz, de Cochabamba, etc.

41 Ver Catálogo (1988a, Tomo VI, pp. 627-709)

pueblos indígenas iniciaron en Trinidad, Beni, una marcha de 640 km hasta la sede de gobierno para hacer valer sus derechos. Fue un acontecimiento tan significativo para la conciencia nacional que a partir de entonces cobraron vida en el país entero los más de treinta grupos étnicos de tierras bajas hasta entonces invisibles o insignificantes, sobre los cuales Xavier había escrito un artículo periodístico con ocasión de la visita del papa Juan Pablo II en 1988.⁴² El encuentro, en la cumbre de la cordillera oriental, antes de llegar a La Paz, de los viejos indígenas (aymaras, quechuas y guaraníes) con los nuevos indígenas (sirionó, moxeño, chimán, yuracaré, weenhayek, movima y otros) y la ofrenda de una llama blanca a los cerros y seres protectores de dichos pueblos en ese preciso lugar, abrió el camino hacia una alianza de nuevo cuño entre ellos y obligó al gobierno vigente a acceder a sus demandas y a gobiernos sucesivos a tomarlos en serio. Se inicia así la construcción de la macro identidad colectiva indígena-originaria contemporánea (Bedoya 2019) que la Constitución aprobada en 2009 adoptará con el término naciones y pueblos indígena originario campesinos. Este hecho, que refleja un aspecto concreto de la realidad boliviana, da pie a Xavier a situarlo en el contexto de lo que llama “el retorno del indio”, un fenómeno ya presente en toda América Latina.⁴³

A partir de entonces, los gobiernos de la democracia pactada se esforzaron por dar respuesta a esta nueva —para ellos— realidad. Ya en 1989, el ministerio de Educación, acicateado por UNICEF, que financió y apoyó técnicamente el programa de educación intercultural bilingüe guaraní, había optado por replicarlo entre los quechuas, aymaras y otros pueblos de tierras bajas.⁴⁴ Era un primer paso. Además, por encargo de ellos y con apoyo de otros consultores, Xavier elaboró un volumen destinado a dar a conocer a la opinión pública del país lo esencial de las culturas rurales⁴⁵ y siempre que pudo reiteró sólidos argumentos a favor de implementar en Bolivia la educación intercultural bilingüe⁴⁶, dado el carácter multicultural y plurilingüe del país⁴⁷. Por entonces, Xavier profundizó en el concepto de nación aymara⁴⁸ con el fin de dar su apoyo a una resolución adoptada por un congreso de la CSUTCB en favor de la “construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural

42 Ver Catálogo (1988b, Tomo VI, pp. 711-735).

43 Ver Catálogo (1991b, Tomo VII, pp. 597-707).

44 Ver Catálogo (1990 con Lucía D’Emilio, Tomo VII, pp. 523-552).

45 Ver Catálogo (1989b con K. Libermann, A. Godínez y F. Pifarré, Tomo VII, pp. 247-521).

46 Ver Catálogo (1989a con Pedro Plaza, Tomo VII, pp. 209-246).

47 Ver Catálogo (1988c, Tomo VII, pp. 1-48; 1988d, Tomo VII, pp. 49-82).

48 Ver Catálogo (1991a, Tomo VII, pp. 553-595).

que, manteniendo la unidad de un estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupiguaraní, ayoréode y todas las que la integran”. Y siempre que podía, aprovechaba las oportunidades que se le ofrecían para dar a conocer otros aspectos representativos de la cultura aymara⁴⁹. Estas iniciativas buscaban, por una parte, elevar el reconocimiento, la autoestima y el orgullo por su cultura entre campesinos e indígenas y, por otra, mostrar la necesidad de introducir cambios en la Constitución Política del Estado que, desde su primera versión de 1826, no hacía ninguna referencia directa a los pueblos indígenas y originarios; más aún, por los requisitos que establecía para ser ciudadano, indirectamente quedaba claro que campesinos e indígenas no lo eran. En realidad, el texto constitucional no hacía más que reflejar lo que la realidad política y económica mostraba: Bolivia era un país de criollos, punto. A la lectura de la Constitución, los pueblos indígenas y originarios se sentían “extranjeros en su propia tierra”. Esta omisión fundacional dejaba en la penumbra las características del sistema de gobierno de las comunidades indígenas⁵⁰ —que podrían servir de modelo o inspiración para la sociedad mayor— e impedía dar una respuesta plenamente legal a las demandas de respeto a sus territorios que los pueblos indígenas habían puesto sobre la mesa de manera contundente con su marcha desde Trinidad.

Desde 1988 hasta 1991, Xavier y todo el equipo institucional habían dedicado tiempo y esfuerzo a un proyecto muy especial cuyo resultado final, después de múltiples borradores, se llamó *Por una Bolivia diferente: aportes para un proyecto histórico popular* y se publicó con el N° 34 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. Consistió en la elaboración de una propuesta de constitución de un Estado plurinacional y la realización de varias sesiones de debate, con participación de especialistas, políticos y dirigentes campesinos indígenas, sobre las características de una utopía de este tipo, sus ventajas e inconvenientes, su capacidad de llegar a concretarse algún día y las dificultades que encontraría su implementación. No se publicó bajo la autoría de Xavier —y, por tanto, no se incluyó en las *Obras Selectas*— porque fue un trabajo de creación colectiva que, para todos los que participaron en su elaboración constituyó, en años sucesivos, una fuente de inspiración y un catálogo de propuestas, sueños y esperanzas para el futuro. Sin embargo, en un seminario internacional sobre la naturaleza del neoliberalismo, sus formas concretas de implementación en América Latina y las alternativas o respuestas existentes,

49 Ver Catálogo (1991c, Tomo VIII, pp. 1-86; 1991d, Tomo VIII, pp. 87-109; 1991e, Tomo VIII, pp.111-171; 1992a con Félix Layme, Tomo VIII, pp.173-211).

50 Ver Catálogo (1988e con William Carter, Tomo VII, pp. 83-141; 1988f, Tomo VII, pp. 143-207).

Xavier presentó un resumen de la propuesta bajo un título anodino.⁵¹ En 1989, un consorcio de instituciones inició el programa Nina [fuego, en aymara y quechua] dedicado a la formación de dirigentes campesinos indígenas de nivel intermedio y superior. En los múltiples encuentros que se organizaron para debatir la propuesta de *Por una Bolivia diferente*, se constató que los dirigentes de esos niveles no contaban ni con apoyo para llevar a cabo su trabajo ni con espacios para deliberar y reflexionar sobre las tareas que tenían a su cargo. El programa Nina sirvió —y sirve todavía— para congregarse a dirigentes de distintas organizaciones para discutir y validar debidamente iniciativas y propuestas previamente elaboradas. El delegado de CIPCA fue Xavier, que tanto en el país como fuera de él, era invitado a participar en acciones conjuntas que le permitían difundir, discutir o publicar sus trabajos.⁵² Y no por eso dejaba de lado tareas institucionales.⁵³

1992 fue un año fecundo en iniciativas. Por una parte, Xavier fue invitado a formar parte del Equipo Técnico de Apoyo a la Reforma Educativa (ETARE). Siendo parte de él elaboró y publicó varias de sus más conocidas y difundidas obras destinadas a fundamentar, defender e impulsar los aspectos más significativos de la futura reforma educativa. Por otra, después de muchas postergaciones, se llevó a cabo el censo nacional de población y vivienda. Un sociolingüista como Xavier, que siempre lamentó no contar con información censal más frecuente y técnicamente mejor recolectada —los últimos censos de 1950 y 1976 adolecían de falencias en la información obtenida sobre lenguas y población indígena— no podía estar ausente de los procesos de preparación de la boleta censal, de la recolección de datos y de su análisis posterior. Logró formar parte de un consejo asesor y contar con una computadora suficientemente potente, en una época en que ese tipo de herramienta de trabajo era todavía artículo de lujo. Y en otra área vinculada con el trabajo institucional, el de la tenencia de la tierra, surgió una nueva preocupación: En respuesta a graves irregularidades en la concesión de tierras fiscales, el gobierno decretó la intervención del Consejo Nacional de Reforma Agraria y del Instituto Nacional de Colonización. Se buscaba frenar las irregularidades y dictar una nueva ley que sustituyera a la vetusta de 1953, incorporando las modificaciones que el cambio de modelo económico requería. Ante el riesgo de que el gobierno se limitara a incorporar en la legislación agraria el simple enfoque liberal de tenencia

51 Ver Catálogo (1992b, Tomo VIII, pp. 213-262).

52 Ver Catálogo (1993a, Tomo VIII, pp. 263-293; 1993b, Tomo VIII, pp. 295-348; 1993c, Tomo VIII, pp. 349-367; 1993d, Tomo VIII, pp. 369-436).

53 Ver Catálogo (1994a con Mildred Calla, Tomo VIII, pp. 437-714).

individual y mercado libre de tierras, sin considerar la compleja concepción de tenencia colectiva y usufructo individual para cultivo y pastoreo, vigente en las comunidades indígenas de tierras altas, y la concepción de posesión territorial como hábitat y no solamente para cultivos, de los indígenas de tierras bajas, Xavier se dedicó a trabajar en el asunto y logró su incorporación al equipo de consultores que supervisaban la redacción de la nueva norma. En un artículo periodístico de esa época, Xavier describió en detalle la concepción campesina e indígena sobre la tenencia de la tierra.⁵⁴

En octubre de 1992 los campesinos indígenas bolivianos marcharon durante horas en torno a la sede de gobierno en conmemoración de los “500 de resistencia indígena”, interpretada ahora como resistencia a la imposición inconsulta de un modelo de sociedad que no los incluye o solamente los acepta despojados de su identidad. Era una especie de asedio que trajo a la memoria de indígenas y criollos de La Paz/*Chukiyawu* el de Tupaq Katari y Bartolina Sisa hacia el fin del período colonial. Para entonces, Xavier ya había sistematizado la problemática étnica boliviana, haciendo alguna referencia a la gesta de Tupaq Katari y al primer siglo de la República, pero centrando su atención en la evolución acaecida desde los años 70.⁵⁵ Para esta ponencia, adoptó el título de “nación de muchas naciones” que el candidato ganador de las elecciones de 1993 utilizó en el discurso de cierre de su campaña. Por consejo de asesores externos norteamericanos y para sorpresa de muchos partidarios locales, el MNR ofreció entonces la vicepresidencia a Víctor Hugo Cárdenas, líder katarista que aceptó el envite dejando en la estacada otras iniciativas que contaban con su persona. La singular alianza logró el 35,56 % del voto popular, reviviendo al partido rosado con el voto campesino indígena, que desde elecciones anteriores comenzaba a darle la espalda. Siendo el partido más votado, el MNR logró fácilmente ganar en el Congreso, llevando a un campesino indígena por primera vez a la vicepresidencia. En uno de sus *best sellers*, Xavier ha desenredado los múltiples nudos de esta madeja.⁵⁶ La presencia de un indígena en la cúpula gubernamental no frenó el impulso de la democracia pactada ni la vigencia de las políticas neoliberales, pero sirvió, al menos al principio, para erradicar rápidamente conductas aberrantes, como el impedir el uso de la vestimenta indígena o popular —sobre todo la pollera y el sombrero en las mujeres— en actos solemnes o en hoteles y restaurantes considerados entonces de primer nivel.

54 Ver Catálogo (1994c, Tomo IX, pp. 135-157).

55 Ver Catálogo (1993c/1996, Tomo IX, pp.1-58).

56 Ver Catálogo (1994b, Tomo IX, pp. 59-134).

Cuando el vicepresidente acudía a estos eventos en compañía de su esposa, ataviada de sombrero y pollera, los partidarios de la segregación no tenían más que tragar saliva y aguantar el chaparrón. El larvado y frecuentemente paternalista racismo estructural comenzaba a ceder terreno. Xavier había escrito sobre esta y muchas otras manifestaciones de violencia étnica en el caso de Bolivia, aunque su ponencia se publicó en inglés, nada menos que en Tokio, y solo recientemente apareció la versión en castellano en las *Obras Selectas*.⁵⁷

Las reformas de este período, denominadas de segunda generación, manteniendo el decálogo del llamado consenso de Washington, buscaron modernizar otras áreas de la vida nacional. Las principales fueron la educación y la participación. El principal aporte de la reforma educativa fue la introducción del enfoque de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo nacional, dando fin al enfoque monocultural, civilizatorio y castellanizante, vigente desde el Estado del 52. Es innegable que aquel régimen, además de devolver las tierras a los campesinos, dio respuesta a su segunda reivindicación de entonces: escuelas en el campo. Cabe recordar que en 1931 Elizardo Pérez fundó en Warisata, Achacachi, su escuela-ayllu, célebre por adecuar su funcionamiento al ciclo agropecuario de la vida de la comunidad y que el sindicato de Ana Rancho —núcleo germinal de la reforma agraria de 1953— en el Valle Alto de Cochabamba, creó una escuela en 1937. Sin embargo, a pesar de ser ambas innovaciones pioneras, en ruptura con el pensamiento de su tiempo, su enfoque era también monocultural y civilizatorio. Es decir, al llegar a la escuela, los niños debían olvidar su idioma y ponerse a aprender una lengua que no conocían, con un maestro que no hablaba su lengua materna y que, si la conocía, tenía prohibido utilizarla en el aula; así, las actividades supuestamente “educativas” se desarrollaban en un ambiente cultural totalmente ajeno a la realidad de los educandos. E igualmente los maestros, cuando asistían a la escuela normal, para formarse como maestros, no podían utilizar su lengua materna si era una lengua indígena ni su indumentaria tradicional si procedían de comunidades indígenas. El código de la educación boliviana de 1955, que tuvo a pesar de todo el gran mérito de generalizar la escuela primaria en el área rural, era totalmente monocultural, en una época en que el dominio del castellano por hablantes de lengua materna indígena era muchísimo menor que el actual. Aquel código buscaba también superar el analfabetismo, pero curiosamente, solo consideraba analfabeto al que no dominaba la lectoescritura del castellano; la lectoescritura de las lenguas indígenas no cabía

57 Ver Catálogo (1994d, Tomo IX, pp. 159-203).

en su reducido o etnocéntrico horizonte. Siendo especialista en sociolingüística, proponer políticas públicas destinadas a superar estas falencias en la educación boliviana fue una de las tareas a la que Xavier dedicó gran parte de su trabajo. Dado que la reforma educativa contaba con financiamiento del Banco Mundial, no fue fácil persuadir a los personeros de esta institución que la educación intercultural bilingüe sería, al menos en Bolivia, más eficiente en términos de costo-beneficio que la educación monocultural implementada hasta la fecha. Los datos proporcionados por los estudios de evaluación de los proyectos de educación intercultural bilingüe ya en ejecución sirvieron para probar este aserto y, principalmente, la obra que con mayor acopio de datos y de la manera más sistemática demuestra que Bolivia es un país plurilingüe.⁵⁸ Los funcionarios del Banco Mundial, acostumbrados a razonar con números, no pudieron refutar la avalancha de números, tablas, porcentajes y análisis estadísticos de Xavier.

Otra iniciativa de reforma fue la ley de participación popular, uno de cuyos grandes aciertos fue municipalizar el país y otorgar para su desarrollo recursos financieros, llamados de coparticipación popular, a los recién creados municipios mayormente rurales —y naturalmente también a los antiguos, que eran pocos, mayormente urbanos— recursos que anteriormente se otorgaban a las corporaciones departamentales de desarrollo para el mismo fin. Con esta reforma, en la división territorial, por debajo de los departamentos subsistían las provincias, las secciones de provincia se convertían en municipios y se eliminaban los cantones que, eventualmente podrían designarse distritos municipales. Se eliminaban también corregidores y agentes cantonales, autoridades de niveles locales antiguamente irrelevantes, actualmente obsoletas. CIPCA se involucró en la discusión del planteamiento general y detalles específicos de la propuesta de ley invitando a algunos de sus impulsores a sesiones especiales de discusión. Como se demostró posteriormente, desde la perspectiva de campesinos e indígenas, esta iniciativa tenía un inmenso potencial porque, además de percibir recursos financieros que nunca habían recibido del Estado, les permitiría elegir, a través del voto, a las autoridades locales que gobernarían su municipio y participar en la elaboración de sus planes de desarrollo. Sin embargo, corrientes de la izquierda clásica, calificaron estas iniciativas como “las leyes malditas del Banco Mundial” porque se llevaban a cabo con apoyo financiero de esta institución, sin analizar a fondo su conveniencia o inconveniencia para la causa de los sectores populares.

58 Ver Catálogo (1995b, Tomo IX, pp. 321-709).

En 1994, Godofredo Sandoval, un antiguo colaborador que junto a Thomas Greaves, había ayudado a descubrir y describir las particularidades del “aymara urbano”, reclutó a Xavier para una nueva iniciativa, que contaría además con financiamiento asegurado de la cooperación de los Países Bajos: el Proyecto de Investigación Estratégica para Bolivia (PIEB) proporcionó durante más de veinte años formación de post grado a investigadores universitarios titulados en ciencias sociales. No era un ámbito de trabajo de CIPCA, pero para entonces ya se había demostrado la eficacia de buenas investigaciones sobre cuestiones sociales para proponer e implementar políticas públicas. Paralelamente, ese mismo año Xavier fue designado coordinador latinoamericano de la Red Jesuita de Solidaridad y Pastoral Indígena, una iniciativa que se gestó el año anterior en Canadá, en una reunión de jesuitas que trabajaban con pueblos indígenas. Esta designación le abrió la puerta para visitar en años sucesivos a todos los pueblos indígenas que pudo, lo cual ensanchó su horizonte a una realidad mucho más plural, compleja y rica que la de Bolivia solamente. En medio de estas nuevas responsabilidades, se dio maña para elaborar un trabajo dedicado a la historia de los pueblos indígenas andinos a lo largo del siglo XX, focalizando su atención en la resistencia al expolio de las oligarquías liberales al inicio, el auge de la campesinización hacia la mitad y el retorno del indio al final de la centuria.⁵⁹

En abril de 1994 se promulgó la ley de participación popular, en julio la ley de reforma educativa y en agosto la ley de reforma de la Constitución por la que se modifica el artículo 1º introduciendo los términos “multiétnica” y “cultural” para caracterizar a Bolivia, y el artículo 171, reconociendo los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen. Esta disposición reconoce, además, la personería jurídica de las comunidades campesinas e indígenas, una victoria total sobre el clásico pensamiento liberal individualista que nunca quiso aceptar la existencia legal de las comunidades indígenas por considerarlas un estado dentro del Estado cuando en realidad son muchos estados —aunque minúsculos, pero sujetos de derechos— previos al Estado.

Asumiendo las consecuencias de las reformas

Ya mencioné que en sectores de la izquierda tradicional existía una férrea oposición a las reformas que impulsaba el gobierno “neoliberal”. No les cabía

59 Ver Catálogo (1995a, Tomo IX, pp. 205-322).

en la cabeza que, de un gobierno así, pudiera salir nada bueno. Desconfiaban totalmente y hubieran sido dichosos de encontrar el lugar en que estaba el “gato encerrado”. Habiendo estudiado a fondo las propuestas mientras se elaboraban, gracias a la información de primera mano que proporcionaba Xavier, y contribuido a mejorarlas y enriquecerlas en reuniones y talleres de trabajo organizados para su análisis y valoración, CIPCA se decantó por aprovechar las oportunidades que ofrecía el nuevo escenario. Pero el ajuste no fue fácil. Se trabajaba entonces con un plan decenal que hubo que recortar a ocho años para formular otro de cinco que tuviera en cuenta los nuevos desafíos y plazos de gobierno. En lo concreto, se operaba en “micro regiones”, definidas por el rol que jugaban localidades relativamente urbanizadas para articular —económica, social y políticamente— a las comunidades campesinas e indígenas de su contorno, con las cuales se trabajaba directamente para impulsar proyectos de desarrollo local. Ahora la ley mandaba trabajar en los municipios recientemente creados que, en muchos casos, coincidían con las micro regiones, pero en otros obligaban a modificar totalmente el esquema. Más todavía, ahora el trabajo con las comunidades debía estar mediado por las autoridades municipales, etc. A más de uno le pareció una decisión apresurada. También había que incorporar con mayor peso la perspectiva y la realidad de los pueblos indígenas de las tierras bajas que, hasta su marcha de 1990, no figuraban en el tablero de juego. Muchos pros y muchos contras para una institución que comenzaba a hacerse un tanto pesada. Entre los pros, la ocasión era propicia para responder a solicitudes, tanto de la parroquia de San Ignacio de Mojos —a cargo de jesuitas— como del Vicariato de Pando, a cargo de un obispo que había sido testigo de los inicios de CIPCA cuando era sacerdote en la parroquia de Viacha. Entre los contras, no resultaba fácil crecer —abriendo dos nuevas oficinas regionales— sin realizar una buena poda de algunas ramas suficientemente maduras de las cuatro oficinas regionales existentes.

Facilitó la adopción de los cambios el acuerdo con la Compañía de Jesús para desvincular legalmente a CIPCA de su organización matriz. Se operaba entonces con un presupuesto anual cercano a los 3 millones de dólares y un equipo permanente de más de 120 personas. La consolidación democrática alejó los riesgos políticos inherentes a tiempos de dictadura, pero las responsabilidades legales y financieras de una institución tan grande —y a la que ahora los jesuitas no podían contribuir con personal propio— eran motivo de preocupación. Se acordó la refundación como asociación civil. Una asamblea de 22 miembros —ocho de ellos jesuitas que pueden o no realizar trabajo directo— aprobó un estatuto previamente concertado

por el que asume toda la responsabilidad legal de la institución ante el Estado y la sociedad, responde como empleador ante los funcionarios, aprueba las grandes líneas de trabajo y autoriza las estrategias de obtención de financiamiento necesario. En el orden interno, la asamblea nombra al director general en períodos definidos, supervisado por un directorio elegido anualmente. Como corolario de este cambio de personalidad jurídica, la Compañía de Jesús donó todos los bienes que poseía CIPCA a la nueva institución, a la que permitió conservar su razón social. A inicios de 1996, la naciente asamblea aprobó un nuevo plan estratégico institucional que incorporaba los cambios introducidos por las nuevas leyes. En 1966 se dictó la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria, más comúnmente llamada ley INRA, que reconoció los territorios de las comunidades campesinas e indígenas bajo la figura de tierras comunitarias de origen. En 1997 CIPCA inauguró sus nuevas oficinas en San Ignacio de Mojos y en Riberalta, ambas situadas en el corazón de las tierras bajas amazónicas, origen de la marcha de 1990.

Como parte de la nueva estructura institucional, se creó una “unidad de acción política” que debía dar continuidad y, en lo posible, amplificar el trabajo que ya venía haciendo Xavier, es decir, incidir en las esferas gubernamentales del nivel nacional para que se adopte la legislación y se pongan en práctica políticas públicas favorables a naciones y pueblos indígenas. Este esquema debía, además, servir de modelo para que las oficinas regionales incidan en los municipios en que trabajan con una finalidad semejante al nivel local. Naturalmente, esta nueva forma de trabajo debía llevarse a cabo en estrecha coordinación con los dirigentes de las organizaciones campesinas e indígenas del nivel correspondiente y también con la secretaría de participación popular que el gobierno había creado para impulsar sus reformas. Se pudo sistematizar así lo que se llamó la “democracia étnica”, es decir, cómo se gobiernan las naciones y pueblos originarios en su amplia diversidad, cuáles han sido y son sus relaciones con el Estado y cómo responder a la invitación de participar en la construcción de los nuevos municipios.⁶⁰ Paralelamente, Xavier publica primeros productos de sus nuevas preocupaciones: cómo abordar la diversidad de situaciones sociolingüísticas que el análisis del Censo de 1992 revela;⁶¹ las distintas facetas del debate étnico o proceso de etnogénesis;⁶² las implicaciones de

60 Ver Catálogo (1995e con Esteban Ticona A. y Gonzalo Rojas O, Tomo X, pp. 111-310).

61 Ver Catálogo (1994e, Tomo X, pp. 1-37).

62 Ver Catálogo (1995c/1997, Tomo X, pp. 39-69).

la nueva conciencia étnica;⁶³ las nuevas prioridades en la formación de maestros.⁶⁴ Y, mientras recarga pilas, como solía decir, en su residencia de la comunidad Qurpa de Jesús de Machaqa, donde conoció a Félix Layme Pairumani, uno de sus maestros de aymara y con el que publicó varios trabajos sobre esta lengua, profundiza una vez más en sus temas preferidos.⁶⁵

En diciembre de 1995 se realizaron las primeras elecciones en los municipios recientemente creados. La secretaría nacional de Participación Popular publicó en 1977 el volumen *Indígenas en el poder local* buscando mostrar el impacto de la nueva ley en la participación de campesinos e indígenas. Xavier contribuyó con un análisis estadístico que muestra dónde están los concejales, qué relación tienen con partidos políticos, cuál es la correlación de fuerzas en sus municipios, cuántos son mujeres, cuántos llegaron a ser alcaldes y otros datos útiles para la reflexión en las comunidades y con los dirigentes de las organizaciones campesinas e indígenas sobre el comportamiento y las motivaciones de sus bases a la hora de votar.⁶⁶ Era una muestra del nuevo enfoque: ahora importaba ejercer el derecho de designar a las autoridades de los municipios en los que la población campesina indígena era mayoritaria o, por lo menos, conocer a qué sectores representaban los que lograban ser elegidos, y cuáles eran los intereses que defendían. Conviene recordar que, desde siempre, en las poblaciones rurales de provincia el poder local era ejercido por los “vecinos” del pueblo y no por los “campesinos” de las comunidades del contorno. En la época de la hacienda, la distinción era nítida. Con la reforma agraria, muchos vecinos tuvieron que huir para salvar el pellejo y ya no volvieron por no tener ya tierra que administrar, pero los que quedaron se las ingeniaron para mantener la diferencia de estatus. Con la creación de los nuevos municipios, este sesgo social sería en poco tiempo corregido.

Cuando se comenzó el trabajo en 1971, los kataristas acababan de liquidar el pacto militar campesino y de recuperar la independencia política de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) fundada por el MNR. A pesar de su subordinación inicial y posterior, esta organización agrupaba en federaciones departamentales y especiales, y en centrales y subcentrales provinciales dependientes de las anteriores, a prácticamente todas las comunidades

63 Ver Catálogo (1995d, Tomo X, pp. 71-110).

64 Ver Catálogo (1996a, Tomo X, pp. 311-342).

65 Ver Catálogo (1996b, Tomo X, pp. 343-377; 1996c con Félix Layme, Tomo X, pp. 379-400).

66 Ver Catálogo (1997a, Tomo X, pp. 401-427).

quechuas y aymaras del país. Era, por tanto, un poderoso instrumento de respaldo político para cualquier régimen que lo tuviera bajo su control, y de movilización campesina en el conjunto de las tierras altas del país, con mucho las más pobladas. Ya mencionamos también que los kataristas refundaron esta organización como CSUTCB, añadiéndole la reivindicación étnica, patente por la adopción de la *whipala*, bandera indígena recuperada de los recovecos de la tradición oral. Bajo el mismo modelo sindical, en 1971 se fundó la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CNCB), representando a los campesinos que desde comunidades de tierras altas han migrado a tierras bajas para constituir “colonias” o nuevos asentamientos en distintos programas dirigidos por el Instituto Nacional de Colonización o de migración rural-rural espontánea. Un trabajo de Xavier, inédito hasta que fue publicado en las *Obras Selectas*, proporciona un penetrante análisis de 30 años de programas de colonización.⁶⁷ En 1982, con una cobertura menor que la actual, se fundó Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que ahora aglutina a prácticamente todas las organizaciones de pueblos indígenas de las tierras bajas. Ya mencionamos que la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) nació en 1987. La marcha por el territorio y la dignidad de 1990 fue organizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), fundada en 1989, para representar a las 18 naciones de este departamento. En 1997 se fundó el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Y así han surgido, a lo largo de estos años, muchas otras organizaciones, de algún modo emparentadas con estas —que son las de mayor cobertura— que reflejan de mejor manera las especificidades culturales, lingüísticas y regionales del campesinado como sector social o de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, como prefieren ser llamados.

En el debate interno de estas organizaciones, no solo en Bolivia sino también en organizaciones similares de otros países, reiteradamente aparecía el tema de los derechos de los pueblos indígenas al que Xavier dedicó uno de sus trabajos.⁶⁸ Al mismo tiempo continuaba investigando y produciendo sobre jesuitas y la lengua aymara,⁶⁹ participaba en una controversia sobre la obra del célebre cronista indígena Guamán Poma de Ayala,⁷⁰ se cuestionaba sobre el frecuente uso de préstamos de la lengua castellana en rituales, creencias y divinidades de profundas e indudables

67 Ver Catálogo (1997d, Tomo X, pp. 499-556).

68 Ver Catálogo (1997b, Tomo X, pp. 429-466).

69 Ver Catálogo (1997c/1999, Tomo X, pp. 467-497).

70 Ver Catálogo (1998b, Tomo X, pp. 623-676).

raíces andinas,⁷¹ profundizaba en los conceptos de cultura e interculturalidad⁷² y volvía a poner sobre el tapete el uso de las lenguas indígenas en los medios de comunicación social y la diglosia persistente en algunos de ellos.⁷³

A tono con los tiempos, el gobierno elegido en 1997 eliminó los “asuntos campesinos” del ministerio de Agricultura y creó un viceministerio de “asuntos indígenas y pueblos originarios” en el ministerio de Planificación, el cual inició la publicación de documentos sobre el tema de su competencia. Xavier fue invitado a elaborar el volumen sobre quechuas y aymaras.⁷⁴ Este interés por lo indígena rebasaba las fronteras de Bolivia.⁷⁵ Ya mencioné que una de las residencias de Xavier estaba en la comunidad Qurpa de la *marka* Jesús de Machaqa que, gracias a la colaboración de Roberto Choque, Esteban Ticona y Alstvaldur Astvaldsson pudo estudiar en profundidad. El producto final fue una cuatrilogía publicada entre 1996 y 2003 con el título *Jesús de Machaqa, la marka rebelde* (Choque, 2003; Choque *et al.*, 1996; Ticona y Albó, 1997; Astvaldsson y Layme, 1999), dos de cuyos volúmenes contaron con su participación. También contribuyó a un folleto de divulgación, parcialmente bilingüe aymara castellano, sobre historia de la *marka* Jesús de Machaqa.⁷⁶ Siempre interesado por la historia de los primeros tiempos coloniales en Charcas, Xavier preparó la introducción de la edición de un documento de 1588 recientemente encontrado.⁷⁷ Y, finalmente, después de varios años de estudios, reflexión y debate intersectorial se publicó su trabajo más completo sobre interculturalidad.⁷⁸

Ya mencionamos el estudio que Xavier había realizado sobre los resultados de las elecciones municipales de 1995, las primeras post ley de participación popular que abrieron la posibilidad a campesinos e indígenas de participar no solamente como electores sino también como candidatos. En 1999, en vísperas de nuevas elecciones municipales, con la colaboración de un abanico de 24 instituciones en la recogida de datos y la participación de organizaciones campesinas indígenas y agencias de cooperación en talleres de reflexión y análisis, se pudo obtener un detallado panorama del desempeño de aquellos concejales y alcaldes elegidos en 1995,

71 Ver Catálogo (1997e, Tomo X, pp. 557-601).

72 Ver Catálogo (1998a, Tomo X, pp. 603-622).

73 Ver Catálogo (1998c, Tomo X, pp. 677-729).

74 Ver Catálogo (1998d, Tomo XI, pp. 1-109).

75 Ver Catálogo (1998f, Tomo XI, pp. 167-207).

76 Ver Catálogo (1998e con Esteban Ticona. Tomo XI, pp. 111-165).

77 Ver Catálogo (1999a, Tomo XI, pp. 209-237).

78 Ver Catálogo (1999b, Tomo XI, pp. 239-381).

sus logros y obstáculos encontrados y las lecciones para el futuro.⁷⁹ Esta manera de trabajar, sobre datos reales, recogidos y analizados con los propios interesados y sus organizaciones se ampliaba ahora a la mayor parte del territorio nacional. Ya no era una melodía interpretada solo por Xavier, era una orquesta sinfónica, con una amplia gama de instrumentos e intérpretes, bajo su dirección.

Ese mismo año, uno antes del final del siglo XX, Xavier participó en la edición de una obra sobre la formación de la Bolivia contemporánea.⁸⁰ Al terminar su ponencia refería que:

Los editores del censo de 1900 pronosticaban que en pocos años la raza indígena estaría ‘si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión’. No previeron [...] que, cien años después, [sigamos] hablando de pueblos originarios muy vivos y que ahora incluso replantean la estructura de un Estado boliviano multiétnico, pluricultural y tal vez plurinacional.

Lo decía ante el Harvard Club, que había convocado a los veinticinco especialistas más destacados en el área de su especialidad para la redacción de dicha obra y a más de sesenta para las sesiones de discusión de los artículos. En otro trabajo, esta vez de carácter predictivo, preparado para las jornadas de planificación de los jesuitas, había previsto que, para avanzar, se requería mayor articulación entre la Bolivia “globalizada”, es decir, la parte de la población que comparte la cultura global con el resto de América Latina y el mundo, y la Bolivia profunda, o sea, la parte de la población —por cierto mayoritaria— que siendo bilingüe con lengua materna indígena y castellano como segunda lengua, mantiene todavía, en algunos casos con una fuerza sorprendente, innumerables rasgos de su cultura tradicional indígena originaria y pretende mantenerla y desarrollarla. En un segundo plano, postulaba también la necesidad de mayor articulación entre la Bolivia de las tierras altas y la de las tierras bajas que expresan otra contradicción que es necesario superar.⁸¹ Abriendo un nuevo campo de trabajo, Xavier analizó siete estudios sobre la práctica de la justicia comunitaria, publicados por el ministerio de Justicia.⁸² Y no dejó de ocuparse de temas que pertenecen a la esfera simbólica de la cultura andina.⁸³

79 Ver (Catálogo, 1999c con equipo CIPCA, Tomo XI, pp. 383-484).

80 Ver Catálogo (1999d, Tomo XI, pp. 485-533).

81 Ver Catálogo (1999f, Tomo XI, pp. 563-605).

82 Ver Catálogo (1999e, Tomo XI, pp. 535-561).

83 Ver Catálogo (2000a, Tomo XI, pp. 607-663).

Conquistas de un movimiento indígena fortalecido

A principios del nuevo siglo surgió la primera señal de alarma. Después de quince años de aplicación del modelo neoliberal por los diferentes gobiernos de la democracia pactada, situación que exigió a la población sacrificios y renunciaciones solamente aceptables para superar la crisis económica generalizada que afectó a todos y empobreció a la mayoría, el espectro de mejoras colocado en el horizonte por la propaganda gubernamental no acababa de llegar. Con cada cambio de gobierno se renovaban las promesas que, después, se transformaban en nuevos ajustes de tuercas. En los primeros meses del año, el gobierno “capitalizó” (eufemismo por privatización o venta de la mayoría accionaria) la empresa Aguas del Tunari, proveedora de agua a la ciudad de Cochabamba. Tres meses después, la multinacional Bechtel —principal empresa “capitalizadora” junto con la española Abengoa y otras menores— aumentó las tarifas con la promesa de mejorar el servicio. No fue un aumento cualquiera. En algunos casos llegó al 300 %. Fue la gota que rebalsó el vaso. Se inició una protesta con paro generalizado en la ciudad de Cochabamba. El gobierno echó mano, como en los viejos tiempos, al “estado de sitio”, pero ni siquiera esta medida extrema logró debilitar la determinación de las organizaciones sociales. El resto es conocido. No solamente Bechtel tuvo que retirar el incremento tarifario, sino que el gobierno tuvo que retirar a Bechtel y revertir la capitalización, uno de los pilares del modelo. El hecho se llamó popularmente “la guerra del agua”, quien sabe porque las guerras se pierden o se ganan y, en este caso, estaba claro quién era el perdedor. El sector campesino indígena, cuya descripción actualiza Xavier en un artículo de este tiempo⁸⁴ y los indígenas urbanos,⁸⁵ que detecta en cualquiera de las grandes ciudades de América Latina, tuvieron un rol clave en esta movilización.

Entre las organizaciones campesinas e indígenas, las que más rápidamente se adaptaron a las nuevas reglas del juego político y sacaron partido de las oportunidades que se les ofrecían fueron las de los cocaleros del trópico de Cochabamba, afiliadas a la CNCB y con estrechos vínculos —al menos algunas de ellas— con la CSUTCB. Ya mencioné que el trabajo con productores de hoja de coca no era ajeno a CIPCA. En sus inicios visitaba regularmente comunidades de Coripata y Caranavi, lo que le permitió conocer y estudiar de cerca la problemática del cultivo de la hoja de coca, su ciclo de producción, el rol que juega dentro de la estrategia productiva de los campesinos, sus usos rituales y alimenticios, etc. También promo-

84 Ver Catálogo (2000c, Tomo XI, pp. 693-734).

85 Ver Catálogo (2000b, Tomo XI, pp. 665-692).

vió la introducción de nuevos cultivos o el mejoramiento de cítricos, café y cacao como alternativa a la dependencia única del cultivo y la producción de la hoja de coca y supo que no era tan fácil cambiar las estrategias y hábitos de producción y sobrevivencia de los campesinos. Pero el golpe de estado de 1980 interrumpió estas acciones que posteriormente no se retomaron. En 1982, Ronald Reagan inició su peculiar “guerra contra las drogas” y en 1988 Bolivia se alineó sin mucha discusión interna con esta política que le traería muchos dolores de cabeza y el surgimiento del más poderoso movimiento campesino indígena que existe actualmente en el país. No es del caso explicar todo el recorrido que llevó a este resultado. Varios escritos de Xavier lo hacen con detalle y maestría. Digamos solamente que las seis federaciones de productores de hoja de coca del trópico de Cochabamba, primero bajo la sigla de Izquierda Unida-Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (IU-ASP) y después como Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), a partir de 1995 comienzan a obtener resultados cada vez más significativos, que le llevan a tener cuatro diputados nacionales en 1997, el 20 % de los alcaldes de Cochabamba en 1999, y nada menos que 27 diputados y ocho senadores en 2002.

Contribuyó a este vertiginoso ascenso la conducta del gobierno a inicios del 2002 cuando el partido cocalero apenas tenía cuatro diputados. Para satisfacer presiones norteamericanas y obtener la renovación de la asistencia financiera, el gobierno había incluido entre sus promesas la consigna “coca cero”, es decir, resultando elegido intensificaría la erradicación de cultivos de hoja de coca hasta llegar a esa meta. Era una declaración de guerra o al menos así lo entendió un movimiento en ascenso, que en las mismas elecciones resultó fortalecido por la cohesión lograda en su área de influencia y el respaldo que obtuvo en el resto del departamento, expresado a través del voto. Una guerra librada, además, por efectivos militares bolivianos con apoyo logístico norteamericano (helicópteros, materiales, asistencia técnica). En su último año de mandato, la justificación del gobierno por no haber logrado su meta fue la férrea oposición de los cocaleros. Con argucias legales la coalición gobernante expulsó del Parlamento al principal diputado cocalero que salió recordando a sus verdugos el dicho de Tupaq Katari antes de morir: “volveré y seremos millones”. La resistencia a la erradicación se exacerbó, los bloqueos se multiplicaron y los cocaleros eran los primeros en secundar cualquier medida de protesta contra el gobierno. En las elecciones de ese mismo año, el partido de los cocaleros obtuvo el segundo lugar en la preferencia de los electores con el 20,94 % de los votos, podía disputar la presidencia en la votación congresal y aunque allí

no ganara era ya imposible expulsar del Parlamento, sin mucho ruido en las calles, a sus 27 diputados y ocho senadores. La correlación de fuerzas había cambiado completamente, como lo explica Xavier analizando, en primer lugar, los datos de la votación obtenida por los diferentes partidos en cada uno de los departamentos y, luego, describiendo el papel que jugaron los líderes y señalando los hitos principales del proceso.⁸⁶ Estos resultados sorprendieron a muchos que, o subestimaban la capacidad de campesinos e indígenas para proponerse metas y lograrlas o atribuían estos hechos a una casualidad o un desborde momentáneo que pronto volvería a su cauce. En cambio, quienes estaban familiarizados con la evolución de la participación política de campesinos e indígenas sabían que las aguas venían corriendo de muy lejos y muchos afluentes concurrían hacia el mismo punto.⁸⁷

Xavier cumplía compromisos anteriores, destinados a consolidar y fortalecer la implementación de la reforma educativa. Las lenguas indígenas ya estaban en las aulas, pero los maestros de la vieja escuela se empeñaban en exigir una perfecta ortografía —en lengua indígena— a los bisoños estudiantes. Era necesario salir al paso de las exageraciones.⁸⁸ Publicó también entonces un elenco completo de políticas interculturales y lingüísticas, aplicando al sistema educativo los grandes principios que, en *Iguales, aunque Diferentes*, había propuesto para todo el país.⁸⁹ Junto con Amalia Anaya entonces ministra de Educación publicó el libro *Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia* y un artículo que resume las ideas de aquel.⁹⁰ Y comenzó a adentrarse en un nuevo tema: la interculturalidad jurídica y el derecho consuetudinario.⁹¹

Seis meses después de instalado el gobierno elegido en 2002 empezaron las dificultades. Las cuentas no cuadraban por lo que, siguiendo de memoria el catecismo neoliberal, se propuso aumentar los impuestos. Pero no se trataba de incrementar el porcentaje de los que ya pagaban —ingresos mensuales por encima de 600 dólares— ni el de las empresas —25 % de las utilidades anuales— ni otras fórmulas que permiten repartir mejor la carga impositiva. El salario mínimo de entonces era de 55 dólares. Con lo que la gente llamó “impuestazo” se intentaba

86 Ver Catálogo (2002c, Tomo XII, pp. 465-494).

87 Ver Catálogo (2002a, Tomo XII, pp. 37-246)

88 Ver Catálogo (2001a, Tomo XII, pp. 1-35).

89 Ver Catálogo (2002b, Tomo XII, pp. 247-464).

90 Ver Catálogo (2004b con Amalia Anaya, Tomo XII, pp. 581-604).

91 Ver Catálogo (2004a, Tomo XII, pp. 535-579).

incorporar al universo impositivo a los que percibían ingresos entre 100 y 600 dólares mensuales, hasta entonces exentos; deberían comenzar a contribuir con un 12,5 % de su ingreso para sacar al gobierno de los números rojos. Los primeros en rebelarse fueron los policías; no los altos mandos sino los de abajo, los policías de a pie, que patrullan las calles, controlan el tráfico de vehículos, reprimen manifestaciones, etc. A partir de entonces, el gobierno no tuvo descanso porque la convulsión social se generalizó⁹² y la gravedad de la crisis política fue tal que, ocho meses después, el gobierno se vio obligado a renunciar. Utilizando sus dotes de antropólogo e historiador, Xavier ha descrito el escenario principal de los sucesos de 2003: la ciudad de El Alto, uno de los lugares en que residía habitualmente.⁹³ La tranquilidad no se recuperó totalmente hasta las nuevas elecciones realizadas en diciembre de 2005, en las que el MAS-IPSP fue elegido, en primera vuelta, con el 53,72 % de los votos, un resultado totalmente inédito que, por primera vez en Bolivia, le daba una holgada hegemonía en la política nacional a un partido cuyo respaldo venía principalmente de los sectores rurales indígena originario campesinos. A los seis meses de la posesión del gobierno del MAS-IPSP, Xavier escribió un artículo —publicado en Buenos Aires— sobre los antecedentes, los actores principales, la crisis de los dos años previos y el perfil del nuevo gobierno.⁹⁴

En medio del bullicio, Xavier continúa investigando y produciendo. El tema étnico ya está sólidamente implantado en el imaginario nacional pero no queda claro quién es y quién no es indígena. Para salir de generalizaciones —indígena es una de ellas, mestizo otra, pero también criollo o blanco— era necesario contar con alguna metodología que permita determinar el grado de etnicidad de una determinada persona o población de acuerdo con indicadores objetivamente verificables. Con la colaboración de Víctor Quispe en el procesamiento de datos, Xavier inició el estudio de este tema —que después profundizará en trabajos sucesivos— a través de una encuesta aplicada a 1632 alcaldes y concejales elegidos en 1999, titulares de 242 municipios de los 314 entonces existentes.⁹⁵ Se dedica también a participar en debates internacionales sobre la lengua quechua, expandida actualmente en cinco naciones, que aprovecha para exhortar a un mayor uso de las lenguas indígenas en los medios de comunicación social.⁹⁶ Escribe también sobre la inmensa producción

92 Ver Catálogo (2003, Tomo XII, pp. 495-533).

93 Ver Catálogo (2006a, Tomo XIII, pp. 173-206)

94 Ver Catálogo (2006d, Tomo XIII, pp. 371-418).

95 Ver Catálogo (2004c con Víctor Quispe, Tomo XII, pp. 605-722).

96 Ver Catálogo (2004d, Tomo XIII, pp. 1-21).

de cancioneros religiosos, promovida por distintas instancias de la Iglesia católica en el período de 1970 a 2002, resaltando que este género representa, con mucho, la mayor cantidad de ejemplares producidos en el país en lenguas aymara (500 000) y quechua (100 000), antes de la reforma educativa de 1994.⁹⁷ Y, una vez más con Félix Layme, profundiza sobre el aymara de Guamán Poma.⁹⁸

La revolución democrática y cultural

Con este nombre se inauguró el gobierno del MAS-IPSP en enero de 2006. Sorprendió a muchos —y hasta molestó— el uso de la palabra “revolución” para designar el proceso de transición de un gobierno a otro en el marco de una democracia liberal. Teniendo como modelo a la revolución mexicana o la cubana, y como antecedentes a la revolución francesa o rusa, algunos tienden a pensar que una revolución, para ser tal, requiere un momento de agudo conflicto en el que se impone —casi siempre por las armas— el sector contestatario al *statu quo*, al que sigue un segundo momento que renueva de raíz el viejo orden, implantando el nuevo. La revolución democrática y cultural carece evidentemente de estos atributos y, sin embargo, para el mundo andino es un *pacha kuti*, es decir, para designarla se usa un término quechua-aymara que significa “vuelco” o “cambio radical” o más propiamente, recuperación del equilibrio. Es que, según la cosmovisión andina, vivir mejor no puede ser la meta de una persona o un pueblo porque supone que tal meta se logra a costa de otra persona u otro pueblo que vive peor, lo cual rompe el equilibrio. La meta es vivir bien, una meta que se alcanza cuando el mundo está en equilibrio y si este se ha alterado por cualquier circunstancia, se requiere un *pacha kuti*, un cambio que permita restablecer el equilibrio, un vuelco que no necesariamente es volver a la situación anterior sino, en una especie de espiral, superar la situación que ha producido el desequilibrio.⁹⁹ Siendo así, la siguiente pregunta es: ¿en qué consiste el desequilibrio? Precisamente, en que los hijos originarios de esta tierra no solamente no la gobiernen, sino que sean considerados “extranjeros en su propia tierra”. Naturalmente, en lo que Xavier llama la “cultura

97 Ver Catálogo (2004e, Tomo XIII, pp. 23-65).

98 Ver Catálogo (2005b, Tomo XIII, pp. 91-171).

99 Tampoco hay que confundir esta manera de pensar con la tesis, antítesis y síntesis del pensamiento eurocéntrico que se articula en torno a la unidad (Dios, el ser, el Estado, el espíritu); por tanto, la crisis se resuelve en la síntesis, al superar la dualidad. En cambio, el pensamiento andino es dual (el mundo de arriba [*alax pacha*] y el mundo de abajo [*manqha pacha*], las dos parcialidades [*aransaya* y *urinsaya*] de un *ayllu*, la persona como hombre-mujer [*chacha-warmi*], etc. y en él, la crisis se supera no por ninguna síntesis, sino restableciendo el equilibrio entre las dos mitades.

común” boliviana, se incorporan además a esta concepción del *pacha kuti* otros aspectos que se refieren a dar por concluida la aplicación del modelo neoliberal, recuperar para el Estado la propiedad de las empresas estratégicas que habían sido capitalizadas, mejorar la distribución del excedente y otras medidas que permiten situar esta revolución en el lado de la izquierda latinoamericana.

Para superar la crisis política, junto con la celebración de elecciones quedó acordado que el gobierno elegido convocaría inmediatamente una Asamblea Constituyente para la redacción de una nueva Carta Magna. Xavier participó en el debate sobre cuántos serían y cómo deberían ser elegidos los constituyentes.¹⁰⁰ Por entonces, junto con Ramiro Molina B y otros, y basado en los datos proporcionados por el Censo de 2001, Xavier había publicado su obra más completa sobre la diversidad étnica y lingüística de la población boliviana (Molina y Albó, 2006). Publicó también un trabajo sobre la concepción andina de la muerte y todas las ceremonias que acompañan el paso a la otra vida.¹⁰¹

En las elecciones para la constituyente, el MAS-IPSP repitió su triunfo del año anterior, logrando que un número importante de indígenas y campesinos tuvieran acogida bajo su bandera, lo que les proporcionó una posición cómoda desde su inicio. Más aún, bajo la dirección de la CSUTCB, el CONAMAQ, la CIDOB, la CSCB y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS) se creó el Pacto de Unidad para presentar, a nombre de las naciones y pueblos indígena originario campesinos una única propuesta de nueva Constitución, que preparó con apoyo de instituciones amigas y de la cooperación internacional (Pacto de Unidad, 2010). Por su parte, Xavier se incorporó a un grupo de asesores denominado Apostamos por Bolivia, constituido por la Fundación Tierra, Acción Cultural Loyola, el Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza y CIPCA. Desde esta posición y trabajando a marchas forzadas elaboró una definición y fundamentación más precisa de la ciudadanía étnica-cultural en Bolivia y de sus alcances¹⁰² y, con Franz X. Barrios S., otro sobre los contenidos esenciales de una Constitución.¹⁰³ De ambos se produjo versiones preliminares para uso exclusivo de los constituyentes y con revisiones menores y actualizaciones indispensables, las versiones definitivas.

100 Ver Catálogo (2005a Tomo XIII, pp. 67-90).

101 Ver Catálogo (2006c, Tomo XIII, pp. 323-370)

102 Ver Catálogo (2006b, Tomo XIII, pp. 207-322).

103 Ver Catálogo (2007a, con Franz X. Barrios S., Tomo XIII, pp. 419-695).

La Asamblea estuvo a punto de fracasar. Cuando ya se había llegado a una primera redacción para debatir en plenaria, se introdujeron cuestiones destinadas a empantanar el debate y maniobras para dilatar las sesiones e impedir su conclusión. Xavier venía preparando un estudio comparativo de los movimientos indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú del que publicó primero una síntesis¹⁰⁴ y posteriormente un libro completo.¹⁰⁵ En su relato de este proceso, que denomina “el sueño constituyente” proporciona los detalles de esta controversia. Entretanto, en un seminario de conmemoración de los 25 años de recuperación de la democracia, Xavier hizo un balance de la participación campesino-indígena y los cambios logrados en la sociedad, incluyendo en ellos el haber llegado al gobierno del país.¹⁰⁶ Finalmente, el 25 de enero de 2009, la nueva Constitución fue aprobada en referéndum por el 61,43 % de los votos y promulgada, en la ciudad de El Alto, el 7 de febrero siguiente. Para constatar el cambio trascendental, por su contenido y por la significación que tiene para las naciones y pueblos indígena originario campesinos, me permito transcribir los primeros cinco artículos:

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

Artículo 4. El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión.

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 ejja, guaraní,

104 Ver Catálogo (2007b, Tomo XIII, pp. 697-727).

105 Ver Catálogo (2008a, Tomo XIV, pp. 1-258).

106 Ver Catálogo (2008b, Tomo XIV, pp. 259-287)

guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

II. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión.

Y así, en ese tono, son 411 artículos —más de uno objetará que son demasiados— de una Constitución que sabemos que, en la vida práctica, no garantiza nada —porque el Estado plurinacional es una realidad en construcción— pero que al menos establece el marco en el cual debe ser construido. Por lo demás, Xavier ha continuado escribiendo y sus trabajos son nuevas melodías sobre los mismos temas. En 2009, la ciudad de La Paz celebró los doscientos años de la rebelión de Pedro Domingo Murillo. El municipio editó un libro conmemorativo. Xavier contribuyó evocando a *Chukiyawu* —el nombre aymara de La Paz— a El Alto, la ciudad gemela y al futuro de la metrópoli intercultural.¹⁰⁷ Sus amigos de UNICEF publicaron un *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*, monumental obra en dos volúmenes con contribuciones de 34 especialistas que hablan de 552 pueblos indígenas de América Latina y de 420 lenguas originarias en uso. Xavier analiza perspectivas históricas, la colonial de subordinación, la asimilacionista que niega al indígena o busca su desaparición como campesino o mestizo y la del despertar que afirma su modo de ser, exige participación igualitaria, se atreve a disputar el poder político.¹⁰⁸ Uno de los temas clave de la nueva Constitución son las autonomías indígenas. Junto con Carlos Romero, abogado de amplia trayectoria en temas indígenas que participó como constituyente electo, publicó un libro destinado a esclarecer aspectos de esta nueva realidad constitucional y a aprovechar las oportunidades que brinda a las naciones y pueblos indígenas para su consolidación y desarroll.¹⁰⁹ La nueva Constitución consagró los términos “naciones y pueblos” e “indígena originario campesinos” para designar a los sujetos de la plurinacionalidad y multiculturalidad de Bolivia. Dado que esta terminología resulta extraña a algunas sensibilidades, Xavier expone las razones para su adopción.¹¹⁰ Los censos

107 Ver Catálogo (2009b, Tomo XIV, pp. 325-343).

108 Ver Catálogo (2009a, Tomo XIV, pp. 289-323).

109 Ver Catálogo (2009c con Carlos Romero, Tomo XIV, pp. 345-471).

110 Ver Catálogo (2010a, Tomo XIV, pp. 473-495).

nacionales obtienen el número de indígenas de sus países, pero lo hacen con criterios que no son comparables. Esta escogencia no es inocente; revela u oculta realidades del mismo modo que el uso o no del término mestizo sirve para hacer invisibles a demasiados indígenas.¹¹¹ E insiste en la interculturalidad como actitud necesaria en la vida cotidiana y para la construcción de un verdadero Estado plurinacional.¹¹² Finalmente, volviendo a los orígenes, ante la necesidad de entender mejor el funcionamiento de la interculturalidad en el ámbito del desarrollo rural, junto con Fernando Galindo, Xavier dirigió una amplia investigación con participación del personal de CIPCA y ACLO y dirigentes de las organizaciones campesinas indígenas con el fin de ampliar el conocimiento de sus relaciones con los ámbitos simbólico, jurídico y político en la nueva coyuntura nacional. Se ha incluido en las *Obras Selectas* la propuesta teórica de esta investigación, que incluye al Vivir Bien como uno de los nuevos paradigmas del desarrollo.¹¹³

De intelectual tradicional a intelectual orgánico

Acudo ahora a los términos de intelectual tradicional e intelectual orgánico porque permiten explicitar mejor el papel desempeñado por una constelación de actores que trabajaron, con iguales o similares propósitos que Xavier, en las conquistas logradas por el movimiento indígena originario campesino de Bolivia. Pero lo hago también porque Xavier es, a lo largo de su itinerario intelectual, reflejado en los 14 tomos de sus *Obras Selectas*, como el paradigma de todos ellos. Según Gramsci, todos los hombres son intelectuales porque, aun los trabajos más rutinarios o repetitivos no podrían realizarse sin algún aporte de actividad intelectual. Sin embargo, el trabajo intelectual que realizan algunos hombres consiste en producir resultados destinados sea a “sostener o [por el contrario] a modificar una concepción del mundo y a suscitar nuevos modos de pensar” (Gramsci, 1960). Gramsci llama tradicionales a los intelectuales que trabajan para consolidar o sostener una determinada concepción del mundo y orgánicos a los que dedican su trabajo a modificarla y a suscitar nuevos modos de pensar. Concibe este rol de los intelectuales en el marco de su concepto más amplio de hegemonía, que describe como la capacidad del grupo social que detenta el poder del Estado —por medio del cual ejerce legal y coercitivamente su dominio sobre la sociedad civil— para

111 Ver Catálogo (2010b, Tomo XIV, pp. 497-536).

112 Ver Catálogo (2010c, Tomo XIV, pp. 537-562).

113 Ver Catálogo (2012 con Fernando Galindo, Tomo XIV, pp. 563-723).

persuadir a los grupos sociales dominados o mantenerlos en la creencia de que tal situación no solamente es conveniente para los que dominan sino también para los propios dominados. Por tanto, existe hegemonía cuando, sin echar mano a cada momento de la fuerza coercitiva del Estado, la sociedad civil se mantiene sometida por propio convencimiento. El grupo social dominante logra este resultado con el concurso de numerosos intelectuales tradicionales dedicados a sostener, consolidar o reforzar su hegemonía. Del mismo modo, cualquier grupo social emergente, que busca el cambio de su situación subordinada, no será capaz de lograr su propósito a no ser que cuente con intelectuales orgánicos capaces de formular un discurso contrahegemónico que cuestione la visión del mundo, los modos de vivir y de pensar que el grupo dominante ha logrado expandir entre los sectores sociales que componen la sociedad civil. Dichos intelectuales orgánicos no se limitan a describir la vida social de acuerdo con reglas científicas, sino más bien ‘expresan’, mediante el lenguaje de la cultura, las experiencias y el sentir que los grupos subordinados no pueden articular por sí mismos.

Por todo lo que hemos referido, dejando de lado el trabajo de intelectual tradicional que pudiera haber ejercido en la naciente Universidad Católica o dedicado a la promoción de la doctrina social de la Iglesia en un CIAS clásico, Xavier prefirió caminar al lado de las naciones y pueblos indígena originario campesinos de Bolivia, como uno de los intelectuales orgánicos que iluminaron su camino y contribuyeron a levantar las barreras que les impedían ser constructores de su propio destino sobre la base de sus propias identidades. Ese camino recorrido ha ido “del indio negado, al indio permitido, al indio alzado y al indio hegemónico”. El futuro dirá si ha valido la pena.

La Paz, 31 de agosto de 2021

Referencias bibliográficas

- Albó Corros, X. y Ruiz, C. B. (2017). *Un curioso incorregible*. FXA.
- Astvaldsson, A. y Layme, F. (colabs.) (1999). Jesús de Machaca: la marca rebelde 4. Las voces de los wak’a. *Cuadernos de Investigación*, 54. CIPCA.
- Bedoya M., P. (2019). Territorio y Dignidad: La primera marcha indígena por derechos. *Journal de Comunicación Social*, 6(8), 8. Universidad Católica Boliviana.
- Costa, I. Santos (2017). O jesuíta Manuel Foyaca de la Concha e o apostolado social na América Latina: uma transição do Catolicismo Social ao Cristianismo de Libertação. *Interações*, 12(22), 250-263. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

- Choque, R. (2003). Jesús de Machaqa: la marka rebelde 1. Cinco siglos de historia. *Cuadernos de Investigación*, 45. CIPCA.
- Choque, R., Ticona, E. y Albó, X. (eds.) (1996). Jesús de Machaqa: la marka rebelde 2. Su-
blevación y masacre de 1921. *Cuadernos de Investigación*, 46. CIPCA, CEDOIN.
- Gianotten, V. (2006). CIPCA y poder campesino indígena, 35 años de historia. *Cuadernos de
Investigación CIPCA*, 66. [Gianotten, Vera. 2011. Bolivia, the Strength of Political
Courage. 35 years of CIPCA history. KIT Publishers].
- Gramsci, A. (1960). *Los intelectuales y la organización de la cultura, tomo II*. Lautaro.
- Molina B., R. y Albó, X. (coords.) (2006). *Gama étnica y lingüística de la población en Bolivia*.
Sistema de Naciones en Bolivia (un volumen impreso más 2 Cd).
- Pacto de Unidad (2010). *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta
de Constitución Política del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz, Pro-
grama Nina.
- Rivet, P. y Créqui-Monfort, G. (1956). *Bibliografie des langues kičua et aymara*. Institut de
Etnologie, Musée de l'Homme.
- Ticona, E. y Albó, X. (1997). Jesús de Machaqa: la marka rebelde 3. La lucha por el poder
comunal. *Cuadernos de Investigación*, 47. CIPCA, CEDOIN.

Catálogos

- Catálogo (1966). *Jesuitas y culturas indígenas: Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios
de aculturación*. Tomo I, pp. 1-125.
- Catálogo (1968). *Ucureña en el contexto de la revolución nacional de Bolivia, 1935-1952-
1967*. Tomo I, pp. 127-353.
- Catálogo (1972a). *Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaqa*. Tomo
I, pp. 355-411.
- Catálogo (1972b/1995). *Nuestra Historia*. Tomo I, pp. 413-513.
- Catálogo (1973a/1976). *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. Tomo I, pp. 515-585
- Catálogo (1973b/1981). *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia*. Tomo I, pp. 587-636.
- Catálogo (1974a). *Los mil rostros del quechua*. Tomo II, pp. 1-305
- Catálogo (1974b/1976). *El futuro de los idiomas oprimidos*. Tomo I, pp. 637-682.
- Catálogo (1974c/1976) con Néstor Hugo Quiroga. *La radio como expresión libre del aymara*.
Tomo I, pp. 683-716.
- Catálogo (1974e). *Santa Vera Cruz Tatita*. Tomo II, pp. 307-369
- Catálogo (1975a/1985). *La paradoja aymara o Desafíos de la solidaridad aymara*. Tomo II,
pp. 371-499.
- Catálogo (1975b/1986). *Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el norte de Potosí*.
Tomo I, 501-629.
- Catálogo (1977). *Coripata: tierra de angustias y cocalas*. Tomo III, pp. 1-251.
- Catálogo (1977a/1979). *Khitïpxtansa: ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista
en los aymaras de hoy*. Tomo II, 631-695.
- Catálogo (1977b). *El rol de la lengua en una pedagogía activa renovada*. Tomo II, 697-725

- Catálogo (1978 con G. Sandoval y T. Greaves). *Ojje por encima de todo: Historia de un Centro de Residentes ex-campesinos en La Paz*. Tomo III, pp. 253-384.
- Catálogo (1979a). *Achacachi: medio siglo de lucha campesina*. Tomo III, pp. 385-549
- Catálogo (1979b con Carmen Alcoreza). *El nuevo campesinado ante el fraude*, 1978. Tomo III, pp. 551-716.
- Catálogo (1979c). *Panorama sociolingüístico de Centro y Sudamérica*. Tomo IV, pp. 1-54
- Catálogo (1980). *Lengua y Sociedad en Bolivia*, 1976. Tomo IV, pp. 55-168
- Catálogo (1981, 1982, 1983, 1987 con G. Sandoval y T. Greaves). *Chukiyawu: la cara aymara de La Paz I: el paso a la ciudad; II: una odisea, buscar “pega”; III: cabalgando entre dos mundos; IV: nuevos lazos con el campo*. Tomo IV, pp.169-772.
- Catálogo (1982a). *Pacha Mama y Q’ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad*. Tomo V, pp. 1-53.
- Catálogo (1982b con T. Greaves y G. Sandoval). *Un ejército industrial de reserva para una industria de reserva: Los aymaras en La Paz*. Tomo V, 55-88.
- Catálogo (1983a). *¿Bodas de plata? o Réquiem por una Reforma Agraria*. Tomo V, pp. 89-191.
- Catálogo (1983b). *Rural Bolivia: Do you speak English? Reseña de la literatura en lengua inglesa sobre el mundo rural boliviano*. Tomo V, pp. 193-230.
- Catálogo (1983c con Víctor Hugo Cárdenas). *El aymara*. Tomo V, pp. 231-270.
- Catálogo (1984a/1990 con Josep M. Barnadas). *La cara india y campesina de nuestra historia*. Tomo V, pp. 271-555.
- Catálogo (1984b). *Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amarus y bases 1780-1781*. Tomo V, pp. 557-635
- Catálogo (1984c). *Bases étnicas y sociales para la participación aymara*. Tomo V, pp. 637-691.
- Catálogo (1984d con Félix Layme). *Ludovico Bertonio (1557-1625): Fuente única al mundo aymara temprano*. Tomo V, pp. 693-752.
- Catálogo (1984e/1988). *¿Dominar o servir?: Hitos de una larga búsqueda eclesiástica en el mundo quechua y andino*. Tomo VI, pp. 1-45.
- Catálogo (1985). *De MNRistas a Kataristas: campesinado, estado y partidos 1953-1983*. Tomo VI, pp. 47-110.
- Catálogo (1986a con Matías Preiswerk y el TOC). *Los Señores del Gran Poder*. Tomo VI, pp. 111-314.
- Catálogo (1986b/2005). *Cuando el gigante despierte*. Tomo VI, pp. 315-340.
- Catálogo (1986c). *¿Por qué el campesino qhochala es diferente?* Tomo VI, pp. 341-358.
- Catálogo (1986d). *Un dilema artificial: Indígenas o campesinos: El caso de las comunidades chiriguanas actuales*. Tomo VI, pp. 359-380.
- Catálogo (1986e). *El libro de actas: Entre la historia oral y el documento*. Tomo VI, pp. 381-400.
- Catálogo (1987a). *El proyecto campesino de Estado y Sociedad en Bolivia*. Tomo VI, pp. 401-444.
- Catálogo (1987b). *Problemática lingüística y metalingüística de un alfabeto quechua: Una reciente experiencia boliviana*. Tomo VI, pp. 445-491.
- Catálogo (1987c). *Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo*. Tomo VI, pp. 493-523.

- Catálogo (1987d). *Algunas pistas antropológicas para un orden jurídico andino*. Tomo VI, pp. 525-581.
- Catálogo (1987e/1988). *Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base*. Tomo VI, pp. 583-625.
- Catálogo (1988a) ¡Ofadifá, Ofafá!: Un Pentecostés Chiriguano. Tomo VI, pp. 627-709.
- Catálogo (1988b). *40 naciones en una*. Tomo VI, pp. 711-735.
- Catálogo (1988c). *Bilingüismo en Bolivia*. Tomo VII, pp. 1-48
- Catálogo (1988d). *Raíces de América: El mundo aymara. Introducción*. Tomo VII, pp. 49-82
- Catálogo (1988e) con William Carter. *La comunidad aymara: Un mini-estado en conflicto*. Tomo VII, pp. 83-141.
- Catálogo (1988f). *La comunidad rural como germen de una nueva sociedad*. Tomo VII, pp. 143-207.
- Catálogo (1989a con Pedro Plaza). *Educación Bilingüe y Planificación Lingüística en Bolivia*. Tomo VII, pp. 209-246.
- Catálogo (1989b) con K. Libermann, A. Godínez y F. Pifarré. *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. Tomo VII, pp. 247-521.
- Catálogo (1990) con Lucía D'Emilio. *Lenguas indígenas y educación intercultural bilingüe en Bolivia*. Tomo VII, pp. 523-552
- Catálogo (1991a). *El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara*. Tomo VII, pp. 553-595.
- Catálogo (1991b). *El retorno del indio*. Tomo VII, pp. 597-707.
- Catálogo (1991c). *La experiencia religiosa aymara*. Tomo VIII, pp. 1-86
- Catálogo (1991d). *El thakhi o "camino" en Jesús de Machaca*. Tomo VIII, pp. 87-109.
- Catálogo (1991e). *Bolivia: La Paz/Chukiyawu; las dos caras de una ciudad*. Tomo VIII, pp. 111-171.
- Catálogo (1992a con Félix Layme). *Literatura aymara: Antología Introducción*. Tomo VIII, pp. 173-211.
- Catálogo (1992b). *Borrador de propuesta desde Bolivia*. Tomo VIII, pp. 213-262.
- Catálogo (1993a). *Don Melchor: el coronel que disparaba colores*. Tomo VIII, pp. 263-293.
- Catálogo (1993b). *Violencia cultural en los países andinos*. Tomo VIII, pp. 295-348.
- Catálogo (1993c). *Lingüística en la región andina*. Tomo VIII, pp. 349-367
- Catálogo, 1993c/1996). *Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia*. Tomo IX, pp.1-58
- Catálogo (1993d). *Lo andino en Bolivia: balance y prioridades*. Tomo VIII, pp. 369-436.
- Catálogo (1994a con Mildred Calla). *Diagnóstico Socioeconómico de la Microrregión Tiraque. Volumen 3: Cultura*. Tomo VIII, pp. 437-714.
- Catálogo (1994b). *¿...Y de kataristas a MNRistas?: la sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia*. Tomo IX, pp. 59-134
- Catálogo (1994c). *La Pacha Mama no se vende como cualquier camisa*. Tomo IX, pp. 135-157.
- Catálogo (1994d). *Violencia étnica: El caso de Bolivia*. Tomo IX, pp. 159-203.

- Catálogo (1994e). *Estrategias educativas diversificadas para situaciones distintas*. Tomo X, pp. 1-37.
- Catálogo (1995a). *Pueblos Andinos, Siglo XX*. Tomo IX, pp. 205-322.
- Catálogo (1995b). *Bolivia Plurilingüe, Guía para Planificadores y Educadores*. Resumen. Tomo IX, pp. 321-709.
- Catálogo (1995c/1997). *La búsqueda desde adentro: calidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano*. Tomo X, pp. 39-69.
- Catálogo (1995d). *El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos*. Tomo X, pp. 71-110.
- Catálogo (1995e con Esteban Ticona A. y Gonzalo Rojas O.). *Votos y wiphalas: campesinos y pueblos originarios en democracia*. Tomo X, pp. 111-310
- Catálogo (1996a). *Nuevos maestros para tiempos nuevos*. Tomo X, pp. 311-342.
- Catálogo (1996b). *Iglesia, indios y poder en Jesús de Machaca, siglos XVII-XX*. Tomo X, pp. 343-377.
- Catálogo (1996c) con Félix Layme. *El renacimiento de la literatura aymara*. Tomo X, pp. 379-400.
- Catálogo (1997a). *Alcaldes y concejales campesinos/ indígenas: La lógica tras las cifras*. Tomo X, pp. 401-427.
- Catálogo (1997b). *Los derechos de los indios en Bolivia*. Tomo X, pp. 429-466.
- Catálogo (1997c/1999). *Notas sobre jesuitas y lengua aymara*. Tomo X, pp. 467-497.
- Catálogo (1997d). *Asentamientos humanos con dotación comunal*. Tomo X, pp. 499-556.
- Catálogo (1997e). *Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas*. Tomo X, pp. 557-601.
- Catálogo (1998a). *Interculturalidad, ¿qué es eso?* Tomo X, pp. 603-622.
- Catálogo (1998b). *La Nueva corónica y buen gobierno ¿obra de Guamán Poma o de jesuitas?* Tomo X, pp. 623-676.
- Catálogo (1998c). *Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación*. Tomo X, pp. 677-729.
- Catálogo (1998d). *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia: quechuas y aymaras*. Tomo XI, pp. 1-109.
- Catálogo (1998e) con Esteban Ticona. *Jesús de Machaca en el tiempo*. Tomo XI, pp. 111-165.
- Catálogo (1998f). *Lo indígena en vísperas del tercer milenio*. Tomo XI, pp. 167-207.
- Catálogo (1999a). *El Memorial de Bartolomé Álvarez: visión de un eclesiástico de Charcas después del III Concilio de Lima*. Tomo XI, pp. 209-237.
- Catálogo (1999c) con equipo CIPCA. *Ojotas en el poder local: Cuatro años después*. Tomo XI, pp. 383-484
- Catálogo (1999d). *Etnias y pueblos originarios: Diversidad étnica, cultural y lingüística*. Tomo XI, pp. 485-533.
- Catálogo (1999e). *Principales características del derecho consuetudinario*. Tomo XI, pp. 535-561.
- Catálogo (1999f). *Sociedad boliviana al 2010*. Tomo XI, pp. 563-605.
- Catálogo (2000a). *Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales*. Tomo XI, pp. 607-663.
- Catálogo (2000b). *Indígenas urbanos en América Latina*. Tomo XI, pp. 665-692.

- Catálogo (2000c). *El sector campesino indígena, actor social clave*. Tomo XI, pp. 693-734.
- Catálogo (2001a). *El decálogo para una buena normalización en lenguas originarias*. Tomo XII, pp. 1-35.
- Catálogo (2002a). *Pueblos indios en la política*. Tomo XII, pp. 37-246.
- Catálogo (2002b). *Educando en la diferencia Hacia una políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo*. Tomo XII, pp. 247-464.
- Catálogo (2002c). *La nueva correlación campesina indígena en el Parlamento*. Tomo XII, pp. 465-494
- Catálogo (2003). *222 años después: La convulsionada Bolivia multiétnica*. Tomo XII, pp. 495-533.
- Catálogo (2004a). *¿Cómo manejar la interculturalidad jurídica en un país intercultural?* Tomo XII, pp. 535-579.
- Catálogo (2004b con Amalia Anaya). *La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia*. Tomo XII, pp. 581-604.
- Catálogo (2004c con Víctor Quispe). *¿Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales?* Tomo XII, pp. 605-722.
- Catálogo (2004d). *El futuro del quechua, visto desde una perspectiva boliviana*. Tomo XIII, pp. 1-21.
- Catálogo (2004e). *Nuevos cancioneros religiosos aymaras y quechuas 1970-2002*. Tomo XIII, pp. 23-65.
- Catálogo (2005a). *¿Quiénes y cuántos los constituyentes?* Tomo XIII, pp. 67-90.
- Catálogo (2005b). *Más sobre el aymara de Guamán Poma*. Tomo XIII, pp. 91-171.
- Catálogo (2006a). *El Alto, la vorágine de una ciudad única*. Tomo XIII, pp. 173-206.
- Catálogo (2006b). *Ciudadanía étnica-cultural en Bolivia*. Tomo XIII, pp. 207-322.
- Catálogo (2006c). *Teología narrativa de la muerte andina*. Tomo XIII, pp. 323-370.
- Catálogo (2006d). *Evo y el MAS en Bolivia: Antecedentes, entretelones y esperanzas*. Tomo XIII, pp. 371-418.
- Catálogo (2007a con Franz X. Barrios S). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. Tomo XIII, pp. 419-695.
- Catálogo (2007b). *Naciones originarias y Estado en los Andes centrales*. Tomo XIII, pp. 697-727.
- Catálogo (2008a). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. Tomo XIV, pp. 1-258.
- Catálogo (2008b). *25 años de democracia, participación campesino-indígena y cambios reales en la sociedad*. Tomo XIV, pp. 259-287.
- Catálogo (2009a). *Del indio negado, al permitido y al protagonista en América Latina*. Tomo XIV, pp. 289-323.
- Catálogo (2009b). *Hacia una metrópoli intercultural: La Paz, El Alto y Chukiyawu*. Tomo XIV, pp. 325-343.
- Catálogo (2009c con Carlos Romero). *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. Tomo XIV, pp. 345-471.

Catálogo (2010a). *Lo indígena originario campesino en la nueva Constitución*. Tomo XIV, pp. 473-495.

Catálogo (2010b). *Lenguas e identidades étnicas*. Tomo XIV, pp. 497-536.

Catálogo (2010c). *Interculturalidad, Estado y pueblos indígenas*. Tomo XIV, pp. 537-562.

Catálogo (2012 con Fernando Galindo). *Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible*. Tomo XIV, pp. 563-723.

Catálogo e información de contexto de trabajos incluidos en los 14 tomos de Xavier Albó, Obras Selectas

1966

Jesuitas y Culturas Indígenas: Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación.

Tomo I, pp. 1-125

La base de este artículo se preparó en 1963-1964 como tesina en teología para la Facultad Borja de Barcelona y se complementó en 1964-65 con información obtenida de la Biblioteca Newberry de Chicago, concretamente de la Colección Edward Ayer, actualmente una de las mejores del mundo sobre los indios americanos y, por tanto, una de las principales sobre cronistas de la Colonia. Xavier recuerda: “me pasaba todos los jueves del curso 1964-1965 en esa biblioteca. Gracias a eso, años después, [John V.] Murra me tomó en serio.” El artículo apareció en 1966 en dos entregas, en los números 3 y 4 del volumen 26 de la revista *América Indígena*, publicada en México por el Instituto Indigenista Interamericano. Se reproduce aquí tal como apareció en aquella publicación. Presenta un análisis de las relaciones que establecieron los jesuitas con los indígenas durante los primeros 40 años de su presencia en el inmenso territorio que comprendía una gran parte de lo que hoy son Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina, Paraguay y Chile.

1968

Ucureña en el contexto de la revolución nacional de Bolivia, 1935-1952-1967

Tomo I, pp. 127-353

El trabajo que se presenta a continuación es un texto inédito que Xavier escribió en Cornell en 1968 (mientras trabajaba simultáneamente en su doctorado). Su elaboración fue resultado de un largo seminario denominado *Peasant Movements* dirigido por los profesores H. A. Landsberger y el argelino Egbal Ahmad. Xavier recuerda que para realizar este trabajo “mantuvo contacto por correo con varias personas en Bolivia que le proporcionaron recortes de periódicos, referencias y

otros materiales que requería”. Una de las personas con las que entabló permanente diálogo fue Jorge Dandler, que entonces hacía su doctorado en Wisconsin con una tesis sobre Ucureña, escrita originalmente en inglés y posteriormente publicada en castellano en dos ediciones. Al estar ya publicada, se omiten aquí cautelas de la versión original, aunque se mantienen las traducciones de Xavier al castellano. El texto, muy requerido y fotocopiado en la Biblioteca FXA, solamente era accesible hasta la fecha a través de una copia del manuscrito original. Por primera vez se ofrece una versión impresa de este importante documento.

1972a

Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca

Tomo I, pp. 355-411

Como mencionaba una advertencia al momento de su publicación inicial, “este documento de trabajo es solo un informe preliminar [...] acerca de uno de los aspectos de la investigación que el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) está llevando a cabo en Jesús de Machaca. Los datos aquí presentados han sido recogidos a través de la convivencia del equipo investigador de CIPCA en varias comunidades y por medio de discusiones más sistemáticas en que ha intervenido un grupo de unos 40 campesinos representando a más de 20 lugares, los cuales hacen también suya la investigación que se ha llevado a cabo entre abril y agosto de 1971. Xavier Albó es el responsable de la redacción y de las interpretaciones contenidas en este trabajo. En el equipo investigador han colaborado además Luis Alegre, María Pedro Bruce y Francisco Santiago”. Este artículo fue publicado inicialmente por la revista *América Indígena* (Vol. XXXII, N° 3) correspondiente a los meses julio a septiembre de 1972.

1972b/1995

Nuestra Historia

Tomo I, pp. 413-513

Todo empezó en 1972 con un cursillo para futuros diáconos en Chulumani. La primera versión policopiada, que aquí se reproduce, fue resultado de dicho cursillo. Sin embargo, aquel texto inicial fue reelaborado por el departamento de difusión de CIPCA y publicado como primer número de la serie cuadernos populares. La reelaboración incluyó dibujos y figuras que ayudan a su mejor comprensión y aumentó los textos reflexivos y de síntesis, convirtiendo así a este artículo en uno de los principales instrumentos de capacitación y reflexión en el trabajo directo

con las organizaciones campesinas e indígenas. Posteriormente se hicieron muchas reediciones y adaptaciones, también en medios audiovisuales, algunas fuera ya del control de CIPCA. La Reforma Educativa de 1994 incorporó este cuaderno popular de CIPCA en la biblioteca escolar que distribuyó a todas las escuelas públicas del país. Para ello en 1995 se publicó la séptima edición de 22.000 ejemplares, que también se reproduce a continuación del texto original. El departamento de difusión de CIPCA, cuya actividad más intensa se desarrolló entre 1974 y 1980, era un equipo dirigido por Néstor Hugo Quiroga e integrado en la sección escrita por Clovis Díaz y Manuel Vargas y en la sección de programas radiofónicos por Florentino Cáceres, Nacianceno Aspi, Flora Arias y Jaime Apaza entre otros. El texto Nuestra Historia fue motivo de inspiración para varios programas difundidos por Radio San Gabriel y principalmente para la radionovela Julián Apaza.

1973a/1976

Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras

Tomo I, 515-585

Este artículo se publicó por primera vez en 1973, inaugurando la serie *Cuadernos de Investigación* que continúa publicando el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA. Se trata de una versión revisada de un trabajo presentado en el *Symposium on Andean Kinship and Marriage* de la *America Anthropological Association* (Toronto, Canadá, noviembre 1972). Una versión previa fue publicada en la revista *Pumapunku* de La Paz (números 6 y 7). La versión que aquí reproducimos es la 2a. edición, publicada en 1976, que incluía un segundo apéndice de Mauricio Mamani Pocoata titulado “Comentario general al sistema de parentesco aymara” (pp. 45 a 53). No reproducimos aquí dicho segundo Apéndice porque no corresponde a un volumen de *Obras Selectas* de Xavier Albó. Pero sí lo recomendamos a los lectores que quieran profundizar más en el tema, por incluir referencias, juicios y complementos muy pertinentes. Posteriormente, este artículo fue reproducido como parte de *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, publicado en 1980 por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, teniendo a E. Mayer y R. Bolton como editores.

1973b/1981

Idiomas, escuelas y radios en Bolivia

Tomo I, pp. 587-636

El presente artículo es una versión ampliada de un trabajo presentado en el Simposio de Sociolingüística y Planeamiento organizado por el Programa In-

teramericano de Lingüística y Estudio de Idiomas (PILEI) y la *Linguistic Society of America* (LSA) en el encuentro continental La Ciencia y el Hombre (AAAS y CONACYT), México, junio de 1973. Es la primera sistematización del importante rol que entonces desempeñaba la radio en la educación de los pueblos indígenas, mucho más abierta a sus lenguas maternas que la escuela, lastrada por su empeño de incorporar a la población indígena a la vida nacional a través del uso del castellano, o el de la educación intercultural bilingüe que después de auspiciosos inicios apenas había avanzado. Por el contrario, en Bolivia lo logrado en programas de radio en aymara y quechua era mucho más y mejor que lo logrado en otros países. La sistematización refleja además el debate al interior del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, sobre si era preferible trabajar a través de los maestros de las escuelas para educar a la población campesina o dedicarse a educar directamente a los adultos a través de la radio. Como se sabe, se optó por la segunda vía a través de una alianza con Radio San Gabriel. La primera edición de este trabajo se publicó en 1973 como N° 3 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. En 1981 Acción Cultural Loyola, ACLO, y la Unión de Instituciones para el Trabajo de Acción Social, UNITAS, publicaron en Sucre una segunda edición, que es la que se reproduce aquí.

1974b/1976

El futuro de los idiomas oprimidos

Tomo I, 637-682

En línea con los hallazgos de la tesis de doctorado, que se publicó en castellano bajo el título *Los mil rostros del quechua*, este artículo fue una primera aplicación socio-etnolingüística a la realidad boliviana utilizando el nuevo concepto de “idiomas oprimidos”. Se publicó en 1973 como N° 2 en la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. En 1979 tuvo una 3a. edición ampliada, que es la que se reproduce aquí. Simultáneamente con la versión en castellano, Xavier preparó una versión en inglés para el IX Congreso de la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, llevado a cabo en Chicago, USA, en 1973. Esta se publicó recién en 1979 bajo el título “The Future of Oppressed Languages in the Andes” como parte del volumen *Language and Society: Anthropological Issues* editado por William C. McCormack y Stephen A. Wurm, por Mouton Publishers de La Haya. En 2015 Bruce Mannheim, de la Universidad de Michigan, ha escrito el artículo “The future of the oppressed languages in the Andes’ of Xavier Albó, revisited”, incluido en un volumen en memoria de Sabine McCormack, fallecida en 2012.

1974c/1976 con Néstor Hugo Quiroga
La radio como expresión libre del aymara
Tomo I, pp. 683-716

Este trabajo, cuyos autores son Néstor Hugo Quiroga y Xavier Albó, fue presentado en el simposio sobre educación bilingüe en el 73° encuentro anual de la American Anthropological Association, en la ciudad de México en noviembre de 1974. Es una ampliación de un primer esbozo (preparado también por Quiroga y Albó en 1974) que fue presentado en el simposio de sociolingüística del 41° Congreso de Americanistas reunido en la misma ciudad en septiembre del mismo año. Refleja los enfoques teóricos que desde 1974 estaba aplicando el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, en sus programas de educación de adultos a través de la radio. La versión que se reproduce aquí es la segunda edición, publicada en 1976 como N° 4 de la serie *Cuadernos de Investigación*.

1974a
Los mil rostros del quechua
Tomo II, pp. 1-305

Este trabajo es la versión y adaptación castellana de la tesis doctoral de Xavier en Cornell University, Ithaca, New York. Se publicó inicialmente en inglés en septiembre de 1970 como número 19 en *Latin American Studies Program, Dissertation Series* de Cornell University, bajo el título *Social Constraints on Cochabamba Quechua*. La adaptación castellana, reproducida aquí, fue publicada en Lima en 1974 por el Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Es difícil catalogar a qué disciplina pertenece este texto. Es una combinación de ciencias sociales (antropología y sociología) y lingüística. Se elaboró en un tiempo en el que comenzaba a consolidarse la disciplina que llegó a ser conocida como sociolingüística. En este sentido, este trabajo fue el pionero de esta disciplina en los países andinos. Cuando se fundó CIPCA y todavía no había excesivas urgencias en el trabajo, Xavier dio prioridad a esta traducción y adaptación de su tesis para que fuera localmente asequible. Adoptado este enfoque, en el futuro resultó muy útil para determinar la composición socio y etnolingüística de la población boliviana. Para profundizar en los temas propuestos, conviene consultar también los trabajos *Lengua y Sociedad en Bolivia* (Albó 1976) y *La Gama Étnica y Lingüística de la Población Boliviana* (Ramiro Molina B. y Xavier Albó, coordinadores, 2006).

1974e

Santa Vera Cruz Tatita

Tomo II, pp. 307-369

La primera versión de este artículo se llamó *Lights, Songs and Drinks for Santa Vela Cruz Tatita* (Luces, cantos y bebidas para Santa Vela Cruz Tatita) y fue elaborada para un seminario dirigido por Victor W. Turner (antropólogo inglés, especialista en África, profesor en Cornell entre 1964 y 1968). Fue un caso singular de investigación de campo hecha a distancia: Xavier preparó distintos instrumentos para la recopilación de datos y amigos suyos (entre ellos Mariano Alique y Javier Reyes), que entonces residían en el noviciado y la residencia que los jesuitas tenían precisamente en Santa Vera Cruz, se encargaron de recoger el material tanto de encuestas como de grabaciones y fotografías. La versión adaptada y traducida al castellano se publicó en Cusco, varios años después, en el volumen VII (noviembre 1974) de la revista *Allpanchis*, órgano del Instituto de Pastoral Andina, IPA. Es esta versión la que se reproduce aquí.

1975a/1985

La paradoja aymara o Desafíos de la solidaridad aymara

Tomo II, 371-499

Este trabajo forma parte de la serie de investigaciones realizadas desde 1971 por el equipo de CIPCA sobre las estructuras socioeconómicas del aymara contemporáneo. Tiene una historia larguísima. Una versión preliminar fue publicada en el número 11 de *Estudios Andinos*, monográfico sobre conflictos en los Andes. En 1975 se publicó una primera versión, bajo el título *La paradoja aymara*, como N° 8 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. Sin embargo, en 1985, sobre aquella base, con nuevos elementos y las experiencias acumuladas hasta 1983, se publicó *Desafíos de la solidaridad aymara*, N° 25 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. Recibió este nuevo nombre porque a la versión revisada de *La paradoja aymara* se añadió el trabajo inédito “Participación Campesina y Articulación con la Formación Social Boliviana”, presentado en el taller sobre participación popular reunido en México en 1981 bajo los auspicios de UNRISD. Reproducimos aquí esta versión más completa de 1985. Además, el tema abordado forma parte de una reflexión más amplia todavía, publicada en 2002 bajo el título *Pueblos Indios en la Política*, como N° 55 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. La Parte I (páginas 15 a 53), subtitulada “Solidaridad y Faccionalismo: ¿Estrategia, Manipulación o Paradoja?”, retoma y actualiza en un nuevo contexto los hallazgos de la investigación iniciada

en 1971. En diciembre de 2010, la Editorial La Mirada Salvaje ha publicado en La Paz una segunda edición de *Desafíos de la solidaridad aymara*.

1975b/1986

Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el norte de Potosí

Tomo II, 501-629

La primera redacción de este trabajo es de 1974 y fue presentada en el simposio sobre estratificación andina del 41 Congreso Internacional de Americanistas (México, setiembre 1974; ver actas). En 1975 fue publicado en forma ampliada como N° 7 en la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. La presente versión es la segunda edición, publicada en 1986 como *Cuaderno de Investigación CIPCA N° 26*. Incorpora nuevos datos y bibliografía aparecida en los años posteriores a la primera edición, amplía notablemente la información sobre los movimientos campesino-indios de 1780 y 1927 y añade otros muchos detalles en diversas partes del texto. El capítulo 8, titulado “Diez años después, 1984”, recoge la nueva luz que tales hechos arrojan para comprender las relaciones entre mineros y campesinos en el norte de Potosí. Olivia Harris (†) fue profesora de antropología en la London School of Economics y una destacada antropóloga en Europa. Especialista en las tierras altas de Bolivia, publicó estudios sobre género, parentesco, teoría feminista, derecho, trabajo, el dinero, la muerte y, más recientemente, el tiempo. Junto con Tristan Platt y Thérèse Bouysse-Cassagne publicó en La Paz el importante trabajo sobre etnohistoria: *Qaraqara Charka: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas* (2006).

1977a/1979

Khitipxtansa: ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy

Tomo II, pp. 631-695

Es uno de los primeros intentos de trabajar la identidad de los “campesinos” aymaras. Se presentó inicialmente en Lima, en un encuentro organizado por el Instituto de Estudios Peruanos. Analiza la situación de los indios aymaras en Bolivia, los lazos que los ligan a los otros grupos étnicos y la manera en que se sitúan dentro de la división de clases de la estructura social boliviana contemporánea. Muestra cómo se ven los aymaras a sí mismos, el grado de conciencia étnica que poseen y compara este grado de conciencia con su situación real. Se publicó por primera vez en 1977 como N° 13 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*, pero alcanzó mucha mayor difusión en una “segunda edición actualizada” publicada en 1979 por el Instituto Indigenista Interamericano (*América Indígena* n. 39/3,

pp. 477-528, México D.F.). Esta versión más completa es la que se reproduce aquí. Posteriormente, en 1986, apareció nuevamente como parte del volumen Briggs, Lucy...[et al.]; Necker, Louis, ed. *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Ginebra: Mosca Azul (pp. 147-199).

1977b

El rol de la lengua en una pedagogía activa renovada

Tomo II, pp. 697-725

Entre 1973 y 1976, cuando todo el tema de las lenguas originarias estaba muy abandonado, el Centro Portales de Cochabamba, hoy Centro Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño, con el apoyo de Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos (INEL), organizó tres congresos de lenguas nacionales que inmediatamente se convirtieron en las primeras instancias de reflexión en torno a la problemática lingüística y sociolingüística nacional. Xavier preparó este documento para el primer congreso. Se propuso trazar una serie de líneas programáticas y de posibles aplicaciones prácticas al caso boliviano con miras a conseguir una metodología lingüístico-educativa renovada y adaptada a las peculiaridades pluriculturales de nuestra población rural. Posteriormente, en 1983, la UNESCO lo reprodujo en México dentro del volumen *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina, Una guía para la educación bilingüe intercultural* (pp. 341-364), que es la versión que se incorpora aquí.

1977

Coripata: tierra de angustias y cicales

Tomo III, 1-251

Distintas instituciones, lideradas por las parroquias de agustinos en Sud Yungas, solicitaron a CIPCA la elaboración de un diagnóstico general. El resultado, *Yungas, los otros aymaras, Diagnóstico económico y socio-cultural de Sud Yungas*, fue publicado en 1976 como N° 11 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*. Posteriormente, la Parroquia de Coripata (Nor Yungas) solicitó un estudio más amplio, que complementa y profundice lo que había sacado a la luz el trabajo anterior. Cuando se publicó en 1978 como *Cuaderno de Investigación CIPCA* N° 15, bajo el título *Coripata, tierra de angustias y cicales*, este segundo estudio llevaba como autor solamente a Equipo CIPCA. En el mismo año 1978, Xavier publicó dos artículos derivados de *Coripata, tierra de angustias y cicales*. El primero, “Coripata, sus haciendas y su historia” apareció en el N° 2 de la revista *Avances* (pp. 9-36)

que entonces publicaba en La Paz el Centro Boliviano de Estudios Históricos y Sociales. El segundo, “El mundo de la coca en Coripata, Bolivia” apareció en la revista *América Indígena* (N° 38/4, pp. 939-969) que en México publica el Instituto Indigenista Interamericano. Dado que este último centra su atención en los aspectos relacionados con la producción de hoja de coca, en 1986 fue reproducido en el libro de Joan Boldó i Climent, *La coca andina: visión indígena de una planta satanizada*, publicado en Coyoacán, México, también por el Instituto Indigenista Interamericano. De estos cuatro títulos, reproducimos aquí el más completo y el que consideramos refleja mejor la problemática económica y sociocultural de los campesinos aymaras de los Yungas de La Paz.

1978 con G. Sandoval y T. Greaves

Ojje por encima de todo: Historia de un Centro de Residentes ex-campesinos en La Paz Tomo III, pp. 253-384

La comunidad Santiago de Ojje solicitó asesoramiento técnico para llevar a cabo un proyecto de gallinas ponedoras, una de las ofertas de CIPCA a mediados de los años 70 con el propósito de contribuir al mejoramiento de la dieta y la economía campesina. Fue la ocasión para descubrir la apasionante historia de esta comunidad que hasta 1936 pertenecía al Perú, pero pasó a Bolivia como resultado de la delimitación limítrofe concluida en 1938. Xavier dedicó una buena parte del año 1976 al estudio de esta comunidad, trabajando junto con Godofredo Sandoval, que entonces llevaba a cabo estudios de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, y Thomas Greaves, profesor de la Universidad de San Antonio (Texas), con quien Xavier había establecido una estrecha amistad desde sus años de estudios en Cornell. La historia de Santiago de Ojje es la historia de la migración de un numeroso grupo de comunarios a La Paz, de sus estrategias de introducción y sobrevivencia en dicha ciudad, de la creación de un Centro Cultural destinado no solo a agrupar y apoyar a los residentes sino también a colaborar con su comunidad de origen con la cual mantienen una estrecha vinculación. Este estudio es, además, el inicio de una importante veta de investigación sobre la migración de las comunidades del altiplano a la ciudad de La Paz y sobre los rasgos propios de la cultura aymara urbana, certeramente analizada y descrita posteriormente en los cuatro volúmenes de *Chukiyawu*, que se publican en el Tomo IV de esta misma colección. Respetamos la escritura del original. Por ejemplo, lo que aquí aparece como Ojje, en la escritura oficial actual sería Uxi.

1979a

Achacachi: medio siglo de lucha campesina

Tomo III, pp. 385-549

Por el “poder campesino” que llegó a generar en los años siguientes a la reforma agraria de 1953, el movimiento campesino de Achacachi, a 90 km al norte de La Paz, en pleno altiplano aymara, es el que más fama adquirió, llegando a equipararse con el que surgió en el Valle Alto de Cochabamba. Sin embargo, su estudio no ha despertado tanto interés como el de Cochabamba entre los investigadores sobre movimientos campesinos en Bolivia. Consciente de que solo se trata de dar un primer paso para llenar esta laguna, Xavier aborda el estudio del movimiento campesino de Achacachi, desde sus antecedentes previos a la reforma agraria hasta el año 1978, viendo a través de él la evolución de la política campesina nacional. Contribuye así a un mejor conocimiento del sindicalismo campesino, en momentos en que lucha por liberarse de la tutela y control gubernamental, confiando en que dicho análisis puede ayudar a evitar los errores del pasado y aprovechar las experiencias positivas. Una versión preliminar y mucho más abreviada de este trabajo fue presentada en París en 1976 en uno de los simposios del 42 Congreso de Americanistas. Posteriormente, en 1977, dicha versión preliminar se publicó en la revista *Trasluz* bajo el título “Achacachi, rebeldes pero conservadores”. Reproducimos aquí la última versión, publicada por CIPCA en 1979 como número 19 de la serie *Cuadernos de Investigación*.

1979b con Carmen Alcoreza

1978: El nuevo campesinado ante el fraude

Tomo III, pp. 551-716

Este documento, elaborado junto con Carmen Alcoreza, presenta la lectura campesina de las fraudulentas elecciones de 1978, con las que la dictadura de Banzer pretendió satisfacer al gobierno norteamericano. La nueva política de derechos humanos de Jimmy Carter buscaba acabar la alianza establecida con las dictaduras militares de América Latina y sustituirla por regímenes democráticos. La convocatoria a elecciones con amnistía restringida provocó, entre otras reacciones, una huelga de hambre de cuatro mujeres mineras que, con el respaldo de más de mil huelguistas en todo el país, arrancó a Banzer la amnistía irrestricta y debilitó irremediabilmente su régimen. Sin embargo, Banzer insistió en llevar a cabo elecciones amañadas presentando como candidato oficialista a Juan Pereda Asbún, hasta entonces ministro del Interior. Pereda ganó, pero el fraude fue tan evidente que la

Corte Nacional Electoral se vio obligada a anular las elecciones. Tal medida disgustó tanto a Pereda que, asumiendo que la mano de Banzer estaba por detrás, organizó un golpe de estado para deponer a su protector. Cuatro meses después, Pereda fue depuesto a su vez por el general David Padilla. Los materiales que respaldan este trabajo fueron recogidos mediante encuestas informales repartidas por casi todas las áreas del país. Muchas personas colaboraron a esta tarea. El texto menciona expresamente a Isabel Arauco, Flora Arias, Jenny Cárdenas, Susana Donoso, Hugo Fernández, Rosa Jalja, Patricia Marín, Yolanda Morató, Eulogia Mejía y Raúl Prada, pero ellos representan solo una pequeña muestra de la multitud de colaboradores que ha tenido este trabajo. Cuando el entonces general Carlos Alcoreza Melgarejo, colaborador de Banzer, ministro del breve gobierno de Pereda y padre de la coautora, pudo leer este texto, comentó: “qué pena que hayan pasado estas cosas”.

1979c

Panorama sociolingüístico de Centro y Sudamérica

Tomo IV, pp. 1-54

Este artículo es parte del tercero de siete volúmenes sobre la composición sociolingüística de todas las lenguas del mundo. Tan ambicioso trabajo fue auspiciado por la Universidad Laval de Quebec bajo la dirección de Heinz Kloss y Grant D. MacConell. Tardó varios años en hacerse realidad, pero finalmente se publicó en 1979 bajo el título *Linguistic composition of the nations of the world / Composition linguistique des nations du monde*, en una edición bilingüe francés inglés. El tercer volumen de la serie, dedicado a Centro y Sudamérica y publicado en tres columnas paralelas en español, francés e inglés, lleva como introducción el artículo “Panorama sociolingüístico de Centro y Sudamérica” que reproducimos aquí. Las referencias del artículo corresponden al cuerpo de ese tercer volumen. Como consta en el texto, Xavier lo escribió en agosto de 1977; sin embargo, lo reproducimos con la fecha de su publicación, tal como ha sido citado y conocido hasta el presente.

1980

Lengua y Sociedad en Bolivia, 1976

Tomo IV, pp. 55-168

El último censo de población y vivienda se había realizado en 1950. Posteriormente la revolución de 1952, que se extendió por doce años, y el período de inestabilidad política que le sucedió hicieron imposible llevar a cabo este importante ejercicio que la práctica internacional recomienda realizar cada diez años.

Finalmente, en 1976 tuvo lugar un nuevo censo de población y vivienda que, entre sus varias características, incluía dos preguntas sobre idioma o idiomas que hablan los entrevistados por el encuestador. La primera se refería al idioma que se habla más frecuentemente en la familia (preguntada solo al cabeza de familia) y la segunda a los idiomas bolivianos que habla el empadronado. Aplicando por primera vez las técnicas sociolingüísticas a los datos de un censo boliviano, Xavier elaboró el presente artículo que fue publicado en 1980 por el Instituto Nacional de Estadística, INE, en el marco de un proyecto de Naciones Unidas. La presente reproducción no incluye los apéndices 1: Áreas rurales plurilingües de Bolivia, por provincias y detalle de algunos cantones (sin centros de 2.000 y más habitantes), y 2: Poblaciones urbanas plurilingües de Bolivia (centros de 2.000 y más habitantes), incluidos en la versión original.

1981, 1982, 1983, 1987 con G. Sandoval y T. Greaves

Chukiyawu: la cara aymara de La Paz I: el paso a la ciudad; II: una odisea, buscar “pega”; III: cabalgando entre dos mundos; IV: nuevos lazos con el campo

Tomo IV, pp. 169-772

Cuando se publicaron por primera vez este y los siguientes estudios, llevaban difuminada en la portada de cada uno la imagen de Isico, el personaje de la película *Chukiago* (Ukamau Ltda.), contemplando desde El Alto la ciudad de La Paz. En la contraportada llevaban este texto que reproducimos porque expresa de manera certera la mirada y el enfoque con el que se aborda la investigación de esta temática “La capital de Bolivia tiene dos rostros y dos corazones: Uno notorio, La Paz, que es el corazón de la vida del país. Otro oculto pero presente, *Chukiyawu*, que es el corazón del mundo aymara. Cada madrugada por los radios habla *Chukiyawu*; La Paz se le une desde las 8. La Paz celebra el 16 de julio; *Chukiyawu* la entrada del Gran Poder. La Paz tiene su centro en la plaza Murillo; *Chukiyawu* en la [calle] Tumusla y la [avenida] Buenos Aires. No son dos ciudades paralelas, sino dos caras de una realidad dialéctica. La Paz quisiera borrar del mapa a *Chukiyawu*, pero vive de su trabajo. Y *Chukiyawu* se sigue alimentando con miles de llegados del Altiplano —los ‘residentes’— que necesitan a La Paz.” Esta serie de estudios nos introducen en *Chukiyawu*, la cara aymara de La Paz, y en el mundo de sus residentes aymaras. Toda la colección es resultado de una encuesta, realizada en 1976 (el mismo año del censo nacional a que se refiere el artículo anterior), a 1.400 residentes aymaras de la ciudad de La Paz (que entonces incluía también a la que ahora es la ciudad de El Alto). Para CIPCA era un desafío irresuelto ver cómo encarar la situación de los aymaras establecidos en la ciudad, a los que tradicionalmente se conoce

como “residentes”. Por ese motivo se abordaron estos estudios. En su elaboración fue decisiva la contribución de Godofredo Sandoval y Tomás Greaves, quienes ya habían trabajado con Xavier en el estudio *Ojje por encima de todo*, publicado en 1978 y reproducido en el volumen III de estas *Obras Selectas*. La investigación fue posible gracias a un apoyo del Social Science Research Council, NY. La investigación específica para el volumen IV contó con el apoyo del programa de becas del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). La serie consta de cuatro volúmenes publicados en 1981, 1982, 1983 y 1987 como *Cuadernos de Investigación CIPCA* Nos. 20, 22, 24 y 29. Los reproducimos juntos porque constituyen una unidad, pese a que, por las vicisitudes políticas del país, fueron publicadas en distintos años. Cada volumen lleva una dedicatoria que refleja esta situación.

1982a

Pacha Mama y Q'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad
Tomo V, pp. 1-53

Esta es la ponencia que Xavier presentó, en septiembre de 1982, al simposio Cognitive patterns of continuity in Andean studies (Pautas de continuidad cognitiva en los estudios andinos), del 44 Congreso Internacional de Americanistas, en Manchester, Reino Unido. Además de aparecer en las actas del mencionado congreso, fue publicado también, en esa misma fecha, en Quito, Ecuador, por la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, CESA, bajo el título *Visión andina frente a la opresión de la naturaleza y la sociedad*. En este trabajo, al que Xavier le tiene mucho cariño, se hace una primera síntesis de los estudios sobre la cultura aymara rural, realizados anteriormente, y los primeros hallazgos que deparó la investigación sobre la cultura aymara urbana, llevada a cabo con Thomas Greaves y Godofredo Sandoval, cuyas cuatro entregas han sido publicadas nuevamente en el volumen IV de estas *Obras Selectas*. Sobre el congreso de Manchester, celebrado en un momento de particular tensión con América Latina por el conflicto de las islas Malvinas, Xavier cuenta que le nombraron uno de los vicepresidentes del evento y aunque renunció a ejercer tal función, igualmente apareció mencionado en todos los programas previamente elaborados. Para la clausura del evento hubo una recepción muy solemne. Xavier no estaba preparado para tanta gala y apareció con una polera roja muy llamativa que los organizadores interpretaron equivocadamente como otra señal de protesta.

1982b con T. Greaves y G. Sandoval

Un ejército industrial de reserva para una industria de reserva: Los aymaras en La Paz
Tomo V, 55-88

Tal como el artículo anterior, se trata de una ponencia elaborada para el simposio “Participación indígena en los mercados: Los Andes centrales en las épocas colonial y republicana”, del Congreso Internacional de Americanistas realizado en Manchester, Reino Unido, en septiembre de 1982. Xavier presenta una síntesis de los principales hallazgos de la investigación sobre los “residentes” (ex campesinos que han migrado del campo a la ciudad de La Paz), llevada a cabo junto con Thomas Greaves (que entonces hacía su doctorado en Trinity University de San Antonio, Texas) y Godofredo Sandoval (que realizaba una maestría en la Universidad de Louvain, Bélgica). El resultado completo de dicha investigación se publicó entre 1982 y 1987 como parte de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA* en los volúmenes 20, 22, 24 y 29, y se ha reproducido en el volumen IV de estas *Obras Selectas*.

1983a

¿Bodas de plata? o Réquiem por una reforma agraria

Tomo V, pp. 89-191

El 2 de agosto de 1978 se cumplieron 25 años del decreto de reforma agraria. Con ese motivo, Xavier publicó este trabajo que es una reelaboración más documentada y actualizada de un tema que, en forma periodística, apareció en el número extraordinario que *Presencia* publicó en agosto de 1975, con motivo del sesquicentenario de la fundación de la República, bajo el título “Desarrollo Rural”. Otras versiones preliminares fueron publicadas en la *Revista Paraguaya de Sociología* (enero 1976) y en *Negre* (ed. 1976). Cuando este artículo se publicó por primera vez, todavía se dudaba de los beneficios que la reforma agraria hubiera producido. Actualmente ya no existen dudas y la reforma agraria se ha convertido en el punto de partida de innumerables desarrollos que han cambiado definitivamente la imagen interna y externa de Bolivia, la composición de su población, la ocupación de su territorio y el futuro que se le puede augurar hacia adelante. Sin embargo, este estudio de Xavier no ha perdido vigencia porque nos recuerda de dónde venimos y refiere, a través de una descripción precisa y bien documentada, la situación en que se encontraba el campesinado boliviano 25 años después de dicha trascendental medida. En su momento este artículo mereció un cálido elogio de John V. Murra.

1983b

Rural Bolivia: Do you speak English? Reseña de la literatura en lengua inglesa sobre el mundo rural boliviano

Tomo V, pp. 193-230

Para Xavier, este artículo vale por su historia. El primer intento de publicarlo fue en *Latin American Research Review* pero fue rechazado. Sin embargo, Kevin Healy lo distribuía entre los becados de la *Interamerican Foundation* y, finalmente, se publicó en *América Indígena* del Instituto Indigenista Interamericano. Es la crítica a la política de distribución de una investigación realizada por el Cuerpo de Paz sobre Bolivia, asequible a gringos, pero no a bolivianos. Posteriormente, gracias al Dr. Herbert Klein, que estaba haciendo un análisis estadístico, Xavier tuvo acceso a las microfichas del material recogido con ocasión de dicha investigación. El estudio buscaba analizar cómo las poblaciones de Coroico, Sorata, Compi, San Miguel, Reyes y Villa Abecia vivieron la transición del régimen del MNR al nuevo gobierno militar de Barrientos. Dado que la mayor parte de la población de dichas localidades no era de origen rural, Xavier llegó a la conclusión de que el estudio era interesante pero no se refería más que lateralmente al sector campesino. Sin embargo, el artículo sirvió para hacer un repaso de la literatura sobre el mundo rural boliviano en lengua inglesa y para exhortar a los investigadores a traducir sus trabajos al castellano.

1983c con Víctor Hugo Cárdenas

El aymara

Tomo V, pp. 231-270

Este artículo forma parte del volumen *América Latina en sus lenguas indígenas*, elaborado por iniciativa de la UNESCO bajo la coordinación, presentación y documentación de Bernard Pottier y publicado en Venezuela en 1983. El volumen completo, de 479 páginas, comprende seis partes dedicadas a perspectiva histórica, los hablantes y el multilingüismo, las lenguas amerindias, las estructuras lingüísticas y sociolingüísticas. El artículo que reproducimos corresponde a estructuras lingüísticas. Junto con Víctor Hugo Cárdenas y Xavier, participaron en la elaboración del volumen Bartomeu Melià, Alfredo Torero, Yolanda Lastra, Louisa Stark y Stefano Varese, por citar solo algunos. La iniciativa surgió al menos unos cinco años antes de su publicación. Diversos contratiempos contribuyeron a que este proyecto tardara tanto tiempo en hacerse realidad.

1984a/1990 con Josep M. Barnadas
La cara india y campesina de nuestra historia
Tomo V, pp. 271-555

UNITAS (Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social) realizó en 1982 un seminario destinado a promotores rurales sobre “Historia campesina en la historia nacional”. Fruto de esta actividad y a fin de dar mayor difusión a este tema tan ausente de la vida oficial de nuestro país, en enero de 1984 se publicó el libro *La cara campesina de nuestra historia*. “Estas páginas (...), aunque sea solo a grandes brochazos, muestran el revés de la historia oficial (...). Es la historia que no se enseña en la escuela, pero que han sufrido la mayoría de nuestros antepasados (...). Una nueva percepción del pasado puede ayudarnos a comprender también mejor este museo vivo que es el presente y así crear también el futuro”. Con este recuerdo se presentó en 1985 la segunda edición de este libro. En 1990 hubo una tercera edición, que es la que aquí reproducimos, rebautizada ya entonces como *La cara india y campesina de nuestra historia*, revisada en sus seis primeros capítulos, complementada con dos capítulos nuevos y enriquecida con múltiples gráficos y fotografías que ilustran el contenido y facilitan su lectura y comprensión. En 1990 existía un motivo adicional para la tercera edición de esta obra. Estaban por cumplirse en 1992 los 500 años de la invasión española a América y existían planes y acciones enfocados tanto a “festejar” aquel acontecimiento como a analizarlo con una mirada renovadamente crítica. El interés de UNITAS y CIPCA fue el de describir con mayor precisión el contexto sociohistórico en el cual se ha desarrollado el sector indígena y campesino de nuestro país, y de interiorizarse de los factores que han intervenido en la formación de la intersubjetividad de las relaciones entre las poblaciones rurales y entre estas y “lo urbano”. Pretendía además contribuir a identificar e internalizar la historia del campesinado y de los indígenas de Bolivia, reflexionar sobre la misma y poner al alcance de los lectores otra visión de nuestra historia, tan legítima y real como la oficial, pero prácticamente desconocida y definitivamente marginada. En la tapa de la edición de 1990, debajo del título y en fondo blanco, aparecía únicamente la foto de un indio y campesino, con *lluch'u* y poncho, enarbolando una inmensa *wiphala*. En aquellos momentos, esa sola imagen podía interpretarse como un testimonio, una provocación o un pronóstico. Probablemente en el texto el lector encontrará las tres cosas y muchas otras igualmente instructivas. Desde la primera edición (1984) y el taller-madre de UNITAS (1982), que dio origen al libro, estuvieron juntos J.M. Barnadas y Xavier, aunque este último es además el editor principal. En las secciones de los capítulos 1 a 5, llamadas “temas complementarios” y en la sección 6.4. Reflexión sobre este

período, se sintetizan sus respuestas a las preguntas y sugerencias más significativas de aquel taller-madre. La sección 6.1. (que en esta edición lleva letra cursiva) es de Arturo Sist. Y todo el capítulo 8, con su estilo inconfundible, es de solo J.M. Barnadas, pero Xavier estaría también dispuesto a suscribirlo. Al poner nuevamente esta obra en manos de los lectores, queremos hacerlo también como un homenaje a uno de sus autores, Josep M. Barnadas († 2014), reconociendo una vez más su inmenso amor a Bolivia y su sólido conocimiento de la historia de nuestro país.

1984b

Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amarus y bases 1780-1781
Tomo V, pp. 557-635

Teniendo como marco el programa sobre participación popular, dirigido entonces por Andrew Pearse, el Instituto de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, UNRISD, con sede en Ginebra, Suiza, y el Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES, produjeron en 1984 el volumen *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, actuando como compiladores Fernando Calderón y Jorge Dandler. Xavier contribuyó a esta edición con dos artículos, *Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amarus y Bases, 1780-1781*, que ahora reproducimos y *Bases étnicas y sociales para la participación aymara*, que sigue a continuación. Sobre el primero, Xavier comenta: “En esta oportunidad, he releído todo el artículo, que ha quedado bastante obsoleto por tantas otras investigaciones más recientes. Por eso llegué a plantearme incluso sacarlo de estas *Obras Selectas*. Pero al final he decidido mantenerlo porque son todavía pocas las obras que miran todas esas sublevaciones como una unidad, prescindiendo de las fronteras estatales actuales. Por ejemplo, el reciente análisis de Charles Walker, 2015. *La rebelión de Tupac Amaru* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos) es muy útil para la parte (hoy) peruana de los Amaru, pero es pobre en la parte boliviana de los Katari.

1984c

Bases étnicas y sociales para la participación aymara
Tomo V, pp. 637-691

Como ya se mencionó, en el marco el programa sobre participación popular, dirigido entonces por Andrew Pearse, el Instituto de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, UNRISD, con sede en Ginebra, Suiza, y el Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES, produjeron en 1984 el volumen *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, actuando como compiladores Fernando Calderón

y Jorge Dandler. Xavier contribuyó a esta edición con dos artículos, *Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amarus y bases, 1780-1781*, que también forma parte de este volumen, y el que reproducimos a continuación, una síntesis de los rasgos más significativos del aymara en torno a 1984.

1984d con Félix Layme

Ludovico Bertonio (1557-1625): Fuente única al mundo aymara temprano

Tomo V, pp. 693-752

En 1984, el Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES, y el Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA, llevaron a cabo una reedición del *Vocabulario* de Juan Ludovico Bertonio, su obra principal. Esta reedición llevaba un prólogo en castellano, escrito por Xavier, que es el que reproducimos aquí, y otro prólogo adicional, en aymara, escrito por Félix Layme. Resulta que Félix discrepaba de Juan de Dios Yapita en la manera de escribir en aymara la serie aspirada de consonantes. Años después contó que, al escribir aquel prólogo, tuvo el cuidado de evitar todas las palabras aspiradas que pudieran crearle un conflicto con Yapita. En una primera parte, el prólogo que presentamos informa sobre al origen y la personalidad de Juan Ludovico Bertonio, da a conocer su participación en la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús de la que era miembro, describe el contexto de la región Lupaqa en la que le tocó actuar la mayor parte de su vida y refiere su estancia de algunos años en la ciudad de Potosí que le permitió entrar en contacto con distintas variantes de la lengua aymara. En una segunda parte, presenta con precisión las características de cada una de las obras de Juan Ludovico Bertonio y profundiza en sus aportes lingüísticos y sociolingüísticos al conocimiento de la lengua aymara. Adicionalmente Xavier resalta su contribución al conocimiento etnográfico de la región aymara en el período colonial inicial, tema en el cual Bertonio es una fuente única e imprescindible. Posteriormente, este prólogo se publicó también en el Cusco, en la *Revista Andina* del Centro Bartolomé de Las Casas.

1984e/1988

¿Dominar o servir?: Hitos de una larga búsqueda eclesiástica en el mundo quechua y andino

Tomo VI, pp. 1-45

A lo largo de las páginas de este artículo, Xavier analiza la gran contradicción que desgaja a la Iglesia Católica, a las otras denominaciones cristianas y a las poblaciones andinas de Ecuador, Perú y Bolivia, desde que entraron en contacto hace 500

años. ¿Es aliada del poder o es liberadora del pueblo? ¿Proclama la Buena Nueva o, con esta excusa, adormece quizás inconscientemente a los nuevos dominados? Los hitos tienen mucho que ver con la doble vertiente: una desde arriba y otra desde abajo, para “descolonizar” una Iglesia que, en nuestro medio, se instauró muy de la mano del estado colonial: la cruz junto con la espada. En años más recientes, ha jugado también un papel central el Concilio Vaticano II y, al nivel latinoamericano, la reunión de obispos de Medellín. Desde abajo, no es posible ignorar la influencia de las diversas revoluciones, como las de México (1917) y, décadas después, la de Cuba (1959). Este artículo se publicó inicialmente en 1984, en Cusco, Perú, en la revista *Allpanchis Phuturinga*. Posteriormente, en 1988, fue reeditado en México, en la revista *Cristianismo y Sociedad*.

1985

De MNRistas a Kataristas: campesinado, estado y partidos 1953-1983

Tomo VI, pp. 47-110

Cuando en 1972 se publicó una versión preliminar de este artículo en la revista *Historia Boliviana*, iba precedida de la reproducción de una invitación religiosa a una misa de requiem recordando los 191 años de la “trágica inmolación” de don Julián Apaza, “Tupaq Katari” “descuartizado por los españoles en 1781 en el pueblo de Peñas, provincia Los Andes, a 80 km de la ciudad de La Paz. Entre los convocantes estaban la Federación de Trabajadores Campesinos de la Provincia Aroma, las Subcentrales de Ayo Ayo, Sicasica, Lahuachaca, Jaruma, Calamarca, Umala, Colquencha, Collana, Ch’ijmuni, Colchani, K’onani y Ch’iaraque; también convocaban el Sindicato de Transportistas Tupaq Katari, el Centro Campesino Tupaq Katari, el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a, la Asociación de Locutores Aymaristas Tupaq Katari, la Asociación de Profesionales Campesinos, la Federación de Trabajadores Campesinos de La Paz y la Honorable Alcaldía Municipal de Ayo Ayo. La invitación fue publicada en Ayo Ayo en noviembre de 1972, uno de los años más duros de la dictadura de Banzer. Por entonces, el movimiento katarista, que a principios del año anterior había llegado a la cúspide de la organización campesina nacional se aprestaba, en la clandestinidad, a jugar un papel determinante no solo en la defensa de los derechos de sus afiliados sino con su participación en la recuperación de la democracia y en la construcción del país. El texto que aquí reproducimos es una versión ampliada de 1985 que, posteriormente, fue complementado por otro artículo denominado *¿Y de kataristas a MNRistas?*,

elaborado a propósito de la llegada del primer aymara (y katarista) —Víctor Hugo Cárdenas— a la vicepresidencia de Bolivia, en 1993.

1986a con Matías Preiswerk y el TOC

Los Señores del Gran Poder

Tomo VI, pp. 111-314

Desde su inicio, una preocupación del Centro de Teología Popular, CTP, dirigido por Matías Preiswerk, fue comprender mejor las expresiones religiosas populares, cuyas raíces llegan muy adentro, en nuestro tiempo y espacio andinos, sobre todo en los sectores mayoritarios de la población. Esta búsqueda se concentró en la fiesta del Gran Poder a principios de 1984. Para cubrir de la manera más completa la fiesta desde sus preparativos hasta su culminación se contó con la participación del Taller de Observaciones Culturales, TOC, entre cuyas contribuciones resaltan las de Ricardo Ballón, Luis Rico y César Junaro. Realizada la transcripción y procesamiento de numerosas horas de entrevistas a un conjunto diverso de participantes en la fiesta, se redactó un primer manuscrito que fue analizado en un seminario sobre religiosidad popular latinoamericana en Eichstatt (Alemania) que sirvió, posteriormente, de base de discusión en un taller de tres días en noviembre de 1985, al que concurrieron unos 20 invitados. La síntesis del capítulo 6 fue elaborada por Matías Preiswerk; la redacción del texto se debe a Xavier Albó. Sin embargo, la materia prima ha sido fruto del trabajo y tiempo de mucha gente, entre la que cabe destacar nuevamente a los miembros del TOC. Por eso, en esta reedición, lo consideramos también coautor. Una versión abreviada de los mismos autores bajo el título “El Gran Poder: Fiesta del aymara urbano” se publicó en México en 1991 en la revista *América Indígena* (51. 2-3: 293-353). Por su parte, bajo el título “Los grandes y pequeños poderes en la fiesta del Gran Poder de La Paz. Lecturas ideológicas del Gran Poder”, Xavier publicó una parte de este libro en el volumen *Religiosidad popular en América Latina* (Kohut, Karl y Meyers, Albert eds.

Americana Eystettensia, 4, Frankfurt: Vervuert Verlag).

1986b/2005

Cuando el gigante despierte

Tomo VI, 315-340

La revista *Cuarto Intermedio* es una publicación trimestral de la Compañía de Jesús. Su propósito es poner al alcance del lector no especializado temas importantes de la realidad nacional. Xavier publicó el artículo “Cuando el Gigante

despierte” en el primer número de dicha revista en noviembre 1986. El subtítulo de entonces lo resumía como “Rasgos de una herencia cultural que pueden inspirar nuevos modos de convivencia social”. Además de muchos aspectos novedosos de este artículo, lo interesante es constatar que ya entonces los campesinos debatían sobre un estado plurinacional y soñaban con una asamblea constituyente. En 1987 se publicó en alemán como parte del volumen *Gesamthochschulbibliothek. Indianische Kosmologie. Entwicklungsperspektiven*, n. 26, bajo el título Albó Xavier. “Andine Kosmologie: wenn der Riese erwacht”. Posteriormente, en 2005, la propia revista *Cuarto Intermedio* consideró conveniente reproducirlo una vez más con un nuevo título: *El Gigante despierta*. Esta última versión, que es la que reproducimos, lleva un epílogo de noviembre 2005, 20 años después de su redacción original.

1986c

¿Por qué el campesino qhochala es diferente?

Tomo VI, pp. 341-358

También en la revista *Cuarto Intermedio*, Xavier publicó en 1986 este artículo de divulgación que analiza una serie de características históricas y culturales que han contribuido a la identidad propia del campesino cochabambino, o *qhochala* como se lo llama en lenguaje coloquial. Algunos cochabambinos reaccionaron negativamente ante la que consideraron una provocación. Decían: ¿Quién no es diferente? Pero la mayoría lo ha aceptado, a partir de la evolución histórica única que aquí se sugiere. El *qhochala* es distinto por su mayor apertura a los otros diferentes, de los cuales al principio era solo un apéndice en los Valles.

1986d

Un dilema artificial: Indígenas o Campesinos: El caso de las comunidades chiriguanas actuales

Tomo VI, pp. 359-380

Trabajo presentado en el simposio sobre historia oral del IV Encuentro de Estudios Bolivianos llevado a cabo en Cochabamba en noviembre 1986. Es uno de los primeros estudios que Xavier dedica a las comunidades guaraní del Chaco, a las que en la literatura etnográfica se conocía todavía como chiriguanos, término actualmente en desuso. Por entonces, CORDECRUZ y CIPCA habían avanzado mucho en el diagnóstico de las condiciones económicas, sociales y culturales del conjunto de la población guaraní en el departamento de Santa Cruz con miras a formular un programa de desarrollo.

1986e

El libro de actas: Entre la historia oral y el documento

Tomo VI, pp. 381-400

Se trata, al igual que el artículo anterior, de una contribución de Xavier al simposio sobre Historia Oral del IV Encuentro de Estudios Bolivianos celebrado en Cochabamba en noviembre de 1986. Como el propio nombre del artículo sugiere, esos “Libros de Actas” resultan un puente muy interesante entre la historia oral y la escrita. Sin embargo, son aún muy poco consultados a la hora de intentar comprender los micro procesos que ocurren al interior de las comunidades campesinas y su relación con el acontecer nacional.

1987a

El proyecto campesino de Estado y Sociedad en Bolivia

Tomo VI, pp. 401-444

Ponencia presentada al seminario “Democracias Emergentes”, realizado en la ciudad de La Paz, en junio de 1986, bajo el patrocinio del Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, UNRISD, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, y del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES. Como resultado del mencionado seminario, el partido Movimiento Bolivia Libre (MBL) publicó en Sucre el libro *Repensando el País*, uno de cuyos artículos es esta ponencia preparada por Xavier. Se reflejan y encuentran ya aquí los debates iniciados en los años 80, que en las siguientes décadas serán también centrales, sobre los dos ojos con que debe mirarse la realidad boliviana —como clase oprimida dentro de la nación y como nación subestatal dentro de un estado plurinacional— que, finalmente, entrarán a formar parte de la nueva Constitución Política del Estado, aprobada en 2009.

1987b

Problemática lingüística y metalingüística de un alfabeto quechua: Una reciente experiencia boliviana

Tomo VI, pp. 445-491

Con la recuperación de la democracia en 1982 hubo un renovado interés por preservar las culturas y lenguas indígenas. Xavier contribuyó a estos esfuerzos con el presente artículo, cuyo manuscrito concluyó en diciembre de 1985 pero se publicó simultáneamente en 1987 en la revista *Allpanchis* del Instituto de Pastoral Andina del Cusco y en la revista *Indiana* del Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín. El

texto tiene muchos detalles de tipo técnico lingüístico, pero a su vez muestra que siendo lo lingüístico importante, lo técnico no basta. Hay que completarlo con datos no lingüísticos, de tipo social, cultural, pedagógico... Se descubren entonces muchos detalles que tienen también relevancia para definir uno u otro alfabeto. Como sociolingüista, Xavier suele repetir: ¡Ay de un alfabeto hecho sin lingüistas! Pero enseguida añade: ¡Ay de un alfabeto hecho por solo lingüistas! Este trabajo ayuda a comprender esa complejidad en el caso del quechua boliviano.

1987c

Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo

Tomo VI, pp. 493-523

Como resultado del coloquio Estado y Región en los Andes, el Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas” del Cusco, Perú, publicó este artículo de Xavier en el número 5 de su *Revista Andina*. Es una síntesis muy apretada y preliminar de una historia de varios siglos sobre el tema de la identidad aymara, que será retomado posteriormente en varios otros trabajos. Entre otros hallazgos, afirma que el concepto de “nación” aymara es, en parte, una hechura colonial que tiene que ver con los esfuerzos del virrey Toledo por “reducir” a ese y tantos otros pueblos originarios a espacios más fijos, con una limitación notable de su movilidad espacial previa.

1987d

Algunas pistas antropológicas para un orden jurídico andino

Tomo VI, pp. 525-581

Reproducimos ahora una de las primeras reflexiones sobre pluralismo jurídico, contribución de Xavier y de CIPCA al seminario internacional sobre Derechos Humanos y Servicios Legales en las Zonas Rurales de los Países Andinos, llevado a cabo en Lima, Perú, en 1987 bajo el auspicio de la Comisión Andina de Juristas, CAJ, y la Comisión Internacional de Juristas, CIJ. En esta ocasión, Xavier asistió en compañía de Luis Alegre, Victor Hugo Cárdenas, Miguel Parrilla, Rubén Gamarra y Simón Yampara. El trabajo fue publicado en Lima en el volumen Derechos Humanos y Servicios Legales en el Campo, cuya edición estuvo a cargo de Diego García Sayán, entonces secretario ejecutivo de la CAJ. Se va perfilando más y más la compleja tenencia y uso de la tierra en los *ayllus* y cómo, de ahí, se deriva el concepto de nación étnica y su relación con el Estado.

1987e/1988

Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base

Tomo VI, pp. 583-625

Documento presentado a la conferencia organizada en Buenos Aires en 1987 con motivo de la celebración del XX° aniversario de la creación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Presenta, a nivel latinoamericano y, a partir de una clasificación de nuestros estados-países en cuatro grandes grupos hecha por Darcy Ribeiro, un análisis micro de esa clasificación al interior de cada país, que encuentra también los sectores testimonio, nuevos, trasplantados y emergentes. Concluye rescatando como posible nombre de la futura América Latina el término Abya Yala, procedente del pueblo kuna de Panamá. Inicialmente apareció en el número 4 de la revista *Autodeterminación* publicada en 1987 en La Paz por el Centro de Estudios Latinoamericanos. En 1988 también formó parte del volumen *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna* cuyos autores son Quijano, Aníbal *et. al.* Finalmente, en 1993, bajo el título “Our identity starting from pluralism in the base” apareció en inglés en el volumen Beverley, Jon and Oviedo, José (eds.). *Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.

1988a

¡Ofadifá, Ofaijá!: Un Pentecostés Chiriguano

Tomo VI, pp. 627-709

Motivados por la predicación de dos nuevos “profetas”, unos quinientos campesinos de varias comunidades chiriguano-guaraníes dejaron sus tierras, vendieron sus pequeñas pertenencias y se dedicaron a una celebración religiosa para prepararse a la venida del Señor y acceder a una vida sin mal. El ejército y la policía intervinieron la celebración, el movimiento pentecostal se dispersó poco a poco y los campesinos se reintegraron nuevamente a la vida comunitaria. La oficina de CIPCA que opera en esta región, solicitó a Xavier describir y analizar esta situación anómala. Habiendo establecido el alcance de los hechos, se exploran razones económicas, políticas y religiosas que pudieran explicarlos. Se infiere que no hay una sola causa sino múltiples factores, íntimamente relacionados, que crean las condiciones para este resultado: desde la desesperada situación de pobreza de los campesinos hasta la deliberada intervención de los mestizos [*karai*], más interesados en explotar a los indígenas y sacar provecho de la situación que en contribuir a la solución de sus problemas. El modo de ser de los chiriguano-guaraníes, la manera en que

conceptualizan su realidad y su historia constituyen el medio ambiente ideológico en el que los múltiples factores descritos generan la fuerza capaz de distorsionar la realidad cotidiana y el que permitirá posteriormente el restablecimiento de la vida comunitaria. No son suficientes explicaciones unicasales y mecanicistas de los fenómenos sociales, mucho menos cuando de por medio está la cultura de un pueblo como el elemento organizador de la definición del sentido de la vida. Es necesario, entonces, desarrollar instrumentos más sutiles para la investigación y métodos de análisis complejo para penetrar en la intrincada función de la vida social y de sus representaciones. Los hechos sucedieron entre fines de enero y fines de marzo de 1987. El artículo que ahora reproducimos se publicó en México en enero de 1988 en la revista *América Indígena* n. 48/1 del Instituto Indigenista Interamericano.

1988b

40 naciones en una

Tomo VI, pp. 711-735

Nació como uno de los artículos del número 6 de la revista *Cuarto Intermedio*, llamado *Juan Pablo: Esta es Bolivia*, publicado con motivo del viaje del Papa Juan Pablo II a Bolivia. Ese número ha sido reeditado varias veces y este artículo concreto también. El número de 40 naciones es solo aproximado. Según los censos más recientes (2001 y 2012), tal vez son algunas más si distinguimos varias naciones de habla quechua, como las naciones yampara, chichas, etc.; o algunas menos. Pero siguen siendo en torno de 40. De manera panorámica, el artículo va repasando sus características, agrupadas en naciones andinas (quechua, aymara y uru-chipaya) y la multitud dispersa de naciones amazónicas y chaqueñas, más la gran nación-Estado, Bolivia, en la que todas se cobijan.

1988c

Bilingüismo en Bolivia

Tomo VII, pp. 1-48

Presentamos un artículo que forma parte del *International Handbook on Bilingualism and Bilingual Education*, publicado en inglés en marzo de 1988 (Greenwood Press, Westport, Conn. USA), cuya edición estuvo a cargo de Christina Bratt Paulston. Es uno de los veintisiete capítulos de dicha obra que proporciona una visión internacional del fenómeno del bilingüismo y la educación bilingüe. Cada capítulo (como este del caso boliviano que aquí reproducimos y se publica por primera vez en español) es independiente y se puede leer sin tener en cuenta

a los demás. Sin embargo, si se considera el conjunto de la colección, surgen generalizaciones que muestran la complejidad del fenómeno bilingüe y plurilingüe a nivel universal.

1988d

Raíces de América: El mundo aymara. Introducción

Tomo VII, pp. 49-82

UNESCO tuvo la iniciativa de hacer una colección sobre pueblos indígenas de América Latina. Se publicaron dos, el de los mayas y el de los aymaras. Para la elaboración de este último, Xavier asumió la tarea de compilar todos los artículos, recuadros, fotos, bibliografías, índices, etc. Según él, esta tarea “dio más trabajo que varios libros propios”. Todo empezó bastantes años atrás, en un encuentro en México. Coincidió además con la gran crisis de la UNESCO, producida por la retirada de Estados Unidos —que contribuía con la mayor parte del presupuesto— en desacuerdo con el “excesivo” peso de los países africanos en dicha organización. El volumen completo, de algo más de 600 páginas, apareció finalmente en 1988 con varios años de retraso. Fue publicado por UNESCO (Sociedad Quinto Centenario) y Alianza Editorial de Madrid. Lo que también explica que, de acuerdo con Xavier, tres artículos inicialmente preparados para dicho volumen se publicaran en 1987 en La Paz de forma provisional (Bouysse-Cassagne / Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda. 1987. *Tres reflexiones sobre el mundo andino*. La Paz: HISBOL). Reproducimos la Introducción, obra de Xavier, y a continuación, un artículo inicialmente encomendado a William Carter, que por su lamentable deceso debió ser concluido por Xavier.

1988e con William Carter

La comunidad aymara: Un mini-estado en conflicto

Tomo VII, pp. 83-141

Este artículo forma parte del libro *Raíces de América: El mundo aymara*. Inicialmente estuvo encomendado al antropólogo William Carter, quien llegó a mandar un primer manuscrito. Lamentablemente falleció cuando empezaba a ponerse en marcha la labor de coordinación. Para incluir el artículo en el volumen finalmente publicado, Xavier asumió la tarea de interpretar y completar el trabajo, con profundo respeto y cariño, como homenaje póstumo al amigo y colega fallecido. Xavier contó con el consejo del antropólogo Mauricio Mamani, autor de otro capítulo en *Raíces de América: El mundo Aymara* y asociado durante veinte años con William Carter,

con el que publicó varias obras conjuntas. El interés de Carter por el mundo aymara tuvo tres fases: la primera como pastor metodista en Ancoraimes; la segunda como etnógrafo, a través del estudio de las comunidades del altiplano y del impacto que en ellas tuvo la reforma agraria de 1953; finalmente, desde 1977 para analizar los usos tradicionales de la coca en Bolivia. Habiendo revisado este texto para su nueva publicación, Xavier afirma: “Lo que más encuentro a faltar en este artículo, después de treinta años de su publicación inicial, es una referencia más explícita al grupo cada vez mayor de residentes, aquellos que, sin romper del todo con su comunidad, viven regularmente en la ciudad sobre todo por motivos de trabajo. Estos residentes ya eran entonces muchos, pero en estas últimas décadas son la mayoría de los aymaras y quechuas que residen en la ciudad, sin contar a los que, sabiendo o no la lengua, ya no se consideran tales, en buena parte por haber perdido todo vínculo con su comunidad o, también, la esperanza de conseguir tierras allí. Cuando hay reuniones y asambleas en la comunidad, los residentes suelen asistir, en parte para no perder sus tierras y en parte para cumplir los cargos y otras obligaciones que les corresponden. Algunos cambian la indumentaria urbana al llegar a esas asambleas pero la mayoría ya la visten desde La Paz u Oruro. Son una población algo ambigua por sus nuevos valores. Yo ya he fracasado en mis intentos de incluir, en los tres últimos censos, una pregunta sobre ellos y poder así cuantificarlos; lo más sencillo sería preguntar en qué municipio está su principal fuente de trabajo. Pero el INE no ha querido complicarse la existencia y no ha aceptado mis sugerencias.”

1988f

La comunidad rural como germen de una nueva sociedad

Tomo VII, pp. 143-207

Una versión abreviada de este artículo apareció inicialmente en la revista *Cuarto intermedio*, vol. 9, en noviembre de 1988, bajo el título “Estado y comunidades frente a frente”. La versión completa que reproducimos formó parte del volumen *Desarrollo agrícola y participación campesina*, publicado en diciembre de 1988 en Santiago de Chile por la Comisión Económica para América Latina, CEPAL. Este texto sondea, ya a nivel latinoamericano, hasta dónde se podría apuntar para fortalecer propuestas comunitarias, incluso económicas, más allá de repetir lo que siempre se ha hecho y sin romper con ello el carácter comunitario de esas propuestas. En la última parte se va aterrizando en la propuesta de CIPCA de “comunidades de trabajo”, que estuvo vigente hasta que, con los cambios económicos introducidos

en Bolivia con el célebre decreto supremo 21060 de 1994, se la consideró difícil de implementar y generalizar.

1989a con Pedro Plaza

Educación Bilingüe y Planificación Lingüística en Bolivia

Tomo VII, pp. 209-246

Se hace un repaso de los esfuerzos llevados a cabo en Bolivia en el campo de la educación bilingüe en las décadas de 1970 y 1980, centrandó la atención en los contextos históricos y sociolingüísticos de los que emergieron. Se mencionan tanto esfuerzos privados como gubernamentales, orientados a las necesidades educativas de bolivianos de edad escolar y de adultos. Mientras que las iniciativas privadas, especialmente religiosas, parecen haber sido históricamente las más exitosas y las que más atención prestaron a las lenguas nativas, el reciente plan nacional de educación popular y alfabetización (a cargo del Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular, SENALEP) y los esfuerzos de planificación lingüística del ministerio de Educación, vinculados a dicho plan, muestran prometedoras nuevas orientaciones con relación a las culturas y a las lenguas nativas bolivianas. Este artículo se publicó por primera vez en Holanda en enero de 1989 en la revista *International Journal of the Sociology of Language*.

1989b con K. Libermann, A. Godínez y F. Pifarré

Para comprender las culturas rurales en Bolivia

Tomo VII, pp. 247-521

Con el propósito de tener una “imagen más precisa de las recíprocas relaciones entre lengua, cultura y educación”, el ministerio de Educación y Cultura y UNICEF encargaron a CIPCA, la realización de este estudio. Kitula Libermann y Armando Godínez se responsabilizaron de la primera redacción de la parte andina; Francisco Pifarré, de la primera redacción de la parte guaraní. Xavier Albó ha coordinado todo el trabajo y se ha encargado específicamente de la parte cambia general, de la selección bibliográfica y de la redacción final. Mariano Baptista Gumucio, entonces ministro de Educación y Cultura y James Mayrides, representante de UNICEF en Bolivia, mencionan tres enseñanzas de esta obra: 1) la necesidad de asumir el carácter multicultural y plurilingüe del país si se quiere construir una sociedad más democrática y equitativa; 2) la importancia de superar visiones idílicas de las culturas indígenas con el fin de considerar debidamente las profundas presiones y tensiones en que se encuentran involucradas, y 3) la conveniencia de tomar en

cuenta y valorar ámbitos de decisión, niveles de organización social y formas de expresión y participación política que muchas veces no corresponden a nuestros modelos e ideales. El trabajo tuvo una amplia acogida en el público, lo que obligó a hacer una segunda edición. Una tercera edición se incluyó entre los libros distribuidos con ocasión de la reforma educativa de 1994.

1990 con Lucía D'Emilio

Lenguas indígenas y educación intercultural bilingüe en Bolivia

Tomo VII, pp. 523-552

Este trabajo, titulado inicialmente “Lenguas autóctonas y educación en Bolivia” fue elaborado para *Arinsana*, revista de la cooperación internacional en áreas indígenas de América Latina, publicada en Cusco, Perú. Una versión posterior en inglés, bajo el título “Indigenous languages and intercultural bilingual education in Bolivia”, apareció posteriormente en la revista *Prospects* (Volumen 20, N. 3, septiembre 1990) de la UNESCO. El original en castellano de esta última versión es el que incluimos aquí. Desde los años 50 del siglo pasado, la presencia de lenguas indígenas en programas educativos no formales para adultos ha sido cada vez más frecuente, utilizando para ello principalmente la radio y en menor medida el cine, el video, la televisión y la prensa. Por el contrario, en la educación formal escolar la discriminación contra las lenguas indígenas ha sido la norma, aunque recientemente comienza a haber mayor apertura. Los autores hacen un recuento de las mejores experiencias en ambos campos, proporcionando finalmente una descripción del proyecto de educación intercultural bilingüe que el ministerio de Educación y Cultura y UNICEF están por comenzar en regiones quechua y aymara y que ya está dando frutos iniciales en la región chiriguano-guaraní gracias al apoyo de un importante conjunto organizativo e institucional y a la activa participación de las comunidades.

1991a

El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara

Tomo VII, pp. 553-595

Hacia finales de julio de 1986, Xavier participó en la conferencia “Reproducción y transformación de las sociedades andinas en los siglos XVI a XX”, que se llevó a cabo en Quito, Ecuador, como parte de un conjunto de tres conferencias sobre investigaciones andinas auspiciadas por el Social Science Research Council, dirigidas por los historiadores Brooke Larson y Steve J. Stern. El artículo que presentamos es su contribución a este evento. Apareció publicado recién en 1991, como

parte del tomo I del volumen titulado también *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, cuya compilación estuvo a cargo de Segundo Moreno Y. y Frank Salomon. En este ensayo, Xavier reflexiona en voz alta sobre el término “nación aymara”, mencionado por primera vez en un congreso campesino nacional, y sobre lo que considera que entienden y pretenden los aymaras al hablar de nación como algo aplicado a ellos.

1991b

El retorno del indio

Tomo VII, pp. 597-707

La *Revista Andina*, órgano semestral del Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas” de Cusco, Perú, publicó este artículo en diciembre de 1991. En el texto, Xavier recuerda que “estamos a punto de celebrar quinientos años de resistencia indígena”; menciona que con este motivo “estos pueblos y naciones originarias se lanzan incluso a la ofensiva y proponen a toda la sociedad un nuevo estilo de Estado plurinacional”; y firma el artículo en el 210 aniversario del inicio del cerco de Tupaq Katari a la ciudad de La Paz. El artículo apareció acompañado de comentarios de Francisco Ballón, Fernando Calderón, Ricardo Calla Ortega, Alberto Chirif, José Sánchez-Parga, Karen Spalding y Lissie Wahl. Por la importancia de dichos comentarios, los reproducimos también ahora, junto al texto de Xavier. Al repasar el panorama global, el autor advierte que, para sorpresa de sociólogos y politólogos, en casi toda la región andina ha retornado con fuerza inesperada una problemática indígena que parecía haber sido superada desde la década de los cincuenta. Después de referir con detalle los hechos más significativos acaecidos en Ecuador, Colombia, Bolivia, Chile y, con algunos matices, también en Perú, concluye afirmando que nos encontramos frente a una situación dialéctica: por una parte, permanece vigente la tendencia uniformizadora de la sociedad, según la cual el indio debería dejar de serlo para insertarse y avanzar dentro de esta sociedad; por otra, este indio no tiene ganas de perder su forma particular de vida y las mismas contradicciones del sistema le dan pie para corroborarse en las ventajas de su propia visión. Los comentarios que siguen y la abundante bibliografía que todos los autores mencionan, permiten una mirada profunda a esta problemática.

1991c

La experiencia religiosa aymara

Tomo VIII, pp. 1-86

Se publicó por primera vez, en una versión resumida, en la revista *Cuarto Intermedio* en noviembre de 1991 con el título “Injerto cristiano en tronco aymara”. La versión completa, denominada “La experiencia religiosa aymara” forma parte del volumen *Rostros Indios de Dios*, publicado en Bolivia en 1992 por la editorial HISBOL como el número 36 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*, por iniciativa de la Universidad Católica Boliviana, UCB, y el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA. Obras con títulos similares, aunque adaptadas a los contextos locales, se publicaron simultáneamente en Ecuador, Perú, México, Paraguay y Brasil, con ocasión de la conmemoración de los 500 años de la invasión y consiguiente colonización europea. Este esfuerzo de investigación estuvo a cargo de un equipo de jesuitas bajo la coordinación de Manuel M. Marzal. El gran desafío era evaluar y rectificar lo ocurrido con la evangelización de los pueblos originarios. El libro publicado en Bolivia se refiere a las experiencias religiosas de los quechuas de la sierra surperuana, en el corazón del viejo Tawantinsuyu, escrito por Manuel M. Marzal, de los grupos guaraní no bautizados, como los mbya. escrito por Bartomeu Melià, y de los aymaras establecidos en Bolivia, Perú y Chile. elaborado por Xavier, que es el que reproducimos aquí.

1991d

El thakhi o “camino” en Jesús de Machaqa

Tomó VIII, pp. 87-109

El trabajo que se presenta a continuación forma parte de la obra titulada *Andes et Mesoamerique*, cuyo primer volumen —en el que se encuentra el artículo de Xavier— está dedicado a *Cultures et Sociétés*. Es una compilación llevada a cabo por Raquel Thiercelin en homenaje de Pierre Duviols, con artículos en francés y en español, publicada en Francia en 1991 por la Universidad de Provenza. Teniendo como telón de fondo la región altiplánica de Jesús de Machaqa, a la que venía estudiando desde 1971 y donde en la década de los 80 había establecido su residencia, Xavier se dedica a analizar el sistema de cargos tal como se presenta en las comunidades más tradicionales de dicha región. Este sistema es conocido en el mundo aymara como *thakhi* o “camino”.

1991e

Bolivia: La Paz/Chukiyawu; las dos caras de una ciudad

Tomó VIII, pp.111-171

Comenzando por la dualidad cultural simbolizada por los dos nombres de la ciudad sede de gobierno —La Paz en castellano y *Chukiyawu* en aymara— Xavier analiza la presencia indígena aymara en la principal aglomeración urbana boliviana. Retoma de este modo temas tratados de manera más amplia en *Chukiyawu: la cara aymara de La Paz*, trabajo elaborado en cuatro volúmenes con Tomás Greaves y Godofredo Sandoval, entre 1981 y 1987, y reproducido en el Tomo IV de estas *Obras Selectas*. Este artículo, que fue publicado en la revista *América Indígena* en el último trimestre de 1991, describe las varias áreas en que la presencia aymara, decisiva desde los orígenes de la ciudad, es más notable todavía, habiendo llegado a transformar la vida urbana, a influenciar las comunidades rurales de las que proceden los migrantes y a dar paso a la posibilidad de revertir la tradicional estructura de dominación que ha caracterizado la relación cultural en Bolivia desde la época colonial. Al terminar su argumentación, Xavier menciona que, al nivel político, a través de *Chukiyawu* ha empezado a cobrar vigencia en diversos medios la idea de que Bolivia debe ser considerada más seriamente un país pluricultural y —según un sector creciente— debe regirse como un Estado plurinacional.

1992a con Félix Layme

Literatura aymara: Antología. Introducción

Tomo VIII, pp.173-211

Resultado de la colaboración de Xavier Albó y Félix Layme, *Literatura Aymara: Antología* recopila y ofrece al lector, de manera asequible, lo más importante del material escrito en lengua aymara desde la época colonial hasta el presente. El trabajo consta propiamente de dos volúmenes: el primero, dedicado a la prosa en lengua aymara, fue publicado en La Paz por el Centro de Promoción e Investigación del Campesinado, CIPCA, en diciembre de 1992 como número 37 de la serie *Cuadernos de Investigación*. El segundo, dedicado a la poesía aymara, se publicó en 2007 en Ginebra, Suiza, con el auspicio de la Fundación Patiño, en una edición trilingüe (aymara, español y francés), como parte de la serie *Literaturas y Culturas Latinoamericanas*. Se encargó de la traducción María Teresa Lema. Los autores dedican su obra “a don Martín Santacruz, del *ayllu* Qara (Juli), primer autor aymara conocido, y a don Felipe Wamán Puma de Ayala, de Luqana (Ayacucho), primer recopilador conocido de literatura aymara”. La *Introducción*, que es la única parte de toda la obra que reproducimos aquí, es también un trabajo conjunto de Félix y Xavier.

1992b

Borrador de propuesta desde Bolivia

Tomo VIII, pp.213-262

Zipaquirá, Colombia. julio de 1992: Durante seis días, un conjunto de especialistas en economía, antropología, política, filosofía, sociología, teología, derecho internacional, historia, semiótica y ciencias de la comunicación analizó la naturaleza del neoliberalismo, sus formas concretas de implementación en América Latina y buscó elaborar alternativas y respuestas. El seminario internacional fue organizado por la Compañía de Jesús. Asistieron más de ochenta especialistas entre los cuales, de Bolivia, Carlos Toranzo (por el Instituto Latinoamericano de Ciencias Sociales, ILDIS), Mauricio Bacardit (por Acción Cultural Loyola, ACLO) y Xavier Albó (por el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA). Un resultado adicional del seminario fue el volumen *Neoliberales y Pobres: El debate continental por la justicia*, publicado en Bogotá en 1993 por el Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP, de Colombia. Forma parte de este volumen el artículo que reproducimos a continuación, titulado “Borrador de propuesta desde Bolivia”, que Xavier presentó como su contribución a este esfuerzo colectivo. Como en el mismo texto se explica, este enigmático título esconde una síntesis y adaptación de dos esfuerzos de reflexión previos: *Del dios dólar al Dios de la vida*, realizado en el marco de la Conferencia Boliviana de Religiosos y Religiosas, y *Por una Bolivia diferente: Aportes para un proyecto histórico popular* elaborado y publicado en 1991 por el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, como el N. 34 de la serie *Cuadernos de Investigación*.

1993a

Don Melchor: el coronel que disparaba colores

Tomo VIII, pp. 263-293

Cuenta Xavier, al inicio de este artículo, cómo llegó a sus manos la obra de don Melchor María Mercado, militar y político, pero ante todo artista, que entre 1841 y 1869 pintó 120 láminas a todo color sobre diversos aspectos de la vida de nuestro país. Refiere también que, posteriormente, el Banco Central de Bolivia y el Archivo y Biblioteca Nacional coeditaron el precioso libro *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*, que incluye un erudito estudio introductorio de Gunnar Mendoza —titulado “Vocación de arte y drama histórico nacional en Bolivia: El pintor Melchor María Mercado (1816-1871): un precursor”— y contiene no solamente el valioso álbum sino las partituras recopiladas por

don Melchor en Moxos y la crónica de su exploración por la Chiquitania. Xavier intenta ver la obra pictórica con ojos de antropólogo, situándola en el contexto de la vida y el estilo artístico del autor, y lamenta que las láminas que incluye en su artículo aparezcan solamente en blanco y negro. El artículo apareció en febrero de 1993 en el número 26 de la revista *Cuarto Intermedio* que publica en Cochabamba la Compañía de Jesús. En esta ocasión, hemos optado por reproducir a todo color —aunque en formato reducido— las láminas seleccionadas por Xavier para ilustrar su artículo. Pensamos que así hacemos honor a don Melchor y acercamos un poco más al lector a su testimonio pictórico.

1993b

Violencia cultural en los países andinos

Tomo VIII, pp.295-348

Felipe E. Mac Gregor, S.J., presidente de la Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, APEP, describía así la situación que motivó la investigación *Violencia en la Región Andina*: “Convertidos en presuntos dueños de las naciones, los Estados andinos son oligárquicos, centralistas, clientelistas; gobiernan despreocupados de las condiciones de vida de millones de sus ciudadanos. Las naciones andinas, sus comunidades y sus hijos no consideran al Estado un árbitro justo en la contienda por la vida. La pelean a espaldas del Estado porque no desean seguir viviendo como víctimas de la violencia estructural, institucional o personal.” La investigación fue realizada simultáneamente en 1991 y 1992 por la Universidad Católica Andrés Bello, UCAB, en Venezuela, la APEP en Perú, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, sede Quito, en Ecuador, el Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP, en Colombia, el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, ILADES, en Chile y el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, en Bolivia. Como resultado de esta investigación se han publicado varios volúmenes en cada uno de los países mencionados. La síntesis de todos, denominada precisamente *Violencia en la Región Andina: Síntesis*, cuyo editor fue Felipe E. Mac Gregor, se publicó en Lima, Perú, en 1993. El capítulo 2. “Violencia cultural en los países andinos”, elaborado por Xavier, es el que reproducimos aquí.

1993c

Lingüística en la región andina

Tomo VIII, pp. 349-367

Como actividad preparatoria para el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas —celebrado en 1993 en la ciudad de México— en 1990 se llevó a cabo el Coloquio Latinoamericano de Antropología. El volumen *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*, compilado por Lourdes Arizpe y Carlos Serrano, publicado en 1993 por la Universidad Nacional Autónoma de México, recoge las principales contribuciones a este coloquio. Xavier contribuyó con dos ponencias que se reproducen en este mismo volumen de las *Obras Selectas*. En “Lingüística en la región andina”, hace un recuento de la actividad de esta disciplina en Ecuador, Perú y Bolivia. Se fija especialmente en los centros de enseñanza e investigación, en la dialectología y las gramáticas descriptivas, en los diccionarios y la lingüística histórica. Dedicó una atención particular a lo que denomina “lingüística política” es decir, la combinación de la lingüística con otras disciplinas con el fin de reivindicar y dinamizar a las lenguas —y los pueblos que las hablan— que, por distintas situaciones históricas, se hallan en situación de discriminación en sus respectivos países.

1993d

Lo andino en Bolivia: balance y prioridades

Tomo VIII, pp. 369-436

Publicado inicialmente en la *Revista Andina*, en diciembre 1990, este artículo se presentó también en el Coloquio Latinoamericano de Antropología, actividad preparatoria del Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas celebrado en 1993 en la ciudad de México. La presente versión la hemos tomado del volumen *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*, compilado por Lourdes Arizpe y Carlos Serrano y publicado en 1993 por la Universidad Nacional Autónoma de México. Está dedicado exclusivamente a Bolivia y hace un recuento muy completo de la actividad académica y de investigación en el campo de las ciencias sociales y más específicamente en lo que se refiere a las poblaciones andinas que mayormente habitan su territorio.

1994a con Mildred Calla

**Diagnóstico Socioeconómico de la Microrregión Tiraque Volumen 3: Cultura
Tomo VIII, pp. 437-714**

Tiraque, actualmente municipio de Cochabamba, es una micro región en la que el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, trabajó durante muchos años. Como parte del Comité Interinstitucional para el Desarrollo de Tiraque, CIDETI, contribuyó a realizar un diagnóstico que permitió obtener información sobre población, organización, educación, economía, vivienda, caminos, cultura, suelos, recursos hídricos, forestación, instituciones y salud, paso previo a la formulación de una estrategia general de desarrollo y planes sectoriales. En 1994, teniendo como autor al CIDETI y bajo el título de *Diagnóstico Socioeconómico de la Microrregión de Tiraque*, se publicaron los 10 volúmenes de resultados, producto del trabajo de un amplio espectro de profesionales. Xavier, uno de los dos asesores del conjunto de la obra, junto con Mildred Calla, tuvo a su cargo específicamente la elaboración del *Volumen 3. Cultura*, que es el que reproducimos como parte de las *Obras Selectas*. En noviembre de 1993, ambos autores habían publicado en la revista *Cuarto Intermedio*, el artículo de divulgación “La buena chicha”; posteriormente, en 1996, como parte de Schmelz, Bernd y Crumrine, Ross, editores, *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, apareció el artículo “Santos y tierra, muertos, wak’as y chicha: la religión andino-cristiana de los quechuas de Tiraque, Cochabamba”, referidos ambos a aspectos de este trabajo. Finalmente, en 2003, esta vez en inglés y bajo el título “Popular religious expressions, in the Cochabamba Valley, Bolivia” partes de este trabajo se publicaron en Upsala, Suecia, en la obra Alvarsson, Jan-Ake y Segato, Rita Laura, eds., *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. En la versión que reproducimos, se han reelaborado las referencias al conjunto de los 10 volúmenes del *Diagnóstico Socioeconómico de la microrregión de Tiraque* y a los cuadros del Anexo estadístico, manteniendo las que pueden consultarse en el *Volumen 3. Cultura*.

1993c/1996

**Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia
Tomo IX, pp.1-58**

Un destacado equipo de científicos sociales de México, Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Guatemala, Ecuador, Brasil y Paraguay analizó en Madrid, en el verano de 1992, la problemática étnica de los países de América Latina y su relación con el Estado y la democracia. Para este evento, Xavier preparó la ponencia que reproducimos a

continuación. La primera versión se publicó en 1993 en Buenos Aires (Antropológica, Del Sol) como parte del volumen *América Latina: el desafío del tercer milenio*, bajo la coordinación de Adolfo Colombres. Posteriormente, en 1996, bajo la coordinación de Pablo González Casanova y Marcos Roitman, se publicó en México el volumen *Democracia y Estado multiétnico en América Latina* (UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades). Los trabajos del seminario de Madrid y, por tanto, de las obras mencionadas, forman parte de un esfuerzo colectivo de interpretación de la realidad con base en las experiencias actuales de los pueblos indios, sin pretender anclarlas exclusivamente en concepciones clasistas ni en etnicismos culturales. En su ponencia, Xavier afirma que Bolivia, siendo un país plurilingüe y pluricultural, tiene un número creciente de ciudadanos y hasta políticos que aspiran a tener un Estado plurinacional. Muestra los cambios en el contexto político y da seguimiento a la gestación y evolución de las ideas desde la perspectiva india y campesina.

1994b

¿...Y de kataristas a MNRistas?: la sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia

Tomo IX, pp. 59-134

Víctor Hugo Cárdenas —dirigente katarista desde 1978, parlamentario en 1985 y candidato presidencial en 1989— fue el candidato vicepresidencial con el que el MNR ganó las elecciones de 1993. Semejante alianza y más aún, su asunción a la vicepresidencia de la República en agosto de ese año generó un amplio debate en distintos ámbitos de la vida nacional. Xavier recuerda haber asistido en 1985, junto con Víctor Hugo Cárdenas, a un simposio para describir cómo el movimiento campesino boliviano, cooptado por el MNR en 1952 y subordinado a regímenes dictatoriales con el pacto militar campesino, se había liberado de esa tutela en los años 70 y contribuido decisivamente a la recuperación de la democracia en los 80 bajo el liderazgo del katarismo. Con el fin de encontrar pistas para entender la “audaz alianza entre aymaras y neoliberales”, Xavier analiza el *Plan de Todos*, propuesta de la alianza MNR-MRTKL para las elecciones de 1993; busca contrastar sus hallazgos con las propuestas del katarismo, hace un recuento de lo que, de hecho, ha ido sucediendo en los primeros meses del nuevo gobierno y se atreve a prever los riesgos y las oportunidades futuras, tanto para Víctor Hugo como para el MRTKL. Se publicó en Washington, en la revista de *Diálogo Interamericano* bajo el título “Conflicto étnico, el Pueblo Indígena y la Consolidación de la Democracia en América Latina”. Simultáneamente, como un aporte al debate, la Unión de Instituciones para el Trabajo de Acción Social, UNITAS, y el Centro de Documentación e Investigación,

CEDOIN, decidieron publicar en La Paz este trabajo de Xavier en enero de 1994. Traducido al inglés, bajo el título “From Kataristas to MNRistas: The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia”, fue parte del volumen editado por Donna L. Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1994. Una versión preliminar, denominada “¿Es posible un boquete katarista en el gobierno MNR-MRTKL?” se publicó en 1994 en *Anales de la Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF, pp. 103-128.

1994c

La Pacha Mama no se vende como cualquier camisa

Tomo IX, pp. 135-157

Publicado en agosto de 1994 en la revista *Cuarto Intermedio*, este artículo tenía como principal subtítulo una advertencia: “Si los gobernantes y sus asesores no consiguen entenderlo, repetirán los errores del pasado”. Como parte del programa de reformas estructurales del primer gobierno de Sánchez de Lozada se comenzó a debatir una nueva ley agraria para remozar la dictada en 1953 por el primer gobierno del MNR. Como tantas veces en la historia nacional, algunos pretendían aprovechar la ocasión para liberar el mercado de tierras. Comenzando por la *Pacha Mama*, el artículo pone sobre la mesa los diversos significados de la tierra en las culturas indígenas, no solamente andinas sino también amazónicas. Rememora brevemente la resistencia de los campesinos a convertir la tierra en mercancía durante la época oligárquica, la recuperación de las tierras por medio de la reforma agraria de 1953 y la ampliación de la frontera agrícola con los programas de colonización. Refiere la liberación de la tutela estatal del movimiento campesino conducido por el katarismo y el avance que supuso la propuesta de ley agraria fundamental elaborada por la CSUTCB. Finalmente recuerda el impacto, en el país entero, del encuentro entre los pueblos originarios andinos y los indígenas amazónicos con ocasión de la “marcha por el territorio y la dignidad” de 1990.

1994d

Violencia étnica: El caso de Bolivia

Tomo IX, pp. 159-203

Inédito en español, este artículo forma parte del volumen *The Culture of Violence*, editado por Kumar Rupesinghe y Marcial Rubio C. y publicado totalmente en inglés en Tokio, New York y París por la editorial de la Universidad de las Naciones Unidas. Es el resultado de una conferencia patrocinada por dicha Universidad, lleva-

da a cabo en Lima, Perú, en octubre de 1991. Xavier describe los varios estratos que componen la sociedad boliviana y argumenta que las relaciones étnicas heredadas de la estructura colonial continúan siendo una fuente de violencia estructural. No es una violencia abierta del tipo *apartheid*, pero no por ello deja de ser sumamente eficaz: actúa menos formalmente, y en ocasiones de manera paternalista, logrando impregnar la mayoría de las situaciones y dominios de la sociedad. La etnicidad es descrita con referencia a dos factores, raza y cultura. Despendiendo de dónde se ponga el énfasis, surgen problemas de racismo o de etnocentrismo. Con mucha frecuencia, las diferencias culturales son interpretadas como raciales. Los bolivianos tienden a usar permanentemente diferentes categorías para describir a su propio grupo de referencia y a los otros grupos que forman parte de la sociedad. Aunque la etnicidad ha llegado a ser una bandera de lucha para la movilización política de los sectores de base, la existencia de percepciones negativas de lo étnico, la clase o el género representa un obstáculo formidable para el cambio social. Aunque se han revisado distintos archivos, no se ha encontrado el original de este artículo en su versión en español. Posiblemente haya sido escrito directamente en inglés para este fin. La traducción que se ofrece en esta oportunidad es responsabilidad del editor de las *Obras Selectas*.

1995a

Pueblos Andinos, Siglo XX

Tomo IX, pp. 205-322

Bajo la dirección de Frank Salomon, de la Universidad de Wisconsin-Madison, y Stuart B. Schwartz, de la Universidad de Yale, se publicó en 1999 el volumen III, *South America*, de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. El artículo de Xavier, titulado “Andean People in the Twentieth Century”, es una contribución a la parte 2 de dicho volumen. Se publicó solamente en inglés en una traducción que estuvo a cargo de Blenda Femenias. Reproducimos aquí la versión original, *Pueblos andinos, siglo XX*, concluida en mayo de 1995 e inédita en español. Los mapas incluidos en la presente edición han sido tomados de la versión inglesa arriba mencionada. Para resumir en pocas páginas la historia de los pueblos indígenas andinos a lo largo del siglo XX, Xavier focaliza su atención en tres aspectos específicos: el primero, referido a la resistencia de los indígenas al expolio de las oligarquías liberales a inicios de este período; el segundo, al auge de la campesinización y a la implementación de reformas agrarias hacia la mitad del siglo; y el tercero, a la emergencia de lo que denomina “el retorno del indio” al final de la centuria. Xavier es cuidadoso en resaltar que los indios de cada uno

de los países estudiados (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y puntualmente Argentina) afrontan su historia de acuerdo con sus propias particularidades y las de su específico contexto. Sin embargo, es igualmente capaz de mirar la región como un todo y aseverar que poco después de haber celebrado los 500 años de resistencia anticolonial, los pueblos y naciones originarias del espacio andino están muy vivos y tienen todavía mucho que ofrecer a sus respectivos países.

1995b

Bolivia Plurilingüe, Guía para Planificadores y Educadores. Resumen
Tomo IX, pp. 321-709

Desentrañar la realidad sociolingüística de Bolivia gracias a los datos recogidos por el censo nacional de población y vivienda de 1992 y por el mapa educativo de 1993 fue la tarea que asumió Xavier como trabajo conjunto del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, y del Fondo de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia, UNICEF, con el apoyo del gobierno de Suecia. La publicación original menciona como ayudantes de investigación a Jaime Guillén, Grover Bustillos, Óscar Sánchez, Sayuri Tejerina, Christopher Retzler, Virginia Aramayo de Albis y Alfonso Rocha; agradece al ETARE, al INE, a la Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generación y a UDAPSO, y dedica una mención especial a Lucía D'Emilio de UNICEF y a Luis Enrique López del ETARE. El resultado, *Bolivia Plurilingüe, Guía para Planificadores y Educadores* es una obra monumental y probablemente la más ampliamente documentada que ha escrito Xavier pues, además del texto, incluye una batería de cuadros producidos para el análisis estadístico de los datos censales, una colección de mapas de detalle de la situación sociolingüística en todo el territorio nacional y referencias continuas a un Anexo Estadístico accesible adicionalmente. El texto que reproducimos añade, al título original, la palabra *Resumen* porque, a propósito, hemos omitido la mayor parte de los cuadros que sintetizan la información censal, los mapas y todas las referencias que en el texto se hacían a estos instrumentos. Nos hemos quedado, por tanto, solamente con las descripciones, opiniones, reflexiones y recomendaciones que hace Xavier a la luz de su concienzudo estudio que son, a fin de cuentas, lo que interesa conservar en uno de los volúmenes de sus *Obras Selectas*. Quienes estén interesados en profundizar en el detalle de los análisis de Xavier, deben consultar los tres volúmenes de la edición original. Xavier dedicó su obra a Lidia Katari, maestra normalista, por su trabajo en el aula, a su esposo Víctor Hugo Cárdenas, entonces

vicepresidente del país, por su lucha a favor de la educación intercultural bilingüe, y a la profesora Isabel Luis Padilla, pionera de esta nueva educación.

1994e

Estrategias educativas diversificadas para situaciones distintas

Tomo X, pp. 1-37

Fue publicado en 1994 por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore en un volumen dedicado al seminario sobre educación intercultural bilingüe, como parte de la reunión anual de Etnología de ese año. Fue un anticipo de los tres volúmenes que aparecerían en 1995 bajo el título *Bolivia Plurilingüe, guía para planificadores y educadores*, un resumen del cual ha sido incluido en el tomo IX de estas *Obras Selectas*. En un esfuerzo conjunto del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, del Fondo de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia, UNICEF, con el apoyo del gobierno de Suecia, Xavier recibió el encargo de documentar la persistencia de las lenguas indígenas tanto en el campo como en las ciudades de nuestro país y, con base en ello, justificar la necesidad de introducir la educación intercultural bilingüe en el sistema educativo. Partiendo del análisis de los datos del censo nacional de población y vivienda de 1992 y los del mapa educativo de 1993, Xavier presenta en este artículo una muestra —referida a la lengua aymara en su convivencia con el quechua y el castellano— de las distintas situaciones sociolingüísticas que existen en Bolivia. Como consecuencia de este panorama, que caracteriza a Bolivia como país plurilingüe y multicultural, corresponde aplicar distintas estrategias educativas al momento de implementar la educación intercultural bilingüe en las escuelas del país.

1995c/1997

La búsqueda desde adentro: calidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano

Tomo X, pp. 39-69

Organizado conjuntamente por el Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social, CIESAS, y por el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CEMCA, en septiembre de 1995 se llevó a cabo en la ciudad de México el coloquio “Nuevas imágenes nacionales del indio”, en el que Xavier presentó la ponencia que ahora reproducimos. En su trabajo, Xavier refiere que la guerra del Chaco debilita el arreglo colonial de la “república de españoles” y la “república de indios”. Con su triunfo en 1952, el MNR busca la integración nacional de clases medias, obreros y campesinos insistiendo en llamar así a los antiguos indios. La

evolución posterior muestra cómo los indios, después de recuperar sus tierras, recuperan a sus héroes (Tupaq Katari), fortalecen su lucha incorporando la de sus hermanos de las tierras bajas (pueblos indígenas), definen mejor su identidad (pueblos o naciones originarias), y proponen un Estado plurinacional. Partes de este artículo están tratadas más extensamente en el volumen *Votos y whipalás: campesinos y pueblos originarios en democracia* que, junto con Esteban Ticona y Gonzalo Rojas Ortuste, Xavier publicó en 1995 y reproducimos en este mismo volumen X de las *Obras Selectas*. Posteriormente, en 1997, un artículo similar bajo el título *Imágenes y auto-imágenes en el movimiento étnico boliviano* se publicó en la revista *Horizontes Antropológicos* (año 3. n. 6) de Porto Alegre, Brasil.

1995d

El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos

Tomo X, pp. 71-110

Se publicó por primera vez en 1995 en Madrid, por la editorial Siglo XXI de España, como parte del *volumen 4. Tramas de la identidad* de la colección *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, que tuvo como editores a Klor de Alva, J. J.; Gossen, G. H.; León-Portilla, M., y Gutiérrez Estévez, M. Una versión en inglés, bajo el título “Bolivia toward a Plurinational State”, apareció el mismo año como parte de *Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America*, editada por Lourdes Giordani y Marjorie Snipes y publicada por el Departamento de Antropología de la Universidad de Virginia, Estados Unidos. Xavier se propone recoger las enseñanzas de la historia, reconstruida desde la perspectiva de los pueblos indígenas y, en consecuencia, analizar las implicaciones ideológicas y conceptuales de la búsqueda y reencuentro de la identidad étnica, sobre todo en las dos últimas décadas. Cabe destacar la detallada descripción del contexto en el que surgió la propuesta de Estado plurinacional y la vigencia de que ya entonces gozaba esta propuesta, que lograría su adopción por la Asamblea Constituyente en 2007 y su aprobación, mediante referéndum nacional en 2009, con el 61,43 % de votos.

1995e con Esteban Ticona A. y Gonzalo Rojas O.

Votos y wiphalas: campesinos y pueblos originarios en democracia

Tomo X, pp. 111-310

Este trabajo, elaborado en colaboración con Esteban Ticona Alejo y Gonzalo Rojas Ortuste, trata sobre la democracia étnica, es decir, las formas organizativas que han adoptado los pueblos originarios, campesinos o indígenas, con el fin de

nombrar sus propias autoridades, establecer su gobierno local y llevar adelante sus principales reivindicaciones. Publicado algo más de un año después de la promulgación de la ley de participación popular, se refiere a ella y busca, al mismo tiempo, anticiparse a las situaciones que posiblemente se presenten con la aplicación de los cambios que introduce este nuevo instrumento jurídico en la organización política y administrativa del país. La ampliación del municipio como órgano de gobierno local a todo el territorio nacional, sobre la base de las secciones municipales, es probablemente el principal cambio y el que tendrá más impacto en la vida de los pueblos originarios y las comunidades campesinas e indígenas. En ese marco, los autores ven posible el surgimiento o la creación de municipios indígenas. Otro desafío importante es la concepción misma del país, para el cual los pueblos originarios tienen una audaz propuesta: Estado plurinacional. En su versión original, el volumen lleva un prólogo de Carlos Hugo Molina Saucedo, por entonces secretario de Participación Popular y principal gestor e impulsor de la mencionada ley.

1996a

Nuevos maestros para tiempos nuevos

Tomo X, pp. 311-342

A dos años de la promulgación de la ley 1565, la reforma educativa de 1994 continuaba enfrentando uno de sus mayores desafíos: contar con los maestros y maestras que debían implementarla en el aula. En agosto de 1996, Xavier publicó en la revista *Cuarto Intermedio* el artículo “Nuevos maestros para tiempos nuevos”. Es un diagnóstico de la magnitud del desafío. Desde el inicio queda claro que la interculturalidad y el bilingüismo, introducidos por la reforma, requerirán maestros diferentes a los actuales, que fueron formados en clave castellanizante y uniformadora. Los nuevos maestros deberán tener la capacidad de asumir la heterogeneidad sociocultural de nuestro país y contar con nuevos conocimientos, referidos principalmente a lengua, cultura, etnia, nación, inculturación e interculturalidad. Para que eso suceda, también deberán cambiar las escuelas normales, los institutos pedagógicos y la formación que proporcionan. Al asumir la heterogeneidad lingüística y cultural del país, tendrán que adecuarse a su entorno y planificar su enseñanza para que responda mejor a la demanda de nuevos maestros en su área de influencia. Dentro de esa demanda, ocupa un lugar privilegiado la especialidad en educación intercultural bilingüe en diferentes modalidades según la prevalencia de una u otra lengua en cada región.

1996b

Iglesia, indios y poder en Jesús de Machaca, siglos XVII-XX

Tomo X, pp. 343-377

Desde 1970, las parroquias de Jesús y San Andrés de Machaca fueron confiadas a la Compañía de Jesús. Junto con Achacachi, la región de Machaca fue también una de las primeras zonas de trabajo de CIPCA. En ese doble carácter esta región fue sujeto de la investigación de Xavier. Además, desde los años ochenta, la comunidad de Qurpa fue una de sus residencias habituales. Esta familiaridad científica y cercanía afectiva con Machaca le permitió producir, junto con investigadores originarios y otros especialistas, la colección de cuatro tomos *Jesús de Machaca: la marka rebelde*. El artículo que reproducimos, centrado en la relación entre la Iglesia católica, los indios de la comunidad local y el poder político dominante durante los siglos XVII a XX es un anticipo a dichos trabajos. Naturalmente, por el amplio espacio de tiempo abarcado y los enormes cambios ocurridos, representa solamente el inicio de una investigación de más largo aliento. Apareció por primera vez en el *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, en el tomo 2 de 1996, publicado en la ciudad de Sucre.

1996c con Félix Layme

El renacimiento de la literatura aymara

Tomo X, pp. 379-400

Publicado en La Habana, Cuba, por la revista *Oralidad, Lenguas, Identidad y Memoria de América* (Anuario 8, 1996), de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe (OREALC), este artículo es un avance de la "Introducción" a la obra *Antología Aymara (Vol. I Prosa, La Paz, CIPCA. 1992; Vol. II Poesía, Ginebra: Fundación Patiño, 2007)*, que fue reproducido en el Tomo VIII de estas *Obras Selectas*. Xavier preparó este trabajo junto con Félix Layme, de quien provienen la mayoría de los textos aquí citados. Se ha uniformado la escritura aymara según el alfabeto único aprobado por el decreto supremo 20227 del 5 de mayo de 1984.

1997a

Alcaldes y concejales campesinos/ indígenas: La lógica tras las cifras

Tomo X, pp. 401-427

Bajo el nuevo marco de la ley de participación popular, en las elecciones municipales de 1995 resultaron elegidos como concejales municipales 424 líderes campesinos e indígenas (28,6% del total de concejales electos). Para documentar

esta novedad, la secretaría nacional de Participación Popular dependiente del ministerio de Desarrollo Humano publicó en 1997 el libro *Indígenas en el poder local*, uno de cuyos artículos es el que ahora reproducimos. Xavier desmenuza los datos estadísticos mostrando en detalle dónde están estos nuevos concejales, qué relación tienen con los partidos a los que representan, si son militantes o solamente se prestaron la sigla, cuántos llegaron a ser alcaldes y cuál es la correlación de fuerzas políticas en los distintos municipios en los que actúan. Naturalmente también refleja que entre los elegidos hay pocas concejales y, entre ellas, solo dos llegaron a ser alcaldesas. Posteriormente, en 2002, el Institute of Latin American Studies de la Universidad de Londres publicó el libro (Palgrave Macmillan), editado por Rachel Sieder, *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. En esta obra y bajo el título “From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary deputies”, se encuentra nuevamente este artículo de Xavier, traducido al inglés, enriquecido con abundantes datos complementarios del contexto boliviano.

1997b

Los derechos de los indios en Bolivia

Tomo X, pp. 429-466

Se publicó inicialmente en La Paz, en 1997, junto con otras contribuciones, en un folleto titulado *Noche Parlamentaria*, como parte de un programa de la Fundación Konrad Adenauer, de asesoramiento al Parlamento. Originalmente, fue preparado como ponencia para el simposio “Derechos de los Pueblos Indígenas”, dedicado a monseñor Leónidas Proaño, llamado con razón “obispo de los indios”, celebrado en julio de 1997, en Quito, Ecuador, en el marco del XLIX Congreso Internacional de Americanistas. En 1998, bajo la coordinación de Ileana Almeida y Nidia Arrobo Rodas, se publicó en Ecuador el volumen *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los Derechos de los Pueblos Indios y el Estado* (Ediciones Abya-Yala) que contiene los trabajos del simposio. El de Xavier aparece bajo el título “Derechos indígenas indios en Bolivia: Lectura desde el Borrador de Consulta de la OEA sobre los derechos de los pueblos indígenas”. Una ponencia de contenido similar, bajo el título *Bolivia: Avances y retrocesos*, fue presentada por Xavier en la mesa redonda Derecho Indígena y Autonomía del 3er Congreso Chileno de Antropología, celebrado en Temuco en noviembre de 1998, cuyas Actas se publicaron en Santiago en el año 2000.

1997c/1999

Notas sobre jesuitas y lengua aymara

Tomo X, pp. 467-497

Concluido en Qurpa, Jesús de Machaqa —residencia oficial de Xavier— en marzo de 1997, este artículo fue preparado para el simposio “Las misiones jesuíticas en la América colonial”, que tuvo lugar en julio de 1997 en Quito, Ecuador, en el marco del XLIX Congreso Internacional de Americanistas. En su introducción, Xavier indica que pretende dar una visión panorámica del aporte de los jesuitas al conocimiento de la lengua aymara, sobre todo durante la época colonial. Menciona las fuentes que ha consultado y termina advirtiendo que se trata de “notas preliminares”, que exigen aún mucho análisis y mayor investigación. Este trabajo fue publicado inicialmente en Sucre, como parte del *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* correspondiente al año 1997. Posteriormente, fue incluido en *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, volumen que recoge los trabajos del mencionado simposio, publicado en Lima en 1999 por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Ediciones Abya-Yala, bajo la coordinación de Sandra Negro y Manuel M. Marzal.

1997d

Asentamientos humanos con dotación comunal

Tomo X, pp. 499-556

Inédito hasta la fecha, el trabajo que reproducimos es el resultado de una consultoría destinada a sistematizar lo ocurrido en 30 años de programas de colonización, El artículo se centra en tres tópicos principales: los potenciales beneficiarios de nuevos programas, las políticas de aceptación de solicitudes y las lecciones aprendidas en los 30 años pasados. Aunque nuevos asentamientos humanos espontáneos se multiplicaron a partir de la reforma agraria de 1953, como una más de las profundas transformaciones ocurridas en ese tiempo, solo unos años después el Estado intentó regular, promover y apoyar este tipo de migración. Creó para ello en 1965 el Instituto Nacional de Colonización, al que encargó organizar y reglamentar programas dirigidos y semidirigidos de nuevos asentamientos en áreas de colonización. Con la promulgación de la ley 1715 en 1996, se crea el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) y se pone en vigencia una nueva reglamentación tanto sobre la tenencia de la tierra como sobre la adjudicación de nuevas áreas de asentamiento. Para abordar este último aspecto era necesario contar con un balance de lo realizado hasta la fecha y diseñar la política pública que regirá este aspecto en el futuro. Este artículo de Xavier es una contribución a esta tarea.

1997e

Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas

Tomo X, pp. 557-601

Con este artículo, Xavier intenta expresar “algunas preguntas que me he hecho muchas veces, cuando he escuchado o leído textos de diversos rituales andinos”. En concreto se pregunta “¿cómo se explica la sorprendente presencia de tantos y tan específicos préstamos castellanos en muchos rituales, creencias y divinidades de profundas e indudables raíces andinas?” Para responder esta pregunta, el autor identifica prácticas rituales urbano mestizas de amplia aceptación, revelando su indudable origen andino; luego hace un recuento de las divinidades andinas criollizadas; y, finalmente, analiza el ritual de lo que se ofrece y pide a estas y otras divinidades. Fiel al carácter inicial de su investigación, el último capítulo no presenta conclusiones sino nuevas preguntas que surgen de lo que ha dejado establecido. Publicado inicialmente en Sucre en el *Anuario 1997* del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, este trabajo fue reproducido en 1999 en el volumen *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias* (Occasional Papers n. 29) publicado en Bonn (Alemania) por la revista *Bonner Amerikanistische Studies* (Estudios Americanistas de Bonn) cuyos editores fueron Sabine Dedenbach-Salazar y Lindsey Crickmay.

1998a

Interculturalidad, ¿qué es eso?

Tomo X, pp. 603-622

Lograda la introducción del concepto Bolivia país pluricultural, con este artículo, publicado en la revista *Cuarto Intermedio* en febrero de 1998, Xavier pretende contribuir a la construcción de una unidad nacional más sólida y altamente participativa a partir de nuestra diversidad cultural. Para ello, profundiza en los conceptos de cultura e interculturalidad. En cuanto a la cultura distingue entre elementos simbólicos, que contribuyen a reforzar la identidad del grupo, y los elementos pragmáticos que sirven principalmente para resolver los problemas de la vida cotidiana. En cuanto a la interculturalidad, la define más como una actitud que como una acumulación de conocimientos. Una actitud con cuatro dimensiones: hacia la cultura propia; hacia la cultura dominante; hacia otras culturas y hacia las culturas oprimidas. Postula finalmente el establecimiento de una política intercultural que permita que, en Bolivia, siendo distintos, todos nos sintamos iguales y respetados, y seamos respetuosos.

1998b

**La Nueva corónica y buen gobierno ¿obra de Guamán Poma o de jesuitas?
Tomo X, pp. 623-676**

Por considerar que la obra de Guamán Poma reviste un interés específico para nuestro país, a raíz de una revelación hecha al concluir el IV Congreso Internacional de Etnohistoria, celebrado en Lima en 1966, Xavier decidió investigar este asunto con objeto de adoptar una posición razonada. El resultado de su trabajo es el artículo “La Nueva Corónica y Buen Gobierno, ¿obra de Guamán Poma o de jesuitas?” que reproducimos a continuación. No hay que olvidar que la autoría de la obra de Guamán Poma, atribuida en este caso al jesuita Blas Valera, tocaba un ámbito sobre el que Xavier podía obtener mejor información que cualquier otro especialista por ser él mismo también jesuita. Además, por sus investigaciones anteriores, Xavier ya era familiar tanto con la obra de Guamán Poma como con los otros personajes y lugares de esta historia. Una versión previa de este artículo fue publicada con el mismo título en 1997 en el *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* (Sucre, Bolivia). La versión definitiva apareció en 1998 en la revista *Antropológica* del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1998c

**Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación
Tomo X, pp. 677-729**

Desde septiembre de 1995, por iniciativa de diversas instituciones internacionales, se llevó a cabo un programa de eventos de análisis y reflexión sobre educación intercultural bilingüe en América Latina. En ese marco en 1996, se realizaron dos seminarios internacionales en Santa Cruz, Bolivia y en Iquique, Chile; y en 1997 otro en Cuzco, Perú, diseñados como espacios de reflexión y construcción de conocimientos. Fruto de estos eventos se publicó el volumen titulado *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*, actuando como compiladores Luis Enrique López e Ingrid Jung. El artículo que ahora reproducimos, titulado “Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación” es parte de esta obra. Xavier inicia su trabajo resaltando el poder de la lengua como elemento privilegiado para marcar la identidad étnica e identifica sus dos funciones fundamentales: comunicativa y expresiva. Pero inmediatamente profundiza en el concepto de diglosia, que ayuda a entender y medir la discriminación a partir de la lengua. Con estos elementos teóricos hace un análisis pormenorizado

de la utilización, por los medios de comunicación social, de los distintos idiomas vigentes en un país multilingüe como Bolivia.

1998d

Pueblos indígenas y originarios de Bolivia: quechuas y aymaras

Tomo XI, pp. 1-109

Iniciamos este tomo XI de las *Obras Selectas* con un trabajo que formó parte del programa indígena, una iniciativa del viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (dependiente del ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación) y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], “destinada a promover la investigación antropológica y dar a conocer las características culturales y sociales de nuestros pueblos indígenas”. Es una monografía dedicada a *Quechuas y Aymaras* que fue publicada en 1998, con apoyo de la Embajada de Suecia, como el primer volumen de una serie denominada *Pueblos Indígenas y Originarios de Bolivia*. En este trabajo, Xavier describe la cultura andina boliviana como un solo conjunto que se expresa en dos lenguas principales (quechua y aymara), pero cuya economía, organización social, ciclo vital, religión y cosmovisión son en realidad la misma, solo con expresiones locales que más bien la enriquecen que diferencian. A esta descripción global, se añaden las particularidades de lo que Xavier denomina variantes (de la misma cultura andina) que se recrea en los ambientes urbanos de las principales ciudades del país, en los distritos mineros y en las áreas de colonización a los que la han llevado continuas oleadas de migrantes. De ese modo, la cultura andina manifiesta su presencia y se compenetra con el conjunto de la cultura boliviana.

1998e con Esteban Ticona

Jesús de Machaqa en el tiempo

pp. 111-165

Reproducimos este trabajo de Xavier y Esteban Ticona, publicado en 1998 por la Fundación Diálogo-Comunidades y Medio Ambiente, con apoyo de DANIDA (la agencia de cooperación al desarrollo de Dinamarca), “con el propósito de divulgar las investigaciones más recientes sobre la historia y la realidad contemporánea de la población indígena boliviana”. Se trata de un folleto destinado a un público amplio, elaborado con lenguaje claro y sencillo, ampliamente ilustrado y, en este caso particular, bilingüe aymara-castellano en parte de su contenido, cuya intención es llevar información, con rigor académico, a los descendientes de los actores de

la historia de Jesús de Machaca. Por la naturaleza de la composición de este texto, hemos optado por una reproducción fotográfica, como en su momento hicimos con el folleto Nuestra Historia, que adoptó un formato similar que le permitió una amplia difusión en todo el país.

1998f

Lo indígena en vísperas del tercer milenio

Tomo XI, pp. 167-207

Organizado por el Colegio de Antropólogos de Chile y la Universidad Católica de Temuco, el 3er congreso chileno de Antropología se realizó en noviembre de 1998 con el auspicio de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y el patrocinio de cerca de veinte instituciones chilenas. “Lo indígena en vísperas del tercer milenio” fue una de las cinco conferencias plenarias, publicada en el año 2000, como parte de las Actas del Congreso, en una edición denominada *Desafíos para el Tercer Milenio*, coordinada por Francisca Márquez. Xavier también participó en la mesa redonda “Derecho Indígena y Autonomía” con la ponencia “Bolivia: Avances y Retrocesos” que aparece igualmente en dicho volumen. Después de describir brevemente el peso demográfico de los pueblos indígenas en los países de los Andes centrales —Ecuador, Perú y Bolivia— Xavier caracteriza la naturaleza económica y comunicacional de la globalización neoliberal y sus impactos en las identidades, actitudes y valores de los pueblos indígenas. En contraste con este panorama y citando sobre todo los avances logrados en Bolivia, introduce el concepto de interculturalidad como la actitud ética que, traducida en políticas públicas, abrirá la brecha para que las culturas y lenguas subordinadas logren el respeto y aceptación que merecen por parte de un Estado que se declara plurinacional y multilingüe y por la sociedad nacional y global.

1999a

El Memorial de Bartolomé Álvarez: visión de un eclesiástico de Charcas después del III Concilio de Lima

Tomo XI, pp. 209-237

Como en el mismo texto señala, Xavier había elaborado uno de los estudios introductorios para una reedición del volumen *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, que el clérigo español Bartolomé Álvarez remitió al rey de España en 1588. La nueva edición estuvo a cargo de María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías-Robles y Fermín del Pino Díaz y se publicó en

Madrid en 1998. Dado que la sede del trabajo de Bartolomé Álvarez fue la localidad de Pampa Aullagas, en el actual departamento de Oruro, Xavier presentó este trabajo a la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica con el fin de dar a conocer a los estudiosos bolivianos las características principales del contenido del mencionado Memorial. El artículo fue publicado en 1999 en el *Volumen 4 del Anuario de 1998*. Habiendo descrito brevemente el origen de Bartolomé Álvarez y sus principales andanzas en el Nuevo Mundo, dedica la mayor parte del trabajo a referir las opiniones de este clérigo de base español sobre los indios, su supuesta “conversión” y las características de la primera evangelización en el Virreinato del Perú, a la que prestaron especial atención el III Concilio de Lima y los primeros jesuitas.

1999b

Iguales, aunque Diferentes: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia Tomo XI, pp. 239-381

Más de una década de estudios, reflexión, seminarios, sistematizaciones, debate intersectorial y con los sectores directamente involucrados permitió a Xavier elaborar este libro, que es su trabajo más completo sobre uno de sus temas preferidos: la interculturalidad. El Equipo Técnico de Apoyo a la Reforma Educativa [ETARE] pidió realizar un diagnóstico de la situación sociolingüística del país con datos del Censo de 1992. Los hallazgos y conclusiones de este estudio, publicados bajo el título *Bolivia Plurilingüe, guía para planificadores y educadores*, lograron que la educación intercultural bilingüe [EIB] sea uno de los ejes principales de la reforma educativa de 1994. El panorama polifacético descrito por aquel diagnóstico requería de enfoques diferenciados. En la Bolivia plurilingüe el castellano era y continuará siendo la lengua dominante, pero el quechua y el aymara estaban igualmente presentes en todo el territorio nacional y el guaraní y las otras cerca de 30 lenguas originarias de las tierras bajas tenían su espacio ganado en sus regiones. ¿Cómo proceder entonces? Las respuestas están en *Iguales, aunque Diferentes*, un trabajo del que existen borradores en 1998 se publicó por primera vez en 1999, tuvo dos ediciones más en 2000 y esta cuarta, de 2002, que es la que reproducimos. Un segundo volumen denominado *Educando en la Diferencia*, publicado también en 2002, completará este recorrido.

1999c con equipo CIPCA

Ojotas en el poder local: Cuatro años después

Tomo XI, pp. 383-484

Con el artículo *Alcaldes y concejales campesinos/indígenas, la lógica tras las cifras*, reproducido en el Tomo X de estas *Obras Selectas*, Xavier había analizado las elecciones municipales de 1995, las primeras después de la ley de participación popular, que cambió profundamente el panorama municipal nacional. En aquella ocasión, identificó las principales características de los campesinos e indígenas que habían logrado acceder al poder municipal en el nuevo contexto. En vísperas de las elecciones municipales de 1999, junto a un importante grupo de instituciones y personas, recoge datos e informaciones y reflexiona sobre los que han ejercido cargos de concejales y alcaldes en el nuevo escenario municipal rural en estos casi cuatro años. El trabajo, publicado por HISBOL, COSUDE-PADER y CIPCA como *Cuaderno de Investigación N° 53*, lleva una presentación de Carlos Soria Galvarro, entonces coordinador del Programa de Apoyo a la Democracia Municipal, PADEM. De ella tomamos un párrafo, que resume el contexto y el contenido de este trabajo. *Ojotas en el Poder Local, Cuatro años después* es la continuación de un trabajo similar, realizado inmediatamente después de las elecciones municipales pasadas. En cierto sentido, es también una obra colectiva por la multitud de instituciones —24 para ser exactos— que aportaron en el levantamiento de los datos y otras tantas que hicieron sugerencias y complementaciones en una suerte de taller relámpago realizado antes de enviarlo a la imprenta.”

1999d

Etnias y pueblos originarios: Diversidad étnica, cultural y lingüística

Tomo XI, pp. 485-533

Bajo la dirección de Fernando Campero Prudencio, el Harvard Club de Bolivia reunió a veinticinco autores, seleccionados entre los pensadores más destacados en sus áreas de especialidad, para producir un volumen que contribuyera a la comprensión de la vida nacional en el siglo XX. Uno de ellos fue Xavier, que tuvo a su cargo el ensayo que ahora reproducimos. “Etnias y Pueblos Originarios: Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística” es el título del capítulo 15 del volumen *Bolivia en el siglo XX: La Formación de la Bolivia Contemporánea*, publicado en La Paz, hacia fines de 1999. En él, Xavier se propone reflejar la perspectiva de los pueblos originarios, presentando los procesos y la lucha política que han vivido durante los últimos cien años. Luego de recordar las principales cifras demográficas, el relato

va de la resistencia al expolio y el movimiento cacical en el período liberal, a la guerra del Chaco y la emergencia sindical que culmina con la reforma agraria de 1953. Luego vendrá una involución, con Barrientos y el pacto militar campesino, y una reemergencia de lo indio con el katarismo en área andina y la marcha por el territorio y la dignidad desde las tierras bajas. Xavier termina su ensayo diciendo: “Los editores del censo de 1900 pronosticaban que en pocos años la raza indígena estaría ‘si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión’. No previeron [...] que, cien años después, [sigamos] hablando de pueblos originarios muy vivos y que ahora incluso replantean la estructura de un Estado boliviano multiétnico, pluricultural y tal vez plurinacional”.

1999e

Principales características del derecho consuetudinario

Tomo XI, pp. 535-561

La revista de debate social y jurídico *Artículo Primero*, producida por el Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social, CEJIS, dedicó su N° 7, del período mayo a diciembre de 1999, al tema *Justicia Comunitaria Indígena-Campesina*. Xavier participó con el artículo “Principales Características del Derecho Consuetudinario” que es el que ahora reproducimos. Sus consideraciones salen del análisis de siete estudios sobre la práctica de la justicia comunitaria en diversas regiones y culturas del país, publicadas por el ministerio de Justicia, y de lecturas complementarias. Pretende contribuir a validar la existencia y la necesidad de legalizar el sistema alternativo de administración de justicia comunitaria. Señala, además, pistas para profundizar el tema en el futuro. Encuentra en los estudios suficiente diversidad y representatividad para comprobar la vigencia del derecho consuetudinario en el país. Reserva un espacio a los derechos indígenas y dedica la mayor parte del artículo a describir la naturaleza del derecho consuetudinario identificando diez rasgos comunes que aparecen en los estudios, describiendo los sistemas de autoridad que lo sustentan y las normas que rigen el acceso a la tierra y el territorio como un ámbito particularmente enriquecedor.

1999f

Sociedad boliviana al 2010

Tomo XI, pp. 563-605

Presentamos a continuación un texto inédito, denominado *Sociedad Boliviana al 2010* (versión preliminar para discusiones) que lleva por fecha diciembre de 1999

y por lugar de elaboración Qurpa, la comunidad campesina del municipio de Jesús de Machaca donde Xavier tenía una de sus residencias habituales. Fue preparado como material de trabajo para las jornadas de planificación de la Compañía de Jesús. En los días finales del siglo XX, es una mirada al futuro sobre la base de lo avanzado hasta ese momento. Xavier advierte, sin embargo, que “hacer predicciones sociales en un país como Bolivia es un ejercicio interesante y quizás necesario. Pero inevitablemente pertenece al género de la ciencia ficción”. Lamentando no tener a mano un censo actualizado (el siguiente iba a realizarse recién en 2001), describe las tendencias demográficas que presenta el país. Dedicó una sección a lengua y cultura, otra a grupos y clases sociales, una tercera a la articulación entre las dos Bolivias (la globalizada y la profunda) que acaban siendo cuatro (cita también la andina y la oriental), y describe en una cuarta sección el papel que piensa jugarán en ese escenario los distintos actores sociales. Propone tres líneas maestras para el nuevo decenio: a) un acuerdo nacional sociocultural con enfoque intercultural; b) mayor equidad económica y acceso a servicios básicos; y c) aumentar la participación social de los pobres y marginados.

2000a

Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales

Tomó XI, pp. 607-663

Retomando el tema de la presencia de términos prestados del castellano en los rituales andinos actuales, que ya había abordado en 1977, Xavier preparó esta ponencia para el “Congreso de Historia y Etnohistoria andina: Cristianismo y Poder en el Perú Colonial”, realizado en junio de 2000 en la ciudad del Cusco. La ponencia, titulada “Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales” fue incluida en el volumen *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. editado por Jean Jacques Decoster y publicado en el Cusco el año 2002 por el Centro Bartolomé Las Casas, el Instituto Francés de Estudios Andinos y la Asociación Kuraka. Esta vez, el tema es abordado desde la perspectiva de la cristianización y sus resultados. En un primer capítulo explora el mundo de Arriba y el mundo de Abajo, elementos esenciales de la cosmovisión andina. El segundo lo dedica a las mediaciones entre esos dos mundos y este mundo, es decir, el mundo en el que el hombre andino vive. El tercero explora los términos utilizados para expresar lo que pasa cuando el hombre muere. Con estos elementos, concluye su ponencia preguntando a los historiadores si se trata de variantes

contemporáneas, o camuflaje de las creencias andinas de siempre, o resultado de un aprendizaje memorístico, o lenguaje esotérico, o diglosia ritual o sincretismo.

2000b

Indígenas urbanos en América Latina

Tomo XI, pp. 665-692

La XIII Reunión Anual de Etnología, de agosto de 1999, tuvo a Xavier en el Seminario sobre Antropología Urbana: Identidades, Globalización o Etnocidio, con la ponencia “Indígenas urbanos en América Latina”, que publicó en el año 2000 el Museo de Etnografía y Folklore en el segundo de dos volúmenes dedicados a este evento. En 2001, una versión en inglés, titulada “Indigenous people in Latin-American cities”, formó parte del volumen *Population and Poverty issues at the Dawn of the 21st Century*, editado por Stan D’Souza y publicado en Nueva Delhi por el Indian Social Institute. Habiendo constatado que el ritmo de urbanización de América Latina en el siglo XX ha sido mayor al de otras partes del mundo, Xavier afirma que ello se debe a la migración campo-ciudad y se concentra en la migración de la población indígena que, al llegar a las ciudades, sufre discriminación no solamente por el hecho de ser pobre sino también por ser indígena. Describe cómo los migrantes se valen de estrategias de sobrevivencia, apoyadas en redes de parentesco, para sobrellevar las dificultades y cómo afrontan el dilema de diluirse en el anonimato o conservar su identidad. Termina optando por trabajar para incorporar la interculturalidad en todos los ámbitos de la vida como medio de lograr ciudades y sociedades multiétnicas y pluriculturales.

2000c

El sector campesino indígena, actor social clave

Tomo XI, pp. 693-734

Al iniciar un nuevo siglo, las fundaciones Hans Seidel y Fundemos dedicaron *El sindicalismo en Bolivia: presente y futuro*, de su serie *Opiniones y Análisis*, a profundizar en el rol desempeñado por uno de los actores centrales de la vida política y social del país desde la revolución de 1952: la Central Obrera Boliviana, COB. Actualizando aspectos de *Votos y Wiphalas: campesinos y pueblos originarios en democracia*, que en 1995 había publicado con Esteban Ticona y Gonzalo Rojas, Xavier pone en evidencia en el artículo “El sector campesino-indígena, actor social clave” la importante contribución de campesinos e indígenas al sindicalismo y a la COB, Inicialmente explica por qué utiliza los términos “campesino” e “indígena”

como sinónimos, y describe la variedad de actores que están por detrás: *ayllus* tradicionales, sindicatos campesinos propiamente dichos, colonizadores, cocaleiros e indígenas de las tierras bajas. En un segundo momento, muestra cómo estos campesinos indígenas, liberados del pacto militar campesino bajo la conducción katarista, ingresaron a la COB y llegaron a asumir la dirección luego del golpe de 1980. Su influencia en la agenda política del país mediante bloqueos de caminos y marchas multitudinarias, y la combinación de reivindicaciones económicas con reivindicaciones étnicas y culturales ha fortalecido el movimiento popular y puesto en cuestión la misma estructura del Estado.

2001a

El decálogo para una buena normalización en lenguas originarias

Tomo XII, pp. 1-35

La ponencia que reproducimos a continuación formó parte de la mesa redonda “Las lenguas indígenas en los medios de comunicación en Bolivia”, auspiciado por el Goethe-Institut Inter Naciones, la Universidad de Hamburgo y la Universidad Católica Boliviana; apareció publicada inicialmente en el libro *Democratizar la Palabra: las lenguas indígenas en los medios de comunicación de Bolivia*, cuyos editores fueron Utta von Gleich y Ronald Grebe. Posteriormente, bajo el título “Flexibilidad para la normalización en lenguas originarias”, se publicó en el volumen XXV, números 1 y 2, año 2001, de la revista *Lexis*, de lingüística y literatura, del departamento de humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, volumen titulado *Homenaje a Alberto Escobar*, cuya edición estuvo a cargo de Luis Jaime Cisneros y Rodolfo Cerrón-Palomino. Los diez “mandamientos” de este decálogo incorporan tres principios fundamentales y siete sugerencias operativas destinadas a orientar la introducción de la normalización lingüística en la escritura de los idiomas originarios, una vez que la reforma educativa de 1994 oficializó el enfoque de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo boliviano.

2002a

Pueblos indios en la política

Tomo XII, pp. 37-246

Publicado en 2002 con el N° 55 en la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*, el libro *Pueblos Indios en la política* es una de las obras fundamentales de Xavier sobre la identidad étnica y la participación política de los pueblos originarios. Mientras preparaba este texto, aparecieron, en el año 2000 en la revista *Cuarto*

Intermedio, dos artículos referidos a esta misma temática: en febrero “Aymaras divididos por fronteras: las fronteras de tres Estados se trazaron sin contar con ellos” y en noviembre “Son indígenas y saben que lo son”. Luego, en 2001, como parte de los *Anales* de la Reunión Anual de Etnología, organizada por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF, se publicó “Identidades étnicas y políticas en Bolivia, Perú y Ecuador”. Y en febrero de 2002 se publicó, también en *Cuarto Intermedio*, el artículo “Todos ellos aymaras y tan distintos”. Posteriormente, en 2003, apareció en Amsterdam, el volumen Salman, Ton & Zoomers, Annelies, eds. *Imaging the Andes: Shifting Margins of a Marginal World*, con el artículo “Andean Ethnicity today: four Aymara Narratives from Bolivia”. Y en 2004, en Pittsburg, el volumen Burt Jo-Marie & Mauceri, Philip eds. *Politics in the Andes: Identity, Conflict, Reform*, con el artículo “Ethnic Identity and Politics in the central Andes: the cases of Bolivia, Ecuador, and Perú”. También en 2004 apareció el artículo “Retornando a la solidaridad y faccionalismo aymara” en Sánchez, Gonzalo y Lair, Eric, eds., *Violencias y estrategias colectivas en la región andina: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*. Y, finalmente, en 2005, la editorial Plural publicó en La Paz el libro Robins, Nicholas, ed., *Cambio y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad*, uno de cuyos artículos es “La etnicidad andina hoy, a través de cuatro historias”. Efectivamente, a través de cuatro ensayos, Xavier va ampliando el análisis desde lo local y aymara hasta el conjunto nacional y lo que ocurre en Perú, Ecuador y el norte de Chile. La temática se aborda desde una perspectiva histórica, sociocultural y política. El análisis muestra cómo surge una común identidad indígena u originaria en estos pueblos, y nos ayuda a comprender mejor la identidad étnica.

2002b

Educar en la diferencia Hacia una políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo

Tomo XII, pp. 247-464

Tercera etapa de una larga marcha que Xavier recorrió como miembro del Equipo de Apoyo a la Reforma Educativa (ETARE). La primera fue Bolivia Pluri-lingüe (1995), que excava en la Bolivia profunda y pone los cimientos para afirmar que en prácticamente todos los rincones del país está vigente el uso de al menos una y, a veces, varias lenguas originarias, además del castellano. Con el Censo de 1992 en las manos, nos muestra cantón por cantón y barrio por barrio, los detalles de esta realidad. La segunda fue *Iguales, aunque Diferentes* (2000) que sintetiza la reflexión y el debate en torno a la diversidad cultural y lingüística del país. Es un aporte al esfuerzo por traducir en políticas públicas y en práctica social el recono-

cimiento y valoración de las diferentes lenguas, culturas y pueblos originarios que conforman nuestra sociedad nacional y que requieren una atención particular y diferenciada. En esta tercera etapa, anclado en los preceptos de la ley de reforma educativa de 1994, propone un conjunto de políticas públicas que abarcan todo el sistema educativo, insistiendo en sus dos ejes vertebradores: la interculturalidad y la participación popular. Con la minuciosidad y practicidad que le caracteriza, incursiona en todos los ámbitos: lengua, interculturalidad, participación desde las bases, formación de docentes, situaciones que requieren enfoques diferenciados, producción de materiales, medición de la calidad de la educación y expansión de la reforma a la educación secundaria y superior.

2002c

La nueva correlación campesina indígena en el Parlamento

Tomo XII, pp. 465-494

En junio de 2002 hubo elecciones nacionales. “Para entusiasmo de unos y espanto de otros”, como dice Xavier en el artículo que reproducimos, el movimiento campesino indígena, representado por el Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos [MAS-IPSP] y el Movimiento Indígena Pachakuuti [MIP], obtuvieron un número significativo de diputados y senadores. Para profundizar sobre este nuevo escenario, la revista del Centro de Estudios Jurídicos y Sociales [CEJIS], *Artículo Primero*, publicó un número monográfico titulado *La insurgencia democrática de la Bolivia clandestina*, uno de cuyos artículos es “La nueva correlación campesina-indígena en el Parlamento”. Comienza Xavier analizando los números y, aun reconociendo el gran logro obtenido, muestra que la representación campesina indígena no refleja todavía la proporción demográfica que este sector tiene en el país. Hace luego un recuento de los hechos que han permitido lograr este resultado identificando a los principales actores sociales y a los dirigentes involucrados. Y termina con una certera crítica a las encuestas preelectorales por sus equivocados pronósticos. Mirando al futuro, concluye con diez reflexiones respecto al trabajo que queda por hacer, de aquí para adelante, a fin de llevar a cabo una capacitación permanente que le permita al movimiento campesino indígena “generar mayores posibilidades de ser gobierno”.

2003

222 años después: La convulsionada Bolivia multiétnica

Tomo XII, pp. 495-533

Ante la memoria del cerco de Tupaq Katari a la ciudad de La Paz en 1871, Xavier hace un acucioso relato de los sucesos acaecidos en esta misma ciudad en octubre de 2003, en las dos semanas de parálisis nacional que culminaron con la renuncia del presidente Gonzalo “Goni” Sánchez de Lozada. Este artículo apareció inicialmente en Santa Cruz, en la revista *Artículo Primero* que publica el Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social [CEJIS]. Una versión reducida, con traducciones al inglés, francés e italiano, apareció en la revista *Promotio Iustitiae* que publica en Roma la Compañía de Jesús. Habiendo descrito brevemente la demografía y geografía de Bolivia, Xavier esboza el contexto histórico de los actores sociales de su relato: el movimiento campesino indígena originario y los sectores populares urbanos, impacientes ante la falta de resultados del modelo neoliberal y la ineficiencia gubernamental. La emergencia campesina-indígena y popular, que mostró su músculo en la “guerra del agua” en el 2000, se repite con la “guerra del gas” en el 2003. En lugar del diálogo y la concertación, el Gobierno recurre a medidas represivas cada vez más duras que lo deslegitiman. Tras el vuelco de las clases medias a favor de los sectores populares, la crisis culmina en octubre de 2003 con la renuncia del presidente y la asunción de Carlos Mesa Gisbert a la jefatura de la nación. Habiendo descrito los hechos, Xavier analiza cómo se llegó al descrédito de la clase política y de dónde procede la emergencia de los sectores campesino-indígenas y populares que forzaron la transición constitucional. Ante el resultado, se interroga sobre lo que podría esperar el país y el nuevo régimen en los años que vendrán. Centra su atención en los partidos políticos tradicionales, el movimiento popular y las elites locales.

2004a

¿Cómo manejar la interculturalidad jurídica en un país intercultural?

Tomo XII, pp. 535-579

A raíz de las transformaciones judiciales iniciadas con la reforma constitucional de 1994, el Instituto de la Judicatura de Bolivia, el Tribunal Agrario Nacional y el Programa de Investigación Estratégica de Bolivia [PIEB] impulsaron la realización de un seminario sobre justicia comunitaria en marzo de 2004. Las contribuciones a este seminario, entre las que se encuentra la de Xavier que reproducimos a continuación, fueron publicadas en Sucre en julio de 2004 por el Instituto de la

Judicatura en el volumen *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. En su trabajo, Xavier analiza una serie de estudios sobre la práctica de la justicia comunitaria, realizados de 1995 a 1998 y publicados por el ministerio de Justicia en 1999. Encuentra en ellos diez características comunes que requieren un enfoque intercultural para valorarlas adecuadamente. Luego profundiza en los sistemas de nombramiento de autoridades (que legitiman a quienes ejercen el derecho consuetudinario) y en la administración de justicia en temas de tierra y territorio. Dedicó un espacio a aspectos específicos del ámbito jurídico y termina augurando un diálogo enriquecedor entre ambos sistemas de justicia (positiva y comunitaria) y entre ambas fuentes de derecho (norma escrita y tradición).

2004b con Amalia Anaya

La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia

Tomo XII, pp. 581-604

También con la colaboración de Amalia Anaya, Xavier había publicado en 2003 *Niños alegres, libres, expresivos: la audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia*, un volumen de 280 páginas auspiciado por UNICEF y CIPCA como N° 58 de la serie *Cuadernos de Investigación*. En 2004, en el número 71/3 de la revista *Cuarto Intermedio*, que publica la Compañía de Jesús en Cochabamba, apareció el artículo “En su propia lengua y su propia cultura” que refiere testimonios extractados y adaptados del referido volumen. El artículo que ahora reproducimos retoma y resume algunas ideas centrales de aquel libro. Apareció en 2004 en el N° 38 de la *Revista Andina* que publica en el Cusco el Centro Bartolomé de Las Casas. Xavier inicia su relato con un resumen histórico que muestra que las lenguas indígenas no fueron tomadas en serio en la educación boliviana hasta la década de los 80 del siglo pasado. Con la recuperación de la democracia, renació la conciencia étnica y se generalizó la demanda de una educación que respete la cultura de las naciones originarias. En su relato, Xavier muestra los pasos recorridos desde los primeros proyectos demostrativos y de alcance limitado hasta la conversión de la educación intercultural bilingüe en política pública del Estado boliviano a través de la ley 1565, de reforma educativa, que fue posible gracias al trabajo realizado durante más de una década por el Equipo Técnico de Apoyo a la Reforma Educativa, ETARE, del que Xavier formó parte desde el inicio de sus actividades.

2004c con Víctor Quispe

¿Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales?

Tomo XII, pp. 605-722

Oscar Bazoberry Chali, entonces director general de CIPCA, mencionó en la presentación de este trabajo que es “Relevante, porque profundiza estudios anteriores con preocupaciones similares [...] Pertinente porque se nos presenta cuando la Participación Popular cumplió diez años [...] Oportuno, porque llega justamente cuando se acercan las elecciones municipales de 2004, que [...] ya no estarán mediadas por partidos [...]”. Este estudio tiene su origen en una encuesta preparada por Xavier y Diego Ayo —entonces director general de participación popular— y aplicada en 2002 a 1623 alcaldes y concejales titulares y suplentes, elegidos en 1999, de 242 municipios de los 314 que entonces tenía el país. Recoge información objetiva básica de los alcaldes y concejales que permite, a partir de ella, delimitar mejor qué entendemos cuando ellos se autodefinen como “indígenas” u otros los califican como tales. El trabajo fue realizado con la colaboración de Víctor Quispe, quien preparó la parte estadística, quedando la interpretación en manos de Xavier. Se publicó inicialmente en 2004 como N° 59 de la serie *Cuadernos de Investigación*. Uno de sus principales aportes es el “Índice combinado de etnicidad” que permite establecer con precisión el grado de etnicidad de quienes se autodenfinen como miembros de un pueblo originario.

2004d

El futuro del quechua, visto desde una perspectiva boliviana

Tomo XIII, pp. 1-21

Publicado en Berlín, en la revista *International Journal of the Sociology of Language*, este artículo es un comentario al trabajo de N.H. Hornberger y S.M. Coronel-Molina (2004) “Quechua Language Shift, Maintenance, and Revitalization in the Andes: The Case for Language Planning”, aparecido en dicha revista en la misma fecha. Xavier menciona que comparte en lo fundamental los juicios y conclusiones de los autores y que sus comentarios, desde una perspectiva boliviana, añaden matices y complementos que se refieren solo a algunos de los muchos temas tratados. Sobre las cambiantes fronteras lingüísticas que existen en Bolivia, luego de poner al quechua en relación con el aymara y el castellano, se mencionan los factores políticos, económicos, religiosos, históricos y actuales, que han podido influir en el uso predominante de alguna de estas lenguas. Sobre la base de sus propios estudios, Xavier insiste en tener mucho cuidado al comparar datos estadísticos

relativos a las lenguas indígenas en distintos países porque los respectivos censos han utilizado criterios diferentes para su recolección. Luego de comentar brevemente sobre actitudes e ideologías de lealtad lingüística, concluye haciendo un llamado a un mayor uso de las lenguas originarias en los medios de comunicación social.

2004e

Nuevos cancioneros religiosos aymaras y quechuas 1970-2002

Tomo XIII, pp. 23-65

Una primera versión de este artículo, que no incluía la parte quechua, apareció en 2004 en Iquique, Chile, bajo el título “Los nuevos q’uchus católicos aymaras”, en el volumen Bernardo Guerrero (ed.), *Amtaña: para reconquistar espacios*, publicado en homenaje al sacerdote aymara puneño Domingo Llanque Chana, un intelectual aymara que su pueblo bautizó como Padre y *Yatiri*, combinación que une dos tradiciones religiosas: la católica y la andina. La versión que reproducimos apareció también en 2004 en el *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*. El trabajo presenta un inventario de los cancioneros religiosos católicos aymaras y quechuas publicados entre 1970 y 2002, resaltando que este género representa, con mucho, la mayor cantidad de ejemplares producidos en el país en lenguas aymara (500 000) y quechua (100 000), antes de la reforma educativa de 1994. En un análisis preliminar, que invita a futuras investigaciones, se identifica el origen y forma de elaboración de los cancioneros; la procedencia de los cánticos (parroquias o localidades); sus autores, entre los que hay naturalmente muchos clérigos y religiosas, pero también muchos laicos, principalmente aymaras. Realiza finalmente una primera aproximación a los contenidos y señala algunas ausencias como la cosmovisión andina y la liberación social y cultural.

2005a

¿Quiénes y cuántos los constituyentes?

Tomo XIII, pp. 67-90

Desde el inicio de 2005, la Asamblea Constituyente era una demanda generalizada en el país. Con el fin de “aportar a un debate que será, sin duda, trascendental para el futuro de la patria”, la revista *Cuarto Intermedio* publicó un número doble especial (Nº 74-75, febrero a mayo 2005) dedicado al tema. Uno de sus artículos fue el que reproducimos a continuación. Se considera a la próxima Asamblea Constituyente como un hito más en el camino de la recuperación y plena vigencia de los derechos de los pueblos indígenas en Bolivia, Por ese motivo, la elección de

los que tendrán a su cargo la discusión y redacción de la nueva constitución es un tema de capital importancia. En su artículo, Xavier centra su atención en el análisis de las distintas propuestas para la elección de los constituyentes. En concreto, hace un resumen de los rasgos principales de las nueve propuestas existentes y, a la luz de las tres opciones “para el debate”, elaboradas por la Comisión Especial del Congreso para la Asamblea Constituyente (CECAC), argumenta sus preferencias sobre modalidades de elección, jurisdicciones a tener en cuenta, cuotas indígenas, lo que define a alguien como indígena, circunscripciones uninominales, departamentales y nacionales, y circunscripciones indígenas.

2005b

Más sobre el aymara de Guamán Poma

Tomó XIII, pp. 91-171

Cuando preparabamos los tomos VIII y IX de estas *Obras Selectas*, encontramos que Xavier publicó en 1993 con Félix Layme el artículo “Los textos aymaras de Waman Puma” en Aix-en Provence, Francia, en el volumen *Religions des Andes et langues indigènes. Équateur-Pérou-Bolivie avant et après la conquête espagnole*, edición de Pierre Duviols. Una reedición parcial de dicho trabajo apareció en 1994 en *Memorias. Jornadas de literatura latinoamericana*, publicado en La Paz por Plural/UMSA. Aunque entonces no se incorporó dicho trabajo en las *Obras Selectas*, al preparar este tomo XIII, vimos que Félix y Xavier habían profundizado en el tema en 2005 con dos artículos: El primero, “Más sobre el aymara de Guamán Poma”, publicado en Lima, Perú, en *Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literatura amerindia*, edición de Jean-Philippe Husson y el segundo, “Los dialectos aymaras de Guamán Poma”, en Aachen Alemania, en el N° 42 de la revista *Estudios Americanistas de Bonn*, titulado *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes*, edición de Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz. Se reproduce aquí el primero de ellos, por ser el más completo —a pesar de su mayor tecnicismo lingüístico— y porque refleja mejor otra faceta de la personalidad y el trabajo investigativo de Xavier: su dedicación al estudio de las lenguas quechua y aymara, que le llevó a lograr un amplio dominio de las facetas actuales y antiguas de cada una de ellas, hasta el punto de ser capaz de interpretar con solvencia y seguridad los textos que en ambas incorporó Felipe Guamán Poma de Ayala en su célebre *Nueva corónica y buen gobierno*. El artículo analiza en detalle, palabra por palabra y frase por frase las estrofas de cinco cantos aymaras y propone una traducción que refleja no solamente el significado sino el posible contexto en que se practicaban. La interpretación tiene en cuenta las

influencias lingüísticas a las que su transcripción pudo estar sujeta, dado el origen de Felipe Guamán Poma de Ayala y su escaso dominio del aymara. A propósito de esta colaboración, conviene recordar que Félix Layme y Xavier no solamente elaboraron conjuntamente estos artículos sino también los dos volúmenes de *Literatura Aymara. Antología*. Y que juntos recibieron en 1998 en Estocolmo el premio de la Fundación Hiroshima por la Paz y la Cultura.

2006a

El Alto, la vorágine de una ciudad única

Tomo XIII, pp. 173-206

Publicado inicialmente en junio de 2006 en el *Journal of Latin American Anthropology* (11. 2: 327-348), el artículo que reproducimos apareció también, en una versión abreviada y adaptada, en noviembre del mismo año en la revista *Cuarto Intermedio* (81/5). Xavier refiere que estuvo por primera vez en El Alto cuando apenas tenía 3.000 habitantes, Menciona el rol que jugó La Ceja de El Alto en el sitio a La Paz durante el levantamiento de los Amarus y Kataris. Citando el estudio que, con T. Greaves y G. Sandoval, realizó en 1976, afirma que La Paz y El Alto son dos ciudades complementarias, que se influyen mutuamente, así como El Alto interactúa con las comunidades aymaras de su entorno rural en el altiplano. Pero lo que distingue a El Alto, de otras ciudades similares de América Latina, es que toda la ciudad está organizada en una multitud de juntas vecinales —que evocan la forma de organización predominante en las comunidades rurales de las que provienen los migrantes— y que, agrupadas a su vez en la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), le proporcionan una capacidad insospechada de actuación conjunta. Esta capacidad es la que se puso a prueba durante los acontecimientos de octubre de 2003, que culminaron con la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada quien, con la intervención del Ejército, pretendió reprimir por la fuerza y a la población alteña y paceña que demandaba lo que se llamó la “agenda de octubre”.

2006b

Ciudadanía étnica-cultural en Bolivia

Tomo XIII, pp. 207-322

María Teresa Zegada, Ivonne Farah y Xavier Albó elaboraron el volumen *Ciudadanías en Bolivia*, que fue publicado en 2006 por la Corte Nacional Electoral como N° 7 de su serie *Cuadernos de Diálogo y Deliberación*. La contribución de Xavier fue el artículo que ahora reproducimos, del que ACLO, Foro Constituyente y CIPCA hicieron una versión preliminar autorizada, para uso de los constituyentes y

sus asesores. El trabajo tiene dos partes: La primera se refiere al concepto de grupos étnico-culturales y, en particular, al contraste entre indígenas y no indígenas en la realidad boliviana. La segunda se concentra en la ciudadanía y derechos de estos mismos pueblos indígenas, a partir de su evolución en documentos recientes oficiales y en las demandas y propuestas de los propios pueblos implicados. Para abarcar este panorama, Xavier describe la dimensión étnica-cultural y lo que significa ser indígena; revisa brevemente la historia de los pueblos indígenas u originarios en Bolivia y dimensiona su presencia con ayuda de los datos de los censos realizados desde 1900 a 2001. Con ese telón de fondo, establece lo que ha significado para los pueblos originarios la ciudadanía; enumera los avances logrados en el ámbito nacional e internacional; profundiza en las grandes vertientes de los derechos indígenas; subraya la demanda indígena de condiciones para el desarrollo de su propia especificidad y resalta su contribución en la transformación del Estado y la nación.

2006c

Teología narrativa de la muerte andina

Tomo XIII, pp. 323-370

Apareció inicialmente en 2006 como parte del volumen *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena, Tomo II*, coordinado por Josef Esterman y publicado por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, ISEAT. En 2007, una versión más antropológica de este material, bajo el título “Muerte andina, la otra vertiente de la vida” se publicó en Luisa Abad y Juan Antonio Flores (eds.) *La muerte y las culturas en América Latina*. Universidad de Castilla La Mancha. En un estilo narrativo, que entrelaza el relato etnográfico de las vivencias religiosas y la reflexión teológica, se describen las diversas fases, ritos y creencias que acompañan la experiencia de la muerte en los pueblos aymara, quechua y uru de la región andina, sobre todo de Bolivia y el norte de Chile, que viven ahora un fuerte sincretismo andino- cristiano. Se resalta primero la separación y a la vez la continuidad de relaciones entre el finado, en su otra forma de vida, y los que seguimos en este mundo; y, después, la manera con que, poco a poco, los difuntos se van vinculando con todo el cosmos y juegan un rol en la generación de la nueva vida. En la parte final se sacan algunas conclusiones sobre las implicaciones éticas y teológicas de esta concepción.

2006d

Evo y el MAS en Bolivia: Antecedentes, entretelones y esperanzas
Tomo XIII, pp. 371-418

Presentamos un artículo inédito en Bolivia, que publicó en 2006 la revista *Claroscuro* del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Lo obtuvimos gracias a Pedro Avejera y María Esther Udaeta que, en estos tiempos de pandemia, desde su residencia en Córdoba, Argentina, se tomaron la molestia de contactar a dicha universidad y obtener una copia para esta reedición. Xavier concluyó su artículo en febrero de 2006, a un mes de la posesión de Evo Morales como presidente constitucional, con el respaldo del 53,72% del voto popular en las elecciones de diciembre de 2005. Relata, por tanto, los acontecimientos que han llevado a este vuelco fenomenal, que desplaza a quienes hegemonizaron la política nacional desde la recuperación de la democracia (1982) y la implementación del modelo neoliberal (1985), y coloca a los campesinos, indígenas y pueblos originarios como actores relevantes de la política nacional. Su relato se centra en los acontecimientos que llevaron, en 2003, a la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada y a la asunción de Carlos Mesa a la presidencia. Incapaz este último de manejar el llamado “empate catastrófico” entre la nueva izquierda y una reciente expresión de la derecha, de corte regional, tampoco pudo consolidar su gobierno y tuvo igualmente que renunciar quedando la presidencia a Eduardo Rodríguez Veltzé con el encargo de realizar elecciones, con el resultado que hemos señalado.

2007a con Franz X. Barrios S.

Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías
Tomo XIII, pp. 419-695

El libro *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías* se publicó en junio de 2007, con un prólogo de George Gray Molina y José Luis Exeni R., como N° 22 de la serie *Cuadernos de Futuro*. Formaba parte del *Informe sobre Desarrollo Humano (IDH) 2007: El estado del Estado en Bolivia*, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). En septiembre de 2006, una versión preliminar fue distribuida a los miembros de la Asamblea Constituyente, reunida en Sucre desde el 6 de agosto anterior. Todo el volumen tiene el propósito de respaldar la presentación de 26 propuestas sobre otros tantos aspectos que iban a ser analizados por los constituyentes, como parte de su trabajo de redacción de la nueva Constitución Política del Estado. Para ello, se hace un diagnóstico de lo que ha sido

el Estado boliviano, desde su fundación en 1825 hasta el presente, y se presentan los principios y conceptos fundamentales que guiarán el trabajo, entre los que destacan la interculturalidad, la autonomía y el ordenamiento territorial. Luego se expone la propuesta propiamente dicha, dividida en dos partes: la primera dedicada a explicitar lo que se entiende al afirmar que Bolivia es un Estado pluricultural, intercultural y plurinacional, y la segunda a describir la distribución territorial del poder en el nuevo Estado. A lo largo de los dos capítulos dedicados ampliamente a estos asuntos están, enumeradas, las 26 proposiciones que resumen y condensan toda la argumentación. Un capítulo adicional se dedica a explorar algunas áreas específicas del nuevo Estado como son: los idiomas oficiales, el sistema educativo, el enfoque del desarrollo en el marco de la diversidad cultural y las autonomías, y la planificación articulada del desarrollo nacional. Tanto en esta como en la versión preliminar se añadió un Epílogo, destinado a llamar la atención de los constituyentes sobre el tratamiento de algunos aspectos más relevantes.

2007b

Naciones originarias y Estado en los Andes centrales

Tomo XIII, pp. 697-727

La Academia de la Latinidad busca la valorización de la capacidad creativa, la riqueza y la diversidad cultural de los pueblos latinos en el seno de la sociedad humana. Realizó su XIV Conferencia Internacional en Lima, Perú, en noviembre 2007. Las contribuciones a este evento fueron publicadas el mismo año en Río de Janeiro, bajo el título *Democracia Profunda: Reinenciones Nacionales y Subjetividades Emergentes*. La contribución de Xavier a este evento fue el artículo titulado “Naciones originarias y Estado en los Andes centrales”, un ensayo de síntesis de un estudio comparativo de los movimientos indígenas en Ecuador, Perú y Bolivia, todavía en preparación. Xavier rememora las identidades atribuidas a esta parte del mundo por quienes han ejercido el poder en su territorio. Describe a los pueblos originarios de los Andes centrales y de la Amazonía antes de la conquista y el sistema de las dos repúblicas —de españoles y de indios— implementado por la colonización. Aunque la situación de dominación de los indígenas no cambió con la independencia lograda por Ecuador, Perú y Bolivia y más bien empeoró por la expoliación de las tierras de comunidad, revela que a partir de la mitad del siglo pasado está en curso una reemergencia de las naciones originarias, patente en la fortaleza de sus organizaciones y en los cambios constitucionales logrados para la vigencia de sus derechos.

2008a

Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú

Tomo XIV, pp. 1-258

Un estudio comparativo patrocinado por el proyecto de análisis político y escenarios prospectivos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) es el origen de este trabajo. Fue publicado en 2008 en La Paz, como N° 71 de la serie *Cuadernos de Investigación* del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). Posteriormente, se publicó en Buenos Aires como parte del volumen *Movimientos socioculturales en América Latina: ambientalismo, feminismo, pueblos originarios y poder empresarial*, bajo la coordinación de Fernando Calderón. Xavier ofrece un relato fascinante del proceso de varias décadas que va transformando no solamente el presente de los pueblos originarios de Bolivia, Ecuador y Perú sino también, con sus propios rasgos y ritmos, la estructura de cada uno de los Estados en los que se desarrollan los procesos históricos específicos. El capítulo final, de síntesis, le permite reflexionar nuevamente sobre algunos temas clave: la identidad étnica y la clase económica, los dos ojos para ver la realidad, los recursos naturales, el contrapunto con la temática de género, nacionalidad, nación y Estado plurinacional, las naciones indígenas fuera de sus territorios, entre otros.

2008b

25 años de democracia, participación campesino-indígena y cambios reales en la sociedad

Tomo XIV, pp. 259-287

Para conmemorar 25 años de democracia ininterrumpida, por iniciativa de la vicepresidencia de la República, el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA), el programa PADEP/GTZ de la Cooperación Alemana, la Fundación Friedrich Ebert y el ILDIS, la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, el PNUD, Idea Internacional y AECID de España, se generó un espacio de diálogo para intercambiar criterios sobre lo que fue y lo que se espera de la democracia en Bolivia. La primera parte, aportes de intelectuales y académicos, fue un seminario con seis ponencias, una de Xavier, titulada “25 años de democracia, participación campesina indígena y cambios reales en la sociedad”. La segunda parte consistió en mesas de trabajo departamentales con participación de representantes de sectores sociales. Todo el producto fue publicado en 2008 por la vicepresidencia de la República bajo el título *Visiones sobre el proceso democrático en Bolivia 1982-2007, Bolivia 25 años construyendo la Democracia*. Xavier centra su exposición en la emergencia de los pueblos originarios a partir de la derrota del Chaco y la revolución de 1952

pues, pese a ser altamente mayoritaria, la población indígena “estuvo formalmente marginada de la vida política del país tanto en la Colonia como en los primeros 125 años de vida republicana”. En su recorrido pasa revista a la creciente participación de los pueblos originarios en épocas del Estado del 52, las dictaduras militares, la recuperación de la democracia, el modelo neoliberal y los dos años de Evo Morales y el MAS-IPSP.

2009a

Del indio negado, al permitido y al protagónico en América Latina

Tomo XIV, pp. 289-323

Reproducimos el aporte de Xavier a un trabajo publicado en 2009 por el Fondo de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia, UNICEF, y la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad, FUNPROEIB Andes. Se trata del *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*, monumental obra en dos volúmenes a la que han contribuido 34 especialistas que nos hablan de 552 pueblos indígenas de América Latina y de 420 lenguas originarias en uso. Desde la perspectiva indígena, el artículo de Xavier identifica tres períodos históricos: a) el colonial de la subordinación a los invasores europeos, en continuidad con el neocolonial de las nuevas repúblicas en que los criollos asumen el poder sin modificar la situación de los indios, más aún, buscando exterminarlos o someterlos militarmente; b) el asimilacionista que niega a los indígenas y busca su desaparición transformándolos en campesinos y a los países en mestizos; c) el despertar en que los pueblos originarios, reivindicando su modo de ser, se atreven a exigir no solamente la participación igualitaria en la sociedad sino incluso el ejercicio del poder político. El título del artículo “Del indio negado, al permitido y al protagónico en América Latina” enfatiza el tránsito por estos períodos que, de una manera sintética, Xavier va mostrando en qué etapa se encuentra en cada uno de los países. Como corolario, refiere que la reivindicación común es ser iguales, aunque diferentes.

2009b

Hacia una metrópoli intercultural: La Paz, El Alto y Chukiyawu

Tomo XIV, pp. 325-343

La principal metrópoli paceña que, además de las ciudades de La Paz y El Alto, comprende los municipios de Achocalla, Mecapaca, Palca, Viacha y Laja celebró en 2009 los 200 años de la rebelión de Pedro Domingo Murillo. Con esta ocasión, entre

otros actos conmemorativos, la Alcaldía de La Paz publicó *Bicentenario de la Revolución del 16 de Julio, 1809-2009*, un volumen de 500 páginas, con una treintena de autores, ilustrado con innumerables fotografías. “Hacia una metrópoli intercultural: La Paz-El Alto y *Chukiyawu*” es la contribución de Xavier. Comienza mencionando que apenas 29 años separan a la rebelión de Murillo en 1809 de la de Tupaq Katari en 1781, casi el mismo tiempo que hay desde la recuperación de la democracia en 1982 y la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado, que refunda el país en 2009. Dos raíces caracterizan a *Chukiyawu*. Antes de la Colonia ya era un centro multicultural: en sus minas de oro trabajaban mitmakuna de los diversos *ayllus* y naciones. Los españoles fundaron al lado “su” ciudad, Nuestra Señora de La Paz, y ambas crecieron nutriéndose mutuamente. El cerco de Tupaq Katari y la Independencia, 15 años después de Murillo, no modificaron esta dualidad. Más bien la fortalecieron, como también la fortaleció el establecimiento de la sede de Gobierno, la creación de la ciudad de El Alto y las oleadas de inmigrantes del altiplano aymara y de todo el país. La tarea pendiente para el tercer milenio es consolidar su carácter de ciudad cosmopolita y metrópoli multilingüe e intercultural.

2009c con Carlos Romero

Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución

Tomo XIV, pp. 345-471

Se trata de uno de los resultados del Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza (GTZ/PADEP), de la vicepresidencia del Estado Plurinacional y la Sociedad Alemana de Cooperación Técnica. Ante la necesidad de contar con insumos que faciliten la comprensión y la práctica de las nuevas realidades, se elaboró en pleno debate de la nueva Constitución y se publicó inmediatamente después de su aprobación por referéndum. Junto con departamentos y municipios, las autonomías indígena originaria campesinas son los principales pivotes del ordenamiento territorial del Estado plurinacional. La adecuada comprensión de los lineamientos y conceptos fundamentales del nuevo ordenamiento jurídico y su compatibilidad con los datos de nuestra realidad son esenciales para avanzar en su implementación y profundizar su vigencia. Elaborado en colaboración con Carlos Romero, que fue presidente de la comisión de Tierras, Territorio y Recursos Naturales de la Asamblea Constituyente, el presente trabajo brinda insumos para la aplicabilidad práctica de las autonomías indígenas. Para ello, contrapone las nuevas reglas de juego territoriales con los datos demográficos y socioculturales de la realidad indígena originaria campesina actual, tanto en el

ámbito municipal como en el de las tierras comunitarias de origen. A partir de este análisis, sondea las diversas potencialidades y rutas que se abren para el proceso de construcción de dichas autonomías.

2010a

Lo indígena originario campesino en la nueva Constitución

Tomo XIV, pp. 473-495

Aprobada y puesta en vigencia la nueva Constitución, la vicepresidencia del Estado, la Universidad Mayor de San Andrés y el Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral publicaron el volumen *Miradas, Nuevo Texto Constitucional* con la participación de más de cincuenta especialistas, asambleístas, autoridades, asesores, académicos y operadores políticos entendidos en la materia. La contribución de Xavier fue el artículo “Lo indígena originario campesino en la nueva Constitución” que resume y ratifica argumentos desarrollados con mayor amplitud en trabajos previos. Principalmente, resalta que la nueva Constitución se diferencia de todas las anteriores por el rol fundamental que el nuevo Estado plurinacional otorga a las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Para respaldar sus afirmaciones, hace un recorrido por las partes principales de la nueva Constitución, desde el Preámbulo, pasando por las Bases fundamentales del Estado, los Derechos Fundamentales y Garantías, los Órganos Funcionales y la Estructura y Organización Territorial del Estado. Concluye su argumentación señalando que, además de esta presencia transversal, los pueblos y naciones indígena originario campesinos podrán constituirse en autonomías indígenas regidas por sus propios usos y costumbres.

2010b

Lenguas e identidades étnicas

Tomo XIV, pp. 497-536

En homenaje a Willem F.H. Adelaar, responsable de la cátedra de Lenguas y Culturas de la América Nativa en la Universidad de Leiden, Países Bajos, se publicó en 2010 el volumen *Linguistics and Archaeology in the Americas. The Historization of Language and Society* editado por Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke. La contribución a este homenaje fue el artículo “Lenguas e identidades étnicas” que reproducimos a continuación. Xavier analiza los criterios utilizados para conocer el número de indígenas por los censos recientes en países de América. El indicador más frecuente suele ser la lengua nativa, pero este no permite contar a muchos

indígenas que, aun habiéndola perdido, se siguen sintiendo tales, aunque vivan fuera de sus territorios. El indicador de autoidentificación, recomendado por la OIT y la CEPAL/CELADE, permite recoger información más cercana a la realidad. “La utilización de un mecanismo u otro [...] no es tan inocente. Detrás de cada opción [...] suele haber diversos modelos y utopías de [...] país” afirma Xavier. El uso de términos genéricos como blanco, mestizo, indígena o no en las preguntas de los censos, contribuye a la persistencia de superadas políticas asimilacionistas. La identificación más precisa de quién es o no indígena, en qué grado y a qué pueblo o nación indígena originaria pertenece, como se logra con la Escala CEL, permite conocer mejor la realidad y adoptar con mayor decisión los nuevos enfoques que exige la reemergencia de la conciencia étnica.

2010c

Interculturalidad, Estado y pueblos indígenas

Tomo XIV, pp. 537-562

Yachay Tinkuy, Encuentro de Saberes, fue el título escogido por los médicos tradicionales de Potosí para el libro sobre Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina publicado en 2010 por el Programa de Apoyo a la Higiene y a la Salud de Base (PROHISABA), la Unión Europea y la Cooperación Italiana cuya edición estuvo a cargo de Luca Citarella, Alessia Zangari y Roberto Campos. En su introducción el embajador, Kenny Bell, menciona que la interculturalidad “encierra conceptos tan sencillos como respeto al otro, mutua comprensión, transformación cultural y consideración de la identidad” que están en la base de la formación de la Unión Europea, una unión de pueblos “iguales, aunque diferentes”. La contribución de Xavier “Interculturalidad, Estado y pueblos indígenas” es precisamente una actualización del capítulo 4 de *Iguales, aunque Diferentes*, una de sus obras publicada en 2000. Xavier vuelve aquí a sus temas clásicos: las diversas lenguas presentes en Bolivia, las ventajas del plurilingüismo, la diglosia producida entre idiomas dominantes y subordinados, las muchas formas de ser bilingüe, los cambios de lengua, la normalización lingüística, etc. Incursiona en el ámbito de la cultura, el mestizaje y las identidades culturales; profundiza en la interculturalidad como fenómeno cotidiano, sus tipos básicos, el proceso hacia el ideal intercultural y sus implicaciones en la estructura socioeconómica y en la institucionalidad del Estado. Y llama a reforzar cuatro actitudes básicas.

2012 con Fernando Galindo
Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible
Tomo XIV, pp. 563-723

Con la coordinación de Xavier Albó y Fernando Galindo, CIPCA y ACLO llevaron a cabo, entre 2007 y 2011, la investigación conjunta Interculturalidad, Desarrollo Rural y Sostenibilidad, como parte de la red europea de investigación Desarrollo Sostenible en un Mundo Diverso (SUS.DIV, por sus siglas en inglés). El trabajo es el documento base de nueve estudios de caso, realizados bajo el mismo marco conceptual en espacios-territorios rurales de La Paz, Cochabamba, Potosí, Santa Cruz, Beni y Pando. Los autores exploran la interculturalidad y el desarrollo rural sostenible desde ópticas teóricas convergentes, sus mutuos vínculos e influencias, y amplían sus reflexiones en torno al “Vivir Bien”, nuevo paradigma del desarrollo actualmente presente en el debate nacional. En un país como Bolivia, la multiculturalidad no es solo una característica poblacional sino una condición que ha erigido barreras de exclusión, marginación y falta de relaciones respetuosas con el “otro”, expresadas en actitudes, prácticas, asignación de roles, institucionalidad, sistemas educativos, esquemas mentales, etc. que dificultan avanzar hacia relaciones mutuamente enriquecedoras. La investigación respondió a la necesidad de entender mejor el funcionamiento de la interculturalidad en el ámbito del desarrollo rural y de ampliar el conocimiento de sus relaciones con los ámbitos simbólico, jurídico y político en la nueva coyuntura nacional.



Fotografía 1

Xavier y Carmelo. Cerro Pachjiri, 1 de Agosto de 1995. Fotografía de Gerardo Fernández Juárez.



Fotografía 2

Xavier, Carmelo y Gerardo. Cerro Pachjiri, 1 de Agosto de 1995. Fotografía de Gerardo Fernández Juárez.



Fotografía 3

Xavier y Carmelo. Cerro Pachjiri, 1 de Agosto de 1995. Fotografía de Gerardo Fernández Juárez.



Fotografía 4

Ofrenda en el cerro Pachjiri. 1 de Agosto de 1995. Fotografía de Gerardo Fernández Juárez.



Fotografía 5

Xavier en la terraza del Colegio San Calixto de La Paz. Septiembre de 2005. Fotografía de Gerardo Fernández Juárez.



Fotografía 6

Xavier y Mariano. Dos buenos amigos. Terraza del Colegio San Calixto de La Paz, Septiembre 2005. Fotografía de Gerardo Fernández Juárez.



Fotografía 7

Inagotable. Xavier en la Residencia de los Jesuitas de Cochabamba, junio de 2020, Fotografía de Enrique Carrasco SJ.



Fotografía 8

Con la wiphala andina. Residencia de los Jesuitas de Cochabamba, junio de 2020. Fotografía de Enrique Carrasco SJ.



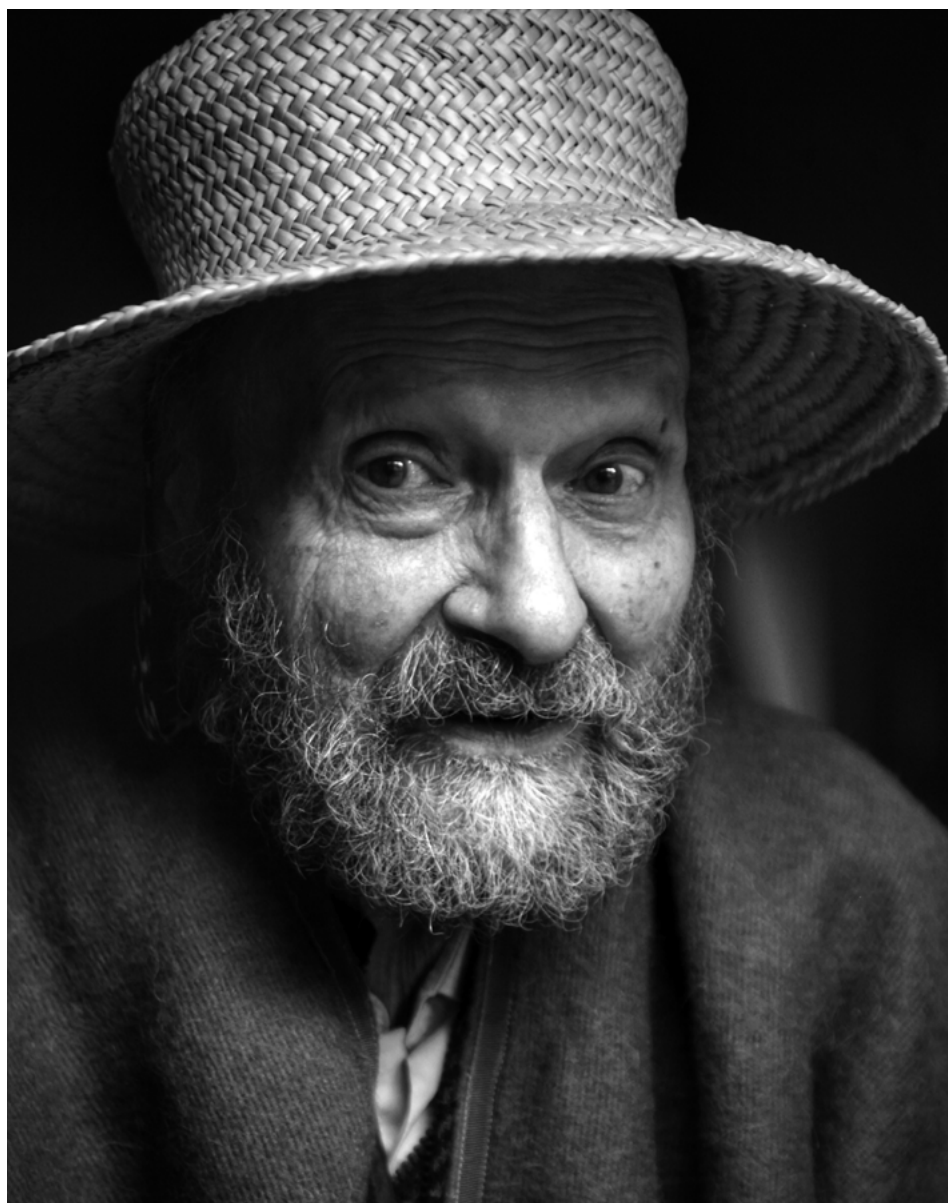
Fotografía 9

Xavier en su despacho del Colegio San Calixto de La Paz, septiembre de 2005. Fotografía de Gerardo Fernández Juárez.



Fotografía 9

Xavier con el crucifijo, diseño de Lucho Espinal, cuya réplica fue entregada al papa Francisco por parte de Evo Morales en su visita a Bolivia en Julio de 2015. Residencia de los Jesuitas en Cochabamba, junio de 2020. Fotografía de Enrique Carrasco SJ.



Fotografía 10

Xavier Albó Corrons. Residencia de los Jesuitas de Cochabamba, junio de 2020. Fotografía de Enrique Carrasco SJ.

Xavier Albó: “Yo soy como Bolivia”

Carlos M. Caravantes García
Universidad Complutense de Madrid

... en lo alto el altiplano (se toca la prominente calva), en medio los lagos (señala con una mano sus ojos) y abajo la selva (alisándose la barba). De este modo se presentaba a mis hijos, de diez y cinco años, en el invierno paceño de 1991.

Yo lo había conocido un año antes, en Madrid, a principios del verano. Llamaba por teléfono, un sábado por la tarde, a la casa de mi familia política. Me localizaba allí después de conectar con mi familia cuando trataba de conocerme y hablar conmigo. Le habían dicho que era yo —con el Seminario Español de Estudios Indigenistas de la Complutense que dirigía— quien se oponía, en Madrid, al tipo de celebraciones que la Comisión española Quinto Centenario se proponía realizar. Esta actuación crítica con la política exterior oficial española resultó, y se mantuvo así unos años, un canal de comunicación que facilitó cierta complicidad y un respeto mutuo por las opiniones y posturas políticas de ambos. En esa ocasión, por ejemplo, me trasladó su contrariedad al advertir que un libro que compiló por encargo (*Raíces de América. El mundo aymara*) había sido publicado, dos años antes, con el patrocinio entre otros de la Sociedad Quinto Centenario, lo que no supo hasta tenerlo editado en sus manos.

A partir de ese día se instauró una costumbre entre nosotros cuando nos encontrábamos en mis campañas bolivianas o cuando él pasaba por Madrid y me citaba para vernos, aunque fuera brevemente. Yo le planteaba todo tipo de preguntas sobre personajes y acontecimientos de la política boliviana y él buscaba mi opinión, y contrastar la suya, sobre los procesos políticos que se producían en España. En este último caso, su perspectiva estaba condicionada por la lectura, casi exclusiva, de *El País*, aunque no compartiera muchas de las opiniones de este medio sobre América Latina (para el diario de Prisa, Iberoamérica, siguiendo el proyecto político del PSOE).

Creo que como un resultado de esas conversaciones e intercambios conocí, antes de mi primer trabajo de campo en Bolivia en 1990, o cuando acababa de llegar a La Paz, la existencia de un bar de copas, propiedad de varias personas vinculadas a la cooperación española, situado en la zona pacaña de las embajadas extranjeras. Para mayor sorpresa mía, lo habían llamado Olé-Olé, lo que confirmó mi idea de no visitarlo, a no ser que quisiera poner en cuestión la relación y el trabajo que iniciaba con organizaciones kataristas e indianistas, como la CSUTCB, el MRTKA o el MITKA.

Otra noticia que tuve a través suyo fue la advertencia que había hecho la embajada española, para el lunes 12 de octubre de 1992, a los españoles residentes en Bolivia, de que extremaran su cuidado, no salieran de sus domicilios sin necesidad, y retiraran la bandera y otros símbolos de España que pudieran tener en sus fachadas (¡como hizo la propia Embajada!, vecina por cierto de la aparentemente fortificada de los Estados Unidos).

Pero lo que quizá me reveló más pronto lo que entonces interpreté como su carácter boliviano ocurrió en julio o primeros de agosto de 1990. Leyendo la prensa autóctona, me enteré de que la fuerza naval boliviana decidía acuartelarse para forzar al gobierno de Jaime Paz Zamora a cambiar su decisión de prescindir, por cuestión económica, de una de las tres principales embarcaciones armadas del país. Siendo que una de las ideas con las que un español llegaba por primera vez al país andino era la de estar en la nación que más golpes de estado había sufrido en su historia republicana, podría entenderse mi preocupación. Cuando yo le manifesté a Xavier mi recelo, que no le comuniqué ni siquiera a mi mujer cuando le telefoneaba, no se mostró preocupado y no le daba importancia. Yo le insistía preguntándole qué podía pasar. Que trataban de cambiar la idea del Presidente o del gobierno, me contestaba. Esa es mi zozobra, le decía, si esa decisión no se altera. Pues, suponía ante mi insistencia, marcharían algunas tropas hacia el Palacio Quemado para presionar al Ejecutivo. Eso es lo que me preocupa, le trasladaba de nuevo. Pues no sé, me manifestaba escasamente interesado. Finalmente, el Gobierno cambió de opinión para mi relativa tranquilidad.

Sin embargo, siempre hubo un tema en el que nunca he sentido que nuestra comunicación fuera muy cercana. Me refiero a lo que él, quizás, llamaría espiritualidad y religiosidad andinas y yo, más bien, rituales religiosos.

A los pocos días de llegar al altiplano, un día antes del solsticio de invierno (21 de junio, creo que, de 2004, aunque el diario de campo de ese año no lo en-

cuentro), me propuso llevarme a lo que yo creí que sería enseñarme el ayllu Jesús de Machaca, lo que acepté inmediatamente, sin vacilaciones. Sin embargo, resultó ser el proyecto de llevarme al Pachjiri (como lo escribe Gerardo Fernández, Pajtiri para lo que me pareció siempre escuchar) el día antes de su fecha principal, el solsticio de invierno. En el viaje, pasamos cerca de Achacachi, capital de la provincia Omasuyo, y paramos para buscar, sin éxito, fósiles marinos en una ladera donde, me dijo, suelen encontrarse. Allí me explicó que antes el altiplano boliviano (de altura media de unos 4000 metros) había sido fondo marino, curiosidad geológica asombrosa para mí que me interesaría especialmente, años después, como padre de geólogo.

A partir de ese momento, lo que refiero son mis recuerdos de aquel viaje que alguien menos materialista que yo podría denominar iniciático.

El hecho de ir la noche anterior a la del solsticio obedecía a la necesidad que tenía un funcionario conocido de Xavier de pedir a la *Pachamama* y a los Achachilas conocer, y si era posible prever, si su puesto en el ministerio estaba en peligro porque alguien intentaba serrucharle el piso debajo de los pies (expresión mucho más expresiva que la española “segarle la hierba bajo los pies”). Trataba de saberlo, pero también de prevenir o, en su caso, de evitarlo. Y, por lo que fuera, no podía acudir al día siguiente. Desconozco si eso le había supuesto alguna “colaboración” (que, en Bolivia, solía significar contribuir con alguna cantidad en metálico), aunque entonces yo la suponía.

Con el grupo iban dos *yatiris* que dirigirían la ceremonia, aunque el más joven de los dos acabaría no oficiando, quizá por la sobreactuación del mayor.

En la cumbre había un círculo casi cerrado por una baja valla de piedras, de unos cuatro o cinco metros de diámetro. En el centro, en una pequeña mesa pétreo que desempeñaría el papel de altar, se empezó a preparar la ofrenda que al final se quemaría. Albó nos indicó los nombres de las principales cimas, los Achachilas, que nos rodeaban. Y, si no me falla la memoria, nos dijo que el Pachjiri, realmente, era un monte vecino al que nos encontrábamos, cuya cima estaba rodeada por una valla metálica alta que impedía llegar a la cumbre donde se habían instalado unas antenas que eran repetidores. Un fenómeno interesante fue que el *yatiri* nos llamó la atención sobre un punto luminoso que destacaba sobre el resto de las estrellas, sobre el monte vecino, lo que fue acogido con atención y respeto cuando indicó que era una manifestación de la *Pachamama*. Al cabo de un rato nos señaló que había

desaparecido y todo el grupo demostró, aparentemente, su asombro. En mi caso, algo incrédulo, simplemente interpreté que, al estar al oeste de nuestra posición, la propia rotación de la Tierra lo había ocultado.

En todo momento Xavier le preguntaba al *yatiri* por las fórmulas que iba pronunciando o por alguna de las expresiones en aymara que utilizaba. A continuación, a sugerencia del oficiante, todos los asistentes se turnaron para formular peticiones, preguntas o deseos a la *Pachamama*, que él, como director de la ceremonia, respondía tras la consulta correspondiente con la mesa que ya ardía. Xavier, al verme remiso a participar en esa actuación, preguntó por mí si mantendríamos mi mujer y yo mucho tiempo nuestra relación matrimonial, y la respuesta fue que sí. El trago de la botella, quizá *singani*, con el que acompañé el gesto de challar unas gotas sobre la tierra, me alivió del frío que sentía por no haberme preparado para estar tanto tiempo al aire libre. En el caso del empleado público, poco después de estos hechos me enteré por Xavier que había perdido el puesto en el ministerio.

Al finalizar la ceremonia fuimos bajando, yo cerca del farol que era la única luz que iluminaba el camino. La linterna que llevaba Xavier para iluminarse mientras acompañaba, detrás del grupo, al *yatiri* que caminaba más lento, se fue apagando con las pilas agotadas. Eso produjo dos caídas de su acompañante, sin que el grupo del farol se detuviera. A mitad del camino descendente, se nos hizo parar a todos para solicitarnos una ayuda económica. Pero lo que mostró, de nuevo, el respeto de Xavier fue que se dejó cambiar su bolsa con hojas de coca por otra mucho menor del *yatiri*, que le manifestó su preferencia por la calidad del contenido de aquélla. Algo parecido me había dicho a mí, al empezar la ceremonia en la cima, sobre la preferencia de la *Pachamama* por mis Ducados sobre los Astoria, sin filtro, que él llevaba.

Quizá Julián López García, el colega antropólogo, pueda aportar muchos más detalles. Estuvo en la ceremonia y, sobre todo, me acompañó, con dos chavales bolivianos, en la ascensión a oscuras, aunque es sorprendente la adaptación de la vista a la escasa luz que proporcionan las estrellas.

Al volver a La Paz, avanzada la noche, Xavier me invitó a entrar en su residencia de San Calixto, en la enorme cocina que tenía, para escoger lo que me apeteciera calentar para tomar. No recuerdo si yo conocía ya el microondas, pero, además de disfrutar la comida, me llamó la atención la cantidad de recursos de que se disponía en esa residencia. Ya había tenido la ocasión de conocer su habitación,

con ordenador, mesa de despacho y biblioteca, de la que más de una vez escogió alguna copia de un artículo suyo para regalármela. Había podido compararla con la habitación de Gregorio Iriarte, oblato, que cuando lo visité para entrevistarle tenía un cargo importante en su congregación, pero su habitación, aunque más amplia, era más humilde.

Me parece interesante ahora recoger algunos ejemplos que acreditan la importancia que ha tenido Xavier Albó como referente intelectual, y crítico, en ámbitos científicos y políticos bolivianos.

El jueves, veintidós de agosto del noventa y seis, se produjo la presentación en el MUSEF del *Catálogo Etnológico de los Pueblos Indígenas. Repertorio Bibliográfico* (editado por CIPCA, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, y Cedoin, Centro de Documentación e Información), con la asistencia de Nicómedes Sejas, Secretario Nacional de Etnias, Género y Generaciones (“indígenas, mujeres y viejos”, en la caracterización que le daba Xavier Albó) y el Secretario Ejecutivo de la CSUTCB.

Yo estaba en el salón de actos, en la última fila del bloque izquierdo, junto a la puerta siempre abierta de entrada, posición entre las dos últimas filas que, más de una vez, comprobé eran las preferidas por intelectuales o profesionales europeos que asistían con respeto, tratando de observar, pero no interferir en los actos programados y que tenían al mismo tiempo una perspectiva de conjunto.

En la misma fila, me había dejado pasar, un señor, junto al pasillo central, con gorro de montaña, barba y jersey de rayas, de origen latinoamericano por su acento, con muchas ganas de hablar. Se presentó como radiestesista que trataba de enseñar a los aymaras —tenía experiencias con comunidades enteras, decía— cómo utilizar sus extraordinarias cualidades de zahorí para descubrir corrientes de agua subterráneas. Para mi asombro, otro señor delante nuestro, en la penúltima fila, con cazadora y pelo entrecano, quizá con acento europeo, se mostraba interesado hasta llegar a averiguar que quien nos hablaba era venezolano, que había aplicado sus conocimientos en Los Llanos venezolanos. A su vez se presentaba como antropólogo italiano con trabajo de campo en las selvas de Venezuela, Brasil y Bolivia. Hablaban de la principal dirigente indígena venezolana, Noelí Pocaterra, cuando me saludó Rosario Guerra, encargada de temas indígenas de CEDOIN, que entraba con su marido, al parecer, y con una guagua. Poco después, al entrar, también me saludaron, efusivamente, Lola Paredes, de CIPCA, con la que hablé también de mi

mujer, y Carlos Soria (“tocayo”, exclamó), de CEDOIN, vestido con traje en esta ocasión, con el que hablé de pie un poco de la historia política boliviana hasta que reclamaron su atención. Aunque a ambas mujeres las había contactado pocas fechas antes, en el caso de Carlos Soria hacía dos años que no lo veía. Su reencuentro y la efusión de su saludo me hizo sentir la íntima satisfacción que se produce en todo antropólogo que es reconocido y valorado así por un informante respetado y de relieve para la investigación que se está desarrollando.

Pero, y es el caso importante para estas reflexiones, cuando llamaron la atención de mi tocayo y se fue a sentar, entró Xavier Albó y me abrazó efusivamente, tanto que casi se le caía la gorra con visera que suele llevar para cubrir el “altiplano”. Me preguntó por mi mujer y mis hijos, y, como es Xavier, sin solución de continuidad, se disculpó porque quería preparar su exposición para este acto, y se retiró a la primera fila, al extremo opuesto del que yo ocupaba.

Los hechos significativos empezaron entonces. El venezolano, al saber de quién se trataba, me solicitó que se lo presentara al final para pedirle que le tradujera al aymara un libro importantísimo de radiestesias. Pero, para mí, lo relevante fue el gran interés que mostró en ese momento el italiano Gerardo Bamonte, doctor en antropología y profesor (me dio su tarjeta) en el Dipartimento di Studi Storico-Religiosi de la Università Degli Studi Di Roma “La Sapienza”, por saber quién era yo y cómo ponernos en contacto. Si Xavier Albó me había dedicado su especial atención, eso me señalaba como alguien de potencial interés, incluso como académico.

Al día siguiente, viernes 23 de agosto de 1996, estábamos convocados a una Mesa Redonda, que yo había ayudado a componer con los colegas españoles que sabía que estaban en La Paz, sobre “La antropología de América vista desde España”. Presidía el Decano de la Facultad de Sociología. Por orden de intervención actuamos como panelistas, siendo todos doctores antropólogos españoles, yo mismo, Maribel Jociles, Gerardo Fernández y, el último por su expresa voluntad, Xavier Albó. Este, en su turno, señaló: “Yo descubrí la Antropología de América en España, a través de Barcelona” y luego de Madrid, con Carlos. “En ambos casos, tenía que ver con la contestación al Quinto Centenario. Había como un compromiso con América Latina. La primera vez que oía hablar de Carlos Caravantes fue en Italia, como el *enfant terrible* del Quinto Centenario en España, con quien me recomendaron hablar”, como en Barcelona con Jesús Contreras.

Destacó: “Aquí ser académico puro es imposible. Aquí se hace antropología académica una vivencia”. Aquí, sin embargo, faltará la metodología. Ese sería el gran aporte que nos pueden hacer los de fuera: el rigor metodológico.

Añadiendo: ¿Es posible entender Bolivia sin la antropología? Aunque así nos podemos aportar pluridisciplinariedad para entender la realidad; necesitaremos sociología, historia,...

En el Conversatorio, después de nuestras presentaciones como panelistas, intervinieron oyentes entre el público como Salvador Romero (el Decano), Gerardo Bamonte (al antropólogo italiano), Jaime Fernández (en esa época, creo recordar, director del Departamento de Arqueología y Antropología, en la Facultad de Sociología de la UMSA, la universidad central se diría), el Dr. Rojas y otros.

Xavier, entre los comentarios que se hicieron, también de los panelistas, precisó que la antropología sirve para entenderse a sí mismo, como uno de los caminos con, sobre todo, la historia, y sirve también como apertura al distinto, para relativizar lo que uno tiene.

Gerardo Fernández hizo una observación que pienso que nos reflejaba bastante a todos los ponentes: “¡Ojo con los modelos externos! ¡Acá debemos buscar nuestro camino!”

Cuando acabamos, yo invitaba a Xavier, Gerardo Bamonte y Maribel Jociles, que pudieron quedarse, al Restaurante Galicia donde los viernes por la noche ofertaban paella. Había reservado mesa allí por la cercanía al Monoblock de la UMSA donde se había realizado el acto (desde la Avenida Villazón, a la calle Landaeta casi esquina con la Avenida 20 de Octubre, a la que luego se trasladaría ese restaurante). El dueño, don Julio, era un gallego que no había querido nacionalizarse boliviano a pesar de los muchos años que llevaba en La Paz. Alardeaba siempre de seguir siendo español, y gallego. Estaba casado con una mujer camba (es decir, del oriente de Bolivia) y tenían varios hijos ya mayores. Al llegar, me regañó delante de todos por el retraso de tres cuartos de hora sobre la hora de reserva. Era un resultado no deseado de la relación, casi familiar, que había desarrollado con él y con su familia. Pero mi conocimiento y familiaridad con Xavier Albó aumentó mi prestigio, desde entonces, delante de él y su familia.

Pocas veces he comido con Xavier Albó en mis estancias en Bolivia, aunque tengo la imagen de que come con apetito. Una vez, incluso, me invitó a comer en

San Calixto. Estuvimos en una mesa donde acompañábamos a varios destacados jesuitas, alguno de ellos obispo, que me sometieron a un detallado interrogatorio profesional y personal.

A continuación recojo algunas referencias extraídas del diario de campo de un año bastante posterior, el 2014, que he podido encontrar, de ahí los detalles que las acompañan. Son momentos concretos (ahora está de moda en España denominarlos “puntuales”) de nuestra relación que manifiestan el interés de Xavier también por un sector de la población indígena, originarios se les llama actualmente, para los que no era alguien de prestigio, sino un adversario al que hay que combatir. Se trata de los indianistas, que proponen el indianismo como una ideología política, de lucha por el poder, no una filosofía de la indianidad. Durante los últimos 90 algunos de los indianistas establecían una suerte de equivalencia entre su idea de las ONG y la presencia y actividades de Xavier Albó. Proyectaban un rechazo generalizado hacia él casi como si lo consideraran un oponente en lucha por conquistar o influir en los mismos sectores de la población. En algún caso extremo, uno de los principales ideólogos indianistas había intentado agredirle con una patada cuando recorría la feria del libro, por El Prado en el centro de La Paz, enseñándosela a un grupo de escolares del Colegio San Calixto. Era el mismo teórico del indianismo que escribió un panfleto anónimo en el que se decía que había que expulsar a Xavier de Bolivia por utilizar a los campesinos y por ser traidor a su patria, Cataluña. Ambos coincidimos en suponer su autoría, tanto por su bastante correcta redacción y su conocimiento de la política española, como por su retorcida, aviesa, intención.

El domingo, diez de agosto de 2014, quedé por teléfono con Xavier en que nos llamaríamos a partir del martes, que tenía que bajar a La Paz. Estaba viviendo en El Alto. Le llamó la atención, y me dijo que a lo mejor asistiría, a las conferencias-homenaje a Fausto Reinaga a los 20 años de su muerte, a pesar de que estaría lleno de indianistas, que sabía que le conocían y que no lo apreciaban mucho.

Hago un paréntesis para recordar un ejemplo de su compromiso político con la sociedad boliviana en la que vive. El miércoles siguiente, trece de agosto, me propuse pedirle algunos teléfonos y preguntarle por la orientación política actual de los medios de comunicación, televisiones y periódicos. En la terraza del Café Urbano, por la tarde, quedamos. Hacemos un repaso —como tantas veces antes— a la política boliviana y española: me dice que La Razón es hoy progubernamental, que televisión ve poca y que Abya Yala es una emisora de televisión nueva. Me parece que está muy delgado, medio estropeado, y medio a régimen evitando fritos y grasas.

Después bajamos rápidamente, casi corriendo, para mi asombro por su velocidad y agilidad, aunque con algo de cojera, durante un cuarto de hora, porque él sabía que llegábamos tarde, a la Cinemateca Nacional a ver *Los Olvidados* (película sobre la contrainsurgencia y la Operación Cóndor, vistas desde Bolivia). Duró dos horas dedicadas a la represión-tortura, con menos sofisticación-sutileza de tantas otras, pero, creo, importante para las generaciones jóvenes bolivianas, contra el olvido. Le comenté algún elemento anacrónico como las pequeñas cámaras digitales usadas a fines de los 70 en una rueda de prensa que dan los dos coroneles represores bolivianos. Por lo visto, me comenta, también alguna de las movibilidades utilizadas no existía en los 70. Además, varios de los recorridos entre Chile y Bolivia no van por las alturas altiplánicas, sino que utilizan la “carretera de la muerte”, el camino entre La Paz y Coroico. Estuvimos en el cine con otros dos jesuitas jóvenes que, al acabar (hacia las 12) me subieron a la Plaza del Estudiante, y que reservaron su opinión sobre la película, aunque Xavier se la pidió.

Retorno a referirme a su interés por la ideología y los movimientos indianistas en Bolivia.

El jueves 14 de agosto de 2014, el día siguiente, sin saberlo de antemano, ambos acudimos por separado a una conferencia. Fabiola Escárcega Nicté, antropóloga de la Universidad Autónoma Metropolitana, de México, en el Restaurante Vienna (calle Federico Zuazo, 1905) hablaba sobre “Indianismo y Movimientos Indígenas en Bolivia y Perú”. Explicaba a los bolivianos, que algunos eran pensadores o líderes originarios (por orden de su posterior intervención, Carlos Macusaya, Wálter Reynaga, Pedro Portugal, Carlos Mamani y Víctor Hugo Cárdenas), lo que pasaba en Bolivia. Xavier Albó le recordó y le preguntó por los militares y, en concreto, por el Pacto Indio Militar, parecido al PMC (el Pacto Militar Campesino, con René Barrientos), entre los indígenas de las tierras bajas y el Estado. Pacto con los “colonizadores”, a los que seguía llamando así y no “interculturales” mientras “no entendieran la diversidad de los pueblos indígenas”. Destacó, asimismo, que incluso García Meza, en los 80, usaba textos de Fausto Reinaga. Esto provocó que Pedro Portugal, el principal ideólogo y teórico indianista actual, después del turno de preguntas, le replicara diciendo que no se podía descalificar a Fausto Reinaga por la “anécdota de Xavier Albó sobre García Meza”: “¿Los indios no pueden escribir sobre política, pero sí los curas sobre indios?” De alguna manera, se renovaba así el antiguo antagonismo de los indianistas con las ONG, especialmente las de origen o ámbito religioso, personificadas tantas veces en Albó.

Lo más significativo se ponía en marcha el martes 19 de agosto de ese 2014. Se inauguraba el I Congreso sobre Fausto Reinaga en el hall de la Vicepresidencia. El que se hiciera allí, en lugar del cercano Hotel Torino como estaba anunciado hasta el día anterior, obedecía a una oferta del propio vicepresidente, Álvaro García Linera. Este era consciente de la importancia creciente que tenían los discursos de los pensadores originarios, sobre todo los de los ideólogos indianistas, algunos muy jóvenes. Por eso trataba, de alguna manera, de incorporarlos al “proceso de cambio” o, al menos, de neutralizar el creciente poder que mostraban. Además de ofrecer el salón de acceso a la vicepresidencia, con salteñas para los asistentes, también se hizo cargo del almuerzo en el Torino para todos los inscritos y, en la misma sesión inaugural, se comprometió a publicar toda la obra de Fausto Reinaga.

Viene esto al caso, porque Xavier, al que yo le había avisado del Congreso, también estaba interesado y se había inscrito. Estuve sentado, solo al principio, junto a él y me contó que le había preguntado en alguna ocasión a Ramiro Reynaga (que solía firmar con “y” griega, no con la “i” latina de su padre, y que estaba sentado unas filas delante) si estaba de acuerdo con algún indio y este le contestó: “con ninguno, ni siquiera conmigo mismo”. También me comentó que su padre, Fausto Reinaga le decía: “soy de los pocos que viven de lo que han escrito”, y era verdad. Necesitaba demostrarme que también había tenido contactos con ellos.

Recojo esos comentarios, desde los apuntes de entonces, porque para Xavier los indianistas significaban igualmente un referente, aunque siempre había estado más cerca de los kataristas, varios de los cuales estuvieron vinculados al CIPCA, que él fundó, de un modo u otro.

En relación con los indígenas de las tierras bajas, es obligatorio destacar la Marcha por la Dignidad y el Territorio de 1990. Partió el 16 de agosto de Trinidad, durante el gobierno de Jaime Paz Zamora. Yo la seguí con toda atención, a través de la prensa, pero tuve que volverme a España en septiembre porque se acababa mi permiso vacacional, y con él mi primer trabajo de campo en Bolivia, antes de que alcanzaran La Paz. Sí llegué a ver cómo en la vertiente oriental de la hoyada había gente, mujeres y hombres, que se afanaban en fabricar ojotas, ponchos, lluchus, etc. destinados a los marchistas procedentes de las tierras bajas y sus selvas. Pero el recuerdo se produce cuando me viene a la mente que Xavier Albó fue uno de los ciudadanos que salieron a su encuentro, creo que en la Cumbre.

Veintiún años después, en 2011, la VIII Marcha del Tipnis puso en jaque a otro gobierno, el de Evo Morales Ayma, que trató de disolverla violentamente (el domingo 25 de septiembre) sin conseguirlo. En este caso también, Xavier salió al encuentro de los marchistas como muchos otros habitantes de El Alto y de La Paz, en la Cumbre. Y revestido con un alba asistió a un improvisado ritual andino, que en este caso no incluyó el sacrificio de una llama como en 1990.

Antes de esa VIII Marcha, Evo Morales en persona había llegado a un acuerdo con el dirigente, entonces, de los indígenas, Marcial Fabricano, para la demarcación de la zona. Y, en 2009, este último, repudiado por los indígenas organizados por su presunta corrupción, se presentó el 8 de mayo en una reunión de Corregidores del Tipnis sin haber sido invitado. Sin dejarle hablar, lo agarraron y chicotearon hasta dejarle la espalda en carne viva, en aplicación de la justicia comunitaria. Albó y Jordá, jesuitas ambos, en un artículo titulado “Pobre Marcial, pobre justicia” (La Razón, martes 9 de junio de 2009) justificaron, con matices, el castigo. Iniciaban dicho artículo con el texto: “Los dos firmantes fuimos muy cercanos de don Marcial e incluso caminamos juntos en la célebre marcha de 1990 que él tan proféticamente lideró. Pero después él se ha ido descolocando...” Dar la razón a ese uso de la justicia comunitaria les debió costar, de ahí las matizaciones con las que lo expresaban. Pero además el propio Marcial Fabricano les contestaba, “obligado a usar mi derecho de réplica”, en un correo en yahoo (domingo 28 de junio de 2009) que titulaba: “¡Pobre Albó! ¡Pobre Jordá! ¡Pobre verdad!”, en el que hacía menciones continuas a la Biblia y a la Iglesia y en el que también decía: “en aquella histórica Marcha, de la que fui unos de sus dirigentes, Enrique Jordá celebró una misa para los marchistas en la plaza de San Ignacio de Moxos y nada más. Xavier Albó se incorporó a la marcha a la llegada, en las afueras de la ciudad de la Paz, y caminó solo lo necesario para la foto. ¡Mentirosos!”. Como se desprende de este cruce de acusaciones, haber llegado a ser el más cualificado referente de los análisis relativos a los pueblos indígenas del Oriente boliviano no siempre es fácil, aunque a veces parezca obligado.

Estos hechos contrastan radicalmente con lo que manifestó Xavier Albó en el acto solemne de ser condecorado con la máxima insignia del Estado boliviano, el Cóndor de los Andes en grado de Caballero, por Evo Morales. En esa ocasión, martes 5 de abril de 2016 (según el Diario Página Siete del 9 de abril), “en su discurso de agradecimiento pidió ampliar la trilogía andina de valores de *ama suwa* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso) y *ama qhella* (no seas flojo) añadiendo

dos principios: *ama llunk'u* (no seas servil o adulón) y *ama ch'inya* (no te calles)". Y, no contento con esto, añadía: "si me dicen que soy un llunk'u (servil o adulón) devuelvo esta (condecoración)". Para, a continuación, indicarle a Evo que debía respetar el NO recibido en el referendo por la repostulación (del domingo 21 de febrero de 2016). Había que ver la cara (en el vídeo que reproducía la escena) de Evo Morales y de su vicepresidente García Linera, así como la del canciller David Choquehuanca cuando el condecorado lo proponía como sucesor en la Presidencia del país. Quizá sea esta la anécdota que mejor refleja la personalidad política de Xavier Albó.

Lamento no haber encontrado mis apuntes de campo de las otras seis estancias de investigación en el altiplano boliviano, lo que me ha llevado a limitar muchos otros de los recuerdos que podrían haber completado las perspectivas que traslado en estas breves páginas. Parte de la culpa es también consecuencia de mi decisión de no escribir mucho sobre Bolivia, que está mejor sin que yo les diga a los bolivianos lo que les pasa.

Xavier nació el día de San Carlos de 1934 y cuando lo felicité por Email al enterarme, en 2010, me contestó: "Impresionante que tú te acuerdes más que yo! Mil gracias por tan bello motivo y por el de tu santo. Los santos no se acumulan, pero los años sí: para mí, ya van 76. Un abrazo, Xavier"

Para acabar, quiero rendir un homenaje al principal antropólogo que existe en Bolivia, uno de los destacados en América Latina, a quien le debo gran parte de mi maduración como profesional que es capaz de atender a las diferencias de las sociedades que considero, lo que me sirve para entender mi propia sociedad. Deseando poder verlo pronto, le envió un fuerte abrazo desde Madrid, España.

Madrid, 30 de junio de 2021

La soledad del antropólogo bolivianista

Óscar Muñoz Morán
Universidad Complutense de Madrid

En 1988 la historiadora Brooke Larson escribía un artículo en *Latin American Research Review* cuyo interés se centraba en contestar a una pregunta que ella misma se había hecho: ¿por qué, por entonces, Bolivia aparecía como uno de los países que menos interesaba a los investigadores? Larson se refería en concreto a una encuesta realizada por Latin American Studies Association (LASA) en 1984, donde en todos los indicadores, Bolivia aparecía en los puestos bajos de interés por parte de los investigadores (Safa, 1984). Es decir, en términos generales, Bolivia era un país que no interesaba o que, al menos, no resultaba atractivo para hacer investigación. Larson intentaba explicar este fenómeno en su texto de 1988, retomando la disertación en un reciente artículo de 2019. Más allá de las razones o de las mismas cifras que aparecen en la encuesta de LASA, Larson defiende que, tanto en la década de los ochenta, como en la actualidad, sí había más interés en el país de lo que se reflejaba.

Lo que a efectos de este capítulo nos interesa es que la pregunta que Larson se hizo tras leer la encuesta, es un lugar común entre la mayor parte de los bolivianistas y tiene hoy más vigencia si cabe que entonces. Este capítulo pretende reflexionar sobre porqué Bolivia ha sido, en términos generales y dentro de la región de los Andes, el país menos atractivo para hacer antropología y, más concretamente, que sucedía en aquellas décadas (principalmente los años setenta y ochenta del siglo XX) en que Xavier Albó desarrolló la mayor parte de su investigación.

Aquí plantearé que ya en los años setenta Bolivia no era el lugar elegido por los andinistas y que hacer etnografía en ese país era entonces, como parece seguir siendo hoy en día, hacer frente a una soledad académica que todos los que allí hemos hecho trabajo de campo hemos experimentado en alguna ocasión.¹¹⁴

114 Este capítulo no se hubiera podido escribir sin las conversaciones que he tenido con colegas bolivianistas a los que, sin nombrarlos a fin de protegerles de las incoherencias que en estas líneas puedan aparecer y que son solo responsabilidad mía, quiero agradecer enormemente su tiempo y excelentes sugerencias.

Un país sin Antropología

Desgraciadamente las universidades bolivianas no han podido crear una red de estudios antropológicos y, mucho menos, han podido competir con lo que estaban haciendo algunos de sus países vecinos como Chile, Perú o Ecuador. La primera carrera de Antropología en Bolivia fue la creada en la Universidad Mayor San Andrés (UMSA) de La Paz en 1984, aunque este mismo surgimiento es producto de un desarrollo de los estudios antropológicos en esta universidad desde los años setenta. Aunque años después la Universidad Católica Boliviana San Pablo también creara una carrera de Antropología a distancia, la de la UMSA sigue siendo el principal referente de formación de antropólogos en el país.

Este déficit académico contrasta con lo vivido en los países vecinos, donde desde muchas décadas antes había un desarrollo considerable de los estudios en Antropología. Países como Perú, Colombia o Venezuela, tienen institucionalizada la disciplina desde mediados del siglo XX (Gómez Pellón, 2020) y otros como Ecuador o Chile lo haría entre la década de los sesenta y la de los setenta (Gómez Pellón, 2020; Bengoa, 2014).

Podríamos decir que el hecho de que Bolivia aparezca siempre en un segundo plano de preferencia entre los antropólogos andinistas, es en parte consecuencia del temprano e importante desarrollo de la disciplina en el vecino Perú. Sus centros académicos se convirtieron desde bien entrado el siglo XX en reclamo tanto para antropólogos regionales como, principalmente, extranjeros. Esto se debió, en parte, como ha dicho Silvia Rivera Cusicanqui, porque “la izquierda peruana hizo gala desde muy temprano de una gran sensibilidad hacía el mundo andino y de una genuina preocupación por la condición explotada de los indios”. Aunque probablemente en Bolivia había una sensibilidad parecida, esta no superó, en palabras de Silvia Rivera, “un nivel más societal [sic]” (1999, p. 152), mientras que en Perú enseguida traspasó estas fronteras para ser parte constituyente de los programas de antropología recientemente creados en el país.

Podríamos decir que mientras el desarrollo de una importante ideología indigenista en Perú dio lugar a un interés temprano por las condiciones de su población indígena, en Bolivia los intelectuales nacionales y extranjeros estaban centrados en la condición campesina de los indios. En este último país, el interés por los problemas de la población rural, principalmente aquello que se dio en llamar “el problema del campesinado”, fue monopolizado a partir de los años sesenta

por investigadores extranjeros, especialmente historiadores anglosajones, como ha señalado Brooke Larson:

The 1960s were also the decade of 'Big Research', when U.S. researchers interested in social change, economic development, and revolution in the Third World could mount ambitious projects to probe those urgent issues. Bolivia attracted many young U.S. scholars sympathetic to the Revolution's initial goals and eager to trace the impact of government reforms on social structures, political institutions, and the mentalities of Bolivians, especially the poor and disenfranchised. (1988, p. 64)

Es decir, desde los años cuarenta hasta los setenta, la academia boliviana no desarrolló programas de estudios y líneas de investigación que convirtieran en espacios propiamente locales y con un perfil andino, el interés social e incluso de académicos extranjeros, por los problemas de la población indígena y/o campesina. Se llega a la década de 1970 con una Antropología plenamente desarrollada en Perú y, prácticamente inexistente en Bolivia.

La posición privilegiada de Perú también se debe, sin duda alguna, al desarrollo de los proyectos etnohistóricos y arqueológicos en torno al legado inca. Las líneas, proyectos y escuelas surgidas alrededor de John Murra en Perú fueron tan importantes que el resto de lugares de la cordillera quedaron prácticamente olvidados, aunque en Bolivia organizara algún seminario como aquel en que participó Xavier Albó en 1973 (Albó Corrons y Ruiz, 2017, pp. 163 y ss; Bubba Zamora y Albó Corrons, 2010, p. 115).

Durante la Segunda Guerra Mundial, pero especialmente durante la postguerra, la Fundación Rockefeller en Estados Unidos financió, por razones políticas,¹¹⁵ una serie de proyectos antropológicos, pero principalmente arqueológicos, en muchos de los países de América del Sur, en especial en Perú (Ramos, 2015, p. 99). Fue directamente bajo este patrocinio que John Murra llegó a los Andes para iniciar sus investigaciones. Murra comenzó aquí todo un campo de investigación que en la década de 1970 denominó "Etnohistoria andina", y donde incluía los estudios arqueológicos, históricos y antropológicos de "lo andino", identificando claramente esto con "lo incaico" (Ramos, 2015, pp. 99). No fue hasta la década de los sesenta que Murra comenzó a liderar los grandes proyectos arqueológicos en Perú, principiando con el conocido Proyecto Huánuco (1963-1966).

115 Los fondos Rockefeller fueron parte de un programa de financiación a los países latinoamericanos con el fin de conseguir su neutralidad, si no su apoyo directo al conflicto bélico primero y a los primeros años de la Guerra Fría después (Barnes, 2019, p. 14).

Aunque el propio Xavier Albó, junto a Cristina Bubba, han querido señalar la importancia de Murra para la antropología boliviana, es cierto que “Bolivia fue el último país andino con el que Murra tuvo un contacto directo. Su primera visita parece haber sido en 1973” (2010, p. 115), cuando organizó el seminario anteriormente mencionado. Sabemos que “a diferencia de otros países andinos, Murra solo en una ocasión pudo tener una larga estadía en Bolivia, como asociado al Museo de Etnografía y Folklore [MUSEF], durante un año entre 1982 y 1983. Fue su primer trabajo después de jubilarse” (Bubba Zamora y Albó Corrons, 2010, p. 116). Es decir, que tan solo una vez jubilado, Murra recayó en Bolivia y comenzó, como los mismos autores señalan, una serie de proyectos de corte etnohistórico, que verían la luz años después.¹¹⁶ Hasta ese momento, todas las energías de Murra se habían dedicado al incanato y, por supuesto, a poner en valor las continuidades andinas, desde lo preincaico, pasando por lo incaico, hasta la actualidad (Ramos, 2015).

Las motivaciones de los antropólogos extranjeros que durante esa época llegaban a los Andes, estaban determinadas claramente por los principios de continuidad diacrónica que proponía Murra. El propio Tristan Platt ha explicado que, en su primera visita al país, en 1963, ya se preguntaba “whether it was possible to talk of the survival of ‘Incas’ through more than four centuries of colonialism”. Cuando años después llegó para hacer su investigación, lo hizo con la intención de responder a estas preguntas, ciertamente reformuladas (2016, p. 200). Sin duda alguna, y gracias a la influencia de Murra, en los años setenta, incluso en los ochenta (y, añadido yo, hasta la actualidad), la investigación andina está marcada por la omnipresencia del pasado (Larson, 1988, p. 85).

Esta preminencia del denominado “logro andino” refiriéndose a las continuidades incaicas, convirtieron a Perú en el foco de los grandes proyectos. Es evidente que la gran figura de Murra contribuyó a ello, pero también el hecho de que la academia peruana tuviera ya una larga y consolidada trayectoria, no solo que fuera capaz de crear ámbitos de estudios propios, sino de dar cobertura a las ambiciones de grandes investigadores extranjeros.

116 Como mencionan Bubba Zamora y Albó Corrons: “Era entonces el principio de la democracia después de 17 años de regímenes militares y, pese a una gran crisis económica, había mucho entusiasmo en el país, incluidas las diversas corrientes del katarismo aymara que reclamaban el reconocimiento público de su derecho de ser distintos y a la vez andaban buscando inspiración para ver cómo podría organizarse una nueva sociedad que tomara más en cuenta su modo de ser andino” (2010, p. 116).

Entonces, los proyectos liderados por Murra o simplemente surgidos a la luz de su figura, llegaron a Perú por dos razones. Por una parte, por la importancia de los centros académicos peruanos y la cobertura que estos proporcionaban a los equipos de investigación. Pero, por otro lado, porque es evidente que lo inca ha sido siempre ubicado en Perú, quedando Bolivia al margen de esta fascinación por los orejones. Aunque es obvio que podemos encontrar lo Inca en Bolivia, Perú siempre ha sido su centro neurálgico. Y, por desgracia, Tiwanaku nunca fue considerado igual de importante que Cuzco.

No obstante, de toda esa escuela surgida alrededor de Murra principalmente en Cornell (Estados Unidos), únicamente el propio Xavier Albó primero y, posteriormente, Tristan Platt y Olivia Harris llegaron a Bolivia para comenzar sus investigaciones. Es cierto, no obstante, que otros colegas que ya estaban en el país asentados, tuvieron estrechas relaciones con Murra, como Nathan Wachtel o Verónica Cereceda.

Por tanto, cuando en los años setenta Albó comenzó su investigación en el altiplano paceño, decisión que, por otra parte, había tomado antes incluso de conocer a Murra en Cornell (situación similar a la de Tristan Platt), la antropología no estaba nada desarrollada en el país. Tan solo algunos investigadores extranjeros a nivel personal recorrían el país haciendo etnografía. En cuanto a los nacionales, Silvia Rivera nos dice que:

En la década de 1960 y principios de 1970, convenios estatales con la Universidad de Wisconsin y el Research Institute for the Study of Man, dieron lugar a nuevos estudios antropológicos y epidemiológicos en las áreas andinas tradicionales, a cargo de investigadores en su mayoría norteamericanos. En esta escuela, se formó una nueva generación de antropólogos bolivianos, cuyo trabajo se orientó inicialmente al tema de los efectos de la reforma agraria en la modernización rural. Entre ellos destacaban las figuras de Carlos Camacho y de Mauricio Mamani. (1999, p. 162)

Sin duda alguna el contexto social y político de Bolivia no favorecía el desarrollo de la antropología en su territorio. Durante gran parte de la década de 1970, por no hablar de las convulsas décadas anteriores, el país estuvo bajo la dictadura de Hugo Banzer, que cortó de raíz las esperanzas surgidas tras la Revolución de 1952. En un pasaje de su biografía, Albó explica como los jesuitas, ante lo que ellos consideraban la “informalidad” de Bolivia, decidieron fundar un colegio “bilingüe inglés-español” en Perú:

Julián Sayós, el provincial que me mandó a Cliza, hizo sondeos preliminares con la provincia jesuítica de Chicago para fundar un colegio bilingüe inglés-español en La Paz o, como alternativa, Oruro. Llegó a Bolivia un jesuita gringo a mirar sobre el terreno, se echó para atrás ante la “informalidad” del país y, al final, hicieron algo semejante, pero en el Perú. (Albó Corrons y Ruiz 2017, pp. 140-141)

No puedo dejar de tener la impresión que la falta de interés de la antropología por Bolivia hasta prácticamente el día de hoy, ha estado siempre relacionada con esta inestabilidad del país. Mientras escribía estas líneas, de hecho, la televisión francesa *France 24*, sacaba un artículo con el siguiente título: “Bolivia adolece de una inestabilidad política y social de más de un siglo”.¹¹⁷

El perfil de la antropología boliviana

Silvia Rivera habla de la situación del país en los años setenta, al considerarla clave en el “subdesarrollo” de “la antropología boliviana” (1999, p. 150): “En 1971, un sangriento golpe de estado acabó con las esperanzas de la izquierda de realizar una revolución socialista a corto plazo, e inauguró un régimen dictatorial que había de prologarse hasta 1978”. Señala, no obstante, que excepcionalmente, en este contexto de represión, se produjo “la emergencia de un movimiento indígena autónomo en el altiplano aymara que posteriormente se denominaría ‘katarismo-indianismo’” (1999, p. 152).

La autora, viene a sugerir que esta fuerte “emergencia” indígena, que terminó ocupando muchas esferas sociales, políticas e intelectuales del país, fue en cierta forma un freno para el desarrollo de una antropología como se había dado en otros países, al mismo tiempo que esos movimientos indígenas han sabido nutrirse muy bien de los escasos desarrollos antropológicos que se estaban dando en el país. Alguien que conoce muy bien la antropología boliviana desde los años ochenta, como es Denise Arnold, ha resumido estos procesos de surgimiento de la misma entonces y su pervivencia hasta nuestros días de la siguiente forma:

117 <https://www.france24.com/es/programas/historia/20210325-bolivia-historia-politica-evo-morales-movimiento-nacionalista-revolucionario-dictadura>. [consultado por última vez el 18 de junio de 2021]. Me gustaría que el lector pusiera atención a las palabras elegidas por el medio de comunicación para conformar el link a la noticia. Casi a modo de “palabras claves” habla del país con los siguientes términos: historia, política, Evo Morales, movimiento, nacionalista, revolucionario, dictadura.

Este modelo territorial y poblacional, combinado con el surgimiento del esencialismo indígena en los mismos años como una reacción a la experiencia colonial histórica y la situación continua de una colonialidad interna, aún domina las universidades públicas en el Altiplano. (2009, p. 208).¹¹⁸

No obstante, parece evidente que este movimiento indianista que estaba surgiendo en los años setenta en el altiplano, estaba muy alejado de los pocos antropólogos, historiadores o sociólogos extranjeros que trabajaban en el país. Como hemos visto anteriormente a través del recorrido realizado por Brooke Larson, el interés por el país no se fijaba en “lo indígena”, sino en “lo campesino” o, en términos generales, las relaciones de determinados grupos sociales (mineros y campesinos especialmente) con la lógica capitalista (1988). Es en ese contexto, por ejemplo, que Albó crea CIPCA. Como él mismo ha señalado:

A ninguno se le pasó por la cabeza, ni a mí mismo, la idea de poner [en el nombre de la asociación] indígenas. Después descubrimos que existía el katarismo, pero en aquel primer tiempo no lo sabíamos. Todo era campesino, lo de campesino era la innovación, había habido la Reforma Agraria y todos eran ya campesinos. Tenían un gran orgullo de que ya no eran indígenas sino campesinos. Ya no eran indios, mucho menos indígenas. Ni siquiera habían surgido propuestas como el Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA), no, todo era puro campesinado. La memoria de la Reforma Agraria seguía muy activa entonces. Aun con mi experiencia previa en Cochabamba, creo que eso era mucho más fuerte en el Altiplano que en otras partes. (Albó Corrons y Ruiz 2017, p. 149)

El mismo Albó nos dice al respecto:

Cuando comenzábamos CIPCA, a pesar de que yo era antropólogo, ni se me ocurría hablar o escribir de indígenas; eso estaba fuera de foco en Bolivia; nomás poner eso ya hubiéramos parecido racistas. Hasta que descubrimos que existía el katarismo. Aprendimos a hablar de katarismo cuando comenzamos a tener contacto con los aymaras, pero en los inicios, nada. Recuerdo que una vez tuvimos una reunión de jesuitas allá en Cusco, donde había provinciales y algunos que andábamos metidos en trabajos de promoción de lo que ahora ya llamamos pueblos indígenas: jesuitas de Ecuador, Bolivia y Perú. Yo estaba más bien apocado, porque venía de un país donde había habido reforma agraria y todos se llamaban campesinos, de indígenas

118 Es de justicia indicar que Arnold habla en este texto sobre como la relación entre la antropología boliviana y los grupos indígenas ha estado marcada por estereotipos y principios funcionalistas, y no tanto por intentos serios de comprender la realidad del país y sus dinámicas, más allá de discursos coloniales y de continuidades históricas (2009).

nada. Teníamos que hablar de campesinos, no de indígenas. (Albó Corrons y Ruiz, 2017, p. 273)

El interés de estas palabras de Albó radica en que hace constar las diferencias que existían entre las líneas de interés no bolivianas, lo campesino, frente a los ideales que en ese momento estaban surgiendo en el país, donde lo indígena comenzaba a ocupar un papel más que importante. Como el propio Albó señala, incluso siendo antropólogo y conociendo muy bien el país, no se pensaba en aymaras o en quechuas más allá de en términos campesinos.

Lo que me gustaría sugerir es que fue precisamente en esta década, cuando comenzó un alejamiento que todavía continua a día de hoy, entre los antropólogos (o los historiadores) extranjeros que trabajaban en Bolivia y la realidad social del país. Solo personas como el mismo Albó, que no estuvo en el país de paso, que se quedó para contribuir a la construcción de la Bolivia del futuro, supo reinventarse e incluso reengancharse al diálogo con el katatismo, como refleja en su biografía. No podemos olvidarnos que Albó, a diferencia de la mayoría de los etnógrafos que hemos llegado a Bolivia, no tenía previsto regresar a su país. Tampoco tenía prisa por realizar un trabajo de investigación, pues ya había presentado su tesis, y no tenía ninguna necesidad de presentar resultados ante institución extranjera alguna.

Un movimiento intelectual propiamente indígena comenzó a surgir entonces, en la década de los setenta, con una clara característica: la coincidencia del sujeto-objeto en la investigación. Es decir, intelectuales de origen quechua, pero principalmente aymara, que copaban los debates sobre la sociedad nacional. Decía Silvia Rivera respecto a estos que: “ellos se nutrían no solo de su experiencia vivida, sino también de una tradición intelectual propia y autónoma, que se redescubriría y desarrollaría notablemente” (1999, p. 154). Es evidente que este movimiento alcanzó tanta fuerza en Bolivia que acabó por acaparar gran parte de los contextos académicos que surgían entonces en el país:

La disciplina ha estado en continua ‘ebullición’ o ‘convulsión’ como consecuencia de su histórica interpretación con lo colonial-mestizo (especialmente hasta los años ochenta) y con lo indígena (a partir de esta década de los ochenta). (Pérez Gañán, 2020)

A partir de entonces (década de los ochenta), lo indígena comienza a ocupar un lugar privilegiado en las líneas de investigación y los intereses tanto de antropólogos extranjeros como nacionales hasta, por supuesto, su eferescencia a

partir de la llegada al poder de Evo Morales en 2006. Brooke Larson señala que fue a partir de la década de los noventa que este movimiento comenzó a permear a la academia, incluso extranjera, teniendo como origen aquello que Albó denominó “pluralismo de base” (Larson, 2019, p. 295). Pese a esta forma propiamente boliviana de entender la antropología, creo que varios han sido los elementos que no han favorecido el desarrollo desde entonces de una antropología nacional al nivel de la existente en los países vecinos.

En primer lugar, como ya señalaba Silvia Rivera, el poco espacio que dejaron estos intelectuales indígenas a propuestas o investigadores venidos de fuera. La apuesta por movimientos académicos que privilegiaran la deconstrucción colonial y el papel del sujeto-objeto, son un ejemplo de ello. Tal vez el más significativo es el Taller de Historia Oral Andino (THOA) creado por la propia Silvia Rivera el 13 de noviembre de 1983 en La Paz. Surge, en gran medida, para dar respuesta a las reivindicaciones indígenas que habían comenzado a latir en el altiplano en la década anterior y de la que ya he hablado. Sus historiadores e investigadores han reclamado una historia descolonizada y subalterna, alejada de los rigores academicistas y apostando por elementos propios de la cultura indígena como es la oralidad o estructuras consideradas propias del contexto indígena como el ayllu.¹¹⁹ Pero lo que más les ha interesado casi desde el comienzo de sus investigaciones son los movimientos sociales y las rebeliones indígenas (Muñoz Morán, 2021).

En segundo lugar, y probablemente como consecuencia de lo anterior, la distancia entre las propuestas teóricas que la antropología traía de fuera y los intereses de la academia boliviana. Mientras que la antropología internacional fijaba su interés en el relativismo, lo simbólico y cultural o lo ontológico, en el país se ha privilegiado siempre una antropología aplicada, pero, sobre todo, de utilidad directa a los intereses de las poblaciones campesinas y/o indígenas. Siguiendo lo ya mencionado, la idea de que el investigador es al mismo tiempo el objeto de la investigación ha condicionado en gran medida esta apuesta por la antropología aplicada. Como han señalado Walter Mignolo (2001) o Eloy Gómez Pellón, la escasa antropología boliviana la podemos enmarcar en aquello que se ha denominado

119 No es el objeto de este capítulo, pero es interesante señalar que los estudios sobre los ayllus han sido una preocupación entre historiadores y antropólogos bolivianos y extranjeros. Ya sea, entre los primeros, como la estructura ejemplar de resistencia a lo colonial a través del tiempo (Muñoz Morán, 2021), ya sea, entre los segundos, como modos particulares de articular las relaciones entre los campesinos y mineros y el capitalismo (Larson, 1988).

“antropologías del Sur”, donde, “el otro que estudia el antropólogo es uno mismo, encarnado en la vida de los estudiados” (Gómez Pellón, 2020). Estas implicaciones personales han convertido a la antropología en una ciencia con una clara posibilidad “de indagación explicativa y diagnosis de los conflictos y problemas vividos por dichas poblaciones [las indígenas]” (Rivera Cusicanqui, 1999, p. 150).

De hecho, Walter Mignolo destaca de Xavier Albó que, aun siendo extranjero, fue capaz de adaptarse a estos dos primeros puntos. Convirtiéndose en sujeto-objeto comprometido con los grupos subalternos y no perdiendo “de vista los horizontes de las luchas contra la opresión y la explotación, por la justicia y la equidad”. En unas palabras que dedica Mignolo a la posición de Albó, podemos entender el principio básico de esta relación entre intelectuales locales y antropología aplicada: “Albó vierte el resultado de sus investigaciones en su participación en la esfera pública, a la vez que son los problemas de la sociedad boliviana los que dictan los problemas a investigar” (2001, p. 177).

Y, en tercer lugar y no por ello menos importante, la inestabilidad política, social y económica del país no ha favorecido que se dieran las condiciones propicias tanto para el desarrollo de una antropología nacional de peso, como para un creciente interés por parte de los extranjeros. Si bien es cierto que los antropólogos europeos y norteamericanos llegaron al país de una forma más importante a partir de los años ochenta, en comparación con el resto de países de América Latina, el interés por Bolivia sigue siendo menor.

Bolivia bloqueada

Me va a perdonar el lector que me atreva a contar mis propias experiencias, por supuesto mucho más recientes que aquellas vividas en la difícil década de los años setenta que nos vienen ocupando. Mi interés por hacer investigación en los Andes es muy temprano. De hecho, mucho más temprano que el que tuve por México, donde finalmente realicé mi tesis. En realidad, yo quería ir a Perú, donde, como no, me interesaba ver las continuidades entre el pasado inca y el presente indígena. Diferentes lecturas sobre políticas indigenistas, me habían llevado a preguntarme por estas continuidades. Pero las circunstancias predoctorales, principalmente el acceso a becas, me llevaron a hacer ese tipo de estudios entre los purépechas de México (Muñoz Morán, 2009). Mientras estaba en este país, también por circunstancias un poco extraordinarias, tuve la oportunidad de solicitar una beca para Perú. En el año 2003 me marché a Cuzco tras la concesión de la misma, tras no haber

tenido ningún tipo de problema en que diversas universidades de Perú contestaran afirmativamente a mi solicitud. Unos años después, en 2010, decidí comenzar mi investigación en Bolivia (país que me había seducido tras una visita en aquel 2003) y fue entonces cuando comenzaron mis dificultades para entablar contactos. Las universidades con las que contacté entonces (Universidad Mayor de San Andrés y Universidad Tomás Frías de Potosí) no contestaron nunca a mis mensajes, de tal forma que tuve que forzar ciertas relaciones entre antropólogos extranjeros para poder llegar a campo con algo de seguridad. Uno de estos antropólogos, muy conocido entre los andinistas, intentó disuadirme durante una mañana entera en Madrid para que no hiciera mi investigación en Bolivia, pues según él, desde la llegada de Evo Morales, la inquina de los indígenas (especialmente de los aymaras) hacía el extranjero podría tornarse peligrosa. Afortunadamente decidí no hacerle mucho caso. Una vez allí, en Potosí, pude contactar con un par de investigadores de la Universidad Tomás Frías de Potosí, pero que no tenían ningún interés en la antropología y nunca pude establecer un lazo estrecho con ellos. Solo unos años después, conseguí hacerlo con la Universidad Católica Boliviana San Pablo en Cochabamba con la que continúo manteniendo un vínculo fuerte hasta el día de hoy.

Retomo aquí la posición del antropólogo que intentó convencerme de no ir a Bolivia. Mi sensación entonces, como lo es ahora, fue de sorpresa, porque para mí Bolivia no era un país inseguro o complicado. Evo Morales llevaba ya en el poder cuatro años, y su mandato estaba consolidado. El país, incluso, comparado con décadas anteriores, entre ellas en la que ese investigador llegó al país (la de los años setenta que ya he descrito), estaba en una paz social y política bastante evidente. Con la perspectiva del tiempo me pregunto, ¿qué le llevó a este colega a aconsejarme tan fervientemente que no me fuera a Bolivia? Es más, por no cargar todas las culpas a su espalda, ¿qué nos lleva a muchos de los bolivianistas actuales a advertirles a nuestros estudiantes de lo complicado que es el país o de lo inestable socialmente que se puede convertir en cualquier momento? ¿Cuánto hay de realidad en estas apreciaciones?

Según entiendo, mucho, pero no muy diferente a cualquier otro país de América Latina. Es cierto que Bolivia, como dice el reportaje de *France 24* o incluso percibía el propio Xavier Albó, es un país inestable. Es también cierto, que todos los que trabajamos allí nos hemos visto continuamente envueltos en revueltas, fracturas políticas, bloqueos sociales e incluso físicos. Probablemente el ejemplo más evidente de esta condición inestable del país sean precisamente esos bloqueos.

Ese gusto boliviano por bloquear los accesos y las salidas de las ciudades ante el más mínimo conflicto social, ha provocado que los que allí trabajamos, siempre inmersos en estos inconvenientes, hayamos tenido que normalizar el salir de las ciudades por los caminos de los cerros que las circundan, mientras escuchamos y vemos las detonaciones de los mineros en las carreteras. Creo que es de justicia, no obstante, señalar que, en Bolivia, como en muchos lugares de América Latina, existe una especie de normalización del conflicto que amortigua enormemente las consecuencias directas de esa mencionada inestabilidad. Me refiero a que al igual que esta se genera con bastante rapidez, con la misma velocidad se consigue normalizar la vida. La sociedad boliviana, acostumbrada a estas constantes problemáticas, tiene una capacidad enorme para volver a la normalidad y dejar atrás los problemas. Recuerdo, por ejemplo, que yo llegué a La Paz por primera vez por carretera desde Perú, el 18 de octubre de 2003, después de la huida del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. Los siguientes días que pasé en el país, fueron de completa tranquilidad y nada hacía pensar que en el país se estuviera produciendo una verdadera revolución política.

Con todo esto, no creo que tengamos nada de lo que “presumir” frente a los colegas que trabajan en Perú, Colombia, Ecuador o Chile, por hablar solo de los países del entorno andino. Cualquiera de ellos, desde los años setenta del siglo pasado hasta la actualidad —el tiempo que ocupa este capítulo— se ha visto convulsionado por dictaduras, revoluciones, crisis económicas, enfrentamientos armados, etc.

Entonces, ¿qué es lo que hace diferente a Bolivia para que siga siendo un lugar con poco atractivo para la antropología?

La soledad del antropólogo

La respuesta podemos encontrarla tal vez en lo que he denominado aquí, y que da título a este capítulo, la soledad del antropólogo bolivianista. Las etnografías de Bolivia, y especialmente las realizadas en la década de los años setenta y tal vez el comienzo de los ochenta, están cargadas de descripciones sobre las muchas dificultades que los antropólogos tenían, no solo para llegar a las comunidades donde iban a trabajar, sino también para lidiar con los comunarios y con las problemáticas del país. Se ponía especial hincapié en las deficientes infraestructuras, así como en los problemas políticos. Tristan Platt describía de esta manera su situación en los primeros años setenta:

The credentials did not spare me the usual suspicious accusations of being a communist guerrillero, an agent from the Central Intelligence Agency (CIA), or a *llik'ichiri* (= *pishtaco*; a fat-sucking murderer). This was the time of the Teoponte guerrilla, and Che Guevara had only recently been killed by the Bolivian army and the CIA in 1967. (2016, p. 206)

Pero, sinceramente, estas historias de dificultades no son muy diferentes a las que he escuchado a colegas que trabajan en México, Colombia o la Amazonía. Bolivia no tiene nada de particular al respecto. O tal vez sí, y es lo que voy a intentar explicar aquí.

Creo que la diferencia principal radica no en que el antropólogo esté solo en campo, pues se supone que esta condición es inseparable del propio quehacer de la disciplina, sino en que se siente solo. Recorrer largos trayectos, en ocasiones con malas infraestructuras, con condiciones climáticas adversas, para llegar a una comunidad, donde nunca sabes si el recibimiento será bueno, es parte de esa soledad del antropólogo. Hacer frente a dificultades sociales, políticas o incluso violentas, van en los riesgos que corremos siempre en nuestro oficio. Pero en otros lugares de América Latina, ante las adversidades, uno cuenta con una red de colegas más o menos extensa y consolidada. Antropólogos nacionales con los que se tienen relaciones y que le brindan apoyo siempre que sea necesario. Universidades con programas de antropología, donde uno colabora con cursos, seminarios, dirección de tesis, etc.; y que posteriormente se convierten en centros de operaciones para ti y tus estudiantes.

Pero esto, como he mostrado en la primera parte de este texto, es mucho más complicado de encontrar en Bolivia, aunque algunos hayamos tenido la suerte de hacerlo en ciertos colegas. Por tanto, los antropólogos en general tenemos la sensación no solo de que la etnografía que hacemos es solitaria, sino de que nuestra propia condición como individuo es la de la soledad. Todos los colegas con los que he charlado para preparar este texto comentan lo mismo (opinión a la que me adhiero): en Bolivia creas una red de amistad social, nunca o casi nunca académica. Es decir, las personas que te sirven de apoyo en Bolivia, no son colegas, sino personas del ámbito social con los que coincides en múltiples situaciones. Esto dificulta el crear una red de apoyo institucional e incluso, cuando lo creas, es sumamente inestable.

Tal vez no fuera el caso de Xavier Albó, ya que sin duda su condición eclesiástica le favoreció enormemente el acceso al campo y a muchas instituciones. Pero repasando su biografía podemos ver que Albó, al menos en sus años setenta,

estableció relaciones muy consolidadas con antropólogos extranjeros y muy pocas con nacionales. Sus redes nacionales se construían también en el ámbito social, y muy poco en el académico. Este último se apoyaba en colegas de Estados Unidos, de Europa o incluso de Perú (y otros lugares de Latinoamérica), pero muy poco con los propios bolivianos. Al menos, como digo, al comienzo de su investigación etnográfica en el país, en esos años setenta y ochenta.

Este tipo de situación es la que hemos vivido muchos de los antropólogos que trabajamos allí. Ante la falta de redes académicas en las cuales insertarnos, hemos sido parte de diferentes entramados sociales, de asociaciones no gubernamentales o, incluso, y sin excluir lo anterior, diferentes redes relacionadas con la Iglesia. En mi caso, por ejemplo, pude acceder al campo y consolidar mi situación por mi colaboración con la fundación jesuita ACLO. Posteriormente mis colegas y amigos de la Universidad Católica me han procurado un espacio, creo que envidiable, en el mundo académico del país. La relación con ambas instituciones todavía es hoy muy fuerte e incluso han ayudado a estudiantes míos a moverse por el país. Sospecho también que esta facilidad también por formar parte de estas redes, se debe al hecho de que estas instituciones sociales o no gubernamentales, son las que sustentan en gran medida los proyectos de antropología aplicada en el país. Como ha dicho Denise Arnold:

En Bolivia, por la estructura del mercado de trabajo y las dificultades de lograr un empleo de tiempo completo en las universidades del país, los antropólogos tuvieron mucha influencia en los quehaceres de las ONG y los organismos de gobierno. (2009, p. 207)

Y, añadido yo, también a la inversa, pues es evidente que los diferentes gobiernos y, sobre todo, las ONG han marcado en gran medida la forma de hacer antropología en el país. Señala Brooke Larson sobre esta porosidad entre la academia y las instituciones sociales en Bolivia:

This remarkable political and cultural effervescence was nurtured by local collectives of activists, teachers, and students experimenting with postcolonial and indigenous-centered research agendas and methodologies—ranging from scholarly collectives in search of silenced indigenous voices, hidden transcripts, and counternarratives to the field practitioners of an insurgent ‘applied anthropology’ that served many highland ayllu communities in their ongoing land claims and quests for local sovereignty. (2019, p. 295)

No obstante, incluso en estos casos, no resulta fácil tener un apoyo consolidado en el país. Podemos pensar que aquellos colegas que se han movido en el ámbito paceño (tal vez cochabambino), han tenido mayores facilidades al respecto. La UMSA, con su carrera de antropología y con su temprano Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), fundado por Juan de Dios Yapita en un temprano 1972, así como el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) tanto en La Paz como en Cochabamba, han sido lugares de intercambio entre investigadores nacionales y extranjeros. Pero aquellos que hemos trabajado siempre en otras zonas del país, especialmente en el sur, no lo hemos tenido tan fácil.

Conclusiones

Confieso que mientras escribía todas las páginas anteriores me ha entrado constantemente la duda de si tal vez la pregunta de inicio de esta disertación estuviera mal planteada. Tal vez no sea cierto ese desinterés por Bolivia, o la consideración de que la antropología está todavía por desarrollar en el país. Pero, la verdad, con todos los colegas con los que he tenido la oportunidad de hablar, comparten esta impresión. No olvidemos que alguien muy poco sospechosa, como es Silvia Rivera, habla de la antropología boliviana como “la más subdesarrollada de todas” (1999, p. 150). Esta antropología, su repercusión o incluso el interés por el país, ha estado siempre a la sombra de lo sucedido en Perú.

Por ejemplo, en cuanto al alcance de los estudios allí desarrollados. Muchos de los principales investigadores, es el caso del mismo Albó o Silvia Rivera, como sugiere Walter Mignolo, no han tenido mucho interés por publicar fuera de la región andina (2001, p. 175). Los antropólogos extranjeros, publican casi todos sus trabajos en inglés. Solo Hisbol comenzó, pero ya a finales de los años ochenta, la traducción de muchas de las etnografías realizadas en el país. Cuando Hisbol, que también tenía una distribución muy limitada, dejó de funcionar, prácticamente ninguna editorial ha tomado el relevo o, si lo ha hecho (Plural puede ser ahora en parte la sustituta), sigue distribuyendo solo para Bolivia. Probablemente esta falta de altavoz de la antropología hecha en el país y la escasa distribución fuera del mismo, sea también causa y consecuencia de ese “subdesarrollo” al que se refiere Silvia Rivera. Al no existir una literatura, ni una academia que la consuma, tampoco hay espacio de encuentro.

El trabajo de campo es solitario, es cierto. En Bolivia o cualquier otro país, somos nosotros los que buscamos la manera de llegar a las comunidades y de poder

estar en ellas con cierta tranquilidad. Pero a nuestro regreso a la ciudad, hay pocos lugares comunes de perfil académico. Hay una cierta soledad que uno suple con amigos del ámbito social.

Esta soledad del antropólogo bolivianista, qué, insisto, creo que Xavier Albó no sufrió, me parece la respuesta a esa pregunta que se planteó Brooke Larson hace más de treinta años y que, desgraciadamente, continua vigente. Pero igual de vigente son todas las razones que nos atraparon a los que en algún momento decidimos por voluntad propia hacer trabajo de campo en Bolivia: un país especial, donde lo indígena permea todos los rincones, rurales y urbanos; donde las fronteras sociales son en ocasiones tan porosas que son difíciles de distinguir; donde, precisamente por falta de infraestructuras, uno tiene que recorrer paisajes y caminos a pie que resultan embriagadores; donde el silencio de los Andes es constantemente atravesado por la música de los *pinkillus*; donde, en definitiva, muchos llevamos años haciendo antropología mientras disfrutamos del país.

Por tanto, y pese a la constatación de las dificultades para hacer antropología en Bolivia, como en otros muchos países, es el momento de que los que allí trabajamos dejemos de advertir a nuestros estudiantes de las inestabilidades del lugar y les animemos a convertirlo en un referente de la antropología andinista.

Referencias bibliográficas

- Albó Corrons, X. y Ruiz, C. B. (2017). *Un curioso incorregible*. Fundación Xavier Albó.
- Arnold, D. Y. (2009). Cartografías de la memoria: hacia un paradigma más dinámico y viviente del espacio. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 36, 203-244.
- Barnes, M. (2019). John Victor Murra. Los años tempranos. *Boletín de Etnohistoria* 22: 11-16.
- Bengoa, J. (2014). La trayectoria de la Antropología en Chile. *Revista Antropologías del Sur*, 1, 15-42.
- Bubba Zamora, C. y Albó Corrons, X. (2010). John Murra *jach'atalalaq jach'amamalaq q'ipinkunata q'ipiyiwanchik* / John Murra nos ayuda a cargar la responsabilidad de los abuelos y abuelas. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 113-125.
- Gómez Pellón, E. (2020). Presentación. La construcción de la antropología en los países andinos. *Gazeta de Antropología*, 36(2): artículo 00.
- Larson, B. (1988). Bolivia Revisited: New Directions in North American Research in History and Anthropology. *Latin American Research Review*, 23(1), 63-90.
- Larson, B. (2018). Revisiting Bolivian Studies: Reflections on Theory, Scholarship, and Activism since 1980. *Latin American Research Review*, 54(2), 294-309.

- Mignolo, W. (2001). Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las Ciencias Sociales en los Andes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7(3),175-195.
- Muñoz Morán, Ó. (2009). *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purépecha de Sevina*. El Colegio de Michoacán.
- Muñoz Morán, Ó. (2021). Larga duración e historiografía desafiante. La escuela aymara. En Julián López García y Óscar Muñoz Morán (eds.), *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad* (pp. 133-156). Iberoamericana, Vervuert.
- Pérez Gañán, R. (2020). La construcción del sujeto antropológico en Ecuador y Bolivia. De una otredad indígena a una otredad plural y descentrada. *Gazeta de Antropología* 36(2), artículo 04.
- Platt, T. (2016). Avoiding 'community studies': the historical turn in Bolivian and SouthAndean anthropology. En Francisco Ferreira y Billie Jean Isbell (eds.), *A return to the village: community ethnographies and the study of Andean culture in retrospective* (pp. 199-231). University of London Press, Institute of Latin American Studies.
- Ramos, A. (2015). El aporte de J. Murra al desarrollo de una red académica trasnacional de estudios sobre el mundo andino. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 24(2), 98-115.
- Rivera Cusicanqui, S. (1999). Sendas y senderos de la ciencia social andina. *Dispositio/n*, 24(51),149-169.
- Safa, H. I. (1984). President's Corner. LASA Forum. *Latin American Studies Association*, XV(3), 1-40.

Lo que aprendimos de y en San Lucas: testimonio de parte de un conocimiento compartido

Fernando Garcés V.
Universidad Politécnica Salesiana

Los estudios sociolingüísticos y sobre lenguas indígenas en Bolivia le deben mucho a Xavier Albó. Sin ser, para nada, exhaustivos, en su extensa obra podemos encontrar estudios que tocan temas referentes a la relación lengua-sociedad (Albó, 1976, 1988), política y planificación lingüística (Albó, 1977, 1997, 2001), estado de las lenguas indígenas (Albó, 1995; Molina y Albó, 2006, 2012) y relación lenguas y educación (Albó, 1983, 2002; Plaza y Albó, 1989). Estudios específicos sobre las lenguas, tenemos los relacionados con el aimara (Albó y Layme, 1984, 1992, 1993, 1996), el kallawayá (Albó, 1989) y, de manera especial por el carácter de este capítulo, el quechua (Albó, 1970, 1974, 1990, 2004).

Este capítulo presenta algunas reflexiones sobre el proceso de aprendizaje en torno a formas de escritura andina y la elaboración de las *llut'asqas* o discos de barro que se elaboran en el Municipio de San Lucas, Chuquisaca. Quieren ser un modesto homenaje a quien tanto nos enseñó sobre lenguas originarias, trabajo de campo y aprendizaje compartido: ¡Jallalla Xavier!

San Lucas es un municipio conocido, entre otras cosas, por su historia de elaboración de distintos artefactos mnemónicos en cuero y papel. Estos materiales fueron dados a conocer de manera extensa a través de la obra del investigador Dick Edgar Ibarra Grasso (1942, 1953, 1967) y de un fascículo publicado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo (INIAM) en el 2000.

Nuestro vínculo con experiencias de educación indígena y, luego, de educación intercultural bilingüe, ya desde la década del 80 del siglo pasado, nos había conectado con las preocupaciones en torno a la escritura del quichua en el ámbito ecuatoriano. Desde distintas prácticas relacionadas con el quehacer educativo buscábamos posicionar políticamente la escritura alfabética quichua como forma de legitimación de una

lengua subalterna que podía estar al nivel de las lenguas modernas-coloniales. Estas prácticas estaban revestidas de búsquedas de pureza escrituraria según la normativa oficial: el quichua llamado unificado de Ecuador (cf. Garcés, 1997).

Ya en Bolivia fuimos marcados por el uso social de la lengua oral en variados ámbitos. Además, fruto de nuestro vínculo con el Periódico Conosur *Ñawpaqman* nos impresionó la creatividad escrituraria a partir de los recursos de los propios hablantes antes que de los modelos desplegados por la escritura de los textos de la Reforma Educativa. El estudio de estas prácticas fue parte de nuestras tesis de maestría y de doctorado. Ahí se hizo patente la intuición de que la escritura quichua/quechua tenía otros mecanismos expresivos que iban más allá de la letra (cf. Garcés, 2005).

Unos años después fuimos parte del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón. Ahí encontramos varios ejemplares de escritura ideográfica y tridimensional en una de las vitrinas en exposición. Ahí también nos enteramos que algunos ejemplares de los materiales expuestos habían sido elaborados por un comunario de Saracaya, Rafael Esposo, para Don Osvaldo Sánchez Terrazas, quien, a su vez, los había donado al INIAM. Motivado por el hijo de Don Osvaldo, Walter Sánchez Canedo comenzamos a ordenar el material, a registrarlo y a catalogarlo (Garcés y Sánchez, 2014).

Una suerte de “intuición antropológica” nos hizo sospechar que podía quedar algo de dichas prácticas, aunque sólo fueran recuerdos de ellas. Una frase del libro de Ibarra sobre el tiempo de elaboración de cueros y discos, y una conversación aparentemente intrascendente con una persona oriunda de San Lucas nos motivó a visitar el lugar en un momento específico: la Semana Santa de 2014.

Los detalles de nuestra relación con las comunidades de San Lucas y los hallazgos referentes a las *llut’asqas* se pueden encontrar en Garcés (2014, 2015, 2016, 2017, 2020), Garcés y Bustamante (2015) y Garcés y Sánchez (2016).

¿Qué aprendimos de y con los pobladores de San Lucas sobre los distintos materiales semasiográficos? Señalamos algunos elementos de este proceso de aprendizaje colectivo.

Los vínculos entre historia y etnografía

Como ya mencionamos, nuestro vínculo con los materiales empezó como una curiosidad ligada a asunto práctico: cuidar las colecciones que había en el INIAM.

De este interés pasamos al encuentro con la práctica de elaboración de las *llut'asqas* en Ocurí, Tirajhoyo, Padcoyo y varias otras comunidades del Municipio de San Lucas. Y mientras observábamos y dialogábamos con los comunarios también íbamos y veníamos por el tren de la curiosidad histórica: comprender qué eran esos materiales, cómo se utilizaban, en qué lugares, etc. Tales intereses nos condujeron a las crónicas, principalmente a las de Acosta y de Guamán Poma de Ayala.

Nos sorprendieron las referencias de Acosta, no solo a los *kipus*, sino a la incorporación de los mecanismos escriturarios a las prácticas religiosas católicas. Así mismo, nos sorprendió la conceptualización escrituraria de Guamán Poma expresada, tanto en la escritura alfabética como iconográfica de su *Corónica* (cf. Garcés, 2017).

El seguimiento de las huellas continuó con el conocimiento de las traducciones de los “rezos” en la Doctrina del Tercer Concilio Limense y con lo difundido por los viajeros y eruditos del siglo XIX y el temprano siglo XX. Así, los trabajos de Nordenskiöld, Tschudi, Tamayo continuaban estrechando los vínculos entre historia y trabajo etnográfico. Pero, claro, fue, definitivamente, la obra de Ibarra la que marcó el paso de comparaciones, asombros y pistas.

En este sentido, el trabajo de campo en San Lucas nos mostró los vínculos entre memoria, presente y performance, entre prácticas contemporáneas y recreaciones rituales y discursivas.

Ayni epistémico

Nuestra llegada a San Lucas demandó la pregunta de quiénes éramos, qué hacíamos ahí y por qué queríamos registrar las prácticas de elaboración de las *llut'asqas*. Nuestra postura fue la de proponer un “ayni epistémico”, planteado poco más poco menos en estos términos: “Somos del INIAM, del Museo de la Universidad de San Simón de Cochabamba; nos interesa conocer lo que ustedes hacen referente a los discos. Es un conocimiento importante para entender la escritura en las comunidades. Pero también queremos que ustedes conozcan cómo, en otros lugares, hacen cosas iguales o parecidas a las de ustedes”. La respuesta no dejó de ser interesante en términos de una suerte de nacionalismo epistémico. René Moscoso dijo: “Si es para Bolivia, está bien. No confiamos en la gente de fuera”. Y luego, doña Martina: “Queremos saber todo: de Rafael Esposo, de cómo se hacía en otros lugares; todo siempre que nos cuenten”.

Y fue en ese contexto que se nos invitó a un programa de la Radio PREC de Padcoyo para una entrevista. Durante tres horas se nos pidió toda la información sobre los lugares, los tiempos, los personajes involucrados en las prácticas de elaborar *llutásqas* y dibujar en cueros y papel, etc. Este programa radial, en los momentos iniciales de la investigación, tuvo un importante impacto: frecuentemente nos detenían comunarios para pedirnos fotocopias de los materiales o para que les contemos cómo se utilizaban las *llutásqas* o los “dibujos” en otros contextos. Además, los dirigentes locales nos pidieron que hiciéramos sesiones de socialización de la información en varias comunidades, lo que nos llevó a presentar los avances de lo que íbamos intercambiando en Padcoyo, Ventilla, Tiraj Hoyo y Yapusiri. La dirigencia también nos pidió que hagamos un video para que las personas de las comunidades, especialmente jóvenes, puedan conocer la manera como se elaboran las *llutásqas* y cómo se aprende a rezar.

El mencionado “ayni epistémico” también actuaba en la cotidianidad de la relación interpersonal. En una ocasión, mientras filmábamos la manera como Don Isidoro le enseñaba los rezos a Don Clemente, aquél se giró hacia nosotros y nos dijo: “¡Jamuy! ¡Rezanachik Don Fernando!. No vas a estar solo filmando. Tienes que aprender los rezos”. Cámara a un lado y a aprender a rezar el *Diosninchijpa*.

Pensar la teoría con la gente: los comunarios y los profesionales de la escritura

El tercer campo de aprendizaje tiene que ver con el proceso de teorizar a partir de y con los comunarios.

Una tarde, en la capilla de Ocurí, estábamos Don Santos, Don Esteban, Soledad Guzmán y yo. Esperábamos a los niños de la escuela que debían llegar a “rezar”. De pronto, Don Esteban se dirigió a nosotros y nos preguntó: “¿Ustedes creen que esto es escritura?”. Le dijimos que sí y le devolvimos inmediatamente la pregunta: “¿Y qué creen ustedes?”. La respuesta vino de René: “Sólo con la cabeza no se puede recordar; igual, sólo las figuras no sirven de nada; entonces tiene que ser las dos cosas juntas.

Esta idea nos llevó a revisar literatura y fue el texto de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (2000) el que nos dio pistas para pensar la inscripción escrituraria como el templete que hace “vivir la voz”

Voluntades creativas: “ampliemos el uso”

Habíamos reflexionado sobre la posibilidad de que la *llut'asqas* sean parte de un conjunto de subsistemas semióticos integrados en el ámbito andino (Garcés, 2017). Ello explicaba sus conexiones con el discurso religioso. La pregunta era si era posible ampliar los usos y funciones de tales artefactos de memoria y ritual.

En los textos y en los objetos encontramos información que nos permitía acercarnos a la manera como se habían ensayado otros usos de estos sistemas signográficos. Así, en el Museo de la Universidad Francisco Xavier de Chuquisaca encontramos el Himno a Chuquisaca en versión *llut'asqa*, seguramente encomendada a algún maestro doctrinero y luego cocida al horno con la finalidad de ser expuesto. Este disco guardaba relación con el Himno Nacional argentino que se encuentra en el libro de Ibarra (1953) de autoría del P. Porfirio Miranda.

Más interesante nos resultó el Canto del Equeq. Se trata de un canto escolar que el Director de la Escuela Indígenal de San Lucas dictó a un indígena escritor, cosa que —dice Ibarra (1953, p. 25)— “hizo sin dificultad, escribiendo casi con la misma rapidéz [sic] con que nosotros podemos hacerlo con nuestras letras”. Y añade:

Al llegar a la frase “este camino” (**cay puriypi**) encontró con que no tenía un signo propio para representarla, por lo cual, después de vacilar un momento nos preguntó: ¿Invento? (¿Inventani?); contestósele que hiciese según costumbre y entonces procedió a dibujar un hombre sobre una raya que representaba un camino, y lo hizo tan espontánea e inmediatamente que se veía que ese signo inexistente había acudido en forma automática a su imaginación ante la necesidad de su uso. (Ibarra, 1953, p. 25, resaltado en el texto)

Aquí teníamos la idea de apertura de las *llut'asqas* a otros ámbitos comunicacionales más allá del religioso.

Seis meses después de la entrevista radial antes referida, un joven de Palacio Tambo nos contó la historia del Santito-Niñito de Muriphaya: una imagen milagrosa a la que se le rezaba mucho para evitar que haya granizo, nevadas, etc. La imagen fue robada por una persona a la que no podían exigir que la devuelva. Ahora el Niñito está enojado; ha cobrado vidas y requiere un pago. Después del relato me mostró unos “dibujos” en los que contaba la historia. Dijo que era para que la gente de Muriphaya no se olvide de lo ocurrido y busque el mejor momento para que el Niñito retorne a la comunidad; de esta manera iba a mejorar la situación de los pobladores porque desde que se lo han llevado ella se “ha ido a pique”.

Figura 1

Canto al equeqo



Nota. Ibarra (1953: p. 196).

Aquí teníamos la idea de apertura de las *llut'asqas* a otros ámbitos comunicacionales más allá del religioso.

Seis meses después de la entrevista radial antes referida, un joven de Palacio Tambo nos contó la historia del Santito-Niñito de Muriphaya: una imagen milagrosa a la que se le rezaba mucho para evitar que haya granizo, nevadas, etc. La imagen fue robada por una persona a la que no podían exigir que la devuelva. Ahora el Niñito está enojado; ha cobrado vidas y requiere un pago. Después del relato me mostró unos "dibujos" en los que contaba la historia. Dijo que era para que la gente de Muriphaya no se olvide de lo ocurrido y busque el mejor momento para que el Niñito retorne a la comunidad; de esta manera iba a mejorar la situación de los pobladores porque desde que se lo han llevado ella se "ha ido a pique".

En términos históricos también teníamos indicios de distintas funciones escriturarias en relación con luchas de defensa territorial, tal como se atestigua

para finales del siglo XVI en los mapas de límites del pueblo de Cocha-Laraos en Yauyos (Taylor, 2000, pp. 89-104) o como se puede ver en un documento del ayllu Kikrkiawi, fechado en 1864.¹²⁰ Lo propio podría decirse del croquis o dibujo elaborado por Santacruz Rojas, en 1965, para dar cuenta de las faenas realizadas para mejorar el canal en Tupicocha (Salomon y Niño-Murcia, 2011, p. 105).

Estos ejemplos muestran la innovación de escribir más allá de los rezos establecidos en el área andina.

Durante el 2015 nos propusimos indagar por Julián Guerrero, un comunario de Yapusiri a quien Ibarra había copiado su cuaderno (Ibarra, 1953, pp. 171-196). Muchas horas de preguntas a los comunarios del lugar nos llevaron a pensar que Ibarra se había inventado el personaje ya que todos nos decían que nunca habían conocido al tal Julián Guerrero, que nunca nadie de ese nombre había vivido ahí y que ese apellido no se podía encontrar en la zona. Fue una conversación con Don Eugenio Clemente la que dilucidó el problema: en realidad el nombre era Julián Herrera, efectivamente comunario de Yapusiri, quien había muerto hacia el año 2000 y del cual se decía que “no conocía escritura de letras, solo escritura de dibujos”. Al parecer, Julián Herrera participaba en las reuniones orgánicas de su comunidad y tomaba apuntes con “dibujos”.

Toda esta información nos llevó a pensar la propuesta de ampliar formalmente los usos y funciones de las *llut'asqas*. Así, se realizaron reuniones con Don Isidoro Flores, Don Damián Moscoso y su hijo, René. Se decidió hablar con un maestro de una escuela de la zona a quien consideraban cercano a la organización y a las comunidades. La idea era que estos maestros doctrineros enseñaran a los niños de dos escuelas a elaborar *llut'asqas* pero para narrar historias de la comunidad y aspectos relacionados con el ciclo productivo andino: siembra, cosecha, aporque, etc.

Nuestra salida casi intempestiva, por motivos laborales y personales, no sólo de San Lucas sino de Bolivia impidió saber del desarrollo de tal iniciativa. Sabemos que se realizó el primer momento de aprendizaje de los niños, pero no hemos tenido más noticias al respecto.

120 Documental *Nuqayku Kayku*, <https://cutt.ly/SNS2CkN>. En el video se puede ver, junto al trabajo técnico del agrimensor, un escudo en el que el apoderado Francisco Apaza ocupa el lugar del timbre. En su mano derecha se encuentra un documento que da cuenta de su vinculación con la lucha legal por el territorio del ayllu Kirkiaw y de las formas de inscripción comunal de la memoria.

De la parte al todo y del todo a la parte

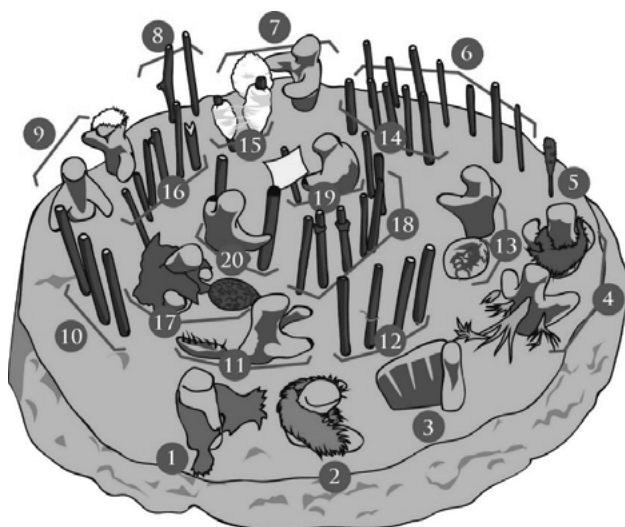
Otro aprendizaje importante fue el camino de ida y vuelta entre la mirada de totalidad y globalidad y el análisis de los componentes de las prácticas y significados en torno a las *llut'asqas*. Sobre este último aspecto, en varias ocasiones nos vimos en la tentación o necesidad de interpretar elementos específicos de los discos o de los materiales en cuero y papel. Nuestros esfuerzos de decodificación frecuentemente nos mostraron las limitaciones de un trabajo desvinculados de la interpretación de los propios actores.

Dos ejemplos pueden ilustrar nuestras limitaciones interpretativas.

En la *llut'asqa Mamanchik Santa Iglesia* teníamos el término *watermino*. Así lo escuchábamos repetidamente en el proceso de aprendizaje y enseñanza del rezo. La enunciación se realizaba señalando un pedazo de papel pegado a un palito (N° 19 de la figura 2). Cuando preguntamos qué significaba nos dijeron que se trataba del *matrimonio* y que el papel simbolizaba una bandera que se “bate”, de donde venía *watermino*.

Figura 2

Ilustración del rezo Mamanchik Santa María Iglesia



Nota. Marco Bustamante.

Otro elemento que frecuentemente se nos mostraba como de compleja comprensión era el de la imagen 3 asociado, en los textos de Ibarra, a palabras como *yalli-* y *allín*. Nos llevó semanas la búsqueda en diccionarios y en textos de fauna andina para, finalmente, comprender, a partir del mismo Ibarra, que se trataba de un mecanismo *rebus* en torno a *gallina*.

Figura 3

“Gallina”



Nota. Rezo Diosnenchijpa (INIAM, 2014, p. 83).

Por contrapartida, estas lecturas nos llevaban al esfuerzo de comprensión de los vínculos o relaciones entre los reza *lip'ichis* y las *llut'asqas* con otros subsistemas semióticos andinos tales como textiles, qirus, varas de mando, khipus, cajones portátiles, *waxt'as*, etc. En esta perspectiva nos resultaron sumamente estimulantes los trabajos de Arnold (2012), Martínez *et al.* (2014), Ziólkowski *et al.* (2008), Salomon (2004), Urton (1998), Sánchez (2015) y Fernández (2018).

De igual forma, el proceso de aprendizaje también nos llevó a revisar las prácticas contemporáneas de escritura alfabética, tal como habíamos visto en el CEFOA de Raqaypampa y las prácticas escriturarias de los niños del Suplemento Infantil Añaskitu. Esta compulsión nos dio la seguridad de afirmar que en el mundo andino la graficidad no es complementaria u ornamentaria sino textualidad misma.

Finalmente, la ritualidad misma de San Lucas y el diálogo con colegas expertos en otras disciplinas nos llevó a comprender el carácter estacionario de su ritualidad y su articulación con el manejo del *ch'aki timpu* y el *para timpu*, sus objetos, ritmos y actividades.

Precolonial, colonial, ¿anticolonial?: apropiaciones agenciales

John Murra solía decir: “no digan ‘perdido’, digan ‘aún no encontrado’”. Permanentemente nos preguntábamos por qué las *llut’asqas* estuvieron escondidas tanto tiempo a los ojos de los investigadores sociales. Creemos que incidieron varios factores, entre ellos algunos de tipo histórico y estructural relacionados con el contexto de producción y reflexión antropológica abierto por y desde las luchas indígenas de la década del 90.

Lo dicho además se conecta con la difusión de ideas en torno a la colonialidad de las prácticas sociales y académicas. Los posicionamientos en búsqueda de purezas anticoloniales frecuentemente impiden la observación de las prácticas concretas de los sectores subalternos, sus formas expresivas y mecanismos de agencialidad ante sectores como la Iglesia, la Escuela y el Estado.

El complejo ritual en torno a las *llut’asqas*, su preparación, producción, despliegue pedagógico y organizativo, incluso punitivo, da cuenta de una actividad cultural apropiada y desplegada desde conocimientos y prácticas comunales que enuncian formas comunicativas con los seres tutelares y entre humanos y no humanos.

Revitalizar la lengua desde prácticas coloniales

Las prácticas relacionadas con las *llut’asqas* inciden, entre varios aspectos, en el mantenimiento y la revitalización, en este caso, del quechua. El ritual pedagógico que se despliega en el *doctrina timpu* y la manera como se socializan los “rezos” son formas culturales y rituales de uso de la lengua. Un uso que procede, en el tiempo, de la formulación doctrinaria católica del Concilio Limense de 1583 y que pervive apropiadamente, es decir, habiendo sido apropiada, en San Lucas.

No puedo dejar de imaginarme a Xavier Albó, si hubiera caminado por Tirajhoyo, Yapusiri, Kirpini o Palacio Tambo mirando, preguntando, conversando sobre las *llut’asqas*, el significado de los colores de las lanas que envuelve los paltos, la pronunciación de *urtis sawsiritarun*, la biografía de Porfirio Miranda, los papeles de Julián Herrera ... En fin, escudriñando la ritualidad y la textualidad de San Lucas para ofrecernos la creatividad y agencialidad de las mujeres y hombres andinos con los que siempre caminé.

¡¡Yus pagarapusunki, Tata!!

Referencias bibliográficas

- Albó, X. (1970). *Social constraints on Cochabamba Quechua*. Cornell University.
- Albó, X. (1974). *Los mil rostros del quechua*. IEP.
- Albó, X. (1976). *Lengua y sociedad en Bolivia*. INE.
- Albó, X. (1977). *El futuro de los idiomas oprimidos*. CIPCA, ERBOL.
- Albó, X. (1983). El rol de la lengua en una pedagogía activa renovada. En *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural* (pp. 341-354). UNESCO.
- Albó, X. (1988). Bilingualism in Bolivia. En Christina Bratt (ed.), *International Handbook of Bilingualism and Bilingual Education* (pp. 85-108). Greenwood Press.
- Albó, X. (1989). Nuevas pistas para la lengua *Machaj Juyay* de los Kallawayas. *Revista Andina*, 13, 259-267.
- Albó, X. (1990). Problemática lingüística y meta-lingüística de un alfabeto quechua: una reciente experiencia boliviana. *Indiana*, 11, 233-262.
- Albó, X. (1995). *Bolivia plurilingüe. Guía para educadores y planificadores*. 2 volúmenes; 1 juego de mapas. UNICEF, CIPCA.
- Albó, X. (1997). Causas sociales de la desaparición y mantenimiento de la lengua. Desafíos de la Bolivia plurilingüe. *Pueblos indígenas y educación*, 39-40, 73-102.
- Albó, X. (2001). El decálogo para una buena normalización de lenguas indígenas. En Ronald Grebe y Utta von Gleich (comps.), *Democratizar la palabra. Las lenguas indígenas en los medios de comunicación de Bolivia* (pp. 67-86). Goethe Institut.
- Albó, X. (2002). *Educando en la diferencia. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo*. Ministerio de Educación, UNICEF, CIPCA.
- Albó, X. (2004). El futuro del quechua visto desde una perspectiva boliviana. *International Journal of the Sociology of Language*, 167, 119-130.
- Albó, X. y Layme, F. (1984). Ludovico Bertonio (1557-1625): fuente única al mundo aymara temprano. *Revista Andina*, 3, 223-264.
- Albó, X. y Layme, F. (1992). *Literatura aymara. Antología*. CIPCA.
- Albó, X. y Layme, F. (1993). Los textos aymaras de Waman Puma. En Pierre Duviols (ed.), *Religions des Andes et Langues Indigènes Équateur-Pérou-Bolivie avant et après la conquête espagnole* (pp. 13-42). Publications de l'Université de Provence.
- Albó, X. y Layme, F. (1996). El renacimiento de la literatura aymara. *Oralidad. Anuario* 8, 4-12.
- Arnold, D. (2012). *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios*. Fondo Editorial de Asamblea Nacional de Rectores.
- Arnold, D. y Yapita, J. de D. (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. UMSA, ILCA.
- Garcés, F. (1997). Síntesis histórica de la lingüística y sus corrientes. En Fernando Garcés y Catalina Álvarez, *Lingüística Aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe*, (pp. 7-135). Abya-Yala.

- Garcés, F. (2005). *De la voz al papel. La escritura quechua del Periódico CONOSUR Ñawpaqman*. CENDA, Plural.
- Garcés, F. (2014). Aprender otra(s) escritura(s) en los Andes: una invitación a repensar la pedagogía desde la etnografía. *Arqueoantropológicas*, 4, 113-160. INIAM-UMSS.
- Garcés, F. (2015). “Sólo con la cabeza no se puede recordar”: oralidades, escrituras y memorias enmarañadas en San Lucas (Chuquisaca). En Fernando Garcés y Walter Sánchez (eds.), *Textualidades: entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro* (pp. 65-93). INIAM-UMSS.
- Garcés, F. (2016). La oralidad quechua ritualizada: los rezos de Lutrina Timpu en San Lucas (Chuquisaca, Bolivia). En Sandra Quitián y Mirta Gutiérrez (comps.), *Oralidades y cultura. Avances de investigación en red* (pp. 80-99). Red Iberoamericana de Estudios sobre Oralidad.
- Garcés, F. (2017). *Escrituras andinas de ayer y de hoy*. INIAM-UMSS.
- Garcés, F. (2020). Revitalizar desde ‘prácticas coloniales’: los rezos de la doctrina timpu de San Lucas. En Marleen Haboud, Carlos Sánchez y Fernando Garcés (eds.), *Desplazamiento lingüístico y revitalización. Reflexiones y metodologías emergentes* (pp. 273-292). Abya-Yala, UPS, PUCE.
- Fernández, G. (2018). *Humo, barro y cuero. Recorridos de la Memoria en los Andes del Sur (Ofrendas y Plegarias)*. Abya-Yala.
- Garcés, F. y Bustamante, M. (2015). La escritura en discos de barro del INIAM-UMSS. En *Escritura andina. Pictografía e ideografía en cuero, papel y barro* (pp. 37-44). INIAM-UMSS,
- Garcés, F. y Sánchez, W. (2014). La colección de escrituras ideográficas andinas del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón: una forma de narrar sin letras. En *Escritura andina: pictografía eideografía en cuero y papel* (pp. 13-37). INIAM-UMSS.
- Garcés, F. y Sánchez, W. (2016). Inscripciones y escrituras andinas: un sistema complejo y denso de visualidades, oralidades y espacialidades. *Boletín del Museo chileno de Arte Precolombino*, 21(1), 115-128.
- Ibarra, D. (1942). Una antigua escritura de la región Andina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 3, 219- 239.
- Ibarra, D. (1953). *La escritura indígena andina*. Alcaldía Municipal de La Paz.
- Ibarra, D. (1967). Las formas de escribir de los indígenas. En *Argentina indígena y prehistoria americana*. TEA.
- INIAM. (2000). *Ideografías andinas. Boletín del INIAN-MUSEO*, 8. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Museo Arqueológico.
- INIAM. (2014). *Escritura andina: pictografía e ideografía en cuero y papel*. INIAM-UMSS.
- Martínez, J. L., Díaz, C., Tocornal, C. y Arévalo, V. (2014). Comparando las crónicas y los textos visuales andinos. Elementos para un análisis, *Chungara*, 46(1), 91-113.
- Molina, R. y Albó, X. (2006). *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. PNUD.

- Molina, R. y Albó, X. (2012). *Atlas de idiomas y pertenencia a pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Línea de base*. IBIS, UCB.
- Plaza, P. y Xavier Albó (1989). Educación bilingüe y planificación lingüística en Bolivia. *International Journal of Society and Language*, 77, 69-91.
- Salomon, F. (2004). The cord keepers. *Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Duke University Press.
- Salomon, F. y Niña-Murcia, M. (2011). *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Duke University Press.
- Sánchez, W. (2015). El cajón ritual-religioso campesino: entre lo global y lo local. En Fernando Garcés y Walter Sánchez (eds.), *Textualidades: entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro* (pp. 7-38). INIAM-UMSS,
- Taylor, G. (2000). Dos “mapas” del pueblo de Cocha-Laraos (1595, 1597). En *Camac, camay y camasca. Y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos* (pp. 89-104). IFEA, CBC.
- Urton, G. (1998). From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historial Record Keeping in the Andes from Spanish Transcription of Inca Khipus. *Ethnohistory*, 45(3), 409-438.
- Ziólkowski, M., Arabas, J. y Szemiński, J. (2008). La historia de los *qerus*: apuntes acerca de la relación entre las representaciones figurativas y los signos *tocapus*. En Paola González Carvajal y Tamara Bray (eds.), *Lenguajes visuales de los Incas* (pp. 163-176). British Archeological Reports.

Registrar, codificar y clasificar la festividad de Todos Santos. Apuntes en torno al fichero inédito de Xavier Albó

Francisco M. Gil García
Universidad Complutense de Madrid

Un curioso incorregible es el título de las memorias de Xavier Albó (Albó y Ruiz, 2017), adalid de una estirpe de etnógrafos (lamentablemente) en vías de extinción, un lingüista y antropólogo apegado al terreno y a la gente. Un cura “raro”, como lo definió Juan Carlos Salazar (2019), poco dado al trabajo de sacristía, “librepensante” y obrero de los “patios traseros”. Parece que siempre prefirió denominar a esa biografía como “anecdótico” (Albó y Ruiz, 2017, p. 13), aunque hilvanando anécdotas acabase tejiendo —entre otras cosas— una pormenorizada historia de la antropología en Bolivia y del papel destacado del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)¹²¹ en su desarrollo. “Mi curiosidad me hacía tocar cada puerta y meterme casi en cada casa. Por curioso me ha ido bien”, recapacita el jesuita de origen español, afincado en Bolivia desde 1952, sobre su forma de ser y de trabajar (Albó y Ruiz, 2017, p. 20). Tan bien que, a veces en tiempo récord, era capaz de darse cuenta de cosas que los propios lugareños ni habían notado. Su método etnográfico, bien sencillo: hablar de todo con todos, y siempre grabar todas las conversaciones. De esa manera recopilaba un material lingüístico de lo más variopinto a partir del cual progresar en su aprendizaje del

121 Fundado por miembros de la Compañía de Jesús en 1970, CIPCA es una organización comprometida con la búsqueda y promoción de estrategias eficaces para que las poblaciones indígenas y campesinas de Bolivia implementen cauces propios para su desarrollo estructural y su integración en la variada realidad socioeconómica y ambiental del país. Con este propósito, investiga y trabaja temáticas de economía, organización, liderazgo, territorio y recursos naturales, derechos, género, interculturalidad, participación social y política, combinando la acción local con la incidencia a nivel nacional.

quechua y del aymara. Pero también gracias a esas grabaciones pudo ir componiendo un abultado, heterogéneo y prolijo fichero etnográfico; con el correr de los años, muchos lo hemos citado como *Fichero inédito sobre el ciclo vital, el ciclo agrícola, enfermedades y medicina popular, ritos y creencias de los aymaras* (Albó, 1971-1974).

Me parecía que saber la lengua del lugar era indispensable. [...]. Al mismo tiempo, se iban llenando los cajoncitos de fichas, con datos de Jesús [de Machaca], Coripata y Achacachi. Gracias a eso pude entender bastante, a mi ritmo. (Albó y Ruiz, 2017, p. 225)

En el fondo, era codificar temas [... Desde el equipo de CIPCA] Recogíamos de todos, de cada sitio, en varios lugares. En aquel tiempo yo hacía unas fichas de campo, de lo que iba aprendiendo, de las que todavía tengo un montón. Las hacía en la máquina de escribir con 2 ó 3 copias. (Albó y Ruiz, 2017, p. 188)

Así como ahora soy lento para escribir, en aquel tiempo hacía fichas a mano de todo lo que me llamaba la atención, con una clasificación previa, bastante general. Siempre hacía doble, una por lugar y otra por tema. Esto me ha sido muy útil a lo largo de los años y mucho de lo que he dicho ha sido porque tenía datos registrados en esas fichas con notas que recogía de un momento o de otro. (Albó y Ruiz, 2017, p. 179)

Registrar. Codificar. Clasificar. En la parte superior derecha de cada ficha queda anotado el lugar y la fecha del relevamiento, el nombre de quien registra la información en caso de ser alguien distinto del propio Albó, y el número de ficha. Al lado izquierdo se especifican el o los códigos de materia que permiten clasificar y buscar contenidos en el fichero, compuestos por una referencia numérica y otra temática, más o menos desarrollada y especificada. En este sentido, al fichero de Xavier Albó se articula a partir de categorías muy heterogéneas en cuanto a formato y contenido. Por un lado, referencias muy acotadas como sueños, higiene, nutrición, biografías, pleitos, herencia, pastoral, catequesis, valores éticos, estructura zonal. Por otro, referencias temáticas aparentemente homogéneas, pero en sí mismas tremendamente heterogéneas, como fiestas, creencias, medicina popular, conocimiento popular, objetos sagrados, lugares sagrados, personas sagradas (= especialistas rituales), seres sobrenaturales, ciclo diario (particularizando cuestiones ligadas fundamentalmente a la atención de los animales y la cocina). Asimismo, categorías subdivididas que bien podrían haber sido aglutinadas en una sola, como estructura social, status, camino [para alcanzar el estatus social], relaciones interfamiliares, relaciones intercomunitarias, cabildo, autoridades, padrinos; pero también economía, producción, división [sexual y etaria] del trabajo, productividad, consumo; o incluso cuando se discriminan mitos [en general] y mitos de origen. A

otro nivel, categorías altamente subdivididas que tienen que ver fundamentalmente con el ciclo anual ritual: ritos, ritos agrarios, sacrificios [y ofrendas]; con el ciclo ceremonial: organizado por meses y/o según fiestas patronales, pero igualmente singularizando momentos del año como Navidad, Carnaval, Semana Santa, Espíritu (= Pentecostés), 1º de Agosto (= Pachamama), difuntos/Todos Santos; y con el ciclo vital: embarazo, parto/nacimiento, mellizos, infancia, adolescencia, juventud, pre-noviazgo, noviazgo, matrimonio, matrimonio religioso, conflictos conyugales, vida sexual, adulterio, relaciones fuera del matrimonio, separaciones, divorcio, muerte. Sea como fuere, no es mi intención desarrollar en estas breves páginas una relación pormenorizada de las materias y submaterias que articulan el *Fichero inédito...* de Xavier Albó, y tampoco diseccionar la lógica clasificatoria a partir de la cual se organiza, tareas en las que un bibliotecario, un documentalista o un archivero resultarían mucho más competentes. Con este listado simplemente pretendo ejemplificar su variedad temática y el nivel de especificidad a partir del cual se organizan algunas de sus etiquetas. Igualmente evidenciar que, en esto de codificar y clasificar, cada maestrillo tiene su librillo, siendo que, en última instancia, quien mejor entiende la lógica de un fichero -y mayor partido puede sacar a las fichas- es quien lo organiza.

De aquel fichero, Albó recuerda:

Yo tenía un mueble, que creo que ahora está en Corpa/*Qurpa*, con muchos cajoncitos (tiene unos 40) para guardar fichas clasificadas. No sé quién lo hizo. Algún carpintero en Cochabamba, pero yo me lo traje y me ha sido muy útil en muchos momentos. (Albó y Ruiz, 2017, p. 179)

De las fichas, sin embargo, supone que deben de estar en la Biblioteca Etnológica Boliviana de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” en Cochabamba (Albó y Ruiz, 2017, p. 188); a ella fueron a parar la mayor parte de los fondos etnográficos de la Compañía de Jesús de Cochabamba una vez que, en 1995, esta biblioteca, originalmente propiedad de la Orden de San Agustín, pasó a la tutoría legal y administrativa de la Universidad e inició su camino para convertirse en el que hoy es el centro internacional de documentación más completo sobre historia, cultura y etnias de Bolivia.

En varios pasajes de sus memorias/anecdotario recuerda Albó lo útil que le fueron estas fichas en su propia investigación lingüística y antropológica. Pero también lo han sido para otros investigadores, específicamente las referentes a los ciclos vital, anual agrícola y ceremonial. Él mismo (Albó y Ruiz, 2017, p. 188) apunta que muchas de sus fichas fueron usadas por Hans van den Berg para su

Diccionario religioso aymara (1985), y este autor también reconoce haberlas utilizado en su libro *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos* (1989a), ambas obras de referencia obligada en materia de ciclos ceremoniales anuales, rituales y ofrendas en el altiplano surandino. Jan van Kessel también reconoce haberse nutrido del fichero de Albó para su trabajo *Cuando arde el tiempo sagrado* (1992), otro clásico sobre ciclos rituales anuales. De igual manera Gerardo Fernández Juárez, tanto en *El banquete aymara: mesas y yatiris* (1995), como en *Aymaras de Bolivia entre la tradición y el cambio cultural* (2002). Y otros muchos autores que se han sumergido en temas relacionados con ciclos anuales, ritos, ofrendas o medicina tradicional.

El ciclo anual y el ciclo vital constituyen las dos principales categorías a partir de las cuales Xavier Albó organizó su fichero, considerando que de la combinación de ambos es posible trenzar permanentemente una dimensión más física o social con otra más simbólica y ceremonial (Albó, 2005, p. 182). De esta manera, el ciclo agrario, el calendario ceremonial, las fiestas o los ritos de paso permiten a la vez abrir infinidad de ventanas a dimensiones cada vez más expandidas, y cerrar el foco sobre cuestiones más específicas. Es así como, por ejemplo, las fiestas se conectan con las actividades productivas, los ritos, los cargos y responsabilidades comunales, el consumo, el entramado social, los mitos, la indumentaria, la música y la danza, etc. Y es por ello que Albó divide el ciclo anual a partir de tres grupos de fiestas cuyas características son relativamente distintas: a) fiestas de carácter general que representan momentos claves dentro del calendario, y que están presentes tanto en el mundo rural como en la ciudad, b) fiestas patronales, y c) fiestas peregrinación.

Dentro del primer bloque las más importantes, punto de inflexión en el ciclo agrario anual, serían Todos Santos (o Todosantos, o Fiesta de Difuntos) y Carnaval. Todos Santos como una celebración de la muerte y del retorno a la vida, precisamente en el momento en que empieza la principal siembra anual y la estación de lluvias, abriéndose así un período de sobria expectación sobre la producción agrícola marcado por ritos de protección de los cultivos, llamados de lluvia y contención del granizo, la helada y las inundaciones. Carnaval, sin embargo, abre un segundo período caracterizado por una mayor alegría y actividad ceremonial como resultado de la cosecha y de la abundancia de frutos.¹²² Por su parte, de entre

122 Gabriel Martínez (2001) detalló cuidadosamente el calendario de los jalq'a situados entre Potosí y Chuquisaca, con especial atención a las fiestas en las que aparecen los *saxras* (diablos), la Pachamama y las almas de los difuntos, a su relación entre sí, y entre estas entidades y los

estas dos, Todos Santos “sería la recapitulación anual del ciclo vital” (Albó, 1971-1974: XA-1256). En este sentido, si resulta una fiesta tan cargada de sacralidad y simbolismo es porque abre el ciclo productivo a la influencia que el mundo de los muertos ejerce sobre el de los vivos, integrando así los muertos al ciclo agrícola, y porque es, además, el único momento del año en que los difuntos regresan a este mundo en forma comunitaria para compartir con los vivos.¹²³

Puestos a seleccionar un ejemplo a partir del cual hablar del *Fichero inédito...* de Xavier Albó, su método de trabajo y la proyección de sus fichas etnográficas, Todos Santos me parece una celebración más que apropiada dentro del ciclo ceremonial anual. Por otro lado, desde un punto de vista mucho más mundano, resulta significativo el elevado número de alusiones a esta festividad que el propio Albó hace en sus memorias/anecdotario. Recuerdos que evocan cómo llegó a tal o cual lugar coincidiendo con esta fecha, cómo se desarrollaban los preparativos de la celebración en distintos lugares, o el curso de la misma, cómo le llamó la atención la diferencia a la hora de componer los altares de difuntos en poblaciones de La Paz o de Cochabamba, cómo algunos hitos del faccionalismo comunitario entre Reforma agraria (1953) y el golpe militar del General René Barrientos (4 de noviembre de 1964) coincidieron con esta fecha, o incluso cómo la noticia de este fue recibida en algunas comunidades en plenas celebraciones de Todos Santos. Como si Todos Santos fuera no solo un momento crucial en el ciclo ceremonial anual, sino también un referente temporal en torno al cual el propio Albó traza sus recuerdos y los de aquellas comunidades o regiones en las que desarrolló su actividad.

Dentro del fichero —y esto fue otro punto a favor para tomar esta festividad como botón de muestra—, Todos Santos quizás constituye la unidad de análisis más interconectada. Diversos temas relacionados con esta festividad aparecen anotados en un total de 21 fichas,¹²⁴ etiquetados bajo (15) rubros muy diversos, generalmente

seres humanos. Por su parte, Olivia Harris (1983) analizó las fiestas de muertos y diablos desde Todos los Santos a Carnaval entre los laymi del norte de Potosí, y su protagonismo en rituales vinculados con la fertilidad y los ciclos productivos.

123 La festividad de Todos Santos y la Conmemoración de los Difuntos, como una unidad única indiferenciada centrada en el recuerdo de los difuntos o “almas”, implica varias semanas de preparación y 2-3 días de celebración, primero a nivel familiar y luego, en el cementerio, a nivel comunitario, con ritos y costumbres similares en todo el mundo aymara (v.gr. Albó, 2007; Berg, 1989b; Fernández, 1998, 2001, 2002, pp. 123-158, 2006; Kessel, 1978; MUSEF, 2004).

124 A estas 21 fichas corresponden los siguientes números de referencia: AR 0011, AR 0012, AR 0013, AR 0014, AR 0015, AR 0016, AR 0017, AR 0018, AR 0020, AR 0021, AR 0022, AR 0023,

sumando varios de ellos en una misma ficha: ciclo anual (2), ciclo ceremonial anual (1), ciclo ceremonial (17), Todosantos (13), noviembre (3), fiestas (7), fiestas de difuntos (1), difuntos (1), difuntos y Todosantos (1), tumbas de todosantos (1), celebraciones para las almas que vienen en todo-santos (1), relaciones interfamiliares (1), muerte (1), ritos (1), creencias y mitos (1), Amaykitas¹²⁵ (1).

Del conjunto, 16 fichas recogen observaciones de campo o referencias correspondientes a 1971, 4 a 1972, y 1 a 1973. En cuanto a localizaciones, los datos correspondientes a 1971 remiten a las poblaciones de Jesús de Machaca (2), Jesús de Machaca Kalla (7), Jesús de Machaca Kalla Baja (6), San Pedro de Tana (Jesús de Machaca) (1), Tiwanaku¹²⁶ (1) y Sucre (1); los de 1972 remiten a Umacha-Achacachi (1), San Andrés de Machaca (1) y Jesús de Machaca (1), y recogen lo que el propio Xavier Albó etiquetó como “consideración personal”; y los de 1973 a Achacachi (1).

En su mayor parte, el registro de información se desarrolló en 1971, en el sector Jesús de Machaca (provincia Ingavi, departamento La Paz), integrado por doce comunidades.¹²⁷ Llama la atención que Albó discrimine en su fichero las referencias a Jesús de Machaca Kalla y a Jesús de Machaca Kalla Baja, que en realidad constituye una de las dos parcialidades en que se divide la primera. Cabría preguntarse a qué parcialidad de Jesús de Machaca Kalla, Arriba/Alta o Abajo/Baja, se refieren las siete fichas etiquetadas simplemente como Jesús de Machaca Kalla, comunidad a la que, en cualquier caso, remite un total de trece fichas.

“Jesús de Machaca es el sitio en que durante décadas yo he podido enchufar y cargar mis pilas”, recuerda Xavier Albó (Albó y Ruiz, 2017, p. 287). Al tiempo de

AR 0024, JR-001, XA-0225, XA-0243, XA-1119, XA-1256, XA-1342, XA-1531, y XA-3088, donde las iniciales AR no aparecen especificadas, JR corresponden a Javier Reyes, y XA a Xavier Albó.

125 Según señala el propio Xavier Albó (1971-1974: XA-0243), la *amaykila* es una mariposa nocturna que abunda en tiempos de Todos Santos, y cuya aparición en el trascurso de las celebraciones simboliza la visita del “alma” del difunto honrado.

126 En realidad, la ficha sobre las celebraciones de Todos Santos en la comunidad de Tiwanaku no tiene fecha, aunque casi con total seguridad corresponde a 1971 por ser este el año en que Xavier Albó recalca en esta localización para participar en la obra que algunos jesuitas recién comenzaban a desarrollar en las cuatro parroquias de Tiahuanaco, Taraco, San Andrés de Machaca y Jesús de Machaca (Albó y Ruiz, 2017, p. 171). Parte de aquellas experiencias están recogidas en los recuerdos de Jaime Zalles (2014).

127 Para un análisis de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca, *cfr.* el estudio publicado en 1972 por el propio Albó (2016a) como resultado de los trabajos de campo realizados en el sector Jesús de Machaca el año anterior, fecha coincidente con la de las fichas citadas.

empezar su andadura en el altiplano de La Paz, CIPCA centró su trabajo primero en Coripata (provincia Nor Yungas), después en Jesús de Machaca y en tercer lugar en Achacachi (provincia Omasuyos).

CIPCA empezó a trabajar conmigo en Jesús de Machaca. Yo fui el primero que estuvo dando un curso en aquel primer tiempo [...] Aquel tiempo era de un contacto muy directo. (Albó y Ruiz, 2017, p. 290)

Desde un principio, después de terminar un curso, seguíamos a la gente a sus comunidades. Entonces, yo conocía bastante Jesús de Machaca. Yo había empezado a estudiar aymara desde antes y eso me ayudaba en la comunicación con la gente del Altiplano. Por esos tiempos seguíamos con una relación fuerte con los curas dedicados al trabajo pastoral, que luego se debilitó. (Albó y Ruiz, 2017, p. 181)

Efectivamente, Xavier Albó ya tenía contacto establecido con el sector Jesús de Machaca desde algún tiempo antes de que CIPCA terminara de fraguarse, cuando empezó a recorrer las parroquias de Tiahuanaco, Taraco, San Andrés de Machaca y Jesús de Machaca, donde la Compañía de Jesús ya desarrollaba su labor pastoral. Pero, como él mismo apunta, el trabajo pastoral pronto quedó relegado a un segundo plano frente a su actividad lingüística y antropológica, fruto de la cual “se iban llenando los cajoncitos de fichas, con datos de Jesús, Coripata y Achacachi” (Albó y Ruiz, 2017, p. 225). Fruto de aquel trabajo, aunque para él fuese “de rebote” (p. 290), resultaron varios trabajos a lo largo de la década de 1970: sobre la estructura intercomunitaria y el parentesco en Jesús de Machaca (Albó, 2016a, 2016b), sobre la historia reciente y las realidades económicas y socioculturales de Coripata (Albó, 2016c), o el movimiento campesino en Achacachi en la perspectiva de la política campesina nacional desde antes de la Revolución de 1952 (Albó, 2016d), por citar solo los más destacados. De manera un tanto paradójica, a pesar de representar una porción más que significativa de su fichero, los ciclos anuales nunca fueron uno de sus temas predilectos por aquel entonces. Tan solo en el trabajo dedicado a Coripata dedica sendos apartados específicos al “ritmo cíclico de la vida rural” y al “ciclo vital”; en ambos, claro, reserva unas páginas para hablar de las celebraciones de Todos Santos y de los ritos funerarios. Sin embargo, los materiales de campo recopilados en sus fichas sí han sido utilizados por los principales autores que con posterioridad se centraron en ambos temas.

Hablando del altiplano en general, Albó anota en una de sus fichas:

Parece general la costumbre (y creencia implícita) de que a los muertos hay que honrarles especialmente durante los tres primeros años después de haber finado.

Por lo visto, después ya pasan a una categoría especial de antepasados, y ya no necesitan tanto ritual especial, sino el genérico.

(Albó, 1971-1974: XA-1120)

En términos similares, y con referencia específica a Jesús de Machaca Kalla Baja, señala:

Los familiares de un difunto nuevo deben realizar [sic] estas ceremonias (cf. 5.2 AR 0012 al 0021) durante los tres años siguientes a su muerte.

La razón parece ser que sólo en estos tres años se puede hacer algo en favor del alma del difunto. Después de ese tiempo ya no porque su suerte está hechada [sic].

(Albó, 1971-1974: AR 0022)

Los familiares cercanos deben hacer tumba, rezar y ofrecerle alimentos en los tres años siguientes a su muerte. Además de las celebraciones en el cementerio. No tuve conocimiento de ninguna familia que siguiera después de tres años.

(Albó, 1971-1974: AR 0011)

Insistiendo en el trienio de celebraciones en honor al difunto, desde Jesús de Machaca, recoge en otra el nombre dado a cada uno de los años:

Después de la muerte, en Todosantos, se celebra en recuerdo del difunto durante 3 años consecutivos.

Identificaciones:

año 1º: machaq alma apja[ta]

2º: taypi alma (o turosantu) apjata

3º: tukuta alma apjata

(Albó, 1971-1974: XA-3088)

Con esa expresión de “hacer tumba”, a lo que se refiere Albó es al arreglo de la sepultura para la celebración en el cementerio y a la confección del altar de difunto en el entorno doméstico familiar, porque no olvidemos que Todos Santos es una fiesta a la vez familiar y comunitaria, que se celebra tanto en el entorno doméstico como en el cementerio:

1-2 noviembre: Difuntos y Todosantos

Se llama también *ch'alluru* ('día de ch'alla o libación') o bien el “cumpleaños de las almas”.

Toda la gente va al panteón a rezar en las tumbas, ch'allar, y recibir invitaciones de los familiares de los difuntos, en forma análoga al jueves santo y creyendo que viene el alma. Asimismo, en las casas en que ha habido un difunto en los *tres* últimos años, arman el *tumbúlu*, poniendo dos o tres mesas una sobre otra y preparando alcohol, cerveza y comidas para cuando venga el alma

(Albó, 1971-1974: XA-1119)

Esa tumba o altar de muerto suele componerse a partir de una gradería sobre la que se disponen diferentes elementos ornamentales, alimentarios y simbólicos:

Una *tumba* suele estar compuesta de:

un altar con ciertas gradas, tapado con una tela negra o morada. encima va generalmente un cuadro con el nombre del difunto si lo tienen, su fotografía. Alrededor van las flores, en las esquinas "toqoru cebollas" (grandes cebollas en flor) y frutas (naranjas, limones, plátanos, manzanas) que traen de "Río Abajo" para venderlo en las ferias precedentes.

Además varios tipos de comida que gustaban al difunto, acompañado de la reposería de esta fiesta.

(Albó, 1971-1974: AR 0013)

La *mesa*: significado del contenido:

las cañas: son el bastón de peregrino que necesita el alma en su travesía al más allá.

las cebollas: en su tallo hueco servirán de recipiente para que el alma lleve agua al otro mundo.

escaleras de pan: su significado es obvio, como el de las coronas para el justo y las estrellas que lo guíen.

(Albó, 1971-1974: XA-1119)

Un elemento distintivo de los altares de difunto andinos lo constituyen los panes, preparados los días previos por todos los miembros de la familia a manera de diversión como parte de la celebración familiar, y que son de dos clases: por un lado, los "*t'antha wawas*" (guaguas [=bebés] de pan) que tienen una forma más o menos estandarizada, y que sustituyen a los parientes difuntos; y los "*t'antha achachis*", que muchas veces representan a algún conocido, pero que también pueden tener forma de caballo o de otros tipos (Albó, 1971-1974: AR 0015, AR 0016).

En su vertiente social comunitaria, marcadora de relaciones interfamiliares, la celebración de Todos Santos destaca por la idea de compartir, de invitar. De compartir con los muertos, pero también con los vivos. A este respecto de la comunión con los difuntos, Xavier Albó recuerda en sus memorias cómo:

En otra ocasión, el día de Todos Santos (en el campo Primer Día de Difuntos), yo paré en la casa de Genaro¹²⁸ en Antipampa [provincia Aroma, departamento La Paz]; llegaron las 12 del mediodía; todos estaban rezando, comiendo *pasancallas*.¹²⁹ La comunión con los muertos era de esta forma, comer un poquito de *pasancalla* el momento en que estos llegan. (Albó y Ruiz, 2017, p. 268)

Porque, efectivamente, con los muertos se come, se bebe y se festeja; *ch'allando* (= brindando, libando) e invitando a parientes y vecinos. Y también con bailes¹³⁰, porque si algo define a la fiesta de Todos Santos son las “celebraciones típicas de los nuevos muertos” y los “bailes”, tal y como Albó anota en otra de sus fichas (Albó, 1971-1974: XA-1342). Reseñando algunos hitos del calendario festivo anual de Achacahi, en la entrada correspondiente a Todos Santos, Albó señala que para las celebraciones “vienen campesinos a rezar y después bailar”¹³¹ (Albó, 1971-1974: XA-1531).

La tumba, mesa, *tumbúlu* o altar de difuntos se construye en la casa, donde se rinden a los difuntos honores por parte de sus familiares directos durante los días 1 y 2 de noviembre. La noche del 2 al 3 tienen lugar las visitas domiciliarias, acompañadas ya de invitaciones a los parientes y vecinos. Posteriormente, el día 3 de noviembre son trasladadas al cementerio, donde tendrán lugar las celebraciones comunitarias:

128 Se refiere a su amigo Genaro Flores, militante del movimiento katarista, elegido a primeros de agosto de 1971 como máximo ejecutivo en la Confederación Nacional Campesina, y cuya figura de enlace resultó fundamental en el trabajo desarrollado por el CIPCA entre comunidades de La Paz.

129 *Pasancalla* o *pasankalla*: insuflado de maíz al que se añaden diferentes cantidades de azúcar y colorante según los tipos de preparación. Aperitivo o acompañante de frutas y otros insuflados, su consumo es habitual en diversas festividades y actividades sociales y de esparcimiento. Como parte de la mesa de Todos Santos, simboliza las estrellas del cielo.

130 Un baile con los ancestros como en el caso de Coroma (provincia Antonio Quijarro, departamento Potosí), donde durante las celebraciones de Todos Santos se desarrollan diversos bailes, rituales y ofrendas a los vestidos de los fundadores del ayllu (Bubba, 1997). Bailes y tejidos por culpa de los cuales, durante una celebración de Todos Santos, Xavier Albó pasó cierto apuro en una ocasión, según cuenta en su anecdotario (Albó y Ruiz, 2017, pp. 232-233).

131 Ambiente festivo, de baile y borrachera, que no siempre acabará bien. Así, por ejemplo, Albó apunta a una trifulca entre borrachos que, precisamente, volvían a su comunidad, tras celebrar Todos Santos en Achacachi, de un conflicto entre Parki Pararani y Ch'uqñaqala (provincia Larecaja, departamento La Paz) que duró un mes, con barricadas y varios muertos (Albó, 2016d, p. 488).

Hacia las 8 de la mañana ya estaban trasladadas [al cementerio de Tiwanaku] desde las casas y reconstruidas las 50 o 60 *mesas* (difuntos de los 3 últimos años) sobre las tumbas del difunto recordado.

La comunidad pasa toda la mañana rezando allí junto a las tumbas, y se invitan mutuamente la comida. A medio día todos se trasladan al atrio de sus respectivas Iglesias donde seguirán la comida y los rezos hasta las 6 de la tarde (?)

Las mujeres se sientan en rueda en el atrio de la Iglesia. Los hombres en grupos o en línea.

(Albó, 1971-1974: JR-001)

Prescindiendo de la visita a la iglesia, para San Andrés de Machaca señala:

La *mesa*; rito (desde el anochecer del 2 hasta el 3)

— El visitante llega a la casa y después de los saludos de costumbre reza por el o las almas que recuerda la familia. Parece que se rezan oraciones parecidas a un responso, o simplemente padrenuestros (?). Y se acaba diciendo “que se reciba el alma”, “que se reciba la oración” o sus equivalentes en aymara. Los de la casa responden “que se reciba”.

Luego se acompaña a la familia y se participa de la comida, de la bebida.

Después de un rato se despide para hacer otra visita a otra familia doliente.

Se guarda cuanto uno no puede comer. No se rechaza nada, se tomaría como un rechazo a la persona que invita. Tampoco está mal visto que uno se lleve la comida que le invitaron, después de probar algo.

(Albó, 1971-1974: XA-1119)

Para el caso de Jesús de Machaca Kalla, sin embargo, apunta una secuencia ligeramente distinta:

El día primero de nov. al caer la tarde todas las familias que han hecho tumbas en sus casas reciben a las personas con las que tienen más vínculo. Así cada familia tiene muchos alimentos para “hacer rezar”: cuando la persona llega le sirven comida entonces se dice que se reza a nombre del que invita si es que este no lo señala antes.

Todos suelen llevarse una bolsa para guardar lo invitado.

Dicen que así pasan hasta el día siguiente.

(Albó, 1971-1974: AR 0017)

El día dos de noviembre cada familia se prepara para ir al cementerio de la comunidad para arreglar la tumba del pariente difunto. Allí a media mañana invitan comida y bebidas a los que se presenten a rezar: parientes, amigos, desconocidos, grupos de niños o responseros.

(Albó, 1971-1974: AR 0018)

Ejemplo etnográfico de estas celebraciones, Xavier Albó dedica una ficha a sintetizar la jornada de una familia de Jesús de Machaca Kalla Baja en la fiesta de Todos Santos:

La familia Vito, con todos sus parientes, llegados algunos de La Paz, a hs. 10 a.m. llegaron al cementerio de la comunidad, y allí invitaban a los amigos, parientes carnales y espirituales, pasankalla, cervezas y t'anta wawas, un plato ligero de comida, fruta, etc. (se supone, porque rezábamos). A hs. 12 o 13 abandonaron el cementerio -poco concurrido- e hicieron un círculo grande (20 personas) recostándose todos en la pampa. Allí invitaron “yungueños”¹³², cerveza, cinco platos diferentes de comida, con el infaltable chuño¹³³ al centro. A hs. 5 p.m. aprox. todos se retiraron a sus respectivas casas. Dicen que allí continúan tomando.

(Albó, 1971-1974: AR 0021)

Invitación social para festejar con parientes y vecinos, pero, como cualquier otra fiesta en los Andes, estas celebraciones de Todos Santos también constituyen una ceremonia de ostentación pública de las posibilidades económicas de cada familia, y una vía para elevar su estatus social, tal y como Albó reflexionó a partir de su observación en Jesús de Machaca (Albó, 1971-1974: AR 0024). En este sentido, la lógica del don es muy sencilla: cuanto más, mejor. Por eso las invitaciones han de ser cuanto más generosas.¹³⁴

132 Originalmente, el *yungueño* es un cóctel muy popular en el altiplano boliviano y, sobre todo, en los yungas (= valles) de La Paz, preparado a partir de una mezcla de singani y jugo de naranja, servido en vaso alto y adornado con rodaja de naranja, una cereza y una pajita. Sin embargo, en el entorno rural altiplánico es frecuente llamar con este nombre a cualquier preparado de alcohol de alta graduación y zumo de fruta, o incluso al resultado de macerar fruta en alcohol durante los días previos a su consumo.

133 *Chuño*: papa previamente deshidratada para su almacenamiento, que hervida durante horas para devolverle la hidratación, es consumida cocida, en guisos y sopas, o incluso molida para repostería.

134 Contrasta esta interpretación con la excepcionalidad de una ficha que refiere cómo en Sucre la invitación que el dueño de la tumba ofrece a quienes le visitan no siempre es tan generosa: A veces a un lado de la puerta se pone la viuda y al otro lado otro individuo. Cuando llega un visitante, entrega a la viuda una determinada cantidad como donativo y el individuo del otro

A Xavier Albó le gusta decir que su palabra y su escritura funcionan de un modo diverticular: “un modo de expresión que yo tengo para hablar, yéndome de un tema a otro, a veces por las ramas, a veces por el tallo y las raíces, desordenándolo todo para, finalmente, aterrizar en el mismo sitio... o en otro completamente distinto” (Albó y Ruiz, 2017, pp. 15-16). Unas maneras que, a priori, parecerían contrastar firmemente con la metodología de su fichero, de registro generoso, contenido prolijo y clasificación sistematizada. Un testimonio de maneras de trabajar propias de otros tiempos, y propias también de un tipo de etnógrafo con la posibilidad de recorrer los caminos sin prisa, con opciones de visitar diferentes comunidades y de permanecer un tiempo más o menos holgado en ellas; entregado a su labor en el CIPCA, pero sin desaprovechar cada oportunidad para cultivar las relaciones humanas y poner en práctica esa cualidad suya incorregible: la curiosidad.

Pero, en el fondo, sus fichas también son diverticulares, caprichosas, casi infinitas. Son como un diamante en bruto. Cargadas de datos, referencias cruzadas, anécdotas. Muchas de ellas resultan hoy estampas congeladas de una realidad que ya mutó, o incluso se perdió. Sin embargo, cuando se contrastan con etnografías más recientes, otras tantas no dejan de sorprender por su vigencia cincuenta años después.

Mi intención en estas páginas no ha sido tratar de componer (¿reconstruir?) una etnografía de la festividad de Todos Santos en el altiplano de La Paz durante los primeros años de 1970. En ningún momento se me ha pasado por la cabeza tratar de ordenar, de reclasificar las fichas de Xavier Albó sobre este tema. Más bien he procurado presentarlas y contextualizarlas, ponerlas en relación con la vida y obra de su autor. Es por eso que he recurrido a sus memorias/anecdotario para tratar de entender cómo y, sobre todo, por qué este curioso incorregible se lanzó a la titánica labor de componer su fichero. Si con este botón de muestra he conseguido llamar la atención sobre las infinitas posibilidades del fichero, ponerlo en valor, y, a la vez, revalorizar una forma de hacer etnografía, con eso me conformo.

lado anota quién ha dado cuánto. Después, cuando llega el momento de servir comida o dar las masitas [= pasteles, bollos] a los visitantes, se da más al que haya hecho un donativo mayor (Albó, 1971-1974: XA-0225).

Referencias bibliográficas

- Albó, X. (1971-1974). *Fichero inédito sobre el ciclo vital, el ciclo agrícola, enfermedades y medicina popular, ritos y creencias de los aymaras*. La Paz.
- Albó, X. (2005). Religión aymara. En M. Marzal (ed.), *Religiones andinas* (pp. 175-200). Editorial Trotta.
- Albó, X. (2007). Muerte andina, la otra vertiente de la vida. En J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (pp. 137-154). Universidad de Castilla-La Mancha.
- Albó, X. (2016a). Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca. En H. Fernández ed., *Obras selectas* (Tomo 1: 1966-1974, pp. 355-412). Fundación Xavier Albó, La Paz [orig. en *América Indígena*, 32(3), 1972].
- Albó, X. (2016b). Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. En H. Fernández (ed.), *Obras selectas* (Tomo 1: 1966-1974, pp. 515-585). Fundación Xavier Albó, La Paz [orig. publicado por CIPCA como *Cuadernos de Investigación*, 1, 1973, reeditado en 1976 con un segundo anexo].
- Albó, X. (2016c). Coripata: tierra de angustias y cocalos En H. Fernández (ed.), *Obras selectas* (Tomo 3: 1977-1979, pp. 1-251). Fundación Xavier Albó, La Paz [orig. publicado por CIPCA como *Cuadernos de Investigación*, 15, 1978].
- Albó, X. (2016d). Achacachi: medio siglo de lucha campesina. En H. Fernández (ed.), *Obras selectas* (Tomo 3: 1977-1979, pp. 385-549). Fundación Xavier Albó, La Paz [orig. publicado por CIPCA como *Cuadernos de Investigación*, 19, 1979 sobre texto original de 1976].
- Albó Corrons, X. y Ruiz, C. B. (2017). *Un curioso incorregible*. Fundación Xavier Albó.
- Berg, H. van den (1985). *Diccionario religioso aymara*. CETA- IDEA.
- Berg, H. van den (1989a). *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. CEDLA.
- Berg, H. van den (1989b). La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano. *Anthropos*, 84, 155-175.
- Bubba, C. (1997). Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores del ayllu de Coroma. En T. Bouysse-Casagne (ed.), *Saberes y memoriales en los Andes. In memoriam Thierry Saignes* (pp. 377-400). IHEAL, IFEA.
- Fernández Juárez, G. (1995). *El banquete aymara: mesas y yatiris*. Hisbol.
- Fernández Juárez, G. (1998). Todos Santos: Todos Almas. *Revista Andina*, 31, 39-159. <https://cutt.ly/CNokFoT>
- Fernández Juárez, G. (2001). Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 33(2), 201-219. <https://cutt.ly/dNokCNG>
- Fernández Juárez, G. (2002). *Aymaras de Bolivia entre la tradición y el cambio cultural*. Abya-Yala.

- Fernández Juárez, G. (2006). *Apxatas* de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana*, 36, 163-180.
- Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 11, 135-152.
- Kessel, J. van (1978). Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras. *Norte Grande*, 6, 77-91.
- Kessel, J. van (1992). *Cuando arde el tiempo sagrado*. Hisbol.
- MUSEF (Museo Nacional de Etnografía y Folklore) (2004). *Todosantos Xiwatanakanurupa*, MUSEF, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Martínez, G. (2001). *Saxra* (diablo)/Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a. *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*, 21, 133-151.
- Salazar del Barrio, J. C. (22-09-2019). Xavier Albó, un cura 'librepensante', especialista en 'patios traseros'. *Diario Página Siete*, <https://cutt.ly/MNSO7SZ>
- Zalles Asín, J. R. (2014). *Las brasas de un fuego. Testigo de ideales, catástrofes y esperanzas*. (Obra póstuma), Fundación Xavier Albó.

El cerro Pachjiri en el fichero inédito de Xavier Albó

Gerardo Fernández Juárez
Universidad de Castilla-La Mancha

De adolescente me encantaba la música boliviana y andina en general; de hecho, contribuí con el tiempo a fundar un grupo en la ciudad castellana de Palencia, a finales de los setenta del pasado siglo. Nuestro grupo adoptó un nombre que resultaría paradigmático en mi vida, AYMARA, e interpretábamos ritmos de wayño, cueca, yaraví, sanjuanito o vidala, con charangos, quenás, bombos, sikus, moceños y tarkas en los campos góticos palentinos. Aquello debía resultar muy exótico para los lugareños que esperaban en sus fiestas patronales tararear ritmos tradicionales como la jota castellana e instrumentos como la dulzaina y el rabel; escuchar los toyo altiplánicos en los páramos castellanos debía resultar sobrecogedor. El charango fue uno de mis instrumentos preferidos, muy difícil de conseguir en aquel entonces en España; recuerdo la tienda Garrido de Madrid que era especialista en instrumentos andinos, cerca de la estación metropolitana de Ópera. Y fueron los charangos mi primer contacto con Xavier Albó. En los años setenta Televisión Española emitía un programa que pretendía establecer un puente cultural entre todos los pueblos de España y América Latina, se llamaba “300 millones”. Yo no perdía ojo cuando había algún reportaje sobre Bolivia, Perú, Ecuador o Chile. En este caso una familia de charanguistas célebres presentaba sus producciones, no recuerdo si desde La Paz o Cochabamba, podían ser los Achá o los Panozo no recuerdo bien. Aparecían tres miembros de la familia tocando un charango pequeño (walaycho), el mediano habitual, y el grande (ronroco), fabricados en madera y caparazón de quirquincho. Recuerdo perfectamente aquella imagen en blanco y negro de quien introducía el reportaje, un cuarentón de amplia sonrisa, barba poblada y gorra tipo de maletilla, era Xavier Albó.

La primera entrevista “académica” con Xavier fue tiempo después, en mayo o junio de 1988, en el Colegio San Calixto de La Paz. Yo estaba muy nervioso al

encontrarme por vez primera con Xavier. Me apaciguó su sonrisa, esa sonrisa cálida que enmarcada en el umbral fronterizo de su barba ya había conocido en el programa de televisión casi diez años antes. Todo fue sobre ruedas, me regaló un ejemplar de la revista *Fe y Pueblo* sobre religión aymara que había sido editada en 1987, ejemplar que me dedicó de su puño y letra: “Gerardo, ... a la que te vayas metiendo, verás que este mundo andino —y aymara— es inagotable y fascinante. Y la gente que vive en él, aún más. XA”.

Luego vinieron muchos encuentros en el San Calixto, en Qorpa, en Ajllata, en el cerro Pachjiri, en Potosí, en Trujillo, en Madrid, en Toledo.... Mi gratitud hacia Xavier es total, por su testimonio personal y académico, su implicación con los pueblos indígenas, su compromiso con las lenguas y con sus expresiones culturales indígenas, incluso en asuntos que pudieran afectar sus competencias como miembro de la Compañía de Jesús. Una vez en Qorpa, mientras colaboraba con el Equipo de Salud Altiplano bajo la dirección del irrepetible Pepe H (José Fernández de Henestrosa), nos visitó un estudiante checo durante unos días. Aquellas sesiones internacionales en torno a la mesa del almuerzo en Qorpa resultaban siempre muy aleccionadoras. Era domingo y aquel estudiante checo, que lucía siempre un crucifijo como colgante, quería eucaristía dominical a toda costa, enfrentándose a los propios jesuitas presentes por su aparente indolencia. Xavier cortó la disputa de forma terminante. “Si quieren misa (por los vecinos aymaras), los diáconos se encargan. Cuando lleves más tiempo aquí entenderás mejor las cosas y podrás hablar”. Su testimonio constante en el ámbito de “saber escuchar” antes de hablar me ha acompañado en mi vida altiplánica. También en el ámbito productivo ya que Xavier siempre exhortaba a publicar los conocimientos adquiridos; “es preferible el peor libro publicado, que el mejor por publicarse”.

Otro de los rasgos que quisiera destacar de Xavier es su interés por las lenguas indígenas que me transmitió desde el primer día y que me resultó esencial en mi aproximación a las prácticas rituales y terapéuticas aymaras en la región de Omasuyos, durante años. Precisamente su curiosidad por conocer tanto la lengua como los rasgos culturales de las poblaciones aymaras con las que convivió en esos primeros momentos de la Fundación de CIPCA, fueron dando forma a su fichero de referencia, como nos participa el propio Xavier en el desarrollo de su biografía:

Me parecía que saber la lengua del lugar era indispensable. Por lo tanto, ya tenía una base de aymara de aquellos tiempos. No sabía mucho, pero me defendía. Me

fui a vivir dos meses a Achacachi,¹³⁵ para sumergirme en el aymara y en la vida de la comunidad. Al mismo tiempo se iban llenando los cajoncitos de fichas con datos de Jesús de Machaca, Coripata y Achacachi. Gracias a eso pude entender bastante, a mi ritmo, la estructura de la organización en Jesús de Machaca, que estaba conformada por antiguas comunidades originarias, *ayllus*, menos dos que eran ex haciendas. (Albó y Ruiz, 2017, p. 225)

El fichero ofrece documentación etnográfica de gran utilidad, a pesar de los años transcurridos, en los que es posible todavía identificar comportamientos, prácticas sociales y creencias todavía muy presentes en las comunidades aymaras contemporáneas. Lógicamente el paso de los años hace que algunas apreciaciones ya no estén en vigor en los modelos culturales aymaras del siglo XXI, pero otros sí, como es el caso de las prácticas rituales y creencias vinculadas con los cerros en el altiplano aymara.

El fichero inédito de la cultura aymara y el cerro Pachjiri

Yo tenía un mueble, que creo que ahora está en Corpa/Qurpa, con muchos cajoncitos (tiene unos 40) para guardar fichas clasificadas. No sé quién lo hizo. Algún carpintero en Cochabamba, pero yo me lo traje y me ha sido muy útil en muchos momentos. Así como ahora soy lento para escribir, en aquel tiempo hacía fichas a mano de todo lo que me llamaba la atención, con una clasificación previa, bastante general. Siempre hacía doble, una por lugar y otra por tema. Esto me ha sido muy útil a lo largo de los años y mucho de lo que he dicho ha sido porque tenía datos registrados en esas fichas con notas que recogía de un momento o de otro. (Albó y Ruiz, 2017, p. 179)

Bueno este es un fichero del principio de mi investigación en Bolivia. Cuando retorné ya siendo doctor a Bolivia. Está en buena forma.... está organizado en fichas porque así hacía las cosas en aquel tiempo. Emocionalmente, gracias de corazón. (Xavier Albó, comunicación personal 2021)

El fichero inédito de la cultura aymara (1971-1974) de Xavier Albó, presenta muchos datos etnográficos de primera mano, recopilados por parte de un joven Xavier, a su regreso del doctorado de Cornell. Las informaciones recogidas en sus fichas y anotaciones de trabajo proceden de localidades diversas del altiplano (Tiawanaku, Achacachi, Jesús de Machaca, etc.,) con una destacada presencia de datos sobre comportamientos ceremoniales relativos al ciclo vital, el ciclo produc-

135 Capital de la Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz.

tivo, el ciclo festivo, así como personales, figuras y especialistas de índole ritual de relevancia en las comunidades aymaras. Todo este material no hace sino reflejar esa cualidad de Xavier como “curioso incorregible” y ávido “preguntón” interesado en todo y por todo aquello que tuviera que ver con la vida, ocupaciones y conflictos de las comunidades aymaras que visitaba en aquel momento de su descubrimiento del entorno indígena altiplánico. Momento que coincide con los inicios del CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado) del que el propio Xavier fue uno de los fundadores (junto a Papaco y Lucho Alegre) y primer director. En un contexto políticamente convulso que coincide con el golpe de Estado del general Hugo Banzer Suárez, Xavier y su equipo de CIPCA hacen públicas sus primeras publicaciones adquiriendo su fichero etnográfico un protagonismo destacado:

Lo primero que escribimos está en el libro **Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras**. Esto salió porque uno de los “padres de la reciprocidad” en el Perú estaba organizando un taller sobre ese tema. Lo hice en gran medida estando por allá pero también viendo libros parroquiales de Jesús de Machaca y Achacachi. Creo que fue el primero de todos los estudios y ensayos que hicimos. Simultáneamente está el ensayo **Jesús de Machaca**, que nunca salió como una publicación de CIPCA, sino que se publicó en la revista **América Indígena**, del Instituto Indigenista Interamericano (III), México. En el fondo, era codificar temas que yo había aprendido en gran medida en aquel controvertido cursillo con los *mallkus* y la autoría sale como Xavier Albó y equipo CIPCA, porque estaban María Pedro y Papaco y creo que también Antonio Rojas. Recogíamos de todos, de cada sitio, en varios lugares. En aquel tiempo yo hacía unas fichas de campo, de lo que iba aprendiendo, de las que todavía tengo un montón. Las hacía en la máquina de escribir con 2 o 3 copias. Muchas de esas fichas las ha usado Hans Van den Berg para su diccionario;¹³⁶ deben estar en la biblioteca de la UCB. (Albó y Ruiz 2017, p. 188)

El interés de Xavier por el conocimiento del medio social, lingüístico y cultural en el que se estaba introduciendo, en este caso el mundo aymara, hizo que otorgara una especial importancia al trabajo de campo y con él al hecho de convivir, y dormir con frecuencia en las comunidades que visitaba:

No puedo decir nada si no voy a los lugares. Años después, cuando la famosa condecoración, yo dije, citando a David Choquehuanca: “He leído mucho, pero reconozco que he aprendido mucho más viendo las arrugas de los ancianos”. Y es verdad, ¡hay tantas cosas que uno las descubre en el terreno! (Albó y Ruiz, 2017, p. 204)

136 Hans Van den Berg (1985).

El antropólogo Lluís Mallart (2008, p. 187), recomienda en el ejercicio del trabajo de campo antropológico “perder el tiempo”; cuando lo recomiendo a mis alumnos de la Universidad de Castilla La Mancha se quedan perplejos y sorprendidos. Mallart se refiere a la necesidad de conocer el contexto de la investigación, no estar tan pendiente de la forma metodológica sino, saber mezclarse con los pobladores y vecinos protagonistas del proyecto, sintonizar con sus vidas, conocer sus problemas y conflictos, más allá, incluso del trasfondo específico de la investigación que nos ocupe. Ese “perder el tiempo” es clave para una adecuada ubicación antropológica de cualquier proyecto. Xavier ha “perdido” el tiempo de forma muy adecuada en su amplia trayectoria como investigador:

Aunque nunca he hecho, como lo hacen otros antropólogos, eso de meterse en la comunidad y quizá hacer una tesis, vivir a ratos y compartir, me ayudó a irme interiorizando para conocer la cultura, las costumbres y la vida en una comunidad. Con la ventaja de estar allí, haciendo un trabajo que también les interesaba a ellos. Y aprender la lengua es muy útil, porque ellos se sienten superiores al que llega y no la sabe, entonces le enseñan más. (Albó y Ruiz, 2017, p. 226)

Voy a centrarme en el análisis del fichero inédito de Xavier en una temática de carácter transversal en el mundo aymara, de gran relieve e importancia en sus prácticas rituales y sociales como son las creencias en los cerros. Los cerros en el dominio aymara son considerados sagrados al igual que sucede en otros ámbitos culturales andinos, como muestra la abundante etnografía existente (Gil García y Fernández Juárez, 2008; Martínez, 1983; Berg, 1989). El fichero inédito recoge numerosos datos sobre la significación que presentan los cerros como marcadores comunitarios responsables de criterios de pertenencia; su incidencia simbólica en las redes de parentesco; su protagonismo en rituales vinculados con el ciclo ceremonial, el ciclo festivo y el dominio productivo, así como en el ejercicio, formación y especialización de los especialistas rituales aymaras: “los que saben”, hombres y mujeres *yatiris*. Aparecen en el fichero varias localizaciones de cerros que conservan especial significación en los rituales aymaras contemporáneos en la cuenca del Lago Titicaca: Jipi, Orqorani, Surucachi, Qallija y muy especialmente, Pachjiri o Pajchiri que será el objeto de análisis que voy a considerar en las siguientes páginas. Se trata de un cerro caracterizado por su multifuncionalidad simbólica y ceremonial, fruto de sus diversos “calvarios” o altares, y por su “puesta en valor” a través de diferentes iniciativas de las autoridades locales en relación con propuestas en cierta medida

polémicas, relacionadas con la asunción del año nuevo aymara, de cierto tono turístico, y los rituales característicos del primero de agosto.¹³⁷

Xavier y yo estuvimos, junto con el “maestro” ceremonial Carmelo Condiri, en la cima del cerro Pachjiri recibiendo el sol del amanecer el primero de agosto de 1995 al lado de otras varias familias aymaras de diferente procedencia que se dieron cita en el cerro, con su *yatiri* correspondiente para homenajear a los diferentes altares ceremoniales del Pachjiri. Si bien amanecimos los tres en el cerro el primero de agosto, la víspera estuvimos en la comunidad de Tuqi Ajllata Alta, del Cantón Ajllata Grande, Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz. Allí protagonizamos una sesión de *ch'amaka*,¹³⁸ en la que Xavier aprovechó para preguntar por varios asuntos personales y otros relacionados con los proyectos de CIPCA. Se realizaron las *waxt'as* que a la mañana siguiente íbamos a ofrecer a los diferentes altares del Pachjiri, con el beneplácito de los *apälla* del maestro y finalmente descansamos unas pocas horas ya que partimos de noche para el cerro. En esas pocas horas de descanso Xavier y yo compartimos el pequeño habitáculo de adobe y techo de paja en el que me alojaba en mis estancias en Tuqi Ajllata Alta, con la familia de Carmelo; Xavier siempre cuenta que él es como Bolivia, su calva el altiplano, la barba la selva, los orificios nasales las minas ... y por dentro, el gas boliviano. Aquellas horas en Ajllata, compartimos un espectáculo sensitivo pleno de matices de nuestras respectivas reservas de gas...sobre todo después de una copiosa cena de sopa con papas.

El cerro Pachjiri, o Pajchiri (que también se le conoce así), aparece referenciado en las fichas de Xavier en, al menos, tres ocasiones (Jawirlaca, Achacachi, en marzo de 1972 (XA-660); el pueblo de Achacachi, marzo 72 (XA-1586) y en la comunidad Murumamani, Achacachi, septiembre de 1973 (XA-1577), al documentar los lugares sagrados de la zona lacustre y sus proximidades que constituyen el principal foco de atención sobre las comunidades aymaras que eran visitadas por Xavier en aquel momento. Como se puede apreciar respecto en la indicación la signatura creada por el propio Xavier en la planificación y ordenación se sus fichas, así como la indicación del lugar de procedencia del dato y la fecha de recopilación del mismo, obviando la identificación del informante. Lo que resulta muy significativo

137 Para un análisis crítico sobre algunos aspectos del llamado “patrimonio cultural inmaterial” y su vinculación con el turismo, ver Fernández Juárez (2014).

138 Los especialistas rituales aymaras, entre los que destacan los *yatiris* y *ch'amakanis* del Lago Titicaca, son objeto de atención en el fichero inédito de Xavier en varias ocasiones.

es la importancia ceremonial otorgada al cerro Pachjiri ya por aquel entonces en el altiplano aymara de principios de los años setenta del pasado siglo, importancia que no ha ido sino potenciándose y reconociéndose a lo largo de estos cincuenta años.

*El cerro*¹³⁹

Pachjiri es el nombre de un cerro cerca del Lago Titicaca, entre las comunidades T'ula T'ula y Ajlla pertenecientes a la demarcación de Achacachi, en la Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz, junto al Lago Titicaca. No sobresale por su tamaño sino por ciertos rasgos físicos, como sus puntas principales gemelas y, entre ellas, dos rocas igualmente gemelas, rasgos de los que, como enseguida veremos, proviene su nombre y también su poder sagrado. No es un caso único. Por ejemplo, más al sur, en la frontera entre Bolivia y Chile hay también dos impresionantes volcanes nevados casi gemelos a los que, desde el lado boliviano, se llama también los Pachjiri y, desde el chileno, los Payachata, 'los divididos en dos'.

Hace más de cuarenta años de la referencia que Paul Newpower (1974) documentara etnográficamente sobre las características sagradas del cerro Pachjiri. El pequeño artículo publicado por el Instituto de Estudios Aymaras de Chuchito, en su "Boletín Ocasional, 7", fue reeditado por la revista "Fe y Pueblo" en 1988, en un monográfico coordinado por Javier Medina con el título "Religión aymara y cristianismo". No encontramos referencias sobre el cerro en la monografía que Rigoberto Paredes (1955) dedica a la Provincia de Omasuyu. Sí aparecen algunos datos etnográficos en la tesis de doctorado de Hans Van den Berg (1989) en alusión a la crónica de Newpower así como en la investigación de Gerardo Fernández sobre los *yatiris* aymaras y sus mesas rituales (1995, p. 71; 2004a) así como en la más reciente monografía de Anders Burman (2011). Simón Yampara (1996, pp. 50-52) editó el volumen 4 de CADA, con el título "Pacha" de Ediciones Qamañpacha que dedica a las comunidades de la Marka Achacachi conteniendo información sobre la comunidad de T'ula T'ula y el cerro Pachjiri.

A pesar del tiempo transcurrido desde el relato de Newpower, el cerro Pachjiri continúa concentrando una inusitada atracción e interés por parte de diferentes

139 La información sobre Pachjiri reproduce el trabajo que Xavier y yo publicamos juntos en la Revista Española de Antropología Americana de la Universidad Complutense de Madrid en 2008 sobre el que he actualizado algunos materiales y he incluido los datos procedentes del fichero de Xavier (Fernández Juárez y Albó Corrons, 2008).

actores sociales, todos ellos aymaras, los unos estimulados por el poder ceremonial más tradicional del cerro, los otros por el deseo de acabar con sus virtudes o reconquistarlo para la fe cristiana de los hermanos pentecostales. La vitalidad de la religiosidad aymara cobra en el cerro Pachjiri un entusiasmo peculiar cada primero de agosto, el momento en que la tierra se abre y recibe gustosa las mesas rituales que los pobladores aymaras le ofrecen al inicio del ciclo productivo (Albó, 1992, p. 97; Berg, 1989; Fernández Juárez, 1995). El cerro Pachjiri constituye uno de los referentes ceremoniales más importantes para las comunidades aymaras próximas al Lago Titicaca; es considerado poderoso *achachila* y aparece con cierta frecuencia en las letanías ceremoniales de los maestros rituales aymaras, los *yatiri* del sector (Fernández Juárez, 2005).

La denominación del cerro Pachjiri procede del término *pachjaña*, “partir o dividir un pan, una papa cocida, etc., en dos o más partes” (De Lucca, 1987, p. 119). En este caso Pachjiri sería “el que parte”, “el que realiza la acción de partir o dividir”, lo cual supone un indicio claro de las atribuciones que el cerro presenta a sus devotos, como veremos luego. Encontramos otras acepciones próximas en el diccionario de Bertonio (1612/1984 II, p. 243) “*Pachjatha*: Partir pan, o papas cocidas, la hostia...”; “*Pachjata*, participio. Un pedazo partido de algo...”; “*Pachpatha*. Haber abundancia de comida o de cualquier otra cosa, nunca faltar”. La referencia de dones de abundancia alimenticios, en la producción de los campos, las recuas de ganado y la fortuna, en diferentes manifestaciones, constituyen parte de las funciones que los oferentes esperan materializar a través de sus ofrendas y rogativas en los diversos altares del cerro Pachjiri. Hay que resaltar que, a pesar de la pluralidad de lugares de significación ceremonial, el cerro no pierde su consideración identitaria, individualizada, al menos en las rogativas de los *yatiris* de las comunidades aledañas del Lago Titicaca. La denominación del cerro presenta otro matiz importante:

Ispa achachila es donde existe el lado del Pachjiri; ese es Ispa achachila,¹⁴⁰ entonces por no decir Ispa, entonces lo dicen Pachjiri, entonces no hay que decir, dice

140 Un buen “maestro” ceremonial tiene que saber tratar a sus invitados con la cortesía adecuada. En el dominio ceremonial aymara los nombres profanos cambian para adecuarlos mejor al contexto ritual en que se incluyen. No es extraño que los *achachilas* marquen su diferencia ceremonial con respecto a la denominación profana del “cerro”, lo mismo sucede con respecto a los productos alimenticios y los seres que tutelan su germinación (Arnold y Yapita, 1996).

Pachjiri, entonces una cosa puede partirse en dos¹⁴¹ puede ser una cosa pachjaña ¿no? Entonces le dicen Ispa achachila no más. No, no se dice Pachjiri¹⁴² [al hacer la ch'alla], entonces se dice, se nombra Ispa achachila. (Alfio Vargas, Qurpa)

La referencia que hace don Alfio sobre el cerro Pachjiri en su tratamiento ceremonial en las *ch'allas* rituales, reconoce una característica importante del cerro al nombrarlo *ispa achachila*, “gemelo”.¹⁴³ En este sentido hace alusión al carácter de “partido”, partido por el rayo, como consideraba Pedro Chura, de la vecina comunidad de Tuqi Ajllata Alta, en referencia a los dos “morros” que configuran en la distancia las dos cumbres del cerro. Bertonio (1621/1984 II, p. 243), en relación al campo semántico del término también recoge la expresión “*Pachachatha*, y el *Pachachitha*, y el *Paniyocachatha*: Parir dos de un parto”¹⁴⁴. Pachjiri convertido en *ispa achachila* en las plegarias ceremoniales de algunos *yatiris* y por tanto dotado, al igual que los propios *yatiris*, del poder ceremonial que otorga el rayo.¹⁴⁵ De hecho, el propio Pachjiri es cerro fundamental en la iniciación y formación de *yatiris*, como recoge en su crónica el propio Newpower (1974, 1988).¹⁴⁶ Ignacio Caillante, *yatiri* de la comunidad de Tuqi Ajllata Alta, fue iniciado en la cumbre del Pachjiri.

141 Hace referencia a la toponimia por las dos lomas que aparecen hendidas, separadas según los campesinos por la intervención del rayo lo que acredita el valor sagrado del lugar.

142 Insiste, cada cerro tiene su denominación ritual específica, diferente del tratamiento profano.

143 Los *ispa*, los gemelos, se dicen tocados por el rayo en el altiplano y no resulta extraño que uno de ellos se dedique a las labores de *yatiri*. Ser *ispa*, constituye una de las modalidades de iniciación como *yatiri* (Fernández Juárez, 2004a, p. 20).

144 Nótese que en aymara ‘dos’ es *pä* o *paya*. Según Yampara *et al.* (2007, p. 99) este sentido estaría incluso en la raíz del concepto central andino de *pacha*, que él interpreta como “interacción armonizada de la doble fuerza y energía natural”. Puede que esté también en el nombre *Pachjiri*. Por algo será que los dos volcanes mellizos en la frontera entre Bolivia y Chile se llamen tanto *Pachjiri* como *Payachata*.

145 Es habitual en el altiplano que tanto el rayo como los *achachilas*, los cerros sagrados, formen parte del proceso de iniciación de los “maestros” rituales, los *yatiri* aymaras (Fernández Juárez, 2004a; De Vericourt, 1999; Huanca, 1990).

146 La iniciación del nuevo *yatiri* suele realizarse en la cumbre del cerro ceremonial más apropiado a tal fin. El aspirante a “maestro ceremonial” debe esperar la amanecida en la cumbre del cerro sagrado, en ayunas y sin haber tenido relaciones sexuales bajo la tutela de un *yatiri* ya consagrado. A partir de entonces es el *achachila* el que asume la tutoría del nuevo maestro a quien formará a través de los sueños. Como dice Alfio Vargas “...es el achachila el que da la idea”. Una costumbre frecuente entre los *yatiris* es visitar periódicamente los cerros y santuarios de mayor relieve ceremonial del altiplano para incrementar su poder y afinar los sistemas personales de predicción a través de la consulta a las hojas de coca, y los procedimientos de elaboración de ofrendas rituales, “todos los calvarios enseñan” comenta Gregorio Condori de la comunidad de Cajjata, al lado del Titicaca (Fernández Juárez, 2004a, p. 26).

Ignacio padecía una enfermedad extraña que le provocaba una gran incapacidad para caminar. Subió al cerro *Pachjiri* a costas de su “maestro” y después de culminar su iniciación en la cumbre del Pachjiri, cuenta que, para sorpresa de todos, descendió por su propio pie.

Xavier comenta en varias ocasiones en sus fichas de trabajo esta circunstancia de cerros formadores de *yatiris*, como es el Pachjiri, pero igualmente otros varios de los alrededores en la misma vertiente del lago Titicaca, como los cerros Jipi y Qapiqi.

Al frente de la comunidad de Ajlla hay dos cerros que alcanzan los 4.500 metros, donde suelen subir los yatiris, laikas y muchas otras personas que llegan de muy lejos para celebrar ciertas seremonias en el mes de agosto y sobre todo el día 30 de Noviembre día de San Andrés. En la cima del Qapiqi existe un hueco donde entra el futuro yatiri, que ha sido traído por uno mayor, de donde saldrá ya transformado. El otro cerro se llama Jipi; no informo si allí también realizan esta ceremonia. (Xavier Albó, Santiago de Huata, Ajlla (AR0019), Diciembre de 1971)

Las características del cerro cuya denominación y sentido parece aludir al hecho de “repartir” y “distribuir” según las acepciones antiguas y contemporáneas que hemos mencionado, guardan una relación estrecha con el sentido ceremonial de los diferentes lugares rituales del cerro. Todos ellos están relacionados con los anhelos y necesidades humanas y aceptan diferentes tipos de ofrendas que son las que permiten canalizar los deseos de los oferentes a través de los diferentes adoratorios y lugares ceremoniales del cerro.

En síntesis, pues, lo que daría el carácter sagrado a este cerro sería su fuerte energía, relacionada probablemente con el rayo, capaz de multiplicar la vida y la realidad. Pero al analizar en detalle el potencial y características sagradas de distintas partes de esta doble cumbre andina se nos presenta una situación mucho más compleja.

Los altares

El cerro Pachjiri consta de una serie de configuraciones rocosas en su cumbre consideradas “cabezales”, “calvarios” o altares de sacrificio de diferente advocación.¹⁴⁷

147 Utilizaremos en el artículo la denominación de los diferentes lugares que escuchamos de boca de Carmelo Condori, *maestro ritual* con el que ascendimos a la cumbre del Pachjiri la víspera del primero de agosto de 1995. Astvaldsson (2000) usa la denominación *wak'a achachila* para los altares ceremoniales de la comunidad de Sullka Titi Titiri, en las cercanías de la localidad de Jesús de Machaqa. Precisamente en una de las fichas Xavier inquiriere esta cuestión a sus

“Muerte calvario”, “Ispa awichus”, “rayo gloria” e “ispällas”.¹⁴⁸ Cada uno de estos “calvarios” adquiere una especialidad concreta que aglutina los deseos peculiares de sus oferentes.

- **“Muerte calvario”**. Se encuentra en dirección al poniente, hacia la puesta de sol, y en sus inmediaciones abundan restos de coca mascada, botellas de trago, velas negras adheridas a la roca colocadas al revés, con el pabito hacia abajo tal y como ocurre en ciertos rituales aymaras, maléficos, de embrujamiento; *ch’iqa ch’ankha*¹⁴⁹ y colillas de cigarro. En este lugar se dice que los *layqas* (brujos), preparan sus oblaciones maléficas con las que hacen enfermar a sus víctimas amarrándoles el *ajayu*¹⁵⁰ a la roca o sobre el cuerpo de algún batracio; igualmente se depositan ropas y prendas diversas, zapatos, de las personas a las que se pretende hacer daño. Se trata de un lugar *saxra*, maligno.
- **Ispällas**. El Altar de las *ispällas* se encuentra hacia el levante, desde él se observan perfectamente las cumbres nevadas de la cordillera Oriental. En agosto este altar concentra el interés de los campesinos para propiciar buenas y abundantes cosechas.¹⁵¹ Las *mama ispälla*, nombre que reciben los espíritus de los productos agrícolas, en especial la papa en el altiplano lacustre del Titicaca (Arnold y Yapita 1996), son veneradas en los rituales agrarios aymaras. El cuidadoso diccionario del Proyecto EIB (1984, p. 62) distingue *ispa[lla]* “nombre dado a la papa grande y gemela en una ceremonia agrícola” e *ispälla* “espíritu de los productos agrícolas”. El término sospechamos que combina *ispa* con *illa* que es el nombre genérico de los clásicos arquetipos en miniatura (naturales o labrados) multiplicadores

informantes en la comunidad de Jawirlaca, en Achacachi, donde le indican que al parecer no hay *wak’a qalas* en la comunidad, pero sí hay en lugares fuera de la comunidad y mencionan sus informantes al cerro Pachjiri (Xavier Albó, Jawirlaca, Achacachi, marzo 1972 (XA-655)).

148 El número de sus “caberales”, “calvarios” o altares ceremoniales, así como sus nombres, varía según las fuentes consultadas, así como en función de los criterios de los informantes (Newpower, 1988; Yampara, 1996).

149 Kaytu [hilo] ceremonial hilado hacia la izquierda en sentido levógiro, contrario al hilado hacia la derecha, que se emplea en las labores de textiles cotidianas.

150 *Ajayu*. Una de las tres entidades anímicas que configuran al ser humano desde la perspectiva aymara (Fernández Juárez, 2004b).

151 Carmelo ofreció en este altar unos preparados en forma de pequeños paquetes, por duplicado, que contenían grasas de las diferentes especies domésticas de animales, así como restos del propio corral donde crecen (pajas y excrementos de los animales, pelo, etc.).

de animales y productos que son objeto de tratamiento ceremonial, especialmente durante la fiesta de San Juan en las comunidades aymaras del Titicaca (Fernández Juárez, 1994). Las *illas* se usan también en contextos urbanos como propiciadores de dinero, venta y negocio. Estos rasgos están igualmente presentes en los altares del Pachjiri venerados no solamente por comunarios agricultores o ganaderos, sino también durante las fechas de agosto por comerciantes aymaras que buscan hacer florecer sus negocios con el apoyo de las ofrendas brindadas al cerro.

- **Gloria y Rayo.** El altar de “rayo” y “gloria” presenta numerosas ropas y objetos de personas, animales y vehículos tocados por el rayo, así como una piedra erguida (*llaki qala*) “piedra de la desgracia” en torno a la cual se prenden numerosos *kaytus* ceremoniales y *ch’iqa ch’ankha*, trenzado hacia la izquierda, que los *yatiris* rompen sobre las cabezas de sus acompañantes, colocando estos hilos tajados sobre la roca con la intención de amarrar en ese lugar todas las penas y desgracias de sus representados. El altar de la gloria presenta una pequeña abertura en la roca, en la parte más elevada, donde se colocan las ofrendas. Por detrás del altar de la gloria se encuentra el altar del rayo donde se localizan las ropas y objetos pertenecientes a hombres y mujeres que han sido golpeados por el rayo.
- **Ispa awichus.** El altar de mayor prestigio del cerro es el de los *ispa awichus* (abuelos gemelos). Se trata de dos conformaciones rocosas verticales de las que se dice son hermanos, uno varón y la otra mujer.¹⁵² La mujer porta su carga o bulto sobre la espalda. Los *ispa awichus* reciben la mayor parte de las ofrendas rituales, siempre por duplicado a partes iguales, que se llevan al cerro. No falta quienes identifican dichas configuraciones rocosas con la representación del propio *achachila*.¹⁵³ Las ofrendas se colocan sobre

152 También reciben la denominación de *ispa awilus* (abuelos gemelos), la mujer *ispa awicha*, y el varón *ispa achachila* (Burman, 2011, p. 144).

153 De hecho, el propio Newpower (1988, p. 18) denomina al hermano varón *Ispa achachila* y a la mujer *Ispa awicha*. Mirando hacia las dos figuras, la de la izquierda, más delgada es el varón, la de la derecha, más gruesa, la mujer. De hecho, tal y como se recortan sobre el cerro Illampu al fondo, si tenemos en cuenta la perspectiva de las propias figuras y no la del espectador, el de la derecha, mirando al espectador es el varón y a su izquierda se encuentra la figura más voluminosa la mujer respetando de esta forma la consideración “derecha hombre”, “izquierda mujer” tan frecuente en las referencias cognitivas y simbólicas de los Andes. Sin embargo, caben otras sutiles interpretaciones donde el código binario de los géneros no está tan claros, como indica con criterio el antropólogo sueco Anders Burman (2011, p. 145). Agradezco a Anders Burman sus comentarios personales en el 52 ICA de Sevilla.

una pequeña diacusa que hace las veces de “boca” de una de las figuras y posteriormente se queman.

La breve nota descriptiva que dedica al cerro Pachjiri la edición de Yampara (1996, pp. 50-51) con la firma de los representantes del Sindicato Agrario y de la Central Agraria de T’ula T’ula, tan solo contempla una breve descripción de cada uno de los altares ceremoniales, seis en esta ocasión. Aparecen dos altares con marcado signo maléfico como habíamos indicado (“Muerte” y “Rey Doctor”) así como otro lugar relacionado con el ofrecimiento de fetos humanos llamado “Yungani pata”. El propio Newpower (1988, p. 18) alude también a la existencia en el cerro de un lugar específico, *limpu cotoka* para el enterramiento de *wawas* muertas sin bautizar. Esta cuestión también la recoge Xavier en su fichero de trabajo:

Varias madres entierran a esas *wawas* sin más contemplaciones, cerca del lugar; si la comunidad se entera hay que mandarlos al sitio adecuado (el cerro achachila Pajchiri, por ejemplo). Otra fórmula es enterrarlo dentro de los límites de alguna comunidad cercana: en este caso si daña a alguno ya no será a la propia comunidad. (Xavier Albó, Jawirlaca, Achacachi, marzo de 1972 (XA-660))

Las ofrendas

Las ofrendas que se sacrifican en el cerro Pachjiri son igualmente distintivas de cada lugar ceremonial. Las *waxt’as* dulces con sebo de llama hojas de coca y *qarwa sullu*, feto de llama,¹⁵⁴ se ofrecen en el altar de los *ispa awichus*; el altar de “gloria” admite recomendaciones de incienso y vino, las *ispallas*, reciben productos relacionados con los cultivos y los ganados de las familias que desean reproducir exitosamente cosechas trojes y recuas. “Muerte calvario” por el contrario recibe coca mascada, cigarrillos particularmente de la marca “Astoria”, algunos colocados “ex profeso” en el suelo o sobre las paredes del lugar, así como velas negras invertidas y mesas negras, *ch’iyara misas* o mesas de maldición.

Dice Carmelo Condori, maestro ritual del sector de Omasuyos, con el que ascendimos a la cumbre del Pachjiri, que no es bueno visitar el “muerte calvario” si se pretende hacer alguna ofrenda en los otros lugares, porque pierde su fortaleza y virtud. Cuando estábamos a punto de alcanzar el cerro, Carmelo Condori se apartó para realizar una pequeña recomendación por nosotros y pedir permiso al

154 Sobre los ingredientes que conforman las *waxt’as* y mesas rituales Berg (1985); Girault (1988). Sobre la tipología de algunas ofrendas rituales aymaras, Fernández Juárez (1995; 1997; 2004a).

achachila, así como para evitar, de forma ceremonial, cualquier posible incidencia o enfrentamiento con los otros maestros rituales y grupos de familias diseminadas por el cerro. Cada grupo de oferentes se trae su propio maestro ceremonial y se observa cierta competencia latente en la distancia, entre los diferentes “maestros” ceremoniales a la hora de proceder a la elaboración y sacrificio de las ofrendas. Carmelo criticaba el proceder exhibicionista de algunos *yatiris* y su parafernalia ostentosa, visible para todos y sin ningún recato o pudor intimista.¹⁵⁵ Comentaba que se podía pagar al cerro de forma más discreta porque una vez allí, las recomendaciones eran suficientes, “piedra igual no más es”, para que las ofrendas resultaran exitosas, desde cualquier punto de referencia.

Merece la pena resaltar la diversidad de lugares de atención ceremonial en el cerro, así como su especializada competencia. Todos ellos relacionados con las necesidades e infortunios humanos capaces de ser satisfechos o canalizados ceremonialmente en los diferentes altares. Como vemos, la presencia de uno o dos altares (Yampara, 1996) de corte aparentemente “maléfico” constituyen parte relevante de la eficacia ceremonial del cerro y no merma ni afecta a ningún tipo de moralidad específica sobre los actos rituales que se realizan en él.¹⁵⁶ Quizá el rasgo distintivo del cerro Pachjiri, que no es fácil de encontrar en otros casos, es la posibilidad de atención ceremonial que sus altares rituales permiten al panorama completo de la cosmovisión aymara. Los seres de la “gloria”, del *alax pacha*, los de “este mundo”, *aka pacha* y los del mundo de abajo y de adentro *manqha pacha*, encuentran en un mismo escenario, en un breve espacio, posibilidad efectiva de atención ritual; de ahí la importante concentración ceremonial que el cerro presenta y que hace que su perfil sagrado sea de gran relevancia y esté considerado entre los más poderosos

155 Las *apachitas* de agosto visitadas por gran cantidad de personas, caso de los chóferes y sus familiares como sucede en Waraq’a apachita, camino de Oruro o en Cumbre apachita, en dirección a los Yungas, propician escenarios de competencia ritual similares, en agosto, al coincidir varias familias con sus respectivos *yatiris* en el lugar del sacrificio.

156 Los criterios y principios de corte maniqueo sobre el bien y el mal no parecen relevantes en el dominio ceremonial aymara (Albó, 2005, p. 189). Los “maestros ceremoniales” deciden los lugares más apropiados para ofrecer en sacrificio las mesas negras y otros preparados rituales. En ocasiones, los propios altares sacrificiales de los cerros empleados en las necesidades y bonanzas humanas se utilizan igualmente en los rituales dañinos, cambiando su orientación por la noche y hacia el poniente “del cerro a su trasero” como dice Carmelo Condori utilizando los ingredientes ceremoniales pertinentes en su caso y variando generalmente el modo de ejecución de la ofrenda, (mano izquierda, *kaytu* trenzado a la izquierda (*ch’iqa ch’ankha*).

achachilas de la zona, como acredita su presencia y atención ceremonial por parte de los *yatiris* de la comarca lacustre de Omasuyos.

Agosto

La víspera del primero de agosto varias decenas de personas se dan cita en las alturas del Pachjiri para recibir el primero de agosto en su cumbre. En ese momento y por orden estricto de llegada, las diferentes familias, cada una con su correspondiente *yatiri*, realizan la visita a los diferentes altares del cerro, saludando desde cierta distancia cuando se cruzan con el resto de oficiantes y procurando garantizar cierta intimidad en el desarrollo de las ofrendas salvo por parte de aquellos *yatiris* que parecen aprovechar el escenario público del santuario para mostrar sus saberes y competir públicamente entre ellos. Los calvarios ceremoniales del cerro Pachjiri son especialmente visitados para homenajearles a comienzo de mes con sus *waxt*as y “despachos” como recoge Xavier en su fichero:

Cerro Pajchiri, mes de agosto de 1973. Es cuando tiene más actividad, sobre todo el primer día y el último... Había unos 7 *yatiris*, cada uno con su grupo de devotos. Observaron también la “ordenación” de un nuevo *yatiri*. (Xavier Albó, Achacachi, agosto 1973, XA-1578)

Pajchiri (varios; diversas puntas de la serranía); Avichaca (cerro); Pucara (cerro de Tari) Surucachi (colina que domina el pueblo de Achacachi. Son lugares para “despachos” (dulce misas, etc.) y también lugares en que en determinadas fechas (ejemplo los jueves en Surucachi, el mes de agosto en todos) acuden los *yatiris* para atender a sus clientes. (Xavier Albó, Achacachi, 1972, XA-1586)

En agosto de 1995 coincidimos en la cumbre de Pachjiri con varias familias de comerciantes de Achacachi que solicitaban al cerro éxito en sus respectivos negocios, gentes residentes ahora ya en el área urbana de La Paz y El Alto e incluso otros sin mayores vínculos previos con la región, como transportistas aymaras que se habían desplazado, según nos dijeron, desde la ciudad de Oruro. Es importante apreciar el carácter “foráneo” de buena parte de los oferentes con quienes nos encontramos en la cumbre del cerro. Si bien el cerro Pachjiri aparece, como hemos indicado anteriormente, en los rezos de los *yatiris* de la cuenca del Titicaca y es cerro reconocido en la titularidad de iniciación de nuevos maestros ceremoniales, por tanto, de poder y competencia ceremonial reconocidos tradicionalmente, parece que los medios de comunicación han incentivado el conocimiento “urbano” del

cerro Pachjiri y de sus altares ceremoniales.¹⁵⁷ El factor económico en el correcto desempeño de los negocios parecía protagonizar las plegarias de los oferentes aymaras aquel día. Este tipo de iniciativas recuerdan las que se efectúan en sectores como el popularmente llamado “Mercado de las Brujas” de la ciudad de La Paz o la Ceja de El Alto o bien en las callejuelas próximas al Faro Murillo en el Alto de La Paz, según la variable aymara urbana y sus necesidades ceremoniales perfectamente adaptadas a las peculiaridades de las nuevas formas de supervivencia en la ciudad (Albó *et al.*, 1983, pp. 71-78; Albó, 2005, p. 191).

En los años 90 el Pachjiri recibió también un nuevo tipo de visitantes. Por aquellos años existía ya un movimiento político aymara que buscaba recuperar la antigua organización y terminología de los *ayllus*, *jilaqatas*, *mallkus*. etc., en vez del de los llamados “sindicatos campesinos”, que el MNR había generalizado también en el campo aymara. En toda la región de Achacachi, con una alta predominancia de exhaciendas, esta organización y nomenclatura sindical había arraigado de una manera particular (Albó, 1979). Sin embargo, por los mismos años 90 del pasado siglo también allí llegó esa nueva corriente reivindicativa y sus promotores decidieron igualmente subir al Pachjiri para promulgar la recuperación de sus *ayllus* (Yampara, 1996). A la tradicional convocatoria del cerro sagrado Pachjiri para comunidades agropecuarias y para comerciantes y transportistas incluso urbanos, se añadió entonces la de los grupos políticos indigenistas de nuevo cuño.

Ante esta gama dispar de participantes en el cerro sagrado, sería oportuno conocer la implicación y el uso ceremonial que las propias comunidades aledañas al Pachjiri conceden al cerro y sus altares ceremoniales que, al menos en el momento ritual más frecuentado de agosto (el mediodía del primero de agosto), parecen privativos de los externos a la comunidad; bien es cierto que determinados cerros ceremoniales, por su importancia ritual, no resultan patrimonio específico de una comunidad concreta, si bien lo más frecuente es que las comunidades sepan dis-

157 Varias veces se han convocado a los *yatiris* del sector, a través de las radios aymaras locales, e incluso a través de algún canal de televisión, a recibir en su cumbre el año nuevo, el primero de agosto. Merece la pena resaltar el que las radios convoquen en esa fecha como el “año nuevo aymara”. Actualmente muchos asocian más bien el año nuevo aymara con el 21 de junio tal y como se observa en las celebraciones masivas que los medios de comunicación y las agencias de turismo promueven en torno a la célebre ciudadela de Tiwanaku. Eso último constituye, sin duda, una innovación reciente (etnogénesis), a partir de la información extendida sobre el solsticio de invierno y sus “energías telúricas” de moda. Pero en términos rituales tradicionales sospechamos que el amanecer del 1º de agosto es mucho más significativo.

cernir con claridad cual es su propio *achachila* de referencia, al que deben especial veneración y del que esperan un trato ceremonial privilegiado. En cualquier caso, merecería la pena conocer si existe alguna vinculación de las *wak'a* del Pachjiri con el ciclo ceremonial y productivo de las comunidades aledañas, como sabemos sucede en otros lugares (Astvaldsson, 2000; Fernández Juárez, 2002, pp. 171-178; Kessel y Cutipa, 1998) así como las relaciones existentes entre los diferentes cerros ceremoniales de la zona y sus propias vinculaciones de género (Martínez, 1983).

Otro rasgo a tener en cuenta sería la relación de autoridad, *mallku marani*,¹⁵⁸ existente entre los propios cerros ceremoniales de la zona, a los que las sociedades aymaras otorgan la propia estructura de autoridad y cargos de las comunidades altiplánicas (Ticona y Albó, 1997). Las comunidades próximas al lago Titicaca concentran una cantidad importante de cerros de significación ceremonial y sería conveniente ponderar la tipología de relaciones que establecen entre sí.¹⁵⁹

Wilancha

Aunque allí no las hemos presenciado personalmente, en el cerro Pachjiri, a igual que en tantos otros lugares sagrados andinos e incluso en otros lugares y ocasiones, como el inicio de construcciones, una de las ofrendas rituales (pagos, *waxt'a*, *kuchu*, etc.) más regulares a la Pachamama, a los *achachilas* o a otros seres sagrados es la *wilancha* u ofrenda de sangre. Es uno de los platos más suculentos con que se invita a las divinidades andinas en sus banquetes rituales (Fernández Juárez, 1995). El animal más apreciado para ello suelen ser las llamas macho, aunque donde escasean o si la ocasión no necesita tanto, pueden sacrificarse otros animales

158 El *mallku marani* según la versión de algunos *yatiris* es “la autoridad del año”, es decir el *achachila* más poderoso del año. El cargo rota cada año al igual que sucede entre las autoridades comunales aymaras

159 Recordemos la proximidad en la zona de los cerros Surukachi, Jipi, Chijrilla, Qapiqi, Sampakachi, bajo la preeminencia ceremonial del imponente nevado Illampu. Se da la circunstancia que los cerros Jipi y Qapiqi presentan sendos complejos de antenas de comunicaciones en sus cumbres, que poco revierten en las comunidades que los soportan pero que sí suponen una merma significativa de poder ceremonial del cerro. Teniendo en cuenta el valor que la UNESCO otorga al patrimonio intangible tal vez sería exigible a los técnicos una mayor sensibilidad a la hora de colocar sus cables, antenas y circuitos de radio, televisión o telefonía móvil. Los cerros a los que afecta la actividad humana, pierden reconocimiento ceremonial. Recordemos la referencia de Carmen Bernand (1986) sobre los cerros sagrados de Pindilig, “...donde no llega la campana”. Pachjiri es sagrado, comentaban los comunarios de Tuqi Ajllata, por la reducida actividad humana que sufren sus laderas, “no llega el ganado”.

menores como el cuy o conejo andino (*wanq'u*, en aymara) al que se atribuyen además determinadas cualidades médicas. En las minas principales y de mayor tamaño no ha sido tampoco raro el sacrificio de un buey.

En casos muy excepcionales se habla incluso de sacrificios humanos. Por ejemplo, para evitar graves accidentes en una construcción especialmente difícil, como una gran obra de ingeniería por laderas y ríos donde fácilmente se piensa que hay seres poderosos y muy “hambrientos”, en socavones de mina que ya han provocado muchos accidentes y mortandad atribuida al *tío* o “dueño” de la veta, o incluso en los cimientos de rascacielos urbanos (Albó, 2006, pp. 397-400).

Los diáconos de Laja protagonizan una información de esta índole en el fichero inédito de Xavier:

En Calamarca hicieron una torre. Escogieron a un huérfano, le hicieron muchos regalos, le emborracharon muy bien y le metieron en un hueco de los cimientos (¿o de la pared?), vivo, y así lo taparon y emparedaron “para que la torre viva”. En un puente de la carretera de Yungas (por tanto, hace relativamente poco tiempo y en fecha y lugar bien precisable, contrataron a una pareja para que trabajara en la construcción del puente. Igualmente los emborracharon bien y los emparedaron vivos. Suele escogerse a jóvenes, sean huérfanos, sean medio loquitos. Se habla de una mujer que una vez vendió a su hijo para uno de esos sacrificios. (Xavier Albó, diáconos de Laja y otros, XA-0286)

Y es precisamente en el Pachjiri donde en años pasados se habló de uno de estos casos.

Los últimos días de agosto de 1995, los noticiarios radiofónicos de Radio Achacachi y Radio San Gabriel, en lengua aymara, informaron a las comunidades aymaras de la provincia Omasuyos (Departamento de la Paz), sobre un acontecimiento “inaudito”. En la cumbre del cerro Pachjiri, se habría cometido, un asesinato en la persona de una niña una pastora, originaria del pueblo de Huarina a quien, supuestamente unos individuos habrían degollado y quemado su cuerpo, después de asperjar su sangre sobre el altar de los *ispa awichus* (“abuelos gemelos”) del cerro.¹⁶⁰ Las noticias confusas que siguieron a las primeras informaciones introducían particulares interpretaciones sobre el acontecimiento, por parte de los

160 La aspersión ritual de la sangre y la quema de los restos es común en los sacrificios de sangre de los auquénidos andinos en las *wilanchas* de agosto. En este caso, el supuesto crimen se adapta a la lógica ritual de la *wilancha*.

propios campesinos aymaras. Para unos, los responsables del acto criminal eran empresarios mineros de Oruro, otros implicaban a dueños de flotas de transporte, otros apuntaban a la codicia de extranjeros que coincidiendo con el contexto ritual característico de agosto, habían ofrecido una *wilancha* “sacrificio de sangre”, humana con la intención de hacer propicios sus respectivos negocios comprando los servicios de un *layqa* (brujo) orureño, como maestro de ceremonias. El cuartel militar de la vecina localidad de Chua habría apresado a los responsables y acordonado la zona, efectuando un escrupuloso control de todas aquellas personas que subían y descendían del cerro durante las prácticas ceremoniales de agosto y finalmente, según el testimonio de varios testigos, habrían explotado el altar de los *ispa awichus* con dinamita para evitar que sucesos semejantes pudieran repetirse. Según supimos luego, se incluyó un reportaje en un canal policial paceño especializado en todo tipo de truculentas informaciones; los periodistas del canal policial hablaban de “crimen” y “asesinato”, sin embargo las expresiones empleadas por los propios aymaras al referirse al hecho eran *waxt’a* (“regalo”) *wilancha* (sacrificio de sangre) y *pagancia* (ofrenda) lo que establece una importante diferenciación de sentido entre el dominio criollo urbano y el ámbito rural indígena, sobre el mismo acontecimiento “criminal”.¹⁶¹ La principal observación de los pobladores aymaras de la zona radicaba en la inconveniencia del ritual, no por que no fuera considerado efectivo, sino por la calidad del mismo; la sangre humana es el principal manjar apetecido por los *achachilas* y como comida de especial calidad, no iban a contentarse ya los *ispa-awichus* de Pachjiri con las usuales ofrendas rituales con que se agasajan a los *achachilas* de los cerros en agosto y en otras ocasiones a lo largo del año, en el altiplano aymara. La *wilancha* humana realizada en Pachjiri daría lugar a reclamos semejantes por parte del cerro, lo que justificaba su destrucción inmediata.

En otros casos semejantes al del supuesto sacrificio ritual en el cerro Pachjiri, hemos escuchado también críticas de orden ético, en el sentido de que una cosa es hacer un sacrificio humano ante una amenaza grave y colectiva (por ej., el riesgo de derrumbes) y otra, para el beneficio de algún individuo que busca así, mejorar

161 Si bien, los datos que pudimos recoger entre los comunarios de la zona y el documental policial de la televisión parecen avalar los hechos, el desarrollo cambiante del mismo y su intertextualidad quizá deben reforzar nuestro escepticismo, como si de un expediente por idolatrías, de aquellos del siglo XVII, se tratara. Agradecemos esta apreciación al Dr. Henrique Urbano, hoy tristemente desaparecido. En cualquier caso, sí es revelador el discurso de los campesinos aymara sobre la eficacia de la sangre humana como *wilancha* al cerro y sus inconvenientes derivados del hecho de ser ofrecida al altar de los *ispa awichus* del cerro Pachjiri.

su negocio (de una forma que no deja de tener ciertas resonancias de historias medievales de quienes hacían “misas negras” o vendían su alma al diablo). Pero ciertamente muchos de los comunarios están convencidos de la eficacia del procedimiento ritual.

El supuesto sacrificio de la niña, tal y como es descrito en los comentarios de los pobladores, incluye degüello de la víctima, aspersión de su sangre sobre el altar y quema del cuerpo de la finada, probablemente junto a otros abalorios rituales, así como libaciones de alcohol. El formato se adecua a la perfección al modelo de la *wilancha* de agosto que se realiza en el altiplano aymara. Aquellos sectores donde no son frecuentes los auquénidos andinos, se ofrecen mesas rituales, pero la llama adquiere una relevancia ritual de gran importancia en el mes de agosto, resultando el sacrificio de llamas el predilecto junto a otros elementos rituales. La *wilancha* de la llama consiste en el degüello de la misma, recolección de la sangre que brota a borbotones por la arteria seccionada, aspersión ceremonial con la sangre sobre el altar indicado y en todas las direcciones del espacio, extracción de las vísceras, en especial el corazón ofrecido a los *achachilas*, banquete con la carne procedente del sacrificio de la llama entre todos los celebrantes y finalmente, entierro de los huesos en el mismo lugar del sacrificio. Los mineros celebran la llegada de agosto con *wilanchas* peculiares y diferenciadas; una de las maneras de realizar el sacrificio es introducir una llama viva sobre una vagoneta de la mina, fuertemente amarrada decorada de fiesta con sus aretes en las orejas y acompañada de diferentes preparados rituales, particularmente mesas, a la cual se le asperja abundante alcohol sobre el cuerpo y después de una *ch'alla* colectiva entre todos los festejantes, se le prende fuego y se empuja violentamente la vagoneta hacia el interior del socavón. Las variantes son múltiples en este contexto ceremonial de agosto. El supuesto “crimen” de la niña de Huarina, se ajusta a la perfección a las recomendaciones rituales de las *wilanchas* y *mesas* que se ofrecen durante este período en diferentes sectores del altiplano (Girault, 1988; Fernández Juárez, 1997); de hecho no debemos olvidar que en algunas ocasiones el tratamiento de los animales de sacrificio se realiza como si fueran seres humanos e incluso las ofrendas rituales actúan como sucedáneo ceremonial de las propias víctimas humanas sacrificiales (Abercrombie, 1986; Fernández Juárez, 1995). En este mismo sentido hay que mencionar la tradición de los *kuchus*, los seres humanos sacrificados, después de un importante agasajo colectivo, que supuestamente soportan sobre sus espaldas, por ejemplo, la estabilidad de ciertas construcciones (Albó, 2005, p. 192). Así dicen los campesinos aymaras sobre el puente de Achacachi cuya estabilidad solo se consiguió previo

sacrificio de un *kuchu* en cada lado del puente. La propia cinematografía boliviana contemporánea recoge representaciones figuradas de sacrificios humanos como es el caso expiatorio de la Nación Clandestina del director Jorge Sanjinés, según refleja la tradición del *jach'a tata tansanti* [“danzante”], cuya existencia daban por cierta los pobladores del Cantón de Ajllata y del pueblo de Achacachi, pero asociándola a una costumbre antigua de los “abuelos”.¹⁶²

Más allá de lo que pueda ser real o imaginario en este sacrificio humano al cerro Pachjiri, la arqueología andina reciente ha dejado evidencia de sacrificios humanos en algunas cumbres andinas. El caso más famoso y conocido —pero no único— el de la momia “Juanita” en la cumbre del volcán Ampatu, sobre el Valle del Colca, Arequipa, Perú. En tiempos mucho más recientes, es también conocido el caso de una sublevación de ayllus del Norte de Potosí contra un patrón al que finalmente inmolaron en la punta de un cerro local por donde pasaba la divisoria entre ayllus.

Gracias a la investigadora de la UMSA, Raquel Nava Cerball tenemos la prueba documental que testimonia la conservación y vigencia del altar de los *ispa awichus* del cerro Pachjiri, pasados los hechos del supuesto sacrificio humano. Las fotografías tomadas por Raquel en 2003 atestiguan otro tipo de intervención bien diferente a la de los militares. Parece que los hermanos pentecostales¹⁶³ han cubierto la superficie de los altares ceremoniales de Pachjiri con sus proclamas, en un intento de reconquista simbólica de los lugares sagrados dedicados a los rituales tradicionales. Las creencias de los hermanos pentecostales inciden con las pautas rituales aymaras. Como comentaban unas caseras del “Mercado de las Brujas” en La Paz, “la gente ya se ha vuelto cristiana, ya no pagan a la Pachamama”. Curiosamente el apelativo de “cristianos” no se refiere tanto a los católicos aymaras, cuya

162 La danza del *jach'a tata tansanti*, “El Danzanti”, aparece descrita por Antonio Paredes Candia (1991, pp. 253-265) quien la relaciona con la costumbre de los cabezudos en España y su vinculación al ciclo ceremonial de la festividad del Corpus Christi.

163 Agradecemos los comentarios realizados sobre Pachjiri en la reunión del 52 ICA en Sevilla, a Anders Burman. En aquella ocasión se apuntó este hecho relacionado con las pinturas del altar de los *ispa awichus*. Es notable la presencia de movimientos evangélicos y protestantes en el seno de las comunidades aymaras particularmente en las proximidades del Lago Titicaca (Albó, pp. 2005, p. 193). Las modalidades de relación entre las manifestaciones de las costumbres rituales aymaras y las propuestas evangélicas son múltiples y diferenciadas, excluyentes en algunos casos, complementarias en otros (Strobele-Gregor, 1989; Rivière, 1994) Lo que con ello ocurre hay que verlo a lo largo del tiempo, porque no siempre son procesos en una única dirección sino con sus flujos y reflujos, vueltas y revueltas. Depende mucho de los cambios de contexto (Albó, 2002).

complementación con los rituales andinos es muy habitual, sino a los evangélicos y protestantes. Paradójicamente la presencia de sus pinturas sobre los altares de Pachjiri, manifiestan el valor y relevancia que su culto mantiene entre las comunidades aymaras de la zona, a la vez que testimonia la complicada mezcla expresiva de opciones religiosas patentes en el altiplano.

Al igual que acreditan las imágenes de ciertos textos coloniales; los datos arqueológicos de ciertas cerámicas prehispánicas o los propios textiles contemporáneos, los cerros continúan siendo uno de los reservorios capitales de las prácticas rituales andinas. Las pinturas de los hermanos pentecostales no hacen sino validar la incidencia e importancia del cerro Pachjiri y sus altares ceremoniales en la expresión de los rituales aymaras contemporáneos.

Referencias bibliográficas

- Abercrombie, T. (1986). *The politics of sacrifice. An aymara cosmology in action*, The University of Chicago.
- Albó Corrons, X. (1979). *Achacachi: medio siglo de lucha campesina*. CIPCA.
- Albó Corrons, X. (1992). La experiencia religiosa aymara. En Manuel Marzal coordinador, *Rostros indios de Dios* (pp 81-140). HISBOL, UCB.
- Albó Corrons, X. (2002). *Una casa común para todos. Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*. CIPCA, CLAVE, CED, EZE.
- Albó Corrons, X. (2005). Religión aymara. En Manuel Marzal (ed.), *Religiones andinas, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, 4 (pp.175-200). Trotta.
- Albó Corrons, X. (2006). Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida. En Josef Estermann (coord.), *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena* (pp. 369-406). ISEAT y Plural.
- Albó, X., Greaves, T. y Sandoval, G. (1983). *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*. 3. *Cabalgando entre dos mundos*. CIPCA.
- Albó, X. y Ruiz, C. B. (2017). *Un curioso incorregible*. Fundación Xavier Albó.
- Arnold, D. y Yapita, J. de D. (comps.) (1996). *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. HISBOL, ILCA.
- Astvaldsson, A. (2000). *Las voces de los wak'a. Jesús de Machaqa: la marka rebelde*, vol. 4. CIPCA.
- Berg, H. Van den (1985). *Diccionario religioso aymara*. CETA, IDEA.
- Berg, H. Van den (1989). *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. CEDLA.
- Bernand, C. (1986). *Enfermedad, daño e ideología*. Abya-Yala.
- Bertonio, L. (1612/1984). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. CERES, IFEA, MUSEF.
- Burman, A. (2011). *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*. Plural.

- Büttner, T, Condori, D. y Llanque, D. (1984). *Diccionario aymara-castellano, Arunakan liwru aymara- kastillanu*. Proyecto Experimental de Educación Bilingüe.
- Paredes Candia, A. (1991 [1966]). *La danza folklórica en Bolivia*. Librerita editorial popular.
- De Lucca, M. (1987). *Diccionario práctico aymara castellano, castellano aymara*. Los Amigos del Libro.
- Fernández Juárez, G. (1994). Las *illas* de San Juan. Fuego, agua, ch'amaka y mesa en una comunidad aymara. *Cuadernos Prehispánicos*, 15, 85-106.
- Fernández Juárez, G. (1995). *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. HISBOL.
- Fernández Juárez, G. (1997). *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Fernández Juárez, G. (2002). *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004a). *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, tetimonios y prácticas ceremoniales*. Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004b). Ajayu, animu, kuraji. La enfermedad del "susto" en el altiplano aymara de Bolivia. En Gerardo Fernández Juárez (coord.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas* (pp. 279-303). Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2005). La hibridación léxica como referencia identitaria aimara. Una "mesa blanca" en El Alto de La Paz (Bolivia). *Universos. Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, 2, 87-102.
- Fernández Juárez, G. (2014). Un santuario amenazado. El cerro Pachjiri de Bolivia y su salvaguarda en el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO. *Revista de Antropología Social*, 23, 137-156.
- Gil García, F. M. y Fernández Juárez, G. (2008). "El culto a los cerros en el Mundo Andino: Estudios de caso". *Dossier, Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 105-113.
- Girault, L. ([1972] 1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. CEES, MUSEE, QUIPUS.
- Huanca, T. (1990). *El yatiri en la comunidad aymara*. HISBOL, CADA.
- Kessel, J. van y Cutipa, G. (1998). *El marani de Chipukuni*. IECTA, CIDSa.
- Mallart, L. (2008). Reflexiones sobre la etnografía para el estudio de sistemas médicos africanos. En Gerardo Fernández Juárez (dir.), *La diversidad frente al espejo. Salud, Interculturalidad y Contexto Migratorio* (pp. 187-195). Abya-Yala.
- Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69, 85-115. <https://cutt.ly/3NIaUGI>
- Newpower, P. (1974). Pachjiri: montaña sagrada de los aymaras. *Boletín Ocasional*, 7, 1-5.
- Newpower, P. (1988). Pachjiri. *Fe y Pueblo*, 13, 18.
- Paredes, R. M. (1955). *La Provincia de Omasuyu*. Ediciones Isla.
- Rivière, G. (1997). Bolivie: Le pentecôtisme dans la société aymara des hauts-plateaux. *Problèmes d'Amérique latine*, 24, 81-103.

- Ströbele-Gregor, J. (1989). *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chukiyawu*. HISBOL.
- Ticona, E. y Albó, X. (1997). *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaca: La marka rebelde*, vol. 3. CIPCA.
- Vericourt, V. de (1999). *Rituels et Croyances Chamaniques dans les Andes Boliviennes*. L'Harmatan.
- Yampara, S. (ed.). (1996). *Reestructuración y retorno del proceso originario de los pueblos aymaras-qhishwas*. CADA.
- Yampara, S., Mamani, S. y Calancha, N. (2007). *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de Julio*. PIEB.

5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Machaca 2.50
 AC enero 71
 XA-0453

Tiempo de navidad
Ayunos

Tienen lugar durante 3 días, aproximadamente unos 8 o 10 días antes de navidad. Ha de ser lunes-martes-miércoles. Para el ayuno propiamente dicho, todo transcurre en una forma parecida al ayuno de Janielaria.

5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Machaca 2.50
 AC enero 71
 XA-0455

Tiempo navidad
Días de ayunos: milancha al achachila del Cerro Chijcha

Se ofrece llama a la achachila del cerro Chijcha, en la forma habitual de las willanohas. Ha de ser macho. El color no importa. La edad, tampoco.

La ofrenda es para pedir por las chacras (que han sido sembradas unas semanas antes, en noviembre).

La ceremonia en conjunto incluye más ritos (en 458se) y se llama ACHACHILA WATIK. JAYPIU = 1^a tarde de la ofrenda a la achachila. Se empieza hacia las 3-4 p.m. (es decir: después de haber comido fiambres al acabar el ayuno; Xa: al acabar el último día de ayuno?).

→ ver la ficha → p 14

5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Machaca 2.50
 AC enero 71
 XA-0466

ayunos navidad
fin de las ceremonias

Después de haberse perdonado y repartido carne de llama, si es preciso, todos beben alcohol y se van a sus casas.

Durante 3 días, después no pueden ir a los sitios en que se han hecho las ceremonias.

5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Machaca 2.50
AC enero 71
XJ-0465 (P)
ayunos navidad
llamada a las achachilas desde la punta del cerro
(aclaramiento a fichas precedentes)

Per. llamar a la achachilla el yatiri (joch'a maestro) va a la punta del cerro, mientras los yapu alcalistas, etc. van a las ayunoas para sus ofrendas (por tanto, no es yatiri, sino cualquiera el que sacrifica llama en la ayunoa de papa dulce). En la punta del cerro el yatiri hace un hoyito y allí hacen una forada. En torno están todos los hombres, etc. Luego, en esta forada también se quema un llama sullivan. El llama grande no lo llevan a la punta del cerro porque no puede subir: por eso se queda en una ayunoa, además, sería demasiado pesado llevarse la carne desués). Después todos dan una vuelta llamando, alrededor de la ayunoa. Con los sombreros totillos van llamando, resticulando.
Los de las otras ayunoas hacen lo mismo. Lo mismo hacen en Candelaria: debe ser rito habitual.

5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Machaca 2.50
AC enero 71
XJ-0463 (P)

ayunos navidad
después de haber matado la llama en honor de la achachilla
La "la haber" llamado a la achachilla, resticulando (presumiblemente mientras las patas están aún ardiendo en ~~hacer~~ holocarstóf), se "escapan" todos un poco más abajo, unos 200 ms. (XJ: para que el achachilla no tenga testigos mientras devora la ofrenda?). Allí todos los asistentes, que son autoridades y varones, se perforan unos a otros. Después los yapu alcalistas sacan alcohol, toman / después se dirigen hacia el lugar en que están las mujeres, un poco más abajo entre el cerro y la llesia. -- Los que han ido a recoger llama sullivan para la achachilla en las ayunoas de la semana, hacen lo mismo: ofrenda, quemar, llamar achachilla, escarbarse, denegarse y dirigirse hacia el lugar de las mujeres.

5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Machaca 2.50
AC enero 71
XJ-0464 (P)
ayunos navidad
encuentro final de todos al atardecer

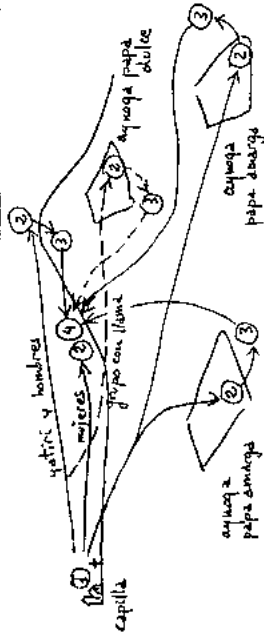
Cuando cada uno de los tres grupos ha acabado sus ofrendas y se han perdonado mutuamente, todos se reúnen en el sitio donde están las mujeres, entre la iglesia y la punta del cerro, y allí se perdonan todos, unos a otros, formando una especie de semicírculo. Forman una especie de fila. Y así en fila suelen esperar que lleguen todos (XJ: pero supongo que si hay diferencias de kms. de una ayunoa a otra, no estarán esperando que lleguen los últimos muchos rato).

Si este año se ha matado llama, es aquí y en este momento que las autoridades reparten la carne a todas las familias, que se ponen también en fila. quien reparte es el mayor, como de la iglesia (hay sólo 1 en Chijcha). El yatiri se queda la cabeza y la panza. A autoridades y amigos les dan más (aunque la cuota hubiere sido igual).

5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Machaca 2.50
ayunos navidad
sacrificio de llama al achachilla del cerro
AC enero 71
XJ-0462 (P)

Cuando está todo listo, llevan la llama a la ayunoa de papa dulce en el cerro. En medio de la chacra, le amarran las patas, la derrollan y enseguida con la sangre que sale del cuello ch'allan las chacras. Ni adoran la llama (a diferencia de los llama sullivan), ni se despiden de la llama, etc.). A la llama sacrificada le sacan los rib'illas (tripas y otras vísceras) y lo dejan corral' botado para que se lo coman los perros. Le cortan también las 4 patas, que enseguida son quemadas en la misma chacra con incienso, etc. para el achachilla. La carne se corta en pedacitos que son enseñada distribuidos entre las familias asistentes, quienes los llevarán a sus casas o a la achachilla. -- Al ofrecer, cuando les las suplen, llevarán la llama. -- Al ofrecer, cuando les las suplen, se la quita del cerro (y se la lleva a casa).

5.2 ciclo ceremonial Chichajcha Jesús Machaca 2.50
 ayunos a. v. d. enero 71
 MA-04674
 práctico de movimientos en el último día (cf. fichas anter)



5.2 Ciclo anual ceremonial Jesús de Machaca 2.50
 8-9 post antro varios malikus Yauriri
 MA-0050
 7-6 ritos

Diciembre (al menos en Yauriri SFco)

Los 3 días de ayuno pidiendo para las ~~chacras~~ chacras

5.2 ciclo ceremonial Walla Arr Jesús Mach 2.50
 PG dic 71
 MA-0492
diciembre
ayunos

En 1971 empiezan el Jueves y día. y se seguirán por tres días seguidos. No acaban con wilancha, sólo con dulce misas para las tierras de ayunoga.

5.2 ciclo ceremonial: Chichajcha Jesús Mach 2.50
 AC enero 71
 MA-0448

Maya Invidad : ayunos (cf. ritos en 7.6)

+ 5.2 ciclo ceremonial Janq'oaqe Bajo, Jesús Mach. 2.50
 ? oct. 71
 XA-0257

Janq'oaqe Abajo celebraba su fiesta, antes, el día 16 de julio. La celebraban los tres Janq'oaqes Bajos (Tena, Centro, Awallanaya) juntos.

Pero ahora, en buena parte debido al número e influencia de evanrelistas en la zona, ya no celebran ninguna fiesta anual del estilo tradicional.

5.2 ciclo anual agric.

Yungas, Coripata / 2
 Javier Chucumina m.73
 XA-1361

agosto: preparar tierra para la siembra

octubre: deshierbo

cosecha 1 de coca (si ha llovido en agosto)

noviembre " " (si no ha llovido en agosto)

Plantar café y cítricos

enero o febrero: cosecha 2 de coca (si llueve mucho se ^{hierve})

marzo-abril: cosecha de café (y al fin, la 3a. de coca)

mayo-junio: cosecha de naranja

julio: cosecha 4 de coca

5.2 ciclo anual ritual Jesús Mach. Yauriri S'Poo 2.50
 Daniel set. 71
 XA-0158

Espiritu=Pentecostés. Van todos a bailar gemaqena y q'owachar en Cruz Jollu Apacheta

Navidad. Van al mismo lugar de forma igual

17 Setiembre "San Francisco Llagas", principal fiesta en Yauriri S'Poo. En 1971 hubo dos trojes de morenos.

5.2 ciclo anual ritual Jesús Machaca 2.5
 varios set. 71
 XA-0161

(sigue de XA-0159)

agosto 18. Las 3 Juypas

24 SBartolomé Jiwak'uta (Pacajes)

setiembre 8

8 Natividad Kalla Arriba

14 exalt.cruz Sullk'atiti Titi'ri

Titicana Tacaca (secundaria)

17 llagas S'Poo Yauriri S'Poo

octubre 4 Rosario (sic) 12 comunidades en Machaca

9 Janq'oaqe Arriba

15 Tacaca (secundaria)

setiembre 15 Parina - bajo

5.3 ciclo vital SPTamr Jesús Machaca 2,50
 infancia 111 agosto 71
4.1 estr.interfam. XA-0377
 corte de cabello

Se hace a todos los niños entre sus 6 meses y 2 años.
Se sigue la forma habitual en los Andes (cf. Allen 1971)
El padrino da de 20 a 300 pesos y además, más adelante
al cabo de medio año o de un año, regala un animal (gallo,
ovc, etc...).

5.3 infancia Copacabana, Altiplano
6.1 valores Mdl
 XA-930

Padrinos de bautizo: a quiénes se escogen?

Hay la tendencia a pensar que el ahijado tendrá las
cualidades de su padrino (o al menos se proyecta
este deseo al escoger padrino). También a pensar
que el padrino puede tener cierta influencia en la salud
o enfermedad del ahijado: si a un padrino se le mueren
muchos ahijados o por el contrario se le curan muchos
ahijados enfermos, se tenderá a pensar que él es la causa
de tales resultados.

Por todo ello a veces se dice (padrinun) wilapa ch'adajati
= (al ahijado) le ha gotado la sangre (del padrino)

5.3 infancia Titicaca, Jesús Mach 2,50
7.4 creencias PC may72
 XA-946

Las "crucecitas" que forman los cabellos del niño
recién nacido son augurios: "gan para vivir o para
morir"

NOTA: estas crucecitas son mencionadas por el yatiri de
Achacachi en sus rezos (XA).

5.3 infancia Cochabamba
4.1 compadres Mdl abr 72
 XA-931

padrinos de bautizo

En la zona de Cochabamba son apreciados como padrinos
de bautizo los jaris o campesinos del Altiplano y
para que hacen sus trueques en los valles en tiempo es-
co. La razón es que se considera que éstos tienen
"sangre fuerte" y podrán transmitirla en alguna forma a
sus ahijados. — Otra razón, sus conocimientos en
medicina popular.

5.3 infancia
4.1 compadres

Cochabamba
Mdl abr 72
Yr-931

padrinos de bautizo

En la zona de Cochabamba son considerados como padrinos de bautizo los laris o campesinos del Altiplano y Pana que hacen sus truques en los valles en tiempo seco. La razón es que se considera que éstos tienen "sangre fuerte" y podrán transmitirla en alguna forma a sus ahijados. — Otra razón, sus conocimientos en medicina popular.

5.4 matrin

Tivanaku
Grupo catéc.
Ma-1703

2.70
nr72

Padrina de matrimonio

Han de ser comatos (al menos los joch'a?). La razón básica es por-que, como en el bautismo, se considera que ha de haber cierto parecido entre las virtudes (y defectos) de padrino y del ahijado, que en este caso es una narejta.

5.4 matrimonio

Tivanaku
Grupo catéc.
Ma-1703

2.70
nr72

lacha achi (y tayka?) = joch'a padrino matrina)

•Se le suele escoger cuando los respectivos padres de los novios han llorado a un acuerdo formal al fin de la partida (partición de la ra).
•Son, también, ciertos factos de invitación, romper ciertos ropas (), y sobre todo son los que tubolan todo lo que hacen sus ahijados sobre todo el primer día (extrin, bajar, beber, cambiarse ropa, etc.).
•Son los que lanchan (aman) del primer hijo nacido después de la boda, y también los murujitana del mismo, en su b utire y corte de cabello respectivamente.

5.3 infancia

Tivanaku
Grupo catéc.
Ma-1703

2.86
nr72

corte de cabello

se llama anti chorofia
akut chagofia
chorofia

p'eq vek marreda ?

7.6 ritos

SPTana Jesús de Machaca 2.50
XL mayo 71
XA-0366

CHILWI TISA

Aunque ordinariamente consiste en una serie de pollitos u otros animalitos de plomo, a veces esas figuritas se hacen también de estera.

7.6 ritos

SPedro Para Jesús Machaca 2.50
EG agosto 71
XA-0364

CAYARA KISA

Consiste en una serie de imbricadas ("dulces negros") que suelen comprarse en La Paz (por ej. en "Café"). Uno de sus usos es para quitar dolor por difunto a los "8 días".

Se ofrece por medio del Yutiri

7.6 ritos

Aluslano 1
observ. personal 1971
XA-0242

rol de las mujeres u hombres en los ritos (de fiesta)

Mujeres: echar mistura

llevar imágenes (especialmente las pequeñas o las nadas de imágenes de virgen o santa)

hombres: madrinas de bautizo de niñas sostener el pentón de presto echar los cohetes y la rueda (cubiertos con gran pano en este último caso)

madrinos en bautizo de niños

tocar instrumentos musicales

la mayoría de disfraces espinero dichos

(las mujeres llevan vestidos sencillos,

pero no disfraces de carnaval ni identidad).

7.6 ritos

Mivanaku
observ. personal
XA-0241

7.2 pers. sagradas

2.2P
mayo 71

milancha colegio - papel del sacerdote: nulo

Mi en las ceremonias, ni en las discursos se ha recordado la presencia o actuaciones del sacerdote. Nadie lo encontraba a faltar.

Aunque había algunos, era a título puramente personal y para cubrir la ceremonia. Pero ninguno a título oficial.

y siempre se hace la invitación de las existencias
comidas y bebidas a cada persona, que inmediatamente en-
te misita oraciones bres, para terminar con el con-
sabido "que se reciba"...

En el comentario piden que el sacerdote como agua
heróica, símbolo de vida, sobre las tumbas.

De todas maneras, aunque los últimos años la Comuni-
dad de Sullicatiti ha pedido la mise de difuntos,
no deja de ser un extraño el sacerdote en esas ce-
remonias. Lo digo porque en el cementerio no me
invitaron lo que normalmente hubieran invitado a
otros "recibir". Al año 1969, en la ceremonia del
aviso de la Iglesia si se invitaron la comida a
cambio de las oraciones en Sullicatiti.

En el comentario de Itaco piden respuestas y tam-
bien dan comida sino una limosna en dinero por los
responsores.

En el comentario de Itaco piden respuestas y tam-
bien dan comida sino una limosna en dinero por los
responsores.

La mesa está preparada de formas distintas según
las familias de Sullicatiti (Itiri y Salla Arriba
(familiarmente) en la parte posterior de la mesa
había como un retablo en que colocaban las figuras
de ven de hilos horizontales. Había mucho colorido.
Las figurillas estaban artísticamente decoradas con
tintes vegetales. Había también serpentina y ador-
nación de rabeles de colores (?). Se nota cierto estu-
pefacción y concreción sobre cuál será la mejor, más
rica, más artística mesa.

Los de Itaco, en contraste con otras culturas his-
panoamericanas, la ausencia de caveras, esqueletos,
carillas y otras figuras grotescas de Pueblo a la
manera lo cual es propio, por ejemplo, del folkloro
literario y ritual mexicano en estos días.

1. y de noviembre
- Cuando muere una persona en nuestras comunidades
e incluso en los pueblos, el costumbre es prepa-
rarle una mesa, primero en la casa el día 2 (y
la misma mesa al día 3 en la casa y trasladar
la misma mesa al cementerio el día 3. Esto surten
tres días consecutivos.

La mesa: se llena con los manjares preferidos del
difunto, más cañas de azúcar, cebollas con tallo
y flor, pines y gran abundancia de pan. Lo es ra-
ro ver corderos o cordes enteros asados y condi-
mentados para invitarlos a los acompañantes.

parece que el principal ingrediente es el pan.
Se hace pan en forma de "talla wawas", "talla a
achachis", figuras de animales, escaleras, coro-
nas, estroques y hasta figuras picheras, pa-
nes, etcétera, en relieve en penitales de arcilla
y se colocan en la mesa.

- No faltan la coca, el alcohol o cerveza, los
cigarillos, a veces conifes de colores.

5.2 ciclo cereas. Sullulluni, Achaq. 3.10
7.6 ritos agrarios 14 abr72
XA-738

Candelaria (2 febrero)

Es la principal celebración agrícola del año.
Las mujeres cada una va a su chacra de papa a
quachar en la forma ordinaria: en sus quapas llevan
bosta (waka puru) para combustible y una olla dentro
de la que meten el combustible para hacer un fuego, y
al que añaden después la ofrenda de quawa, unta, dulce
misá. Hacen tres ofrendas: 1) para los achachilas;
2) para el achachila choquilla (cf. XA-739 en 7.3); y
3) para la mama isalla (cf. XA-740 en 7.3). Las tres
ofrendas son iguales.
La noche anterior los secretarios más importantes con
los yatiris han ido a quachar en las aytochas de una
manera semejante a como hicieron en navidad. Después
se juntan en la casa de alguna autoridad a tomar alcohol

X 5.2 ciclo ceremonial Umscha, Achnachi 3.10 -3.10
 Promovidos ar72 ar72
 XA-1334 MA-1340

febrero. Candelario
 q'owachas a La Pachamama y desachos a achachilas
 lo hacen las familias en particular (muchas veces no todas)
 y las autoridades en nombre de la comunidad.

X 5.2 ciclo ceremonial Corps, Jkack 2.50
 21 marzo, aprox. XA-2712a (SC nov73)
 Dujia (= oteno) KA-
 es día de acción de Gracias (yuspagerana)

La mayoría de la comunidad va al medio de la aywuna con una llama macho blanca (quyllu) para hacer willancha, desde el día antes se preparan 12 'mesas' (ofrendas) para esta ocasión (el número 12 parece simbólico más que real, XA). Unas mesas son para diversas clases de productos: cebada, qanawa, etc. [para sus 'espirituales']; las otras, son para diversos seres: 'arjina, achachilas (una mesa general para todos ellos), wilitas, ch'uwa (hombre ritual de la lluvia), etc. y dos mesas para el agua: una para la lluvia ~~para~~ ch'uwa o ~~para~~ ch'uwa (para lluvia), y otra para la ~~para~~ ch'uwa o ~~para~~ ch'uwa (para lluvia).

X 5.2 ciclo ceremonial Umscha, Achac
 varios promot
 MA-1340

1 de agosto
 q'owachas y desachos a la pachamama y a los achachilas

X 5.2 ciclo anual Solonononi 3.1
 varios y promovidos
 MA-1341
 2 febrero. Candelario
 fiesta especial, sobre todo importante para el ganado.
 Se ~~ofrenda~~ ~~para~~ ~~el~~ ~~día~~, muchos familiares van a servir para hacer q'owachas (ofrendas, willancha) a la virgen Pachamama con platos de carne, pollo, etc.

5.2 ciclo ceremonial Umacha, Achac 3-1C
v-vice prom 4F72
XA-1242
noviembre 1-2 Totocantoc
celebraciones típicas de los nuevos muertos
bailas

5.2 ~~ceremonial~~ ciclo cerem. Consid. pers. jun72
XA-1256
noviembre, Totocantoc
Sería la recapitulación anual del ciclo vital

5.2 ciclo cerem. San Andrés Machaca 2-5P
Concepción vda. Bávalos abr72
XA-1119

1-2 noviembre: Difuntos y Totocantoc

Se llama también ch'alluru ('día de ch'allu o libación') o bien el "cumplimiento de las almas".
Toda la gente va al panteón a rezar en las tumbas, ch'allar, y recibir invitaciones de los familiares de los difuntos, en forma análoga al jueves santo y creyendo que viene el alma. --- Asimismo en las casas en que ha habido un difunto en los tres últimos años, arman el tumball, poniendo dos o tres mesas una sobre otra y preparando alcohol, cerveza y comidas para cuando venga el alma.

1, 2 y 3 de noviembre Difuntos - b)

La masa: significado del contenido:
Las cañas: son el bastón de peregrino que necesita el alma en su travesía al más allá.
Las cebollas: en su tallo seco servirán de soporte para que el alma lleve agua al ~~mas~~ otro mundo.

-esculteras de cera: su significado es obvio, como el de las coronas por el hecho y las estrellas que lo rodean.

3 de Noviembre

Diuntos - b)

La taba
En algunos sitios en el cementerio es tradicional
en este día el juego de la taba.

1, 2 y 3 de Noviembre

Diuntos - c)

La mesa; rito (desde el anochecer del 2 hasta el 3)
- El visitante lleva a la casa los uesrués de los
saludos de costumbre reza por el o las almas que
recuerda a la familia. Parece que se rezan oraciones
parecidas a un rezonzo, o simplemente mátericus -
tros (?). Y se acaba diciendo "que se reciba el alma"
"que se reciba la oración" o sus equivalentes en
simara. Los de la casa reviten "que se reciba".
Después se acompaña a la familia y se participa de
la comida, de la bebida.
Después de un rato se óspide para hacer otra visita
a otra familia doliente.
Se guarda cuanto uno no puede comer. No se rechaza
nada, se tomaría como un rechazo a la persona
que invita. Tampoco se ve mal que uno se lleve la
comida que le invitaron, después de probar algo.

No es propio sólo del altiplano. También en la
zona de Tituani y Uruay observé estas costumbres.
Las mesas eran en los ríos y abundantes. Concreta-
mente presencié estos ritos en la comunidad de
Karuarani

3 de Noviembre

Diuntos -c)

Como veniente de Sullcutti, noté en Coacollo
que grupos de niños y mujeres cantaban frente a
las tumbas.

- 5.2 ciclo cerem. Fotosí, minas cerro ? oct 72 (Sweetz?) 2A-3076
- Fontecostés (junio)
- matan llama dentro o fuera de la mina y después rocían la mina con la sangre.
- 5.2 ciclo ceremonial Iruitu Jmachaca dic 72 2A-1543 2.50
- San Pedro (29 junio)
- El yatiri con otros auscultan qué obsequio hay que entregar al lago (gallos, chanchos, conejos y ovejitos) y a los soldados tienen que mandarlo a la media noche
- (?? confirmar; apuntes incompletos)
- 5.2 fiestas Suruamini, Achaq. 3.1C ? 1972 2A-1587
- 25 julio, Santiago (fiesta principal)
- ponen acornos como aretes (p'oración) en las orejas de las llamas
- 24 junio, San Juan
- fiesta de animales: p'oración a ovejas, vacas, burros... algunos los ch'ullan además con alcohol
- 5-2 ciclo ceremonial Andrés Mechaca, Churupaq. 2.6C GC abr 71 2A-1115
- Julio: fiesta del Carmen
- Unos a otros se pasan manzanas "como jugando la boliboli".
- (Allí no hay q'oración en Carnaval).

5.2 ciclo agrícola Jesús de Machaca 2.50
 JL, LK otros dic 71
 XA-0524

diciembre-marzo

A partir de la 2a quincena de diciembre, cuando ya se han acabado las siembras la mayoría de la gente de las comunidades que tienen terrenos en la cordillera se va a la misma para cuidar sus ganados allí, bajando sólo eventual-mente cuando tienen algún trabajo en las chacras.

xxx Los animales sólo se apacientan en zonas de chacras en la época seca, en que están sin cultivar.

5.2 ciclo ceremonial Tiwanaku 2.2
 observ. pers. varios Plácido
 dic 71 XA-C482

4 diciembre
 Santa Bárbara

Hay 2 fiestas, que siempre son de Caluyo.
 Es la fiesta de las muchachas solteras, porque se trata de una "virgen soltera".
 En 1971, después de la misa hubo procesión con una familia de 30 pibulillos y 14 cajas (=bombitos), todos de Caluyo. Al acabar la procesión se retiraron, en la cuarta del avío, los panderos a los nuevos esposos, mientras toda la comunidad hacía coro blablablá.
 Ese día los viejos arcaicos (de 1971), sus esposas y algunos muchachos han ido borrachos a todos los en la familia un día. Mucho silencio.

5.2 ciclo cerem. Corpa Jhach 2.50
 Limp'u despachu, sigue SC nov? XA-2766b

...dantes) con las rescriptivas instrucciones para que lleven la maza o "despacho" (tispachu) al lugar que él precisa en el cerro o en otra parte. En el caso de Corpa, suele ser a Tala wankani. -- Cuando los "soldados" se están yendo, el yatiri los bendice con azufre (en vez de piedra) y todos los concurrentes botan al suelo su bocado de coca; es como si los soldados estuvieran llevándose el propio miru wawa o al menos su espíritu.

5.2 ciclo anual agrop Jesús Machaca Tacaca 2.50
 2 agropocuaría may 71 Pedro Condori
 XA-0092

diciembre-enero

Es la época en que las llamas dan más a luz, aunque no tienen una época de parición bien definida y de hecho hay partos cada mes.

También es la época en que más hacen encollar a las gallinas (aunque tampoco en forma exclusiva)

2.2 ciclo cerem. Ch'ama, Jesús Mach 2.50
 20 dic 71
 Xa-0490

4 diciembre
Santa Bárbara

Este día no hay que trabajar: "se podría caer rayo".

X 5.2 ciclo cerem. Sullulluni, Ahaeo. 3.10
 7.6 ritos agro. 14 abr 72
 Xa-736

diciembre, unos 2 días antes de Navidad
 Q'OWACHAS

Los tres secretarios principales (general, relaciones,
 justicia, agricultura; unos 3-4) van con
 un yatiri a las tres aynoas en que se ha empezado a
 sembrar papa y allí en cualquier galpe del centro
 hacen una q'owacha en la forma ordinaria, con dulce
 masa, untu, q'owa, gura sullu...

Se hace de noche.

X 5.2 ciclo ceremonial Jesús Mach 2.50
 diciembre varios dic 71
 ayunos XA-051ⁿ

Navidad - Diciembre

Por los días de navidad los cuatro secretarios prin-
 cipales (general, relaciones, agricultura alias 'alcaide',
 y el jilagata) junto con uno de los yatiris locales
 hacen un despacho al cerro para los achachilas y ade-
 más plantan algunas cruces enramadas en las principales
 chacras (al menos he visto dos, ya en tiempo de cosecha,
 en la zona más fértil, llamada Qota Laka).

"Onqo Milluni: en Santa Bárbara (4 días); antes eran 3
 días; en 1971 sólo ha sido 1; en la noche se ha-
 cía dulce masa en cada una de las aynoas. La
 tradición se redujo a 1 día. La han tomado los
 mallacos. (Litos JK)

Sulik'atiti Titiri: en Santa Bárbara; en 1971 ha habido
 2 días seguidos (ayero más o menos de las 10 a.m.
 a 1 p.m. La noche del 2º día también se ha llevado
 a los misa a una aynoa.

en un sitio en el cerro - a diferencia de Chijcha -
 han hecho dulce masa en la dulce masa. Tampoco hay
 tradición de hacer el dulce antes de la aynoa.

7.6 ritos Chijche, Jesús Mach 2.50
 AC enero 71
 XA-0440

ayunos ("ayuna")
 Hay en dos ocasiones: hacia Navidad y el día antes de la candelaria (2 febr).

Primero se recolectan los clavetes blancos (ya secos, que se habían comprado para Vodocantos), incienso, copal y sebo de llama (llama urtu). A veces añaden también q'owa. Cada familia trae y el yatiri lo oregara bien con rezos especiales (gloria mama, etc.).

También incluyen otros ingredientes comunes en la dulce misa.

Cuando está listo, todos los adultos (ejefes de familia con sus esposas) de la comunidad "entran en la ayuna" en ~~XXXXXXXX~~ la capilla de la comunidad.

7.6 ritos Altiplano
 ? 1971
 XA-0407

Carar ooca

Suele hacerse con hojas de coca nuevas

7.6 ritos
 Altiplano
 Guillermo Comde 1971 enero
 XA-0409

CHIWCHI MISA

Los muñecos de plomo así llamados se utilizan para arañar a la tierra (para buenas cosechas).
 embujar: es un cura parroquia Tiwanaku, algunas veces han apescao algunos de esos chiwchi misas sobre las mesas de piedra del patio de la rectoría: para embujarlas?

7.6 ritos
 Sotana Jesús Mach 2.50
 NL ~~XXXXX~~ agosto 71
 XA-0367

Clases de misas

nota: en aymara no se distingue la, por lo que uno nunca sabe si se da más importancia a la relación del término con "misa" o con "mesa".

- ch'i'yara misa cf. XA-0364
- chilivi misa 366
- dulce misa o mojisa misa
- alma misa
- salud misa

Las octas la más frecuente sería alma misa (visión de Sateq'ista? obetivos?).
Salud misa sería propia solo en frente de pueblo o ciudad

5.1 ciclo diario Ch'ejekucho, Achacachi 3.10
CQ y observ. pers. abril 72
XA-703

atención a los animales

se les da de beber una vez por la mañana y otra por la tarde, sin hora fija. En muchas casas esto implica tener que llevar los animales (vacas, burros) hasta el lugar en que hay agua, lo que puede suponer media hora o una hora.

Casi cada mañana van al lago a cortar totora para comida de los mismos animales. Sin embargo, especialmente en esta época de abril y ss., también les alimentan con cebada, recién cosechada de acuerdo a las necesidades diarias.

5.1 ciclo diario
Cocinar

~~XXXXXXXXXXXXXX~~

Andrés de Machaca 2.6
Jesús de Machaca 2.5
Observ. pers. XA-0003

Durante la época seca suelen cocinar al aire libre, en q'onchitas en el suelo. Sólo en el tiempo de lluvias suelen cocinar en la cocina que tienen en el interior de las casas.

Observado en Jesús de Manq'eri (Andrés)
Titicoana (Jesús)
Pueblo de Jesús

5.2 ciclo ceremonial Jesús Machaca 2.5
4-2 estruct.zonal varios y observ. pers oct 71
Fiesta Rosario XA-0248b sigue

Siguen notas aclaratorias a XA-0247 sobre sayañas-plaza

b. Tucari (con Atawallpani y Siwemjani) se desmembró como rueda aparte del otro Titicoana (Tucaca) hacia 1965.
c. Sólo Jilatiti (anasa está presente. J. Chimanani (Sto. Domingo), Segó y K'isa están ausentes desde hace unos 6 años.

d. Jang'oque abajo estaba ubicado aquí tradicionalmente pero está ausente desde aprox. 1963. Si por entonces Jang'oque arriba ya estaba en su ubicación actual, éste sería el único caso en que dos neo-comunidades desmembradas de una misma comunidad originaria no tienen su sayaña en lugar contrario dentro de la plaza
e. En rueda del pueblo bailan juntos vecinos y campesinos. pero en 1971 era la menor de todas las ruedas.

5-2 ciclo ceremonial Jesús Machaca 2.5
4-2 estruct.zonal varios y observ. pers oct 71
Fiesta Rosario-Oct XA-0248 (complem. a XA-0247)
Ubicación de las sayañas (ruedas) en la plaza

(complementos y explicaciones al cuadro de XA-0247)
Los datos se refieren al melodía del día 4 oct., probablemente el momento de máxima concurrencia.
Nombres en MAYUSCULA: comunidades presentes; las letras may se refieren a neo-comunidades presentes; algunas minúsc. superpuestas son notas explicadas aquí. El número indica los componentes de la rueda a la hora indicada.
líneas y añadidos a mano: indican la ubicación estructural
notas aclaratorias:

a. En Tit. Tucaca había algún danzante suelto de STama, pero la comunidad como tal ya no acude a la fiesta desde que se desmembró la Tucaca

5.2 ciclo ceremonial "Mitikana, Jesús de Nazareth 2.5";
observ. personal oct 7)
XA-0856

Fiesta de Sta. Perseba (15 oct.)

Se comen a las neo-comunidades: Pacaca y Sienmani.
Cada una de dichas comunidades tenía un preste y
una rueda de Penagena.

Uno de los presten era un chiquito de uno 10 años,
peya en el transcurso del año (durante el que la
familia ya se había comprometido a ser prestes), el
padre del niño ya había muerto. Por eso l. ha sustituido
su hijo.

5.2 ciclo cerem. Achaqachi 3.1
fiestas Sra. Inds set 73
XA-1531

S/Pedro (29 junio); vecinos
Exaltación (14 set) "obreros" de Masaya
Colocación. (18 nov) "obreros" de Arasaya
Corpus (junio, varias) campesinos de todo el con-
torno

Carnaval (miércoles hasta dom. tentación): bailes
de todos, cada uno en su lugar
Todosantos (1 nov): vienen también campesinos a
rezar y después bailar
Cancularia: feria grande

5.2 ciclo cerem. Achaqachi 3.1
Inds set 73
XA-1533

14 set.
15 nov.

fiestas de "obreros"

Las tropas son de Masaya en 14 set.
Arasaya 15 nov.
Pero no están formadas por diversos grupos
ocasionales en cada caso, sino por unidades, etc.
Sin embargo, el 15 set. 73, así es, se hubo
pat porque "los panaderos habían estado to-
dos juntos fabricando la rueda "mitikana".

5.2 ciclo ceremonial Jesús de Machaca Yalla E. 2.5 C
fiestas nov. 71
Genaro Pachó
AR 0014

Todos Santos

Los almas vienen más o menos al medio día del 1º de
nov. y se van a medio día del día 2. Por esto a es-
tas horas se deben prender las velas en las tumbas el
primer día, y el segundo día a las mismas horas abundan-
dan el cenatorio.

5.2 ciclo ceremonial
fiestas
Jesus de Machaca Kalla B. 2.5 C
nov. 71
Tomás Forra
AR 0015

Todos Santos

Los días anteriores al primero de nov. practican nte todas las familias hacen pan en los hornos propios o de los parientes más cercanos. Entonces hacen las "t'ant'ha wa-was" (guaguas de pan) que tienen una forma más o menos es-tan arizada. El sentido de su fabricación parece ser una especie de sustitución deseada de los parientes muertos

: cuando se entera de que murió mi papá, dice:
- entonces hazte una wawita. m. jor varias.

5.2 ciclo anual
fiestas

Jesus de Machaca Kalla 2.5C
nov. 71
Tomás Forra, Obser. pers.
AR 0016

Todos Santos

Además de las "t'ant'ha wawas" hacen los "t'ant'ha a-chachis" muchas veces representando a algún cono-cido. También caballos y muchos tipos de pan.

Todos los miembros de la familia tratan siempre de hacer alguno a manera de diversión. Esto también constituye una celebración familiar.

5.2 ciclo ceremonial

Jesus de Machaca Kalla 2.5
nov. 71
Tomás Forra, Obs, pers.
AR 0017

Todos Santos

El día primero de nov. al caer la tarde todas las fami-lias que han hecho tumbas en sus casas reciben a las personas con las que tienen más vínculo. Así cada familia tiene muchos alimentos que sirven para "hacer rezar": cuando una persona llega le sirven comida entonces se dice que se reza a nombre del que invita si es que este no lo señala antes.

Todos suelen llevarse una bolsa para guardar lo invitado.
D Dicen que así pasan hasta el día siguiente.

5.2 ciclo ceremonial

Jesus de Machaca Kalla 2.5 C
nov. 71
Genaro Forra
AR 0018

FIESTAS

Todos Santos

El día dos de noviembre cada familia se prepara para ir al ~~al~~ cementerio de la comunidad para arreglar la tumba del pariente difunto. Allí a media mañana invitan comida y bebidas a los que se preenten a rezar: parientes, amigos, desconocidos, grupos de niños o responderos.

5-2 ciclo ceremonial Jesús de Nazareth, Galia B. 2,5 7,
fiestas de difuntos nov, 71
Doris Forra
AR 0022

Todo-Santos
El cementerio de Galia abarca no es antiguo (sino a una
metros), antes que eclosione todos enterraban a sus difuntos
en el cementerio del pueblo y sea allí donde se hacen
los funerales respectivos (cf. 5.2 AR 0017 0018 0021)
Es una ceremonia que va decayendo en las zonas. Los jóvenes
cuando manifiestan poco interés o lo realizan sin interés
o sólo por la presión social. Así por ej. Doris Forra,
pueblo Avicocata evitaron ir de visita a un padre el 10
de nov. Los jóvenes no casados tampoco asisten en los funerales
y no participan en estas ceremonias, sólo los casados.

5-2 ciclo ceremonial Jesús de Nazareth, Galia B. 2,5 7,
fiestas de difuntos nov, 71
Doris Forra
AR 0022

Todo-Santos
Los familiares de un difunto, cuando le han realizado deben
realizar estas ceremonias (cf. 5-2 AR 0012 al 0021)
durante los tres años siguientes a su muerte.
Ya recién pasado un año sólo se estos tres años se pu-
de haber sido en favor del alma del difunto, después
de este tiempo ya no porque su alma ya está hecha.

5-2 ciclo ceremonial Jesús de Nazareth, Galia B. 2,5 9
fiestas de difuntos nov, 71
Doris Forra
AR 0020

Todo-Santos
"Puede haber todo el año, pero hoy día ya no se hacen más"
jar aunque se paguen millones o se gastasen. Hoy se
va a la casa descansar siempre... (12 de nov.)
Tiene un carácter la fiesta de los vivos, todos se reúnen
y se comen, como si se fuera a celebrar la fiesta de
los vivos, pero se comen en el día de los vivos, sólo
se comen los días de los vivos.

5-2 ciclo ceremonial Jesús de Nazareth, Galia B. 2,5 9
fiestas de difuntos nov, 71
Doris Forra
AR 0020

Todo-Santos
El día 2 de nov. las familias que tienen vivientes difun-
tos nuevos (3 años-cf. 52 AR 0022) enterrados en el cerentú
terio del pueblo, muy de mañana preparan allí ceremonias
similares a las realizadas el día anterior en los cemen-
terios de las comunidades (cf. 5-2 AR 0017-19-21).
Allí aran también una tumba (cf. 5-2 AR 0021) e invitan
todo tipo de comensales (cf. 5-2 AR 0021). Constituye
también esta ceremonia una ostentación pública de sus
posibilidades económicas, lo que sin duda eleva también
su estatus social.
Aunque la mayoría eran comensales de las comunidades de
cerca, también estaban, en ciertas variaciones, del pueblo.

5.2 ciclo ceremonial
Fuente

5.2 ciclo ceremonial
Fuente

5.2 ciclo ceremonial
Fuente

Todosantos
amaykitan

Todos Santos
La amaykita es una mariposa nocturna que abunda bastante en la época de Todosantos. En las casas en que en estos días hay tumba para un muchaj alma, cuando entra una de estas amaykitas dentro del cuarto con la tumba, la gente dice vel alta ha venido". Entonces han de untarlo y soltarla viva.

La familia Vato, con todos los parientes presentes, incluidos algunos de La Paz, a las 10 a. m. llegaron al departamento la tarde siguiente, y allí invitaban a los señores predicadores locales y espirituales, pasad'alli, par-... y una tumba nueva, un plato ligero de comida, fruta, etc. (sa supena, purque regados). A las 12 o 13 abandonaron el cementerio poco concurrido y fueron con un círculo grande (20 personas) recostándose todos en la cancha. Allí invitaron "yungueros", cerveza, vino y otros refrescos de colonia, con el infatigable cuadro al centro. A las 5 p.m. aprox. todos se retiraron a sus respectivas casas. Dicen que allí continúan tomando.

5.2 ciclo ceremonial
fiestas

5.2 ciclo ceremonial
fiestas

5.2 ciclo cerem.
Inés set 73
XA-1374

5.2 ciclo cerem.
Inés set 73
XA-1374

5.2 ciclo ceremonial
fiestas

Todos Santos
El primer día (1º de nov.) por la mañana la familia que tienen un pariente cercano hace una "tumba", lo que he de estar listo ya para las diez de la tarde hora en la que llegarán los invitados.

diferenciación ritual según fiesta y grupo social
vecinos y obreros (29 jun, 14 set, 18 nov)
Bailan coreadas, kallawadas, kallaways, llameradas...
campesinos (Corpus)
bailan sikuri, lakita, wakawaka, qingqina...
(y hasta hace poco, tratripuli: hombres con scrubero de plumas y polleras blancas hasta los pies,

<p>X 5.2 ciclo ceremonial Caudela</p>	<p>Corpa, Achach 25 nov 73 XA-2700</p>	<p>2.50</p>	<p>2.50</p>
<p>Carnaval Caudela</p>	<p>(fscbrero)</p>	<p>Se hizo siempre en la aynoqa de papa dulce, en la llamada <u>mama jayna</u>, es decir, la jayna colectiva para atender a gastos de la fiesta patronal <u>dmntarqñsenu</u> de "mama natividad" (8 set.).</p>	<p>2.50</p>
<p>5.2 ciclo ceremonial</p>	<p>Corpa, Jesús Macho 15 dic 71 XA-0493</p>	<p>Participa toda la comunidad, traen yuntas embanderadas. Pero no hacen tanto ceremonial como en la primera siembra de wanqollo.</p>	<p>2.50</p>
<p>5.2 ciclo ceremonial</p>	<p>Sullka Titiví, Jesús Macho 15 dic 71 XA-0521</p>	<p>Se hacen en la forma de la escuela (García Busch). Surten con viticos, en sus jumbas embanderadas. Para no ser confundidos, <u>XXXX</u> se trajo en suita. Se realizan ceremonias de antor las vapas con kochu, etc. (a diferencia de Camobollo, Tizani).</p>	<p>2.50</p>
<p>5.2 ciclo ceremonial</p>	<p>Kuscbetsathec Kurumamani, Achacachi Varios XA-1222</p>	<p>Participa toda la comunidad, traen yuntas embanderadas. Pero no hacen tanto ceremonial como en la primera siembra de wanqollo.</p>	<p>2.50</p>
<p>5.2 ciclo ceremonial</p>	<p>29 noviembre : SANDRÉ</p>	<p>Participa toda la comunidad, traen yuntas embanderadas. Pero no hacen tanto ceremonial como en la primera siembra de wanqollo.</p>	<p>2.50</p>

5.2 ciclo ceremonial Jesus de Machaca. Kalla 2.5 C
7.6 ritos nov. 71
8 fiestas Genero Fuchio
pastoral A.R 0013

Todos Santos

Una tumba suele estar compuesta de:
un altar con ciertas gradas, tapado con una tela negra o morada. encima va generalmente un cuadro con el nombre del difunto y si lo tienen, su fotografia. alrededor van las flores, en las esquinas "tororu cebollas" (grandes cebollas en flor) y fruta (naranjas, limas, plátanos y manzanas) que traen de "Rio Abajo" para venderlo en las ferias precedentes.
Además varios tipos de comida que gustaban al difunto, acompañada de la repostería de esta fiesta

5.2 ciclo anual cerem. Jesus Machaca. Tacaca 2.5C
7.6 ritos mayo 71 Pedro Condori
8 pastoral XA-0101

ayunos

Se hacen sobre todo en días jueves y miércoles
En sábado puede hacerse también
(depende también del día en que logran ponerse de acuerdo)

5.2 ciclo anual ceremonial Jesus Machaca. Tacaca 2.5C
7.6 ritos may 71 Pedro Condori
8 pastoral XA-0096

ayunos

Los ayunos que en otras partes me han dicho se hacían en diciembre, Pedro me los ha localizado espontáneamente en enero=febrero. ~~de diciembre a enero~~

5.2 ciclo ceremonial Jesus Machaca. Tacaca 2.5C
7.6 ritos mayo 71 Pedro Condori
8 past XA-0109

ayunos. Hay que hacerlo en total tres veces durante la misma época. Pero hay elasticidad: o bien en distintas semanas, o dos veces dentro de la misma semana, según las conveniencias de la comunidad.

A veces se hace coincidir una de las veces con la Gandelaria (2 febrero).

5.2 Calendario anual ceremonial Jesús M. YaurSfoc 2.50
 7.6 Ritos Y 71 varios mallkus
 y 8 Pectoral antrop. XA-004C

Ayunos

Se hacen a fin de año, en diciembre
 Los gastos corren a cargo de los mallkus entrantes
 Suceden hacerse en días Jueves-viernes-sábado
 El último día cada mallku trae media botella vino,
 invita a toda la comunidad a comer y hay wilancha
 (en 1970 en Yauriri Sfoc se victimaron 3 llamas,
 proporcionadas por tres mallkus).

5.2 calendario ritual Corpa, JKach 2.50
 SC nov75
 XA-2696

hacia fin de año
 ayunos

y en los ayunos se hace la CH'UÑA WAGTAYA
 (llamada a la lluvia; cf. 7.6 XA-2695)

5.7 ciclo ceremoniari Umach, Achoca 3.20
 varios ritos a-7P
 XA-1343

24-25 diciembre
 Navidad

se también, con San Juan, fiesta reproductiva para
 fertilidad animal

se hacen atochar y g'ochachas por todos los animales,
 hecho por los rhancho.

5.2 ciclo ceram. Corpa, Jesús Mach 2.50
 5.3 infancia, ritos SC nov75
 con fetos XA-2708a

entre Navidad y carnaval; limp'up'ichu o limp'u diapachu
 (viernes o el mismo día de la ch'ugña waqtaya)

Si durante el año una mujer o una joven ha abortado, en
 la época del ch'ugña waqtaya su esposo (o su padre, si
 es soltera) se consigue un u y wirac'uwa; con ello la
 mujer se frota su estómago para que se le vaya el es-
 piritu (ajjayu) de la wawa abortada. Este u se en-
 trega después al yatiri que "entiende de eso", indi-
 cándole de cuál de las mujeres de la comunidad procede.
 El yatiri con todos los u que le entregan prepara
 una "masa" que entrega después a sus "colgados" (o ayu-

5.2 fiestas
 3.6 consumo
 4.2 status

Fiestas con prestes:

cf. además: consumo (en fiestas, presterfos...) 3.6
 status (adquirido por los prestes
 o para seguir el "camino") en 4.2
 5.7

5.2 ciclo anual agrícola Jesús Mach. Tacaca 2.50
 2 agrop may/71 Pedro Condori
 XA-0077

diciembre
 "poner" (=siembran) la cebada en las pampas para los
 ganados. Es decir, es una cebada que sólo se siembra
 para forraje, no para que dé grano comestible. Sólo
 como pasto mejorado. No importa que se hiele. Por
 eso lo siembran en las pampas;

Esta cebada para sólo forraje se llama q'achu siwara.

5.2 ciclo anual Sucre
 4.1 relac. interfam. MC nov 71
 XA-0225

Tumbas de Todosantos

La invitación que hace el dueño de la tumba para que
 otros visiten su casa no es siempre tan generosa:
 A veces a un lado de la puerta se pone la viuda y al
 otro lado otro individuo. Cuando llega un visitante,
 entrega a la viuda una determinada cantidad como dona-
 tivo y el individuo del otro lado anota quién ha dado
 cuánto. Después, cuando llega el momento de servir co-
 mida o dar masitas a los visitantes, se da más al que
 haya hecho un donativo mayor.

5.2 ciclo anual ceremonial Jesús Machaca 2.5

sobre cabildos de mallkus
 cf. 4.2 ficha XA-0035
 XA-0028
 XA-0026

5.2 ciclo anual
todas las
años

Yamparáez, Chuquitana
30 nov 71
XA-0219

cf. XA-0218 en 3.5
220 en 1.9 (ch'ampa)
221 id (cheru)
222 id (ura mayllana)

sobre ciertos juegos relacionados con la
bebida

5.2 ciclo agric.
Corizata
Promotores 1972 XA-2637 4.2
mayo-junio-julio: poda de coca
cosecha de coca, café, naranja
(época de MAXIMO TRABAJO)
agosto: limpia de donde han cortado coca
deshierbes para nuevos cocales y yuca
(poco trabajo)
septiembre: siembra de yuca, walusa, maíz (hay trabajo)
[empezan más lluvias]
oct-nov.: cosecha de coca (más trabajo)
dic-en-febr: cosecha de coca, plantación de café
deshierbes fuertes, por la lluvia
(MUCHO TRABAJO)

marzo-abril: comienza cosecha de café
[disminuyen las lluvias]

5.2 ciclo anual ritual Jesús de Machaca 2.5
obsrv. pers. y varios

XA-0159

algunas fiestas en el sector:
Marzo: S. José (?) Suik'atiti Lawaqollo (Z'ayv)
Junio: S. Antonio: Jhongo Molluni
24 S. Juan: Y'atiri S. Juan
Pentecostés Iruña
Julio 16 Carmen
Kwallamaya
Jan'ouq' Tana (ya parvina)
25 Santiago Chijcha
Jhon'g' Likiiki
Buya' (de u. "Mapana")
Ago 10 480m. Sto. Domingo: Filititi Chiripunani
5 Yacuri SPO (S. Juanita)
6 Salvador Jesús (verano)
10 Mala Kolo
15 Santa María: Koloos Jantos)
Dulce y el arroz

5.2 ciclo ceremonial Jesús de Machaca 2.5 P
4.2 estruo. intercomunitaria 1º enero, 72
Obsrv. pers., varios
AR 31

cabildo
El día primero del año se lleva a cabo en el pueblo,
solemnemente, el cambio de autoridades de "todas las co-
munidades de las dos parcialidades:
Primero llegan a la hora de la misa matinal todos los
nuevos Malicos o Secretarios Grales arreglados convenien-
temente: sombrero sobre lluhbu, los símbolos propios
una bolsa de coca, un bote con alcohol, bufanda de vé-
cuña, crucifijos y rosarios colgados del cuello, y un pon-
cho de colores.
Todos van con sus "mallon-taaka", que tienen el sombre-
ro especial, también llevan alcohol, arreglados con las
rayones aguayayos, como una demostración de sus habil-
dades.
(Ver fotos)

5.2 ciclo ceremonial Jesus de Machaca 2.5 P
4.2 estruc. intercomunitaria 10 enero, 72
Observ. pers., varios
AR 0032

Cabildo

Este día, ya arreglados (cf. AR 0031) antes de la misa se reúnen informalmente cerca de la iglesia y se presentan mutuamente, invitándose alcohol y cose, pues generalmente hasta este día no están informados de los nombramientos realizados en las comunidades.

En la misa, a medio día, todos las nuevas autoridades se ponen en los bancos de la izquierda, y sus esposas en los de la derecha, todos mezclados, sin distinguir comunidades o parcialidades. Los parientes ponen en las espaldas de los mallicus unos "lak'us" (?), especie de capa negra muy sencilla.

Al concluir la misa reciben la bendición con agua bendita, sin ningún orden aparente. (continua, ficha AR0033)

5.2 ciclo ceremonial Jesus de Machaca 2.5 P
4.2 Estruct. intercomunitaria 10 enero, 72
Observ. pers., varios
AR 0034

Cabildo (continuación de ficha AR 0033)

... vitan alcohol, coca en un orden riguroso:

Primero el escribano, -esta vez un joven de 24 años de Parina (Arriba?) - seguido de los Sirios de Justicia pasa saludando en forma similar a todos los nuevos Mallcus, primero a los de la Parcialidad "arriba", después a la de "abajo", pues los primeros son los "hermanos mayores, más importantes".

Así también todos los malloues de "mancha sojita" primero hacen lo mismo en una larga fila, con los de "Arriba sojita", y después estos a aquellos.

La "mmlou-taikas" hacen lo mismo, siguiendo a sus esposas, una con las de la otra parcialidad, tomando también detrás de la fila de otros. El ambiente es festivo y solenne.

5.2 ciclo ceremonial Jesus de Machaca 2.5 P
4.2 estruc. intercomunitaria 10 enero, 72
Observ. pers., varios
AR 0033

Cabildo

Después de la misa (ficha AR0032) todas las nuevas autoridades presentes (de las comunidades que aun no llegaron a la nueva autoridad, no está presente nadie, p. ej. Kalla Abajo) se alinean delante la puerta de la iglesia separados por parcialidades: parcial arriba a la derecha de la puerta de la iglesia, parcial abajo a la izquierda, detrás de ellos sus respectivas "mmlou-taikas" y otros familiares. A la entrada, de pie en la gradas de la entrada frontal de la iglesia, están el escribano el "justicia" de cada parcialidad. (escribano toca el turno a Parina)

La ceremonia consiste en saludar e invitar a manera de presentación y ganar la buena voluntad de los otros; para esto todos y cada uno mutuamente se abrazan, se in (continua ficha AR 0034)

5.2 ciclo ceremonial Jesus de Machaca 2.5 P
4.2 estruc. intercomunitaria 10 enero, 72
Observ. pers. Varios
AR 0035

Titulo: Cambio de fe.

Cabildo

El cabildo descrito en las fichas AR 34 - 31, concluye con la visita de todas las nuevas autoridades al corregidor y al párroco. Todos juntos se dirigen al corregimiento, allí hacen una ceremonia percida pero todos con el Corregidor.

Por alguna razón no explicada no visitaron al párroco, puede ser que como el párroco no está siempre presente se vaya prescindiendo de él o perdiendo la costumbre.

ciclo ceremonial Chi jcha, Jesús Machaca 2.50
5.2 candelaria A3 enero 71
Xa-0450

Pago a la achachila y a la wak'a (sigue de 449). Sorteo

Quando el yatiri dice "ya es hora de ir", se sortean entre las autoridades para ver quiénes van y quiénes se quedan para ~~la~~ achachila (o wak'a, según el caso): este sorteo lo hace el yatiri con coca. Para este momento en el lugar sólo se quedan las ~~autoridades~~ autoridades por obligación y un grupo más o menos numeroso de hombres. Las mujeres de las autoridades también suelen quedarse. Como hay un solo yatiri, éste debe sortear también con la coca a ver quién puede reemplazar al yatiri en uno de los lugares (el yatiri sólo puede ir a uno de los dos sitios, pues la ofrenda es casi simultánea en ambos). -- Más o menos la mitad de las autoridades (mallkus, yacu alcaldes...) va a uno de los lugares y la otra mitad, al otro. El yatiri va siempre con el 2º grupo y su sustituto (sorotado) con el 1º. El sorteo puede hacerse en cualquier part: iglesia, casa de alguna autoridad, etc.

5.2 ciclo ceremonial Merq'te Achacachi 3.10
NW abr 72
XA-849

Candelaria (febrero)

Cada familia hace q'owachas por su cuenta. Los alcaldes y otros "oficios" lo hacen en la plaza

5.2 ciclo ceremonial San Andrés Mach. 2.60

V abr 71 AH-W

febrero: Carnaval XA-1102

Dura unos tres días, sobre todo el jueves-viernes. Es fiesta del pueblo. Bailan ch'utas con bandas de (Jesús) Machaca.

El principal lugar de celebrarlo es la colina Irpa-esmapata, en la parte baja del pueblo. El sábado por la tarde es d'orawasiña ('echarse con honda'), pues los danzantes se echan manzanas o lujmas (membrillos) a la nuca de los que están delante, a cierta distancia. Según AH-W, las manzanas sólo se las arrojarían éstos si los disfranzados. Pero las lujmas para ~~arr~~arrarías esquivando el golpe.

5.2 ceremonial ciclo Umacha, Achacachi 3.10

Varios prom.civ ag72

XA-1335

febrero: Carnaval

Todos bailan en ~~un~~ un lugar fijo de la comunidad

5.2 ciclo ceremonial

Livito, Jerusalén, SAMach 2.60
MM abr 71
XA-1103

Carnaval

Se celebra el domingo "tentación".
Ni disfraces
ni Q'orwasña

5.2 ciclo cerem.

Potosí (minas ciudad)
? oct 72
XA-3075

febrero: Carnaval

Sacan fuera de las minas las cruces conocidas
con el nombre de TATA X'AJCHA, que es como
el santo de la mina (aparte del tiu, que también
hay).

Los sacan del cerro (la mina) a la ciudad

5.2 ciclo ceremonial anual

Inquisivi
Profes. de Parina (Donquisilla)
6-1402

febr-marzo

lunes de Carnaval

5.2 ciclo cerem

carnaval (febr)
día principal

Sombravata, SANDrMach 2.60
VV 1973
XA-2629

CH'OLB UÑUCHA = día de la papa

Cada familia lleva a su casa una planta entera de
papa y allí la festejan, le challan con vino, etc.

Después la guardan en la casa hasta pascua.

ISMARATA

ceremonia en que se echan flores (como kantuta)
encima de las casas, y se echa mistura, etc.

X 5.2 ciclo cereas. Jardi Machaca 2.5
 especie profesor local (Yaurini 3J)
 ca 73 YA-1/01

marzo o febrero (meses Carnaval)
CHOCQ URBANA

terminada la ceremonia en la escuela (cf. YA-1394), cada familiar lleva los panes especiales y ch'allados a sus casas y allí los muerden hasta pasaca. Después los comen.

5.2 ciclo cerem. y agrop. Sombrapata, SandMachaca 2.6C
 domingo de comadres VW 73
 (antes de Carnaval YA-2627
 hacia febrero)

Se hace la marca del ganado (k'ichina) y a continuación la CHUMARCHA:

se pone un tendido con awayo o frazada especial y sobre el tendido, chicha de gahewa (parecida a quinua) con alcohol. Se hace pasar por encima al ganado. Al pasar, lo bota todo: es la forma en que el propio ganado ch'alla.

5.2 ciclo anual agric. Jesús de Machaca 2.5
 2 8 agrop pastor varios
 YA-0069

Carnaval es la época para el laki o distribución de hallpas en las nuevas aynacas

5.2 ciclo anual agrop. Jesús Machaca, Tanaoa 2.5C
 agrop may/1 Pedro Condori
 YA-0080

febrero
 vigilar chacras de a-us, granizo, etc. como ensayo
 aporcar la papa (= gamutalla, lit. aumentarle o
 amontonarla tierras)
 pocos trabajan, no muchos.

5.2 ciclo anual ceremonial Jesús Machaca. Tacaca 2.50
 7.6 ritos may 71 Pedro Condori 2.50
 9 pabt antro XA-5093

carnaval (marzo) sobre todo lunes; pero también algunos días martes y miércoles

La q'owacha

En el centro de la chacra hacen una fogata en la que queman incienso, dulces, untu (grasa) sacado de las llamas, etc.: lo ponen todo junto sobre el fogón y se de pura bosta o de leña y lo dejan humeando por horas. Después dicen "ya hemos q'owachado, ya hemos estinado, ya hemos adorado" y empiezan a tomar entre ellos, se echan serpentina y misturas entre ellos y también a las plantas de la papa.

La ceremonia lo hace cada familia, sin llamar yatiris: hombres, mujeres, wawas. *lek'owach'at'at'at'*

5.2 ciclo anual ceremonial Jesús Machaca. Tacaca 2.50
 3 4 9 agróp eoon may 71 Pedro Condori 2.50
 socio antro XA-0083

carnaval-marzo

Laki o distribución más simbólica que real) de las tierras de la ayñoq que se iniciará el siguiente año: con los malikus a la cabeza se hace la distribución, de forma que a cada cual le toca la tierra o gallpa que tradicionalmente le había tocado en esta ayñoq (salvo casos de defunción, etc. en que la redistribución es real).

Se ch'allan y al día siguiente ya cada uno hace el primer q'olli (remover la tierra) de la gallpa que le ha tocado.

5.2 ciclo anual ceremonial Jesús Machaca. Tacaca 2.50
 2 89 agróp pastoral antro may 71 Pedro Condori 2.50
 XA-0082

Ch'allan y hacen q'owachas (= ofrecimientos con q'owa) en las chacras; con dulces, wiraq'owa, untu "q'owachan" a las chacras. Hay abundancia de alcohol. También hay mucha mistura y serpentina.

5.2 ciclo ceremonial Sullulluni, Achac. 3.10
 7.6 ritos agrarios varios abr/2
 viernes o sábado de carnaval (febrero)
 "G'enz sar, j'abani"

La gente va a una de las ayñoqas sin riego de la comunidad (no a la que tiene mejor riego y cosechas más seguras) y allí toman alcohol, bailan con pinquillos, vestidos con ponchos y presidiados por banderas blancas y bolivianas.

Prueban entonces el fruto que está produciendo (sobre todo papa) y lo adornan con serpentina.

X 5.2 ciclo ceremonial anual. Jesús Kachoc. 2.5
 vecino del pueblo m73. JA-1399

MARZO (jueves II cuarema) cf. XA-1397
 'ITRA URUC'A = ch'oce urucha

X 5.2 ciclo ceremonial anual. Jesús de Machaca 2.5
 jueves II Cuaremas Parina, Yauriri, Jesús
 m73 XA-1394 22-3-73
 CH'OCQ URUCHA = cumpleaños de la papa

Ven todos a la ayuqa con banderas blancas delante. Cada familia va a su gallpa y recoge algunas papas secas. Los ponen juntas en una gallpa más central y allí las ch'allan con vino. Después hacen una vilancha de llama macho (de cualquier color) y ch'allan las papas con la sangre de la llama sacrificada. Queman las entrafas y comen el resto. Trae la ch'alla con tarquesada "hacen bailar a las papas": las ponen en su q'epi (cada familia) y bailan con el q'epi a cuestras o en el hombro.

Dura casi todo el día. De día aprox. 11 en la tarde aprox. El mallo se va a ch'ubato si el día siguiente

X 5.2 ciclo cerem. Corpas, JMac 2.5C
 CL mayo 73 XA-2635
 SPTana JMach,ca
 UTUNA (= otongo)
 El día 21 de marzo, o cerca de esa fecha, se hace la ch'ug urucha (lit., cumpleaños de la papa)

X 5.2 ciclo cerem. Corpas, JMac 2.5C
 21 m2, UTUNA sigue SC nov 73 XA-2712b
 Las señoras del Yapu alcalde (kampu) hacen al principio la irumasaña: buscan alrededor de la planta y, sin arrancar la planta, le sacan de bajo tierra la papa. Esta papa así recogida se amontona en el sitio central de la ayuqa. Allí le ponen untu, kanti, vino, wiraq'uwa, etc. y la ~~la~~ sangre de la llama wilanchada. Mientras se mata la llama para la wilancha, todos tienen que estar haciendo algo ritual: unos llaman a los espíritus de las cosechas (cf. q'iw't'api), otros amarran la paja para que estos espíritus no se vayan, otros atienden el luminayu (brasas para el asado), otros con un instrumento especial llamado pulu llis-man a esos espíritus de cosecha pulintiwa, p'ali puli sasu), etc.

5.2 ciclo anual agr. Jesús Machaca, Tacaca 2.50
agrop may/71 Pedro Condori
XA-0081

5.2 ciclo cerem Corpa JMach 2.50
21 mz UTUÑA sigue SC nov73 XA-2712c

Los que están matando el llamo tienen doble trabajo simuláneo: mientras unos cortan el cuello, otros cortan el pecho para sacar el corazón y quemarlo en seguida en las brasas (luminayu) junto con q'uwa, etc. Y otros enseguida llevan sangre a las papas amontonadas.

Después viene el asadito y la comida.
Al final, se queman los huesos.

marzo (14/4)
empiezan a "cultivar"
ritos de q'owachas en Carnaval (cf. XA-0082)

5.2 ciclo anual agrico. Jesús Machaca Tacaca 2.50
2 agrop may/71 Pedro Condori
XA-0087

5.2 ciclo anual agropero Jesús Machaca Tacaca 2.50
2 agropero may/71 Pedro Condori
XA-0091

abril-mayo-junio

La temporada de "Pascua a San Juan" es cuando las ovejas paren.

abril
Empiezan a cosechar la quinoa y cebada plantada en setiembre.

Hacia fines a veces ya se empieza a cosechar papa.

5.2 ciclo cerem. San Andrés Machaca 2.6
 varios y observ.pers. abril
 XA-1104,5,6

cf. fichas originales manuscritas

11.11.1973
 JUEVES SANTO

- Se lleva medio ajolote o medio caco.
- Viene sinto en, después de defuntos, el día en que van muchos al partido. Tanto vecinos como comuneros.
- Se reunían en pequeños grupos con ritos en casa el tarde de la tarde con algunos defuntos y otros con sus hijos.
- espera, falta de fe y alegría, son los recuerdos espantosos.
- son o creían [→ espera de Colobombas de Toluca, Juchitán y como lo gente por un comunero con la defunción de la familia de ningu muchos sustitutos "resucitados" que padecen de grupo en grupo, rezan por el difunto y a cambio, reciben algo de su vida]
- No se veo stacked
- Pero se ve vivo y aparece un grupo de niños resucitados de la tierra con los ritos de agua bendita.

(A) -

[ES] LECTURA SOCIAL-RADIAL (1973)
 JUEVES SANTO

SAN ANDRÉS DE MACHACA
 Observación directa

PROCECIÓN

La parte más importante del día es la procesión ya de mañana, con el Sto. Sepulcro, la Virgen y S. Juan. (Navados) por la mañana (una extralita).

La procesión recorre todo el pueblo con otros preparados por la comunidad -y ellos repican el Ajolote espanta-



Hay un otro encargado de cada caso. Es preparado en 2 jilocafts de la comunidad respectivos que están sentados en el →

(1) La gente cree que viene el alma. Cuando el colapso termina termina por describir le está decir a comunidad de Diablo (del pueblo) que en dicho no veían (que la vida no le deja en ninguna parte). Alta reacción.
 Al entonces de haber estamos haciendo todo de gente de mercaderes o fuerza.

31.
Vísper

Q'ESPIMARA

- Como en otros parts, la noche del Viernes Santo hay costumbre de ir a robar (papas, galletitas, manduy, etc.) típicamente de la cocinera. Sobre todo van jóvenes, pero cada vez entre varones. Espim v robar todo van los del campo, de estancias, indios, o zonas más fuertes: a campo y a corales. No a los centros.
- Si el dueño lo ve puede reñir, etc. y obligar que dejen lo robado. Pero no puede demandar en la policía.
- El motivo dado es que los otros días se roba en la casa del mal robar. Pero los viernes Santos se roba en la casa del mal robar.

invito de torneo a una familia
Durante todo el día hay una
fuerza de vigilancia de alcohol
y se emborrachan. El viernes
los hombres se duermen a su casa
lo provee

algunos se van a dormir
algunos se van a dormir
algunos se van a dormir
algunos se van a dormir
algunos se van a dormir

- De hecho en abril 1971, cuando se celebró el carnaval, se hizo un baile por un día.
- No se acuerda la fecha de la fiesta en Alto-Atapu.
- Se dice que los viernes Santos se roba en Alto-Atapu, y de Alto-Atapu, los viernes Santos se roba en la casa del mal robar.
- Me dijeron que antes, cuando se hacían los viernes Santos, se roba en la casa del mal robar.

5.2 calend. ceremonial Ch'ejekuch'o, Achao, 3.10
observ. pers., abril 72

Semana Santa 72
Velada del Viernes Santo (sigue)

Unicamente a los hombres. A medida que cada hombre acaba su cigarrillo y lo apaga en el suelo, se dirige al SQ y le dice "Dius pagarcatan, tata". Más tarde otro, no identificado, también reparte una ronda de coca a los hombres. -- No he visto que nadie (hombre o mujer) repartiera algo a las mujeres.

Los hombres están todos sentados entrando a la derecha, unos sentados apoyados en la pared y los otros frente a ellos cerca del centro. Casi todos con poncho y casi todos los ponchos de color café (alguno wayruru y otros con manto hecho de costal blanco) y con lluch'u. Zmit

5.2 calendario ceremonial Ch'ejekuch'o, Achao 3.10
observ. pers. y varios 72
XA-698^a

Semana Santa 1972

Jueves santo: velada con poca gente
Viernes Santo: velada con casi toda la comunidad
Sábado Santo: semi-velada a media tarde
Domingo Pascua: bailes

Del Jueves, me avisaron varios: de Sábado y domingo, me lo anuncian como proyecto, pero antes de su realización. Viernes, yo asisto: empieza a reunirse gente (mujeres más rápidamente que hombres) hacia las 10 p.m. en la capilla. Mientras esperan, el SQ reparte coca a todos los hombres una vez (cuando van llegando otros nuevos, aunque hayan llegado tarde a la ronda, SQ se levanta y les ofrece). Su hermano Claudio, ofrece dos rondas de cigarrillo negro Astoria en la misma forma, también

5.2 calend.ceremonial Ch'ejekuch'o, Achao. 3.1C
 Semana Santa 72 observ.pers. abril 72
 Velada Viernes Santo(signe) XA-6980

Las mujeres están sentadas en forma análoga en el lado izquierdo, casi todas con manta de color café. Con ellas están también los hijos menores de unos 7 años. Durante todo el rato hasta la medianoche unos van tarulando, otros dormitando. El catequista va mirando el crucero (=Cruz del Sur) para determinar cuándo será la media noche: y lo advierte con un error de 15 minutos (a las 23,45). Poco antes de esta hora la mayoría de la gente salió a orinar, los hombres a un lado, las mujeres al otro. EQ (semi-preste) y el catequista regresaron juntos y al regresar dijeron en conabido "buenas tatas, buenas tatas... buenas mama buena mama..." como si estuvieran llegando recién. Después empezó la velada propiamente dicha: 10 padrenuestros 10 avemarías

5.2 ciclo fiestas Jesús Pachaca 2.5
 varios ag 71
 XA-0429

Pascua

Es una de las tres ocasiones anuales en que hay prestos de las comunidades en forma tradicional (XXXXXXX/XXX (cf. XA-0426 y 427).

Al día miércoles de pascua se tiene la vigilia con los enfermos y el día jueves se va a los trochucos.

5.2 ciclo cerem. Ch'ejekuch'o, Achao. 3.1C
 Semana Santa 72 observ.pers. abril 72
 Velada Viernes Sto(signe) XA-6980

en aymara y después todos los cantos que sabían, primero del nuevo cancionero ayмара y después de otros cancionero viejo (mayra q'chunaka), y así cantando y rezando siguieron hasta aproxim. las 4 a.m. (yo me fui a las 1,30 a.m.).

Para la velada propiamente dicha, cambiaron de posición: siguieron hombres a un lado y mujeres al otro, pero más en la forma tradicional de misas, etc., mirando hacia el altar y no mirándose entre sí. Durante las primeras avemarías y padrenuestro se incusaron (medio sentados sobre los talcoes); para los cantos, sentados.

Para rezar, no se quitan lluch'u, pero sí el sombrero.

5.2 ciclo ceremonial Umacha, Achacachi 3.1C
 varios prom. civicos ag 77
 XA-1336

Cuaremas y Semana Santa

• en cuaremas algunos ayunan; sólo los hacen (algunos) mayores de 70 años

• en los días centrales de Semana Santa: veladas en la capilla (XA: probabl. en forma náloga a lo visto en velada estancio de Ch'ejekuch'o)

• Pascua: sólo la celebran algunos en particular

X 5.2 ciclo ceremonial 3.10
Marque Achacachi
abr 72
XA-953

Mayo - cosechas
Las cruces plantadas en las principales zonas de sembradíos en diciembre son retiradas en este tiempo sin mayores ritos. Pero quienes deben retirarlas son los "orfiolos", o autoridades principales.

Mayo

5.2 ciclo cerem.
Murumamani, Achac.
varios
X4-1345

5.2 ciclo anual agríc Jesús Machaca. Taonca 2.50
2 agrop may71 Pedro Gondori
XA-0088

Mayo

Cosecha principal de quinua, cebada, y sobre todo papa

ritos para los animales
Suena (24 junio): a ovejas y vacas
(julio): a llamas

les ponen adornos en las orejas

5.2 ciclo anual agrario Jesús Machaca. Tacaca 2.50
2 agróp may71 Pedro Condori
XA-0089

junio

Acabar la cosecha iniciada en mayo

Escoger papas cosechadas: monda (para comer directam)
semilla (para ch'uñu
para ch'uñu

Cuando empieza a caer helada, se hace helar la papa
para ch'uñu y se prosigue su elaboración.

5.2 ciclo ceremonial Umacha, Achacachi 3.10
varios prom. civicos af72
XA-1337

junio: 24, SJuan

q'owacha y p'ogqcha a los animales

(p'ogqcha: ponerles adornos de colores en las orejas)

parece coincidir con época de crías?

5.2 ciclo ceremonial Merq'e Achacachi 3.10
MW abr 72
XA-851

Espiritu (junio) = Pentecostés

Hacen q'owachas, como en la Candelaria en Febrero.
También se hace una wilancha de wang'lo (conejo de indias),
en la que el conejo se come y se come y sus huesos
se quemán en honor de la achachilla, junto con dulce
mizas, etc.

5.2 ciclo ceremonial Q'onqo Milunh, Jesús Mach 2.50
varios dic 71
XA-0517

junio 13

Fiesta principal: capilla de San Antonio.

5.2 ciclo agric.	zonas colonización StaCruz 1974 Oscar Vilardeñ XA-2790	5.2 ciclo agrícola	Merq'e Achaoachi MW abr72 XA-823	3.10
dic.-enero-febr: chaqueos (a máquina o manual) mitad febr: carpida del algodón fin marzo o abril:empieza cosecha del algodón [3 meses] princ.mayo: espieza zafrá de azúcar (dura hasta octubre-noviembre)	No tiene datos sobre el arroz, que también atrae migraciones temporales, pero en forma menos masiva y organizada, a través de familiares y paisanos de los colonos que tienen sus pequeños lotes con arroz.	agosto: la mayoría de las siembras abril: la mayoría de las cosechas (que puede prolongarse hasta junio).		
5.2 ciclo cerem	Sombrapata, SándarMach 2.6C VW 1973 X.-2632	5.2 ciclo anual	SDomingo Mach 2.50 1972 A.-3010	
agosto a diciembre	Es la época en que hay más "rogaciones", es decir ofrendas (wahta, incluyendo wilancha) a la tierra (wirjina).	1 enero : cambian autoridades tradic. (mallkus y secr.General,		
		4 agosto, fiesta local : cambian autor.cantonales (corregidor, registro...)		

5.2 ciclo ceremonial Titicaca, Jesús Machaca 2.50
 varios oct 71
 KA-0255

lista total de fiestas anuales en Titicaca

15 mayo: Ascensión (Tacaca + Siwengani)
 15 agosto: Asunción (todo Titicaca excepto SPlam)
 (+) Es la fiesta principal
 14 setiembre: Exaltación (Tacaca)
 15 octubre: Sta Teresa (Tacaca + Siwengani)
 4 diciembre: Sta. Bárbara (Siwengani+Tucari+Atawallpani)

(+) 18 agosto: Atawallpani (probablemente es sólo la
 postimería local de la fiesta general
 del 25 de agosto)
 Nótese que, excepto una, todas las fiestas giran
 alrededor de día 15, y tres de ellas en meses contiguos.

5.2 ciclo agrícola Achacachi, Murumamani 5.10
 ceremonial varios set 73
 XA-1377

Principales fechas en que se hacen o'wachas:

- Candelaria (visp., 1 febrero)
- Mes de agosto (sobre todo, la entrada y salida, es decir bueno ya al 1 de ag. y al af.)
- San Andrés (visp. 28 noviembre)

Se hacen en chacras y en cerros-achachilas más
 conocidas, como por ej. Pachachi, Tari, Avinjaca.

5.2 ciclo cerem Umacha, Achac 3.10
 varios oct 72
 MA-1341

2 agosto
 día del indio
 desfiles y horas cívicas en el nuevo pueblo-feria
 (a pesar de no ser núcleo escolar)

5.2 ciclo agric. cerem. Timusí, Muncas
 varios jun 73
 XI-2730

febrero: Candelaria se hac. la ch'alla de la papa
 y de la alverja en la propia
 chacra.

agosto: SBarcolomé (fiesta principal de Timusí-pueblo)
 se hace la ch'alla del maíz en las pirwas
 (que a fines de junio ya estaban prepara-
 das en quinte a chacras o a la casa, y en
 que se iba ya secando las mazorecas)
 Juan (junio) ch'alla a los animales en el corral (los
 que han nacido ese año, en están acorruados
 con pikilla en sus crepas)
 ch'alla a los casos.

5.2 ciclo anual ceremonial
Sto. Domínguez
m73 AP
XA-1373
~~La fiesta principal~~
4 agosto: la oral. con tres bromas locales y otras de
residentes
Carnaval

5.2 ciclo cerem.
fiesta patronal
del pueblo
Timusf, muñecas
OM y otros Jun73
XA-2746

24 ag. = San Bartolomé.

Se "llena" el canchón-plaza con carros particulares y camiones con residentes de La Paz y otros. Los residentes que vienen de visita sólo están algunos pocos días porque deben regresar a su trabajo. Pero los del lugar siguen durante toda la semana o más, hasta que se acaba la chicha.
Sólo hay una tropa, que por promesa dura tres años. El último trienio (1971-73) ha sido una wakawaka de residentes. En el próximo se espera que será kulawada por ser este el baile más popular entre residentes de La Paz.

5.2 ciclo anual agrario
2 agrop
Jesús Mach Tacaca
mayo 71 Pedro Condori
XA-0074

agosto
Donde hay riegos empiezan a preparar la tierra para poner cebadas (de ~~para~~)
Donde hay riegos preparan para poner habas
Donde no hay riegos: cuidan animales
tejen
viajan
hacen alfarería
"y miran el cielo a ver si viene lluvia"

5.2
1.6 ritos
calendario ceremon.
Altiplano
varios
XA-0294

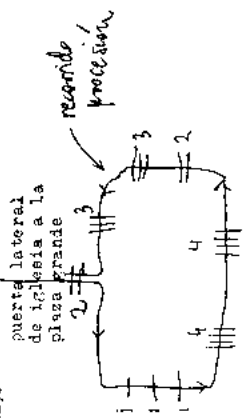
Agosto
En muchas partes es el mes del diablo, y objeto de ritos esp. ciales.
Iuata: es el mes en que hacen más sacrificios (de oyes) para las chajras
Ururo: el mes en que los diablos salen a la superficie Chuquisaca (Vserano): el mes de las abadas. En algún sitio, añaden sacrificios de chanchos (?) para que el "mal" que este mes trae consigo pase a los animales sacrificados. (Cf. Invest. Belis. Boeto-
albo).

5.2 ciclo fiestas Jesús de Machaca 2.5P
Iruitu 2.5C
Ago. Miño Salvador XA-0432
varios ag 71

5.2. Balseada
Actualmente las balseas, hechas en el mismo Iruitu, las trae algún cabecilla en caxon en el mismo día de la balseada. Cada balsa cuesta 150 pesos (más flete desde Iruitu y botellas de cerveza para pagar el servicio de los Iruitu de ir usando la balsa durante la balseada). En 1971 habia 3 balsas grandes y 2 pequeñas, para las 4 tropas y la mayordomía. Junto con cada balsa, entregan una de quince, Brisa Yallu ('crin de balsa') como yapa.
Antiguamente los cabecillas seguían con sus familias y amigos en el pueblo, entrenándose con su balsa en el laguito de la balseada todo el tiempo que hubiera agua. Ahora, después de la fiesta, deshacen la balsa y aprovechan su tolorá para hacer esteras y uarías o venderías.

5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5
observ. personal ag 71
Ago. Miño Salvador XA-0420

Distribución aproximada de los arcos de plata en la procesión del día 6, el principal (en las misas del día 11 y 12) hay también arcos, pero en menor cantidad.



5.2 ciclo ceremonial Tiwanaku? 2.5P
WC abr 72
XA-900
Noche al 1. de agosto: búsqueda de tapado

En esta noche uno puede subirse a un cerro con un tubo y una daga. Desde allí uno con el tubo va observando en todas direcciones. De repente puede ver un fuego. En ese momento, debe hacer una cruz en el suelo, y apuntando con la daga y fijándose bien en el sitio en que está el fuego se dirige hacia allá. Si no se desvía, encontrará allí las huellas de un fuego y, escurriendo, encontrará un tapado (tesoro antiguo). --- Jimmy Zalles añadió: el tapado se manifiesta sólo a quien él desea. Los otros no lograrán ver el fuego.

5.2 ciclo fiestas Jesús de Machaca 2.5P
varios ag 71
XA-0431

Ago. Miño Salvador
Día 7, Corridos de toros

En la forma tradicional de los pueblos, sin matar el toro y con toreros escandinavos, varios medio-borrachos. Hasta 1969 los toros los proporcionaban las comunidades. En 1970 las comunidades se negaron y las autoridades del pueblo (corredor, policía...) tuvieron que conseguirse 3 toros alquilados al precio de 120 pesos cada uno. En la corrida se dicho año fue el primero que corrió el Sr. Tito Morales quien entró a hostigar al toro, borracho. En 1971, cuando se hablaba de corrida e incluso existía en los alrededores impresos de los cabecillas, no se habia toros.

5.2 Ciclo fiestas Jesús de Machaca 2.5P
 observ.pers. ag71
 Agosto. Niño Salvador XA-0426

Entrolados para vendedores ambulantes de comunidades

Algunas comunidades traen sus productos a vender en la feria, principalmente cerámicas.

La noche del 5 de agosto el "maestro mayor" de la comunidad trae postes y sogas y allí cuelgan varios faroles. En medio de libaciones de alcohol, se sortean entonces bolitas para ver qué familias tendrán puestos de venta y cuáles se encargarán de recoger la tasa.

Así me han explicado. De hecho hacia las 10 p.m. yo sólo vi el enfriado de Janq'oaqe Arriba, aunque el día 6 vi varios puestos de cerámica de Pueblo, Titicana, etc. Me hablaron también de puestos de comunidades para vender pan, coca, queso... Pero de hecho la mayoría de dichos puestos son de forasteros (Guaqui, la Paz...). Debe ser tradición en decadencia.

5.2 ciclo fiestas Jesús de Machaca 2.5P
 observ.pers. ag71
 Agosto. Niño Salvador XA-0425

Comunidades que tenían arco de plata, con nº de arcos

Sulk'atiti Lawaqollo 422
 Sulk'atiti Titiri 2
 Yauriri SJuan ?
 Yauriri SPoco ?
 ("oaqo Likitiki 3?
 "oaqo Milluni 2
 Chiqcha 3
 Parina Arr y Ab Juntos 4
 Janq'oaqe Arriba 1
 Achuma 4
 Titicana Tucari ?
 Titicana Tacaqa ?
 Corpa 4

no tenían arco:

Kalla Arr. y Abajo
 SPedro de Tana
 Iruitu
 Janq'oaqe Baqoj
 Chypa

TOTAL 23

5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5P
 observ.pers. ag 71
 Agosto. Niño Salvador XA-0424

Día 6. Misa y Procesión

La misa ha sido encargada por los dos principales cabe-cillas (de moreros). Después en la procesión, delante de la imagen del Niño Salvador, se han ido urumando las 4 tropas para sus bailes y coplas.

En la procesión ha habido 23 arcos en torno a la plaza. Teóricamente cada comunidad campesina debe levantar arcos, tantos cuantos mallkus tiene. En realidad, por tanto, han faltado arcos: ni han estado representadas todas las comunidades, ni todos los mallkus han levantado arco. Para la lista, cf. XA-0425

5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5P
 observ.pers. ag 71
 Agosto. Niño Salvador XA-0423

Niño Misturi (5 agosto hacia 7 p.m) = salida del Niño.

Las tropas y cabe-cillas han ido caminando de la capilla de Niño Salvador, pero no todos han llegado. También alguna pasant sin tropa.

Siguiendo el estilo de las procesiones en fiestas con varias tropas y pasantes, se ha ido turnando en ir delante mismo del Niño bailando y cantándole coplas.

En realidad había unos 5 Niños, muy pequeños, que durante el día están en la capilla del Niño Salvador y que con ocasión de la fiesta son trasladados al templo matriz procesionando. -- No hay procesión para devolverlos al fin de la fiesta. Es posible que algunas de las tropas sean artísticas y sean llevadas a la capilla sólo para la procesión de la fiesta.

- 5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5P
observ. pers. agosto 71
XA-0420
- Fiesta de agosto: de Niño Salvador
Principales vecinos / "residentes"
Esquema general:
día 4 hacia 9 a.m. La villa
~~XXXXXXXXXXXX~~
día 5 a.m. + balserada (en deportes e i. tarde)
niño misturi (a la tarde)
día 6 a.m. hacia melodía: masa principal con procesión
para 2 o 3 cillas de morenos
día 7 a.m. hacia melodía: masa de la cantaría
toros (sacrimidos en 1971)
día 8 a.m. hacia melodía: masa de maridomía en cañilla
del Niño Salvador
a.m. balles y cura obaco: en las casitas alacitas
en centro "el llaya"
antes y después de estas ~~XXXXXXXXXXXX~~ fechas hay
- 5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5P
observ. pers. agosto 71
XA-0419
- Fiesta principal: 4 agosto (1971)
Trojes presentes (y subsistentes) obacillas por troja:
Jornada: unos 25 principalmente residentes de La Paz
Kullawada: 40
Makawaka: 25 del lugar?
Varios grupos ~~XX~~ (de 3 a 5) de
Tarquesada principalmente de comunidades cercanas
ya en prov. Pacajes, por ej. de
Jiwak'uta y Caquiaviri
- Los datos se refieren al mediodía del día 4, después de la Misa de fiesta, momento culminante. En conjunto las celebraciones duran una semana.
- 5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5P
observ. pers. agosto 71
XA-0422
- Agosto, Niño Salvador
día 5 a.m. Balserada
Concurridos: las sigui. tres trojes, trojes de danzantes:
1a tropa de morenos (de La Paz, residentes)
2a tropa de morenos (de La Paz, vecinos)
Jegritos (residentes de La Paz)
Llamerada (del pueblo
al día, la maridomía (beuda sin bailarines)
a. cantaría (baja sin bailarines)

5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5P
 Iruitus asistentes a fiesta 1971
 XA-0356

Fiesta de San Salvador, Agosto
 Balseada

Los Iruitus se encargan de hacer las balsas de totora y de pasar las balsas de un lado a otro del lago durante toda la ceremonia. El cabecilla (jefe de tropa) paga las balsas que haya encargado y además, cuando las balsas ya están junto al lago, pone varias botellas de cerveza sobre cada una de ellas: es el pago por el servicio de pagar una balsa en la Ceremonia. Los Iruitus dan conocimiento a los Iruitus que van con sus totoras al pueblo con una semana o más de anticipación y construyen las balsas junto al lago. Pero ahora lo hacen en su propia comunidad y el cabecilla fleta un canchón para irlos a buscar el mismo día de la balseada.

5.2 ciclo fiestas Jesús Machaca 2.5P
 varios agosto 1971
 XA-0355

Fiesta de Agosto San Mino Salvador
 Mino misturi (lit: la salida del Mino).

Es la ceremonia de la víspera por la tarde, en que se va hasta la capilla del Mino Salvador, bajo el cerro Mallaya, para traerlo procesionalmente hacia el templo matriz en medio de moranadas y otros danzantes.

Se bajan varias imágenes de dicho Mino Salvador, que llevan las esposas de los diversos tribulles.

5.2 fiestas anuales Sullkatiti Titiri, Jesús M 2.50
 3.0 consumo JL sept 71
 XA-0305

Costo de una tropa (hay 3) en la fiesta de la Exaltación, el principal de Sullkatiti. Estimaciones de JL, hermano del pasante cabecilla de 1971 (al venir a La Paz para las compras para la fiesta)

costo total del cabecilla: 3.396
 costo de cada disfraz-morano
 no 130 aprox. (x 30) 3.900

TOTAL 7.296

TOTAL DE LOS 3 CABECILLAS Y TROPAS : 22.000 pesos
 Sin contar otros gastos como buses para a La Paz, transportes, comidas en hoteles, etc.

5.2 ciclo ceremonial

Macoma
may 7i
XA-578

?

Fiesta del pueblo, con 60-50 invitados, de
revelar de la...

También llega... por un huec... expedito

5.2 ciclo anual agr.
2 agrreo

Jesús Mach Taaca 2.50
may 7i Pedro Condori
XA-0075

setiembre

si llueve un poquito ya ponen gñawa y quinoa y cebada
(pero sólo lo ponen si ya ha llovido; aunque sea
sólo un día que haya llovido fuertecito, o una
noche: que se moje la tierra)
(si no ha llovido fuertecito al menos un día, si puen
esperando)

de... para...

5.2 ciclo ceremonial
14 setiembre

Achacachi 3.1
set 73 varios
XA-1330

Fiesta de la Exaltación.
es principalmente fiesta de "obreros" del sector
Wacaya. Hay varias tropas (cuatro o más). Algunas
son de residentes en La Paz, originarios de este
sector.

~~XXXXXXXXXX~~ La fiesta se acaba el día 21 (fiesta
de Teranaya) con un día de campo en dicha etancia
terana. -- ~~XXXXXXXXXX~~ De hecho el 21 es la fies-
ta de Teranaya y esta comunidad tiene sus danzas
mientras los vecinos sólo hacen, etc. Ultimamente
alguna tropa de Teranaya se junta en Achacachi en
la fiesta del 14.
el lo es... feria x...

5.2 ciclo anual ceremonial Jesús Machaca 2.5
3 9 Pastoral antro mayo 7i varios Yauriri Fco
XA-0045

17 setiembre: Fiesta en Yauriri San Francisco

Los prestes y los cabezas ~~XXXX~~ (del año o de la fiesta?)
son los que tienen que gastar.

5.2 ciclo ceremonial Achaachi 3.1
 varios ar: 3.10
 MA-1339

Fiestas en que se ven más cer. vecinos al pueblo:

- Pedro (29 junio., cuando esta es fiesta sobre todo e los residentes en La Paz
- Corpus (grupos dancan. en d. algunas comunidades)
- 1/ de setiembre

5.2 ciclo ceremonial Fragua Achac. 3.10
 obs. pers. 72
 AA-3038

Octubre: Fiesta rnsario,
 principal fiesta local

5.2 ciclo ceremonial San Andres Munchaca 2.6P
 V, SM, PG, otros abr 71
 MA-11161,6

Octubre: Primer Domingo: Rosario

Es la fiesta principal del pueblo y para residentes de La Paz.

Ver detalles en fichas originales manuscritas.

FIESTA ROSARIO
 1^a dom. octubre
 Alameda: huacale.

Ven e San Bartolome Wilke (SM)

Hacen oficio: se vende, obla, bebidas (cerveza, refrigerar...) [307]

- Broquis, y otros, hasta "de elote".

- Preparación de la traza (seguir y cuando un caso de un niño, se prepara en un momento de elote, obla, etc.)

- Bautismos a los jóvenes de traza:
 lo, obla, se bautizan con orla y con sal y se les da una traza a la hora (V)

- Para ello hay "chiste pacha" q. dice Domingo Toboconata.
 Proprietario: Suele ser uno llamado Mario Conde (V).

Sin embargo hay "chiste catario"

... cuando esta de los jóvenes...

... un día...

... los...

1951-1952
(1º de octubre)

Alasitas (mercado)

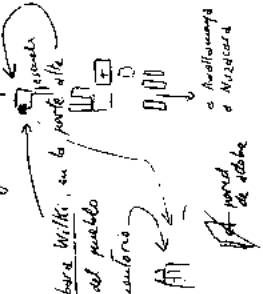
Van al lugar llamado

Santa Barbara Wilki, en la parte alta

donde hay un parantero

Francisco Guade B-1971

Sergio Minchaypa



centro del pueblo

calle

5.2 ciclo anual agrario
2 agror

Jesús Nach Tacaca 2.50
may 71 Pedro Gonderi
XA-0076

octubre-noviembre
Preparan para la siembra principal: golpean las k'ullas (terrones) que ya están preparadas para la siembra de papa. Eso se llama k'upñaña.

Hacia fines de octubre empiezan a sembrar la papa y la siembra dura todo noviembre.

SARIC

1º Domingo octubre

Empieza: ~~movimiento de Plaza~~ para NET

Inicio: ~~mercado~~ (del pueblo y vecinos residentes en La Pica)

Inicio: Mercado (de Arica Alta)

Inicio: Alim. P. (Alto a la parte alta del pueblo, el día de

Inicio: ~~mercado~~ (para comestibles) como hasta de la

Inicio: ~~mercado~~ (en un día de feria, mercado en el día

Inicio: ~~mercado~~ (en los días de feria, con algunas especies, frutas,

Inicio: ~~mercado~~ (se vende la cerámica, después de eso

Inicio: ~~mercado~~ (Cuando la gente va depende a la plaza, en general

Inicio: ~~mercado~~ (la feria se vende después de eso, restaurantes de

Inicio: ~~mercado~~ (para mantener en parte bajo del pueblo, luego proceso

5.2 ciclo ceremonial
4.2 estruct. zonal

Jesús de Machaca 2.50
varios
XA-0252

Plaza del Rosario. Pol. de las autoridades comunales

La atepación, al menos parcial, de los comunitarios en cuestión de comida, bebida durante los días de feria, venia en el pueblo corre a cuenta de las autoridades, mallkus y p'eges. La forma concreta en que lo hacen varia, con todo, de comunidad a comunidad y probablemente también de año a año. Ejemplos:

Parina Arriba: invitan los p'eges sólo a café. Son 6, y 2 invitan el día 3, 2 el día 4 y los otros 2 el día 5.

Tacaca / Yauriri: los mallkus invitan a almuerzo sólo los mañanas del día 4 y 5 otro lugar (?): como en Parina Arr., pero invitando a almuerzo por día.

5.2 ciclo ceremonial
 4.2 estruct.zonal
 Fiesta Rosario
 Sayanas
 Jesús de Machaca
 Varios y observ.personal
 oct 71
 KA-0244



1. Chama
 2. Sullk, Arriba
 3. Sullk, Titiri
 4. Yans'poo
 5. Yans'Juan
 6. Q'onogo
 7. Sullk'awaq.
 8. Kalla Ab
 9. Kalla Arr.
 10. Tititacaos
 11. Corpa
 12. Tititawallp
 13. Titisiweng
 14. Tititucari
 15. Iruitu (cf. 0245)
 16. Chijcha
 17. Parina Arr
 18. Parina Abajo
- no tiene: SPTana
 tiene, pero no sé
 dónde: Jan'cuqi, Jil-
 letiti, Guypa
 no sé si tiene:
 Achuma, Pueblo

5.2 ciclo ceremonial
 4.2 estruct.zonal
 Jesús de Machaca
 Varios y observ.personal
 oct 71
 KA-0246

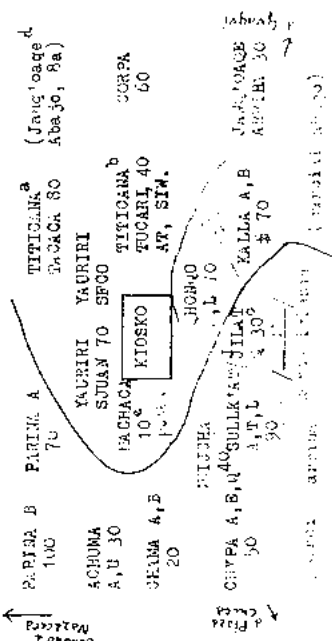
Fiesta del Rosario
Sayanas en la plaza.
 Las diversas comunidades forman sus ruedas en la plaza grande del pueblo para bailar. Varias ruedas lo hacen en forma unificada todos los de una comunidad originaria, prescribiendo de subdivisiones actuales en neo-comunidades. Pero otras ya se han subdividido también en la rueda. En otros casos sólo acceden algunas de las subdivisiones de determinadas subcomunidades.

Cada rueda se ubica en un lugar fijo cada año, reflejando a grandes rasgos en su lugar fijo en la plaza. Las comunidades pequeñas de cada parcial se ubican contiguamente y entre ellas se ubican algunas subdivisiones. Pero estas últimas intervienen con algunas comunidades, formando una gran rueda en la plaza.

5.2 ciclo ceremonial
 4.2 estruct.zonal
 Jesús Machaca
 Varios y observ.personal
 oct 71
 KA-0245

Sayanas de la comunicades en el pueblo
 En las fiestas, sobre todo en la del Rosario y algo menos en la de agosto (también el 1º de enero) en que acciden las comunidades al pueblo matriz de Jesús de Machaca, cada comunidad tiene su sayana o rancho. Es decir, una casa propia o alquilada (alquilar: dar comida y bebida al dueño en la ocasión), en la que se reúnen, comen y duermen los de la comunidad durante su permanencia en el pueblo. Allí se preparan, tienen bailes, etc. cuando no están en al otro lugar público como la plaza. — En algún caso parece que la sayana reserba comodidades antiguas (W'engoy) pero en la mayoría de los casos son las nuevas, aunque no todas tienen sayana. Iruitu tiene un terreno sin edificar que es "su rancho". Pero sólo acude corporativamente en agosto (lo sé si se ubica allá; creo que no).

5.2 ciclo ceremonial
 4.2 estruct.zonal
 Fiesta del Rosario
 Ubicación de las sayanas (de cada rueda de baile) en plaza



- 5.2 ciclo ceremonial Chijcha, Jesús Pach 2.5C
AC enero 71
XA-0449
- Candelaria (2 febrero)
- En la víspera hay ayuno (cf. descripción en 7.6 XA-0440es) seguido de dulces misas, etc. para achachilas, etc.
- Al anochecer, hacia las 9 o 10 p.m. el yatiri mira la coca para decidir si ya es el momento adecuado. Hacia la medianoche repite la operación y dice: "el achachila ya está cerca, ya está mirando; ahí está".
- En esta oportunidad hay doble dulce misa, una para el achachila del cerro de Chijcha y otra para el wak'a que está detrás de la iglesia de Chijcha, ya en la yampa. Al mirar la coca, el yatiri tiene que adivinar, también cuál de los dos está viniendo primero para atender primero al que ya está esperando. Unos años está listo primero el achachila del cerro, otros años el wak'a.
- 5.3 infancia, parto Tivanaku y Machaca 2.2C
ag 72 Clemente 2.5C
Fortunato Luna
Juana Ajata
XA-1274
- Golpes en la pared después del parto XA-1274
- Después del parto, uno de los asistentes sale a la parte de atrás de la casa y da varios golpes con fuerza.
- Según Fortunato esto se haría tal vez para que el niño sea fuerte y valiente y no se acuste de nada. Pero nadie de los preguntados parece saber exactamente por qué, aunque confirman la costumbre.
- 5.3 infancia, parto Tivanaku 2.2C
Clemente ag 72
XA-1275
- certar el cordón umbilical
- Cuando ya ha salido la placenta cualquiera corta el cordón umbilical (kururu). Para ello suele utilizarse un pedazo de tiesto (Ksanalla) o un vidrio afilado.
- placenta = jakana
- 5.3 infancia, parto Tiv naku 2.2C
Clemente ag 72
XA-1275
- ritos en el parto
- asistentes rezan juntos antes del parto
 - golpes en la parte de atrás de la casa enseguida después del parto
 - dar sal a la wawa recién nacida; dicen cristianujewa ('yo es cristiano')
 - la placenta se ~~adhere~~ lava al cabo de 2,3, o más frecuentemente 8 días y después se adereza junto con quinos, papa, ch'ufu, etc. como si fuera un plato exquisito y se guarda en una revista de la casa; cuando se echa a perder se bota no más en el río o cualquier parte o se entierra, sin mayores ceremonias.

5.3 ciclo vital Altiplano mayo 71
nacimiento E. de Juca
7.4 creencias XA-0321

Ritos en el parto

La mujer, al parir, pierde sangre. Por eso se crea que en el parto la avicha (ser protector del hogar) pide sangre. Y con ocasión del parto se rocía con sangre el fuego y a las paredes del forcón (la avicha se considera ubicada principalmente en la arca del forcón).

5.3 infancia

Copacabana
JP abr 72
XA-080

avkag (cf. vocab. en l.9)

Suelen ocurrir antes de las siguientes adquisiciones:

- empezar a comer (manq' katzyaña)
- gatear
- pararse
- caminar
- hablar
- primeros dientes

5.3 infancia Corpas, JMach 2.5C
ritos con abortos SC nov73
XA-2707

El feto se llama muru wawa
y se le hace una ceremonia llamada iki limpu. ICHU
(limpu = limbo = niño o feto sin bautizar), sobre
todo en combinación con la ch'uona. XXEYK wagtaya
que suele hacerse entre Navidad y Carnaval.

(cf. 5.2 ciclo anual
XA-2705en)

5.3 infancia

Altiplano mz72
MP y otros de Meja
XA-657

nacimiento de melli zos

Es considerado mala suerte, por lo que se les hace desaparecer (al menos a uno de los dos). Hace relativamente poco un aspirante a diácono tuvo mellizos pero desaparecieron al poco tiempo.

5.3 infancia
5.5 muertes

Ch'ejekecho Achacachi 3.10
Jawiriaka
SQ, MC abr72
XA-714

niños muertos sin bautizar

En Ch'ejekecho los llevan al cerro Jipi (más allá de Sullulluni, a varias horas de camino)

En Jawiriaka, algunos así lo hacen; pero otros se limitan a enterrarlo dentro de los confines de la comunidad vecina; así si viene Desgracia, ya no recaerá sobre la propia comunidad.

5.3 infancia

Copacabana
JT abr 72
XA-FPI

salida de los primeros dientes

LAK ALASIM (lit: vete a comprar boca)

Quando sale el primer diente a la wawa, el primero que haya visto dicho diente ha de dar unos centavos a la wawa diciéndole lak alasim.

5.3 infancia

Atipala
Verde 1977
XA-714

niños muertos sin bautizar

El caso de este difunto se trata de un niño que murió en la comunidad de Verde, pero que fue llevado a Atipala para ser enterrado.

5.3 infancia

Atipala

Verde abr 72
XA-761

niños muertos sin bautizar

Un caso de este tipo se trata de un niño que murió en la comunidad de Verde, pero que fue llevado a Atipala para ser enterrado. El caso de este difunto se trata de un niño que murió en la comunidad de Verde, pero que fue llevado a Atipala para ser enterrado.

5.3 ciclo vital
infancia
4.3 estr. interfam.
norma de belleza

S. Tapa Jesús Machaca
El, agosto 71
XA-0377

2.53

Se hace a todos los niños entre sus 6 meses y 2 años.
Se sigue la forma habitual en los Andes (cf. Ilica 1971).
El padrino da de 20 a 300 pesos y además, más adelante
al caso de medio año o de un año, regala un animal (gallo,
oveja...).

5.3 infancia

Copacabana
JT abr 72
XA-682

caída de los dientes de leche

Cuando hacia los 7 años se cae el primer diente de
leche del niño, sus mayores le dicen que la lleven
a la madriguera del ratón (achak putu) y la deje
allí para que los dientes definitivos salgan bien
rectos y afilados.

5.3 infancia

Altiplano
JT abr 72
XA-663

terminología por edad

Heción a los 5 años aprox. se distingue por sexos
entre yoqalla (niño) e imilla (niña)

Al principio se puede anteponer ch'it'i

Cuando ya llegan a la adolescencia, K'ajilo, antepuesto
ya a los nombres para jóvenes (mayta, hawaqo).

Cuando el joven varón ya llega aproximadamente a los
14 años, en cualquier fiesta un tío le invita a beber
trazo: es su iniciación formal en el mundo de los
adultos.

5.3 nacimiento

Mery's Achaeschi
Mw
XA-848
abr 72

3.10

mellizos (ispa)

El notario (registro civil) tuvo mellizos.
De hecho ambos han muerto al poco tiempo.

En la vecina comunidad de Umacha también hubo mellizos,
de distinto sexo. La mujer murió pronto. El varón sigue
vivo; ya es adulto.

5.3 adolescencia
Copacabana, Tiwanaku 2.20
JT y WC abr 72
XA-890

5.3 adolescencia
Copacabana, Tiwanaku 2.20
JT y WC abr 72
XA-890

iniciación de la vida adulta femenina
Cuando la muchacha tiene unos 15-16 años, empieza ya a bailar. La primera vez la introducen en el baile una ankuta, es decir una solterona de la comunidad.
(según Miranda: ankuta = 'ganado hembra joven').

iniciación de la vida adulta femenina
Cuando la muchacha tiene unos 15-16 años, empieza ya a bailar. La primera vez la introducen en el baile una ankuta, es decir una solterona de la comunidad.
(según Miranda: ankuta = 'ganado hembra joven').

5.3 juventud
Copacabana, Tiwanaku
JT y WC
XA-894

5.3 adolescencia, inf. Tiwanaku; Copacabana
3.5 división trabajo JT y WC abr 72
4.1 estruct. familiar XA-892

Cuartel como "rito de paso"
Aunque hay comunidades en que poco van al cuartel, esta parece ser la excepción. Se considera que ir al cuartel es un requisito para poder casarse. Por eso al ir se hace una fiesta al nivel de amigos, pero al regresar se hace una fiesta al que intervienen la comunidad, sobre todo los parientes.
Al que no ha querido ir al cuartel le llaman emboscado y no lo respetan. — Con todo, si se casa sin haber ido al cuartel, ya se considera que no debe ir, para no dejar en la estacada a su nueva esposa; si fuera, le pedirían por considerarlo que no cump e su deber.

Primeros oficios en la casa
1) cuando los niños o niñas tienen 6-8 años, son los encargados de pastar a los chanchos (k'uch awati).
2) de los 9 a 14 años, ambos sexos se encargan de pastorear las ovejas (umi awati).
3) a partir de los 15 años, las muchachas siguen con las ovejas, o ayudan a coitar en la casa, mientras que los jóvenes se encargan ya de las vacas.
NOTA: por supuesto que la escuela introduce algunos cambios, especialmente en la fase 3).

5.3 infancia Achuarachi Viacha 3.1C 2.1C
 YA y otros 3.1C
 YA-864

eliminación de Mellizos

Con frecuencia, por falta de cuidado, muere uno o los dos. — A veces puede ser positivamente sofocado con la frazada (Mons. Bernard Shierhoff abr 72).

Mons. Bernardo recuerda una pareja de mellizos adultos; es el único caso que recuerda.

La mención de mellizos (saps) es signo de malos augurios en curaciones de yatiris (obs.pers)

Viacha 2.1C
 Achuarachi 3.1C
 Mons. Bernardo Shierhoff abr 72
 YA-865

5.3 nacimiento niños deformes

Los niños que nacen con labio leporino son eliminados en una u otra forma.

Hay tendencia también a eliminar a mellizos (o alguno de ellos) por traer malos augurios.

La eliminación con frecuencia es por medios indirectos, dar menos alimentación, etc.

5.3 ciclo agrícola Altiplano Copacabana, etc.
 7.4 creencias varios MdeL
 YA-901

Presagios sobre el próximo año agrícola

Señalo: constelación cochu (pléyades) y v. láctea (lichi Jávira). Constel. negra Qana ('red').

Señalo: altura en que cierto pájaro hace el nido en el totoral: si alto, mucha lluvia; si bajo, poca.

Señalo: canto de zorro (grunaje), de fallo al mediodía, de verdiz (pizaje); nido de pericú.

Altiplano: Copacabana, etc.
 varios MdeL
 YA-873

Ritos de paso: puesta de pantalón

Cuando el niño tiene unos 4-5 años (?), la viopera de jueves santo, su padre le enseña a manejar honda y después le da un palo para que se vaya a matar sapos (o en valles, pájaros, etc.). — Al día siguiente ya aparece con pantalón, en vez de la faldilla que había llevado hasta entonces. La ceremonia, o mejor evento, puede llamarse bat apaña, fantill ansuña, etc. (lit: 'mitarse la bata, faldilla...'), según el lugar. Se hace en Copacabana (MdeL, JT), en valles de Sapaoki, en Tiwanaku (WC); ya no se hace en Jesús Machaca (JI).

ixqxxxxx.

5.3 infancia

?
Mdl abr 72
XA-981

padrinos de salud

llevar a gente robusta para que sean padrinos de
ahijados cholencues, para que les comuniquen su salud.
Dicen: sama amparanitayna 'tiene buenmano'

5.3 infancia

Llica (Potosí)
Dora ? (Mesa Red. Sorata abr72)
XA-983

bautizos sin sacerdote

En la zona rara vez hay sacerdote.
Por eso cualquiera "sabo" (y sueic) bautizar en la
siguiente forma:

- .echa agua con sal
- .hace una cruz al wawa
- .reza el padrenuestro

5.3 infancia

Ichacña, Pacajes
Mario Montaña, abr72
XA-984

refundación del sexo

Al poner el nombre al bebé (bautizo? corte cabello?
ceremonia especial?), al varón le hacen agarrar algún
instrumento v:ronil (ej. peduño arado de juguete) y
a la mujer un instrumento femenino (ej: r:cca).

5.3 infancia

Rea de C
XA-996

bautizo y eukurq

tabús de alimentos: rucciden

cf. 6.4 nutrición: XA-995

1860

5.3 infancia 5.
4.1 rel. interfam. Copacabana
M&L abr 72
XA-1035
bautismo

Los invitados a la fiesta serfan en su mayor parte
apañas, es decir, parientes de la mujer.

5.3 infancia Copacabana
(también parecido en Sapaaki)
M&L, JT y Luis Zevallos abr72
XA-1011
rito de paso a pantalón

Hacia los 7 años del niño el padre enseña a su hijo x
(que aún va con faldillas, de diversos nombres según la
zona) a lanzar honda, etc. y después le da un palo para
que vaya "a matar sapeg" (o pájaros, en Sapaaki). ---

Al día siguiente, que es Jueves Santo, el niño ya
aparece vistiendo pantalones.

JESUS DE MACHACA: Ya no existe esta costumbre, según
informantes de tres o cuatro comunida-
des.

5.3 infancia 1.
Altiplano
Varios 1972
XA-1064
padrino de bautismo = ichu tata, ichu mama
(ichuña = llevar en brazos)

claramente debe diferenciársele del de
matrimonio por sus atributos y vinculaciones
posteriores.

5.3 concepto de maternidad ?
XA-1020

virginidad, según Mario Montaña, concebida en función
de la maternidad (machag ñuñu = senos nuevos).

"Virgen" reinterpretada como madre tierra.

Pero tampoco hay que pensar que se valore la fecundidad
sin límites (XA): hay un límite de hijos que se consi-
dera deseable, entre 4 o 5.

+5.3 infancia	Guanan Poma de Ayala I nov. XA-1255	5.3 infancia	Cuzco Copacab Mdel abr 72 XA-1257	5.2
Habla de una ceremoniasde "poner calzón": "en este mes... hacen usarachicos y rutochicos" (usarachicos, interpretado como poner por primera vez calzón y armar caballero"		pues'a de pantalón nótese que se asociaa con jueves santo, que es uno de los días del año especialmente dedicado a los difuntos.		
nótese que es el mes de difuntos 'Aya Marçay Quilla' y estas ceremonias de "avance en la vida" están asociadas a los difuntos.		XA: nuevamente, nueva vida como resultado de recuerdo de los muertos		
5.3 infancia, parto	Tiwanaku y Machaca varios y Juana Ajata XA-1273 y Clemente	5.3 infancia	Tiwanaku Grupo cateq. XA-1293	2.82 ag72
Cuando aumentan dolores, no se permite que esté nadie sino sólo los más allegados (incluyendo esposo y, a veces, un o una "partera". Se evita sobre todo a extraños (incluso enfermeras, etc., para que la mujer "no se asuste". Al arrecibir los dolores, rezan para que sea buen parto. Para facilitar el parto suele colocarse a la parturienta tendida en una frazada y un ayudante a cada lado van sacudiendo rítmicamente (suep'jewa) la frazada. C bien colocan a la mujer en un catre (p'ataati) que hacen subir y bajar rítmicamente. -- Al nacer el niño uno de los asistentes suele encerrada afuera, a la parte de atrás de la casa y golpea con fuerza la pared; a veces hacen entrar pegores...	2.2C ag72	corte de cabello se llama munti chaqoña nikut chaqoña chaqoña		

5.3 infancia Jesús Machaca 2.5 2.90
 corte cabello ? 1972
 AA-3100

El padrino de ceremonia corte cabello no es necesariamente el mismo del bautismo.
 El padrino principal suele entregar de 20 a 100 pesos o equivalente.
 En el siguiente carnaval, los padres de su ahijado le dan una guirnalda de pan (tanta pillu) y el padrino, a su vez, regala dos ovejas al ahijado.

5.4 matrimonio Piliopi, Mivvaku 2.90
 CC ar 7?
 VA-1780

Partida
 chicotarse de los padres a los novios.
 Los padres de ella lo hacen con más frecuencia a ella.
 Los padres de él, a veces también a él.
 Pero a veces se omito, sobre todo cuando ya está suficientemente borrache los padres.

5.4 matrimonio Ch'ejkucho, Achac 3.20
 abr 72 34
 VA-690

Partida y padrino
 (esto al parecer válido en la mayor parte de Omazuyos)
 En el momento de la partida aún no está nombrado el padrino; era su nombramiento se llega a un acuerdo entre los padres de ambos novios.

5.4 nacimiento Nayrapata, Coripata 4.20
 14 Jun 72
 XA-1244

Partida
 La madre la mayoría de los que se casan con feñta del mismo lugar. Más fácilmente la casan los que se casan con mujeres de lugares distantes.
 Los padrinos (entre otros) del novio van a verlos en el día de los novios. Los padres de ésta siempre, al menos se niegan la primera vez. Los padrinos también hay una segunda visita de los padres de ésta por segunda vez. Los padrinos también van a verlos en el día de los novios y a veces también en el día de la novia y a veces también en el día de la novia entre las novias.

5.4 noviazgo SIMANA Jesús Machaca 2.50
EL agosto 71
XA-0369

sart'aña (of. XA-0368)

La visita formal del padre del novio al padre de la novia suele hacerse por la tarde. Puedo ir acompañado de tía y otros allegados al novio. En algunos casos hay también una escotina del padre de la novia (a ella? a él?).

A veces estas visitas son varias hasta llegar a un acuerdo. A diferencia de Achocani (cf. Allen 1971), no hay ceremonia de pedir perdón ni baile. Si hay comida.

Casi siempre el resultado es una aceptación del compromiso. Pero no siempre. En una ocasión todo acabó en homicidio, porque los padres de ella no aceptaban el futuro novio.

En la práctica, después de la sart'aña, la pareja ya es considerada como casada.

5.4 noviazgo Altipl. en general 1.
8.1 valores éticos difonos nivel 1 Laja
XA-0192

sart'aña-2. La petición previamente dicha

A la sart'aña acude el novio, sus padres, sus amigos, etc. Van con mucho alcohol y cerveza. Si los padres de la novia se quieren el matrimonio, rechazan de plano esos regalos; esa es la norma general en cualquier regalo previo a un contrato. — Lo ordinario es que los padres de ella quieran. Entonces ellos preguntan al novio si no va a botar a su hija (= si irá con otras), si va a criarla bien, si es trabajador o flojo, si es responsable. Y a su hija después preguntan si quiere siempre casarse con ese joven, si va a servirle siempre, y a obedecerle siempre, a cocinar por él... La madre de ella muchas veces hace el papel de "abogado del diablo": "cómo vas a dejar nuestra hija con ese flojo!" Según quedar en reunirse en fechas sucesivas antes de llegar a un acuerdo definitivo.

5.4 noviazgo Altiplano en general 1.
8.1 valores éticos difonos nivel 1 Laja Febr 71
XA-0193

sart'aña-1 Reuniones sucesivas.

Después de la primera reunión, hay varias otras, 1, 2 o 3 para ir perfilando detalles. A veces los novios tienen que pedir perdón a los padres, etc.

Los padres insisten al final que "sea hasta la muerte" Al final la sart'aña, cuando se ha llegado a un total acuerdo, acaba con música y baile.

Después, los novios ya empiezan a vivir juntos y, ordinariamente, después de algunos meses ya se casan por la iglesia.

5.4 matrim.

Thunaku
Grupo católg.
XA-130

2.00
ACT

el t'erna padrino serfno! encargado del arco en el que se pone la plata. (confirmario)

5-4 matrin

Tiwanaku
Grupo catoc.
MA-1-99

2-26
487P

revelar del matrimonio el día de la boda.

Kuychi carño con puses y coriis que trae el compadre (padre del bautizado) cuando se mena el ichu hata (padrino del bautizado).

Eso implica que hay casaca en que el ichubata se nochrado padrino cuando todavía es soltero. Con todo, se trata de casos excepcionales.

esto es lo que se refiere a la boda (p. 100)

5-4 matrin

Tiwanaku
gru o oster
MA-1-99

2-26
487P

tutña o berencia

Los padres al varón suelen darle gruado, tierra, ropa y otros bienes

Los padres a la mujer no suelen darle tierra, pero sí las demé cosas

gruado

5-4 matrimonio

Quacui
CC (Pillapi) ag 7
MA-1-79

2-3

matrimonio indigeno. Pá 1.

Cuando, después de la ceremonia en la iglesia, llegan a la casa donde será la fiesta, padrinos y novios se hincan e hincados se abrazan por torcas rutilantes y se dan recomendaciones mutuas.

(Nota: CC sólo le ha visto por Quacui; no por su casa).

5-4 matrimonio

Kery's Achacachi, 3.10
Abn pere, y Mf, abr 72
MA-820

La celebración empezó en sábado, en que los novios se casaron en Achacachi y regresaron a su comunidad.

Allí en la comunidad, sólo se han celebrado los hats
1º : de los novios
2º : de los padrinos

sin embargo la familia y las dos banderas siguen toda la semana, hasta el siguiente día de hato hata y hata, el hato hata es del novio y hata de la novia.

(continuarlo)

5.4 conflictos conjugales Atipl. en sexual
dido. laja 1

5.4 vida sexual Sant. Huata 3.2
? mayo 72
castigo adulterio XA-1049
(of. XA-)

of. XA-0576 en 6.1

En un caso reciente en que se aplicó castigo público en la plaza, se castigó a ambos culpables, hombre y mujer, amarrándoles el uno al otro por la espalda y haciéndoles pasar así por la plaza, Golpeadores.

5.4 adulterio

Santiago de Huata 3.2
P. Tomás 4 may 72
XA- 9184

La Sra. A, de la comunidad P, cerca de Santiago de Huata, está casada con el maestro rural B desde hace varios años. Por primera vez su esposo ha tenido que ir como maestro a un lugar lejano, por Oruro, y su sra. se ha quedado para cuidar tierras y Ganado. Entonces ha empezado a tener relaciones con C, de la comunidad cercana T. La semana pasada incluso ha estado con su amante y recién ha regresado a las 4 a.m. después de farteear juntos en una fiesta. Al parecer por insatisfacción de los parientes de B la comunidad de la mujer le infligieron castigo físico, con fuertes golpes y azotes que le abrieron corteer en la cara. El día sábado les de la comunidad han ido con la culpable

5.4 adult. 3.2
8.1 ética may 72
XA-9190

a la plaza del pueblo de Santiago para hacerle un escarmiento público: le han quitado la ropa de medio cuerpo para abajo y le han hecho dar vuelta por la plaza mientras la iban apatando y golpeando. -- Gracias a Gestiones de algunos del pueblo, ahora está presa donde el corregidor(?) en parte como protección también de la gente que quería sacarla otra vez para un sermudo escarmiento.

Parece que al amante no le han hecho ningún castigo.

5.4 pre-matrimonio Altipl
 varios 1972
 XA-682

lugares en que se conserva la cashwaña (cf. 1.9)
 Iagavi: Jesús de Machaca (datos EA, Kalla Arriba)
 Guzraya, Tiwanaku (Antonio Rojas)
 Omasuyos Chua o Compi (datos de SQ, Ch'ejekuoha)
 (en cambio en la mayoría de sitios preguntados,
 desde Pajohani a Sullulluni, ya no hay)

Camacho algunas comunidades de Italaque y Mocomoco

Ch'ejekuoha (SQ) Aobac 3.10
 Sullulluni (varios)
 m2 72
 XA-689

in-pesña

Ch'ejekuoha: se hace en cualquier época del año
 Sullulluni: en teoría, en cualquier época; pero
 se hecho hay más en torno a fiestas
 (Carnaval, fiesta local). Por ej. en
 Carnaval 72 hubo 5; en la fiesta local
 71 hubo 1-2, y en el resto del año, sólo
 1-2 (en comunidad de 57 "personas" jefes
 de familia).

5.4 matrimonio

Kalla Arr, JMachaca 2.50
 abr 72 RA
 XA-686

5.4 matrimonio

Ch'ejekuoha, Aobac 3.30
 abr 72 SQ
 XA-690

cashwaña

ocurren sobre todo en enero-febrero, cuando los jóvenes
 están en los cerros con sus ganados (las pampas están
 sembradas y por eso los ganados se quedan en los cerros).
 Unos 10-20 jóvenes solteros de ambos sexos entran de
 acuerdo para alguna fecha y lugar (alguna pampita del
 cerro) y van allí a bailar aproximadamente desde las
 10 p.m hasta las 3-4 a.m). Llevan charugos y pick-up
 /beca/. — Si sus padres, que permanecen en la pampa
 con sus chacras, llegan a enterarse y les sorprenden
 en ~~el~~ cashwaña, les chioctean por estar descuidando
 los ganados, a la merced de ladrones o zorros (no por
 estar haciendo algo contra los standards morales).

sart'ña y Padrino

(dato al parecer válido en la mayor parte de Omasuyos)

En el momento de la sart'ña aún no está nombrado
 el padrino; para su nombramiento se llega a un
 acuerdo entre los padres de ambos novios.

5.4 pre-matrimonio Ch'ejekucho, Achac. 3.1C
SQ zbrill 72
XA-693

5.4 pre-matrimonio

5.4 pre-matrimonio Ch'ejekucho, Achac. 3.1C
SQ zbrill 72
XA-692

relaciones sexuales pre-matrimoniales

Aunque depende de la permisibilidad de la chica, lo más corriente es que los novios hayan ya tenido relaciones sexuales entre sí (y con otros) cuando llega la sart'aña. — Puede que hayan tenido no sólo con los de la misma comunidad, sino también con algunos de otra.

La ocasión más frecuente es durante el pastoreo.

embarazo de relaciones pre-matrimoniales

Si hay embarazo, lo más corriente es que se casen (y por propia voluntad). Pero no siempre. En este lugar no hay ningún caso reciente de no-casamiento, pero en la vecina comunidad de Umajacha sucedió un caso el año pasado.

Si no hay matrimonio, no suele provocarse el aborto, sino que la criatura nace y es criada por sus abuelos maternos (más su madre soltera, claro). Cuando la madre ulteriormente se casa, o bien el padrastro la reconoce, o bien se queda con los abuelos maternos.

5.4 relaciones sexuales Ch'ejekucho, Achac. 3.1C
SQ abril 72
X-695

frecuencia de coito en matrimonio

SQ calcula que lo más corriente es 3-4 veces por semana.

No le parece corriente que alguna pareja tenga más de un coito en la misma noche (contrario a lo que dicen investigaciones en Capachica.)

5.4 adulterio Ch'ejekucho, Achac. 3.1C
SQ abril 72
XA-697

En forma secreta no faltan relaciones adúlteras entre casados. Para ello suelen aprovechar viajes y tienen sus relaciones fuera de la vista de su comunidad.

También hay algún caso de rompimiento del matrimonio para seguir una relación adúltera. No recuerda ningún caso en su propia comunidad, pero sí uno reciente (1971) en la vecina de Qenab: hubo demanda de la esposa en la policía, pero él se fue con otra a vivir a otra comunidad.

5.4 matrimonio Putumi, Achacachi 3.1C
variaz abr 72
XA-80f Merq'e Achacachi, 3.1C
abs pars. y MW abr 72
XA-820

-La etapa intermedia entre el irpasña y el matrimonio oficial se conoce con el término sirvisigñi (lit: "está sirviéndose"; comparece con sirvinkuy, sabos con raíz sirvi- de origen castellano).
-Al cesarse por civil ya no se dice el wiriski: se dice que sólo faltz lo del cura (pcreta).
-abr 1972, hay 3 parejas "don no casadas"; la más antiqna lleva unos 5 años juntos. (8 entre 56 : 1.4%).

5.4 matrimonio La celebración empezó un sábado, en que los novios se casaron en Achacachi y regresaron a su comunidad.

Allí en la comunidad, sólo se han celebrado dos días:
1º : de los novios
2º : de los padrinos

Sin embargo la ramada y las dos banderas siguen toda la semana, hasta el siguiente sábado.
Mirando hacia la ramada, la bandera derecha es del novio y la izq. de la novia. (confirmarlo)

5.4 relaciones ilícitas Guaraya, Tiwan 2.2C
WC abr 72
XA-876

hijos ilegítimos

Según el informante no serían tan raros como parece:
"casi todos los (wawas) de Tiwanaku son de Guaraya".

5.3 infancia-adolescencia Copacabana, Tiwanaku
JT y WC abr 72
XA-893
5.4 vida sexual iniciación y primeras experiencias sexuales
No hay mayores "secretos" sexuales, pues desde pequeños duermen en un mismo techo con sus padres y ven juntarse a los rebaños.

Antes de la pubertad ya los yochallas e imillas juegan a tener coito, sin mayores consecuencias. -- Cuando son ya jóvenes, también tienen relaciones sexuales con frecuencia cuando están por los campos o bien en los corros pastoreando, o bien escondidos en algún campo de cobada, etc.

- 5.4 vida sexual. Guarays, Titmanaku 2.2C
 JC abr 72
 XA-897
- gashwaña
 Primeros bailan en ronda, hombres a un lado, mujeres al
 .Otros.
 después bailan por parejas, jalonándose (wayfusina)
 Suelen ir también un par de viejos casados que actúan
 como jefes del grupo de chicos y de chicas respectivamente.
 A él se le llama Kapu y a ella kapa (cabo). Entre
 ellos dos hacen concursos de canto, contestándose el
 uno al otro (cf. muestra en C.3: XA-896).
 Al final juegan también el ~~jajawitza~~ jallayaniña (hacero
 correr), una especie de 'oculta oculta'. - No suele
 regenerar en relaciones sexuales, aunque si ella quiere...
- 5.4 vida sexual Acharachi
 JR febr 72
 XA-478 J40
- 5.4 noviazgo
 ocasiones de encuentros entre de noviazgo
 Son relativamente pocas. Los padres son rigurosos en
 evitar que los jóvenes de ambos sexo se encuentren
 solos. Esto provoca en ocasiones en que los padres
 están presentes o cuando ellos mismos están fuera de
 su casa. Una de las oportunidades más elusivas es al
 visitar. Otra, las fiestas. - Actualmente la frecuen-
 cia de viaje a ferias, a la Paz, etc. es otra oportu-
 nidad.
- 5.4 vida sexual Altiplano
 JT y JC abr 72
 XA-895
- homosexuales (g'awa, g'aywa 'maricón')
 Apenas hay en las comunidades. Los casos conocidos
 por JT y JC son de individuos que se han venido a vivir
 a La Paz y se dedican a comerciantes. JT sólo ha
 recordado tres casos, los tres con estas características.
- 5.4 vida sexual Altiplano, Copacab., Tiquan.
 JC, JT abr 72
 XA-874
- relaciones ilícitas con embarazo
 Si de relaciones ilícitas, casi en grupo, entre casados,
 padres, etc. cuando duermen juntos y borrachos en
 ocasión de una fiesta, se sirven embarazos, no hay mayor
 problema. Los hijos se consideran legítimos.
 Otro tipo de relaciones, por ejemplo de jóvenes solteras
 con un casado, fácilmente llevan a abortos en casos de
 embarazo. Hay varios remedios para este fin, como por
 ejemplo infusión de hojas de higo /irusa/.
 Los hijos de padre desconocido reciben el nombre de
lincha g'ahu ('huelgas de cido', porque no lleva el
 el nombre de su madre. (3))

5.4 noviazgo

Achacachi
JR febr 72
XA-487 74/

surtida

Jia estimo cu. quizás un 66 % hará actualmente el matrimonio por la forma tradicional de la surtidana.

5.4 noviazgo

Achacachi
JR febr 72
XA-487 75/4

flirteos

al aspecto romántico, beso, etc. está casi ausente, al menos en la form. occidental a lo que estamos acostumbrados.

Empujones y juegos algo brusco es más frecuente (cf. también alusión a ello en ceremonia de p'ava de wocomoco; id. An'ño-Bh. enaia en An'neku.).

5.4 noviazgos

Achacachi
JR febr 72
XA-487 74/6

Invasión

Nombre que se da también al "comin o de tentación" al final de la semana de curawa, por ser el día en que bastante jóvenes, que han conocido más y bailado más con chicas, deciden "llevarse las" a la casa de sus padres como primer paso hacia la surtidana.

rad. irpaci- 'll-vnras o al'una' persona'

5.4 noviazgo y matrim.

cf. además 4.1 estructura familiar

5.4 Matrimonio

C

MOCOMOCO
febr 72 cateq.
XA-588

En el campo
Toda prácticamente pide la misma del modo tradicional
y después, la gran mayoría se case por la Iglesia

El lapso entre ambas ceremonias, oscila de unos
días, a unos 2-3 años. Lo más frecuente es
directas de medio año

74 nov-72

Mocomoco
cateq. febr 72
XA-584

Bailes institucionales en las noches para solteros
cf. X'ACHUWI en 1.9

5.4 reparaciones postmatrim Achaacchi 3.1C
varios promot. febr72
XA-595

Las reparaciones después de las formalidades de la
surt,aña son muy escasas y ~~ya~~ las pocas que ocurren
pueden suceder tanto antes como después del matrimonio
en la iglesia. En tres comunidades preguntadas, cada
una con unas 200 familias, sólo se encontraron 2 casos
en una y 1 caso en cada una de las otras dos. En los
cuatro casos los separados permanecían así, sin ulterior
matrimonio, aunque en una de las comunidades había un
"forastero" (de Puerto Acosta) que había llegado allí
concubinado con una segunda mujer.

Hay algunos casos de adulterio (como el mencionado) en
los que la nueva pareja se va a vivir a un lugar lejano.

5.4 matrim.

Huatajata, Omasuyos 3.2C
promotores cívicos febr72
XA-594

casos excepcionales
Estos informantes (de la zona Ichaacachi) cuentan que
hace relativamente poco en Huatajata una chica se
"robó" ella al chico para casarse: lo tuvo escondido en
un cuarto de su casa durante unos 15 días

- 5.4 noviazgo Achacachi, comun. 3.10
 JQ y otros promotores febr72
 XA-596
- Relaciones Prematrimoniales
 Bastantes llegan a la sart'aña sin haberlas tenido previamente(excepto en los pocos días en que ya han convivido en la casa de los padres del novio).
 Sin embargo también abundan relaciones anteriores, por ejemplo acudiendo de noche a la casa de uno de los dos y saliendo de la casa antes de que se despierten los padres. --- Aunque no lo han mencionado, parece que otras oportunidades son viajes a ferias o ciudad y encuentros en los lugares de pastoreo.
- 5.4 matrimonio Achacachi, Kocomoco 3
 Varios
 XA-600
- Relaciones matrimoniales ya institucionalizadas anteriores al matrimonio de la iglesia:
 son consideradas como lucha en la misma ceremonia de la sart'aña y en la forma de referirse; pero probablemente es por influencia de la producción de la iglesia y de hecho esa denominación no impide que sea la forma habitual de llegar al matrimonio por la iglesia.
- 5.4 matrimonio Achacachi 3.10
 febr 72 Varios prom civicos
 XA-602
- de sart'aña a matrim. en iglesia
 La gran mayoría en el campo se casa por la iglesia. Un gran porcentaje, también pasa antes por la ceremonia tradicional de la sart'aña.
 El intervalo entre sart'aña y boda en iglesia oscila de un mes a un año (pocas veces más); lo más corriente es probablemente alrededor de uno o tres meses.
- 5.4 matrim. Achacachi 3.1
 3.1 herencia varios promotores civicos
 XA-603
- la entrega de tierras, etc. por parte de los padres se realiza cuando se casan por la iglesia; no antes. ~~XXXX~~ no se hace de un forma muy formal, sino de hecho.

5.4 matrimonio

Copacabana
Mdl abr72
XA-921

32

Padrinos

JACH'A PADRINO (p.grande)

Es el del primer día; y el que costea cerm.eclesiast.
Es el que más importancia y vínculos tiene con la pareja después de la ceremonia del matrimonio.
Durante la fiesta en la casa el primer día cambia a cada rato la ropa de los ahijados y costea la fiesta de dicho día. El y su Sra. no dejan un instante a los novios (así como ellos tampoco se dejan uno al otro un instante).
Por ejemplo, si un novio ha de hacer pis, el otro y también el padrino y madrina han de acompañarles.

5.4 matrimonio

Copacabana
Mdl abr 72
XA-922

Jach'a padrino

La idea del primer día del matrimonio es que los novios "hacen de nuevo" y que los padrinos son los que les enseñan en todo esta nueva vida. Por eso les acompañan en todo. — Los novios a veces les dicen a los padrinos *Huñ't'evita* (lit: 'dame de mamar').
Por lo mismo el padrino da tres latigazos a los novios (el 1er día) diciéndoles "ahora soy yo tu padre" y cosas análogas. y por lo mismo en el siguiente mateo de Gar-naval los ahijados le llevan un obsequio (*ovejta*).

Padrino
Corno

5.4 matrim.

Copacabana
Mdl abr 72
XA-923

Padrinos

T'IAQA PADRINO (lit: 'padrino ~~de desteta~~ de desteta")
Es el que costea la matrimonio civil y el que en el segundo día "desteta" a los novios "recién re-nacidos" con el matrimonio y a los que el jach'a padrino ha estado "amamantando" solitivamente el primer día de la boda.

5.4 matrimonio

Copacabana
Mdl abr 72
XA-924

día 1º: día del jach'a padrino

Los novios y sus jach'a padrinos juntos a todas partes. Los novios (sobre todo ella) se cambian los vestidos a cada rato, ayudados por sus padrinos (como si fueran padres?)

5.4 matrim

Copacabana
Mdl abr 72
XA-925

día 2º: día del t'aga padrino

Es como el "deetete" de los novios.
Desde este día ya pueden proceder más por su cuenta, sin tener que contar con el jach'a padrino para todas las cosas.

5.4 matrim

Copacabana
Mdl abr 72
XA-925

día 3º: día de los padres

Es como el "rompimiento" con los padres, para pasar a cuidado de los jach'a padrines, mediante un día especialmente dedicado a los ~~padres~~.

El jach'a padrino da 3 azotes a sus ahijados como señal de su nueva autoridad y responsabilidad sobre ellos y les dice: "ahora soy yo tu padre, ya no el que tu llamas tu padre," o frases análogas.

5.4 matrimonio

Achacachi 3.1C
Febr 72 varios promotores
XA-609

residencia patrilocal

- 1) en el intervalo entre "robarse" a la novia y la sart'ña
 - 2) entre sart'ña y matrimonio por iglesia
 - 3) aproximadamente un año después del matrimonio por la iglesia.
- 1+2+3 = aprox. 1 a 2 años.

Después ya suelen establecerse los nuevos esposos por su cuenta en el terreno adquirido (que en el caso de comunidades será del ex-patrimonio del novio).

5.4 matrim
Copacabana
Mdl abr 72
XA-925

Es como el "rompimiento" con los padres, para pasar a cuidado de los jach'a padrines, mediante un día especialmente dedicado a los ~~padres~~.

5.4 noviazgo Altiplano en general 1.
8.1 valores éticos diáconos nivel 1 Laja febr71
XA-0193

sart'aña-3 Reuniones sucesivas.

Después de la primera reunión, hay varias otras, 1, 2 o 3 par. ir perfilando detalles. A veces los novios tienen que pedir perdón a los padres, etc.

Los padres insisten al final que "sea hasta la muerte"
Al final la sart'aña, cuando se ha llegado a un total acuerdo, acaba con música y baile.

Después, los novios ya empiezan a vivir juntos y, ordinariamente, después de algunos meses ya se casan por la iglesia.

5.4 matrimonio Altipl. general 1
diáconos Laja 1 nivel febr71
XA-0273

matrimonio por la iglesia

Suelen casarse por la iglesia pocos meses después de la sart'aña, y no es preciso esperar a que ella esté embarazada o haya tenido hijo. La iniciativa suelen tenerla los padres de ella, que quieren reafirmar más el contrato. En algún sitio, si elle está embarazada para la boda, incluso puede ser mal visto.

5.4 divorcio Altipl. en general 1.
diáconos 1 nivel Laja febr71
XA-0275

Si después de la sart'aña el experimento de vida común no da buen resultado, el novio devuelve la novia a sus padres, al crecer sin mayor compromiso ni estigma

5.4 conflictos conjugales Altipl. en general 1
diáconos Laja

cf. Xa-0276 en 8.1

5.4 noviazgo SP: una Jesús Achaca 2.50
EL agosto 71
Xa-0373

La encampanamiento a sartañá. Simbolismos
En el caso de que el futuro novio haya quitado una preñada a la novia (cf. Xa-0368), puede ser que ella no desee casarse con este pretendiente. En tal caso, en vez de ir ella en persona a reclamar la preñada, va el padre de ella a casa del novio para protestar y recuperar la preñada. Al fallido pretenciente le quedan dos recursos: en un ulterior encuentro con la chica (en el campo, al pastorear, en fiesta...), le corta un mechón de cabello. Ella entonces más fácilmente accederá a la boda, por miedo a que él le haga alguna brujería con dicho mechón.

5.4 noviazgo SP: una Jesús Achaca 2.50
EL agosto 71
Xa-0371

Sartañá
Son raros los que se separan después de la sartañá. Y los pocos casos en que esto sucede, son mal vistos.
Por consiguiente no parece que la época de convivencia antes la sartañá y el matrimonio raliñoso sea el período matrimonial más precioso.

Lo más normal es que las mujeres lleven virsotas a la sartañá. Y que el novio también haya tenido brevemente relaciones sexuales.

5.4 vida sexual SP: una Jesús Achaca 2.50
EL agosto 71
Xa-0372

Relaciones sexuales extra-matrimoniales
Cuando una mujer soltera aparece embarazada, suele advertirse que se trata de su madre. Si ésta es soltera, se la hace presión para que se case con dicha mujer. Aunque, si él se casara, no hay caso.
Si no se casan por la afinidad de él con su madre, se casan con ella, los dos culmbles (él y ella) han de pagar una multa que puede consistir en 100-200 pesos o en una jaba de alcohol. Esta multa la cobran las autoridades o la comunidad; no beneficia al papa.

5.4 matrimonio SP: una Jesús Achaca 2.50
XX: EL agosto 71
Xa-0370

matrimonio xixii raliñoso
Los que lo hacen más rápido suelen hacerlo a los 6 meses de la sartañá y subsiguiente convivencia. Son más lentos suelen tardar unos 2 años.
El embarazo de la mujer no es retardado.

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

enamoramiento hacia
gavi'ana más formal

La decisión por parte de los novios para formalizar sus relaciones y empezar a convivir suele ocurrir después de haberse casado (cf. serio?) una o 3 veces.
El primer paso para formalización entre el novio y la novia suele ser sin simbolismos específicos (casos de B.H., P.J., en el caso de él fue su padre quien le obli-gó). Pero a veces hay también el simbolismo de que el novio visita una prima a la chica (sombbrero, queso, etc). Si ella quiere casarse, va a reclamar la prenda. Entonces el chico la presenta a su padre. El padre de la novia una vez (máx. 3) visita al novio. Y las más el padre va con alcohol, papaya, fruta, etc. a visitar al novio. La novia para hacer los arreglos formales busca el matrimonio. Puede haber variantes como hablas brevis sin alcohol.

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

Erit'ana (cf. XA-0308)

La visita formal del padre del novio al padre de la novia suele hacerse por la tarde. Puede ir acompañado de tíos y otros allegados al novio. En algunos casos hay también una azotaina del padre de la novia (a ella y a él).
A veces estas visitas son variadas hasta llevar a un acuerdo. A diferenciar de Achacachi (cf. Allen 1971), no hay ceremonias de bailar detrás ni baile, ni hay comida.
Casi siempre el resultado es una aceptación del compromiso. Pero no siempre. En una ocasión todo acabó en homicidio, porque los padres de ella no aceptaban el futuro novio. En la práctica, después de la ceremonia, la pareja ya es considerada como casada.

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

5.4 vida sexual
Chibcha, desde la Achaca 2.50
12 enero 1971
XA-0474

5.4 vida sexual
Chibcha, desde la Achaca 2.50
12 enero 1971
XA-0474

5.4 vida sexual
Chibcha, desde la Achaca 2.50
12 enero 1971
XA-0474

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

5.4 noviazgo
SPTana Jesús Achaca 2.50
El agosto 71
XA-0308

- 5.4 Matrim. 2.
Tiwauaku 2.5
Machaca set73
XA-1576
- Nota de Juanita (de Kalla, Mach. cocinera Tiwauaku) con Gabino (de una comun. de Tiwauaku)
- Se conocían porque él, como promotor cultural, iba bastante por la parroquia. Salieron juntos durante una fiesta reciente por el sector Tiwauaku.
- El ~~domingo~~ día Gabino (y sus padres?) fueron a Kalla a recibir la mano. Juanita no fue porque, con timidez, no dijo al cura a qué deseaba ir y éste le dijo que había trabajo en parroquia. Regresaron ambos con amigos y la boda se celebró el siguiente domingo en la parroquia de Tiwauaku. Ella tiene cierto miedo. Invita a gente a que "la acompañen", lo que implica que harán regalo en plata con devolución tipo *cash, etc. etc.*
- 5.4 Matrimonio Ciudad La Paz resid. de Calacala, Achac 1972 XA-1574
- En la ciudad de La Paz persiste la costumbre de que al principio ~~se~~ de la boda los novios se queden a hacer ~~con~~ con sus padrinos. Por ej., en el bado.
- 5.4 Matrimonio 3.10
Calacala, Achac. 1972
Novios XA-1575
- al acabar el almuerzo del lunes (casados el sábado o domingo) dicen que los novios ya pueden caminar y hacer emborrachar a los acompañantes: wawanakej licencia churatajéwa, kayunijéwa "los chicos ya han recibido licencia, ya tienen pie".
- Antes de ello, bailen sólo novio-madrina y novia-padrino; si él desea ir al bado el padrino le pregunta: "¿quieres ir al bado?" y el novio dice "sí, padrino" y van todos juntos.
- 5.4 Matrimonio 3.10
Calacala, Achac. 1972
Novios XA-1575
- El paraje observada
fue casaron por Jalesia cuando ella ya había dado a luz, unos 6 meses después de la sari'asña
fueron padrinos la hermana del novio (mujer-nit en la Paz) y su esposo

5.4 matr. relig.

Miraflores, Achac.
ventas 1972 y 73
XA-1996

3.10

día 3. Ya no es tan importante.
Chupau, pero no tiene simbolismos
especiales.

5.4 matrim.
nueva casa

SPTana, JMachaca
CL? mz73
XA-8636

2.50

ACHUCALLA = techado de nueva casa

No hay división entre afines y parientes
No se hacen mini-pluras

5.4 noviazgo

Mocmoco, Italaque
RJ febr 72
XA-635

2.10

5.4 ciclo matrimonial Irpa Chico, Viacha
1.1 bibliogr. XA-2647

declaración típica del novio a la novia:

"¿Tú vas a ser mi mujer.
No te faltará nada.
Todo irá bien"

respuesta típica del padre del novio cuando trae a la
la novia: "Eso ya depende de vies."

Carter, William B.
"Trial Marriage in the Andes?"
Symposium on Andean Kinship and Marriage,
AAA Meetings, Toronto, 1972
(saldrá publicado por Univ.Católica de Lima, Perú)

Descripción detallada desde enamoramientos iniciales
hasta la ceremonia de construcción y techado de la
nueva casa.

5.4 pre-noviazgo

Guaraya, Tiwanaku 2.2
varios a Arojas 1970
XA-634

Quachupiriri

Después de haber ~~jugado~~ bailado, los solteros que allí se reúnen "juegan a los ocultos": las chicas se esconden y los chicos las buscan.

Unas chicas ceden más fácilmente a las insinuaciones de los chicos, incluso para tener relaciones sexuales; otras, no.

5.4 noviazgo

Unanata, Italeque
RJ febr 72
XA-638

Estos sart'aña (palawra)

La ferra que sigue a la aceptación por parte de los padres de ella, la pagan los padres de él. Les cuesta unos 200 pesos.

Sólo participan familiares (y quizás algunos muy allegados)

5.4 noviazgo

Unanata, Italanur
febr 72 RJ
XA-637

Estos sart'aña (palawra)

visitas de los padres de él a los padres de ella

Se inician unos 1,2,3 días después que el novio haya traído a la chica a casa de sus padres de él. -- La primera visita se hace aún sin regalos (padres solos o con algunos familiares intermedarios). -- La segunda y subiguientes ya lleva regalos, entre los que no pueden faltar alcohol vino cigarro

El

los padres de ella "si es buena gente, en una vez ya acepta; si es mala gente, hasta 3 y 4 veces se hace rogar; cuando ya está borracho, acepta no más".

5.4 adolescencia
6.3 medic. popular
XA-997

Rea de C abr 72

debilidad sexual en adolescentes varones

Se les aconseja

asado de cola y orejes de ratón

cocción de vejiga de toro

5.4 noviazgo

?
Mario Montaño abr 72
XA-1003

sart'aña
pedir perdón

Los novios "confiesan" ante sus padres y parientes las relaciones que han tenido. Se arrojan entonces y en esta forma dan tres vueltas pidiendo perdón. Entre tanto todos los asistentes les echan en cara su comportamiento con palabras duras. Si los novios aguantan esta prueba sin rebelarse, OK. La sart'aña acaba bien y será buen matrimonio.

5.4 q'ashw'ña de niños

Taraco 2.4
Sajama, Carangas, Potosí
Mario Montaño abr 72
XA-1021

En algunas partes adolescentes de 8-14 años de amor se los tienen bailcitos andados a las q'ashw'ñas, pero cerca de sus casas, al atardecer.
Los mayores les dejan solos (habría más bien una especie de tabú en aproximarse) y comentan "hay que dejarlos; se están conociendo".

5.4 vida sexual

?
Mario Montaño abr 72
XA-1019

concepto de virginidad

Después de averiguar en varias partes, le dijeron (no sé dónde ni cuándo) que era michan ruñu (senos nuevos).

Es decir, el concepto estaría relativizado en función de la futura maternidad.

5.4 vida sexual

Copacabana; Tiquenaku 2.2
RCH, JN
XA-1023

intercambio de esposas

No hay institución estructurada como el Bwanku de Capachica.

Pero en fiestas, cuando están borrachos y todos duermen amontonados en un pueño local, no es raro que haya tales intercambios, incluso por ejemplo entre compadres. Estas uniones ocasionales no dejan mella ni por iniciar un intercambio estable; ni por ~~dar~~ dar lugar a sanciones ulteriores ni sociales ni sobrenaturales.

5.3 noviazgo
Mayapata, Coripata 4.20
2 Jun 72
11-1244

separación
Usan conjuntos
una forma de declararse: "yo ya siempre te he
querido para mi mujer"

5.4 noviazgo
Mayapata, Coripata 4.20
2 Jun 72
11-1244

separación
Se dicen la mayoría de los que se casan con gen-
tes del mismo lugar. Más fácilmente la critican los
que se casan con mujeres de lugares distantes.

Los familiares (entre otros) del novio van a
ver a los de la novia. Los padres de ésta sis-
temáticamente se niegan la primera vez. A las
dos o tres semanas hay una segunda visita en que
se arregla por segunda vez (con menos insistencia
/ posición en la tercera visita aceptan y el novio
ya se lleva a la novia entre zampoñadas.

5.5 noviazgo
Mayapata, Coripata 4.20
2 Jun 72
11-1244

separación o separación
Por el amor esos pero poco frecuentes. Lo re-
sulta más que en Mayapata mismo, pero sí
en las tres comunidades vecinas (Cachacmarca,
Ayahuas, Yurayacu) y, por supuesto, en el me-
dio de la zona de sierra.

Lo que sucede en el caso de separación es que
los jóvenes se van a vivir con sus familiares de
su comunidad. Y en los casos que se aplicaban un
momento de separación, y en el caso también
de separación, se va a vivir a otra zona comunal o

5.6 noviazgo
Mayapata, Coripata 4.20
2 Jun 72
11-1244

separación
En algunos casos aislados, unos no todos los
casos de noviazgo acaban con separación. El
novio a veces dice que se es "para sí" el embare
zo.
En algunos casos, se dice que hay 2 casos.

- 5.4 matrimonio Tiwanaku 2.2
 CC 45 72 obs.pers.
 XA-1276
- ceremonia religiosa en iglesia
salida
 Todas las parejas salen corriendo.
 La razón, según CC, sería que se cree que la pareja
 que salga última es la que carga con los pecados de
 todos.
- 5.4 matrimonio Guaguí 2.3
 CC (Pillapi) 45 72
 XA-1279
- matrimonio religioso, Día 1.
 Cuando, después de la ceremonia en la iglesia, llegan
 a la casa donde seguirá la fiesta, padrinos y novios
 se abrazan e hincados se abrazan perdonan mutuamente y
 se hacen recomendaciones mutuas.
- (Nota: CC sólo lo ha visto por Guaguí, no por su zona).
- 5.4 matrimonio Tiwanaku 2.2C
 CC 47 72
 XA-1280
- Sart'aña
 chifotazo de los padres a los novios.
 Los padres de ella lo hacen con más frecuencia a ella.
 Los padres de él, a veces también a él.
- Para a veces se omite, sobre todo cuando ya están rufi-
 cientemente borrachos los padres.
- 5.4 matrimonio Tiwanaku 2.2C
 (tipo enter.
 XA-1287
- inch'a saki (y tayka?) = jacha padrino (madrina)
 Se le suele escoger cuando los respectivos padres de
 los novios han llegado a un acuerdo formal al fin de
 la sart'aña (petición de mano)
- Son los principales en las ceremonias religiosas: las
 pagan, tienen ciertos ritos de invitar, rezaban ciertas
 cosas (?), y sobre todo son los que tutelan todo lo que
 hacen sus ahijados sobre todo el primer día (crinar, bai-
 ler, beber, cambiarse ropa, etc.).
- Son después los ichu tatas (tata) del primer hijo nacido
 después de la boda, y también los mururi tatas del mismo,
 en su buntio y parte de rebello respectivamente.

- 5.4 matrim
3.1 poses. herencia
tutifa o herencia
Los padres al varón suelen darle ganado, tierra, ropa
y otros bienes
Los padres a la mujer no suelen darle tierra, pero sí
las demás cosas
- Tiwanaku
Grupo cateq.
XA-1298
- 2.2C
ag72
- 5.4 matrim
5.4 matrim
- Tiwanaku
Grupo cateq.
XA-1299
- 2.2C
ag72
- regalos del matrimonio el día de la boda
k'uychi carifo con panes y comida que trae el compadre
(padre del bautizado) cuando se casa el ichu
tata (padrino del ahijado).
Eso implica que hay casos en que el ichutata
es nombrado padrino cuando todavía es soltero.
Con todo, se trata de casos excepcionales.
- 5.4 matrim.
el t'ara padrino sería el encargado del arco en el que
se pone la plata. (confirmarlo)
- Tiwanaku
Grupo cateq.
XA-1300
- 2.2C
ag72
- 5.4 matrim
5.4 matrim
- Tiwanaku
Grupo cateq.
XA-1301
- 2.2C
ag72
- padrinos de matrimonio
Han de ser casados (al menos los jach'a?).
Una razón básica es porque, como en el bautismo, se
considera que ha de haber cierto parecido entre las
virtudes (y defectos) de padrino y del ahijado, que en
este caso es una pareja.

- 5.4 matrim. Río Abajo, prov. murillo
Armando Javier
XA-3091
- 5.4 matrim. Jesús machaca
A.J. 1972
XA-3092
- 2.5
- Pasan años hasta que se casan por la iglesia
Sólo lo hacen cuando tienen varios wawas
Porque allí resulta más caro casarse
(lo contrasta con su zona nativa de machaca)
- 5.4 matrim. Jesús machaca
? 72
XA-3095
- 2.5
- boda relig.
Se celebra todo en un solo día
No hay platos especiales de comida
El segundo día: se cuentan los regalos en familia
De los ayni (platas prendidas) se recole de 150
a 500 pesos.
- 5.4 matrim. boda relig. Tiwanaku
? 1972
XA-3002
- 2.2
- día 1: del jach'a padrino (él paga todo)
tarde: a casa de los padres de ella (que
pagan esta parte de la recepción)
- día 2: el jach'a p. despierta y hace levantar a
los novios; por la tarde los deja
con el t'aga padr. (o awki)
- día 3: jag"t"api = recuento de regalos
- 5.4 matrim. Casi todo el mundo, incluso los protestantes,
pasa por las 4 etapas del matrimonio:
- .irpasina
 - .sart'asña
 - .matr.civil
 - .matr.religioso
- Todo va muy rápido hasta la fase final.
- En Jto. Domingo, desde que existe el pueblo nuevo,
se han simplificado las ceremonias: los padrinos
ya no han de hacer 4 rondas obligatorias de
alcohol; la recepción se hace en el pueblo mismo;
ya no hay tipos especiales de platos...

5.4 vida sexual

Julia Helena Fortún
Jul.73 XA-2621

No se cotizaría el placer sexual de la mujer
La virginidad no tiene valor; más bien se aprecia
a la que ya ha tenido contactos sexuales con otros
Habría la creencia de que los emb.razos ocurren durante
las menstruaciones

5.4 muerte
lavatorio

Iacoca, Taraco 2.4
Mariano Alique (obs.pere)
mz73 XA-1504

El día siguiente del entierro 100 a 150 individuos se
reunieron en casa del finado (una viejita) y hacé las
ll am fueron todos juntos a la orilla del lago para el
lavatorio. Sólo los hombres lavan. Con los pies van mojando
la ropa en el lago. Las mujeres están todas juntas sentadas
Durante toda la operación se va pasando a todos alcohol,
cigarro y coca. Ambiente jovial. A media tarde se sirvió
comida (trafca ya en q'epi) a la que todos se abalanzaron
révico. Hacía las 4 o 5 pm todos regresaron a la casa del
finado. Ya todos borrachos. Siuieron allí hasta la mañru-
cada del día siguiente.

5.5 muerte

Altiplano 1.
Varios jun 72
XA-1120

Parece general la costumbre (y creencia implícita)
de que a los muertos hay que honrarles especial-
mente durante los tres primeros años después de
haber finido.

Por lo visto, después ya pasan a una categoría
especial de antepasados, y ya no necesitan tanto
ritual especial, sino el genérico.

5.5 madurez muerte

sobre enfermedades cf. 6.1
sobre "camino" para llegar a plenitud de status, cf. 5.7

5.5 muerte
7.6 ritos

Parina Paja. Jesús Machaca 2.50
CA oct 71
XA-0237

Ropa de los difuntos

Se guarda después que el ~~diffunto~~ se ha muerto.
Después se lleva 2, 3 veces a las sucesivas "alma
mias" que se hacen para dicho difunto.
Solo después de ello puede ser usada ~~xxxx~~ por otras
personas.

5.5 muerte
7.4 creencias y mitos
7.6 ritos

Oruro
M.de Luca mayo 71
XA-0310

Ritos a muertos

Cuando alguien muere, a los 8 días matan un perro
"cara que le ayuda a pasar el lago". Si el difunto
era aún soltero, matan un gallo, porque el difunto
está "ciego". Y el gallo, con sus cantos le conduce
para que no se extravíe.

5.5 muerte
7.4 creencias
7.6 ritos

Altiplano
M.de Luca mayo 71
XA-0311

Lavatorio de las ropas del finado, a los pocos días
Durante la ceremonia es bueno mojar ropa para que
dure más

5.5 muerte

Andrés Machaca 2.6
MM y Cvdad abr71
XA-1122

La presunción gen ral parece ser que los difuntos cier-
tamente vienen de visita los días de jueves santo y de
todosantos-difuntos. El catequista MM explicaba que
no es cierto que vengan las almas, puesto que la biblia
no lo dice. Reacción de la ara.Cvdad: "entonces de
balde estamos haciendo todo este gasto de meriendita,
fiambres, tumbulo, etc"

5.5 muerte
 7.6 ritos
 alma mico
 ierkifer.nani, achac. 3.10
 varios cateq. 1972
 AA-3048
 La mujer doliente va con manta negra y a sus bend.
 No hace catafalco, pero lleva ropas del difunto.
 Esta ropa suele usarse después del lavatorio,
 pasado más o menos tiempo (hasta 1 año), a
 voluntad de la familia del difunto.

5.5. madurez y muerte
 Sobre ayuda mutua en enfermedad of. 3.5 XA-1070
 Sobre obligaciones de parientes 4.1 1067a

5.5 muerte velorio 3.1
 Umacha, Achacuachi
 ? 1972
 XA-1538
 Se coloca el difunto en un taboite de frezada y
 cantado en una esquina del patio de la casa.
 Se le colgan también velas. -- El sitani o jefe
 del duelo sirve coca, bebida y comienza a los as-
 tentes.
 Al día siguiente todos van al lugar del duelo con
 comida que extienden en mantas, separadamente los
 hombres en un lado y, en terrazo diverso, las muje-
 res en el otro

5.5 muerte
 alma mico
 Ch'ojñaqala, achac. 3.10
 ? 1972
 AA-3049
 Cada familia doliente hace su propio
 catafalco, en las alas mico (colectivas?)

5.5 difuntos Jesús Machaca 2.50
 5.2 ciclo anual ? 1972
 Todosantos XA-3088

Después de la muerte, en Todosantos, se celebra en recuerdo del difunto durante 3 años consecutivos. Identificaciones:
 año 1º: machaq alma apja
 2º: taypi alma (o bumsantu) apjata
 3º: tukuta alma apjata

Ch'ib'.
ante vena de sud!

5/5 MUERTE Iruitu, Jmachaca 2.50
 varios dic 72
 XA-1544

Cuando alguno está por morir, los yatiris ofrecen un khuchi q'ara (= khuchi sullu) y lo wilanchan a las aguas del lago.

5.5 ciclo vital Ch'ivaruyu, Achac. 3.10
 muerte-entierro obs.pers. dic74 XA-2855

En la madrugada, a las 5 murió un anciano después de sólo una noche de enfermedad. Llego a las 5 p.m. Está fuera de la casa en especie de carpa de siqi (esteras de totora), bien tapado con sus iquiñas y ponchos. Hay varias familias (ni j comun.) mujeres por una parte, cerca de cocina; hombres en otra, más cerca del difunto. Se sirve coca, cigarro y alcohol, aunque para esta hora sólo hay unos 5 borrachos. Junto al difunto, en una olla hay una vela (todo tapado con palla ~~vieja~~ agujereada): me dicen que representa el espíritu del difunto, que se saca pronto.-- Un borracho hace caer todo el túmulo, sin mayores comentarios de la gente.-- Llega cajón (de Achacachi, 400 pesos) y hacia las 6 p.m. lo meten. Lo hacen "ajenos

(i.e. no parientes, no partipa). Las mujeres parientes lo miran y lloran, pero no escandalosamente. Algún borracho interviene escandalosamente en la operación dan o órdenes, etc. Al meterlo, ponen al difunto su saco. Incluyen en el cajón sus iquiñas (dormir, comida (varios huevos), pote para beber, etc. Después los parientes sirven comida a los presentes. A los hombres un plato, más el phuti puesto en bayta de varios metros (papa, ch'ruu, habas); a las mujeres lo mismo, pero aparte y sólo en unkuña más pequeña: están unas juntas y otras en cocina. El velorio sigue más o menos toda la noche. El entierro en el panteón local es haci las 10-11 a.m. del día siguiente.

5.6 biografías

prov. Aroma, La Paz
Man. de Luca
XA-0070

5.6 biografías
6.1 pleitos

Jesús Mach. Kalla Arriba 2.5C
set 71 Jimmy
XA-0151

Genero Flores

cf. XA-0070 en: 4.4

familia Ajata

El turo de Eugenia (Juanita, etc.) era relativamente rico. Pero ha tenido un pleito de 4 años en el que ha perdido bastante plata. Además, al tener bastantes hijos, sobre todo hijas, ha tenido que ir dis-tribuyéndoles buena parte del ganado que ahora está aún en la casa pero ya no pertenece al padre.

El pleito era con otra familia que le había acusa-do a él de ir con otra mujer. Una hija de él se metió también en el pleito, contra otra mujer casa-da que la había insultado por eso. El pleito ha esta-do en Guayá, Pucaráni y Sucre(?). Por fin lo han ganado. Pero la plata la han ganado los jueces.

5.7 camino de pre. t.

Machiaca
? abr:73
XA-2661

2.5C

5.7
~~5.6~~ cielo vital
~~(camino)~~

ch'ip'i = comenzar el camino de prestigio

KOTW: Ber onio

ch'ip'i = pesteronar:

ch'ip'i = pesteronar; ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~
~~XXXXXX~~

"camino"

se un individuo para ir mejorando su status en la comunidad. Puede haber información complementaria en

4.2 estructura comunal

3.6 consumos extraordinarios por ser autoridad, preste, etc.

5.7

5.7 ciclo vital Sullk'atiti Titiri, Jesús Mach 2.50
"camino" JL set 71
5.2 fiestas anuales XA-0302

costo estimado del ~~caballo~~ hermano de Ul, Exaltación 1971, fiesta principal de la comunidad Sullk'atiti; es uno de los 3 cabecillas (-prestes) de otras tantas tropas de danzantes que ha habido en dicho año).

comida: ovejitas (23 a unwe 50 c/u): 1.150
chancho 1 100
papas (3 cargas a 40 c/u) 120
llamas (3 a 120 c/u) 360 TOTAL
ch'unu (2 cargas a 80 c/u) 160 COMIDA
azúcar (1 arroba) 25 1.905
arroz (medio quintal) 45
fideos (1 arroba) 25
ají 5
cebolla 5
limón 10 sique

5.7 camino

"Onco Mill, Jesús Mach 2.50
LK dic 71
XA-0531

Los casos obligatorios descritos en XA-0530 se refieren a lo vigente en 1971, y en general desde aproximadamente la reforma agraria (1953). -- Antes, había de ser preste además en otras dos fiestas que ocurrían ya no en la comunidad sino en el pueblo: Corpus y Candelaria.

5.7

5.7 ciclo vital Sullk'atiti Titiri, Jesús Mach 2.50
"camino" JL set 71
5.2 fiestas anuales XA-0302b

costo de un cabecilla (sique)

bebida: cerveza (5 fardos a 95 c/u) 475
alcohol (1 k'ullu = 2 latas) 180
pajaya (2 fardos a 28 c/u) 56
TOTAL 711

otro: banda (de Yauriri) 700
misa 80
TOTAL 780

total general: comida 1.905
bebida 711
otro 780
TOTAL 3.396

5.7 camino al status local "Onco Mill, Jesús Mach 2.50
LK dic 71
XA-0530

Cargos obligatorios para llegar al status local (prestes de familia)

1. preste de la fiesta local (13 junio, Santonio).
Costo aprox. 2-3,000 pesos
2. wayna cabeza por tres años (autónticamente desués del año de haber sido preste; responsables de zonas)
3. jescasno hasta que llegue turno en lista
4. preste en la fiesta local: 2 agosto sieste
5. machaq'ulliku, apox, al cabo de un año de haber sido preste se será machiku el año entrante; a machida que se ocurre el fin de año, acompañado más a los mallkus siguientes, como todo en grupos de fin de año.
6. mallak, autónt. al año siguiente. Costo 2-3,000 pesos.
7. Céspedes de años 2-3+ años
8. ~~comunidad~~ ~~comunidad~~ ~~comunidad~~

- 5.7 ~~XXXXXX~~ camino Kalla Ab Jesús Koch 2.50
 observ. pers. 1871
 XA-0418
- El hecho de que ~~no~~ sea Wakawa (cf. ~~04-0415~~) i. tiche un poco abafado. Pero ~~no~~ he tiche un obstáculo para que él haya sido ya secretario general (por lista, en forma equivalente al ex-mallku que ya han sufrido) y que sea uno de los líderes naturales del ~~lugar~~.
- 5.7 ciclo vital, camino Machaca 2.5
 Tivanaku 2.2
 observ. pers. y Jimmy Zalles XA-0323
- Escuela pseudo-jurídica de madurez
 En 1970 en Titicana hubo un mallku de 12 años que substituyó a su padre, quien debía serlo pero murió en el transcurso del año. El niño ya no deberá serlo.
 En 1971, fiesta de Sta. Teresa (15 oct) se repitió el fenómeno con un preito en el mismo lugar.
 En Qollucolla y Sikiri (Curva, cerca Tivanaku pero prov. Los Andes) se una fiesta local de 1971 se ha repetido el mismo fenómeno.
- 5.0 ciclo vital Jesús Machaca 2.5
 4.2 Estruc. soc. Mayo 71 ~~XXXXXX~~
 XA-0032
- Edad de algunos mallkus (1971, Yauriri S. Francisco):
 escribano (Just. Toco) 29
 Justicia (~~XXXX~~ Sant. Kalla) 29
 otro mallku de Yauriri 32
 asistentes al consejo: Corps: 35, 43. Titicana Tacona: 34, 40, 57. Titi. Tucari: 40. Jeng'ocq. Tana 32. J-A Awallamaya 31. Jesús: 30. Kalla Bajo (seor. gen., pero nombrado cuando le hubiera tocado ser mallku): 25. "ongco" Ilikiliki 40. Parina Arriba 29, 35. Sullk'atitti Kawaqollo 26. Sullk'at. Titiiri 33, 38.
- 5.0 ciclo vital Jesús Machaca 2.5
 Obligtoriedad de ser mallku
 cf. XA-0041 en 4.2
 14 06 40
 XA-0027

6.1 enfermedades
Jesús Mach. Corpa 2.50
Jul 71 tfo de Saturn. Condori
XA-0054

El tfo de Saturnino dice que en Yungas (Caranavi)
el "calor" trae más enfermedades que el "frío" del
altiplano.

cf. XA-0054 en 2.5

6.1 enfer, populares
6.3 medic. popular

cf. también 7.1 lugares u objetos sagrados

7.3 seres sobrenaturales

6.1 enfermedades
Rea de C
(Mesa Red. Sorata) abr 72
XA-1001
En el campo apenas ha penetrado la idea de combinación
por microbios y bacterias. Por eso es frecuente la
creencia de que ciertos alimentos son transmisores de
ciertas enfermedades. (Aparte de los factores medio
sobrenaturales: XA)

4.1
pellets y muertos
"Una muerte violenta"
Causa: ?

Condori S To - Machu
ag 74
XA-2P22
2.7C

6.4 ~~medicinas~~ enfer. populares
7.4 creencias
Chujcha, Jesús de Machaca 2.5:
10 enero 71
XA-0361

efectos de las ruinas antiguas

En una comunidad cercana (Villa Anta?) hacia 1965 un hombre al arar tropezó con un tanaño antiguo, como las de Chicha, con tapadera y llena de oro. Un amigo le comunicó por que lo sacaran y lo venderan. Así lo hicieron, por medio de una mujer que fue a La Paz a venderlo. El amigo le hecho se quedó respaldas la mayor parte de la semana. -- Al poco tiempo murieron tanto le akter como el antiqumurieron. Cundo el unico estaba enfermo, su efecto era el de un esqueleto. Le fue a ver un ch'abraqani (of. 1.9) y éste le dijo que su enfermedad "era de otro" que moriría en tal fecha. Así sucedió.

6.2 mortandad

Corpaputu, Achacachi 3.10
profesor escuela abr 72
XA-844

En el invierno de 1971 se calcula que habrán muerto unos 70 niños en edad escolar, en su mayoría de las partes clásicas como coqueluche y sarampión.

(No sé fiabilidad de la cifra; la comunidad tiene unas 170 familias).

6.4 ~~medicinas~~ y enfer. populares
7.4 creencias
Tiwanku, Pivonta 2.20
observ. personal 1971
XA-0360

efectos de las ruinas antiguas

En una visita a un dirigente campesino departamental (Jacinto Sondori), éste nos habló de una mujer que estaba enferma desde el parto transcurrido varios meses atrás y que el motivo era que arando en la savana del lugar, cerca de un cerro, el arado había tropezado con un esqueleto grande de los nombres antiguos. Parece que esta piedra él lo había trasladado a su casa. Pero nos la hizo bodeceir para que desapareciera sus males influjos.

6.2 mortandad infantil

Malla Abajo, Machaca 2.30
TF agosto 71
XA-0363

Francisca Bucho, esposa de TF, ha tenido 6 embarazos pero sólo le vivos ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~, varón que ya tiene unos 6-7 años.

el parto 1: aborto a los 6 meses y medio de embarazo los otros partos: vivos, pero 3 muertos al primer mes.

6.3 medicina popular Kalla Abajo, Jesús Machaca 2.50
TF agosto 71
XA-0382

TF me llamó a poner los óleos a su suegra, ya mayor.
Ella está medio parafítica (pero al no se mueve y camina) desde hace algunos años.

Me dijo TF que su suegra de joven había tenido 4 malos partos, y que quería que le pusiera el óleo porque cura, eso. (A pesar de que hacía años que la mujer había pasado la edad de dar a luz!)

6.2 mortandad infantil ? Rega de C abr 72
XA-990

Según último informe (1971?) del Departamento de Pediatría (Min Salud?) morirían (en todo el país?) 300 de cada 1000 niños.

6.3 medicina popular
6.1 enferm. popular

males causados por seres sobrenaturales y su curación,
cf. también 7.3 SERES SOBRENATURALES

6.3 medicina popular Chijcha, Jesús Mach 2.50
7.6 ritos AC enero 71
7.3 seres sobrenat. XA-0478

Para curar de enfermedades causadas por seres sobrenat. Serená

Se corta una oveja negra. Lo hace el yatiri. Esto se llama "punta". La "punta" (punta?) y la tiene que poner en el corazón (?) y por toda la parte central, y en general por toda la parte que se podría haber enfermado con el contacto del sereno (por ej. las partes genitales si se borracho ha tenido relación con serena camuflado como amante).

Pero si los borachos afectados ya han empezado a morir, ya no hay remedio; no que la más se muere.

6.3 medic. popular

Mesa Redonda Sorata
abr 72 KA-971

Con frecuencia, en caso de una enfermedad, se consulta brevemente a un adivinador (rezador)etc) para que indique si se trata de enfermedad que deba curarse con yatiri, o con mélico, o con cura, o que sea ya de muerte.

Los mismos yatiris ~~xxx~~ a veces se excusan de curar, diciendo que es caso perdido o que es más bien incumbencia de médico.

6.3 medicinas populares Rea de C (Med Sorata abr72)

KA-998

para adolescentes con poca virilidad:

asado de cola y oreja de ratón

cocido de vejiga de toro

para anemia y pérdida de sangre

negación de harina de logartio en vino tinto

sangre de toro fresco y cruda

para tuberculosis

leche de burra, quinoa y gñawa (OK: macha proteína)

para locura: caldo de cab za de perro negro

Para niños desnutridos (larpa): encerrarles en perro curreado para este propósito

6.3 medicina popular

Rea de C (Sorata Mesa Red abr72)
KA-1000

para parto rápido y sin dolor

• una cucharada de aceite de comar

• nata de vidrio molido

para estimular vías biliares

• bilis de buey en ayudas

alivio en luxaciones y fracturas serias

• chunkaka negra con quinoa amarga

6.3 medicina popular

4 CHIRIWANO en 1.9

para local. 60-80

huastacañilla

XA - 2794

6.4 nutrición

Jesús Machaca 2.5
may/71 Pedro Cándori
XA-0078

Pitu se hace de cebada; su grano molido es alimento para personas, también para chanchos y gallinas.

6.4 nutrición Altiplano
8.0 conocim.popul. N de Luca mayo/71
XA-0320

Conceptos de frío-caliente

En el pensamiento popular las comidas deben estar balanceadas, de acuerdo a las categorías populares de frío y calientes. Este balanceo debe mantenerse asimismo con respecto a la situación del organismo en un momento dado. Hay, por ejemplo, enfermedades que son primordialmente "frías". Entonces deben preferirse alimentos "calientes" para contrapesar.

Así, por ejemplo, una mujer embarazada está "caliente" y debe preferir entonces los alimentos catalogados como fríos.

Xá: parece que esta concepción proviene, al menos parcialmente, de las creencias populares de los españoles del tiempo de la conquista.

6.4 creencias, mitos

Jhachaca 2.5C
EL jun/73

XA-1523

AJJATA - rayo.

En los orígenes de Jhachaca y en general de Pacajes el rayo habría jugado un papel importante. Aparece en monolitos de Huancane: lágrimas-rayo. Es nombre relativamente común (Ajjata, Ajjaqupa, etc.). El pueblo de Caquisviri aun hoy se llama en aymara Ajjawir Marka, al parecer como recuerdo de un famoso jefe Ajjawiri que desde allí habría mandado a los Pakajes.

6.4 nutrición

Rea de Condarco abr/72
XA-982

PASA

Tierra-condimento

Es fuente de hierro

Calcio (evita caries)
magnesio (neutraliza acidez y evita úlceras gástricas)

6.4 nutrición ?
 Rea de C. abr 72
 XA-988
obstáculos culturales a nutrición
 Hay gente que se considera de "sangre fría" y que, como tales, no deben ingerir habitualmente alimentos de origen animal tales como leche, queso, huevos, sangre, pescados, carne
 ni tampoco hortalizas

6.4 nutrición ?
 Rea de C. abr 72
 XA-992
condicionamientos sociales de la nutrición
 Por tener poco prestigio entre los "mistis", muchos jóvenes ya no quieren consumir alimentos locales nutritivos, sin hallar al mismo tiempo otros sustitutos igualmente nutritivos. Ej:
 • Ya no quieren plasa (con lo que tienen más caries)
 • se pasan de sopas muy espesas (y más nutritivas) a caldos más líquidos (y menos nutritivos).
 • Ya no chichi (?), con proteínas, vitaminas y sales minerales

6.4 nutrición ?
 Rea de C. abr 72
 XA-991
condicionamientos sociales de la nutrición
 Como en otras esferas, también en nutrición el elemento de "prestigio imitativo de la ciudad" juega un papel importante en la selección de alimentos, prefiriéndose los de prestigio y rechazando algunos locales (quizás más nutritivos) que tienen menos prestigio social. Así en una encuesta resultó
alto prestigio: arroz, pan blanco, azúcar, dulces, arroz, fideos, chocolate, café, té,
 "pasanditas, ceto, manteca"
 "porque el misti se los sirve"

6.4 nutrición ?
 Rea de C. abr 72
 XA-987
cuando mas utilizados como fuentes de dinero en necesidades o como símbolo de prestigio y riqueza, que como fuente habitual de proteínas

6.4 nutrición

Rea de C
Mesa Redonda Sorata abr 72
XA-994

categorias rurales de alimentos

fríos: tunta, limón, t'aya(?), luche(?),

6.4 nutrición

Rea de C (Mesa Red. Sorata abr72)
XA-993

categorias rurales de alimentos

fríos (? : no convienen a gente de sangre fría, como
serían los mismos campesinos)

de crígen animal: leche, queso, huevos, sangre,
hortalizas
pescados, carnes

fuertes: plátano, carnes grasosas, chichi (larva de
libélula), k'ispiña, ch'una amargo, mote de
maíz poco cocido, pan negro...

ligeros: pescado, clara de huevo

calientes: chicha, maíz, naranja

*fríos: t'aya
&
xan b. verificación
almacenados*

6.4 nutrición

Rea de C (Mesa Red Sorata abr72)
XA-995

categorias rurales de nutrición

Alimentos que pueden causar daño a los niños de cierta

edad: queso, seso (causarían tartamudez)

huevos, cítricos (id. caries dentales)

azúcar, frutas (parasitosis intestinal)

~~Lactantes~~ Lactantes, embarazadas: tabús de alimentos:

leche, huevos, vísceras, sangre, hortalizas,

frutas

Adolescentes delgados con "falta de virilidad": asado
de cola y orejas de ratón, vejiga de toro cocida.

6.4 nutric.

1.1 bibliogr.

Altiplano

XA-2086

PHASA (condimento de cierta tierra semi-salada)

cf. estudio de Pontus Ljunggren

Albert Saavedra

Ismael Balderrama

Vladimir Placutt

en MUGEL, Instituto Geográfico Boliviano

(a una cuadra del museo Tiwanaku)

8-17-76

6.4 Nutric.

5.4 creencias mitos Sullk. Pitiri Jesús Mac 2.50
FL 88X Jun 75
XA-5224

WJNT 44.441
habría sido el verdadero fundador de Machaca:
indio servidor de Fern. Suarezchi y otros españoles
(confirmar)
Cf. Diccionario Mitológico de ... Paredes Andia.
El nombre es mítica 'zorro tocado por el rayo'

cf. Qakapari en 4.9

6.5 higiene

Andrés Mach. Jesús Mang'eri 2.6
may 71
XA-0020

aguas profesor y alumnos beben de agua encascarada
en huecos junto a escuela en época seca.

cf. XA-0020 en 2.3

6.5 Higiene

Jesús de Mang'eri
Andrés d. Machaca 2.6
Mayo 71
And. XA-0021

AGUA

El profesor y alumnos beben agua encascarada en un hueco
junto a la escuela donde se acumula el agua en época
de lluvias, pero se seca ya en el mes de abril.

0

6.0 curación *Wong Mill*,
 Motivaciones para no ir al hospital:
 cf. también XA-0502 en 8.1

pelotas
Chijita Machaca i-SC
ag. 74, jaks - espuma
XA-2829

Durante la fiesta local, 18 de julio, dos jóvenes
empezaron a jugar de borbol y uno de
ellos mandó la arja del otro, arrojándole
un buen pedazo.

• 7 RITOS Y CREENCIAS
 Sobre el tema en varias obras de la época colonial,
 ver fichero de Ignacio ~~Sunol~~ Sunol (uncia).

1.8 ~~xxxx~~ obj. sagr. Sullk.Lawaq. Machaca 2.50
 wak'a JL ag73
 XA-1546

Lawaquillo tiene wak'a enterrada, cerca de donde
 está la mina. Una vez, cuando él trabajaba en la
 mina, no les dejaron trabajar en determinada di-
 rección porque allí estaba la wak'a.
 Pero no parece que la saquep periódicamente (a di-
 ferencia de Pitiri) para ciertas celebraciones.

La wak'a de Pitiri había sido ~~xxxxxx~~ "robada"
 de Lawaquillo.

7.0 ritos y creencias Jesús Mañaca Kalla Abajo 2.50
XX SPWen Jesús de Machaca 2.50
GL agosto 71
XA-0380

7.0 orot stantes

In Pedro de Tuna aproximadamente la mitad de la comunidad son de la secta "ami os". Se les llama también "religión".

7.0 ritos y creencias Jesús Mañaca Kalla Abajo 2.50

protestantes y estructura social
cf. 4.2 fichas XA-0042

7.0 cateq. Timusí, Nuñecas obs.pers. jun73 XA-2727
En varias partes hay bastante interés para que haya catequistas, debido
a. A unagira hacia 1970 de Mons. Esquivel y una "misión" de los catequistas Pedro Condori y otro ambos de Jesús Machaca
b. Var catequistas por Umasyoy, en los frecuentes viajes que hacen por allá e incluso cuando los de Umasyoy vienen a las ferias de esta región
c. El verso sin cura donde hace un año; se dan cuenta que la nueva población de la iglesia del campo es que el cura sólo atiende en las 1- garvas en que hay catequistas.

7.0 cateq. Ujjati, Timusí, Nuñecas los interesados y S/W jun73 XA-2726

Mons. Esquivel esavo por Timusí varios años atrás, y después mandó como "mis'oneros" a Pedro Condori y a otro también de Jesús de Machaca. De resultas, varios campesinos de Timusí fueron a un cursillo de catequistas a Peñas.

Dos de ellos, Enrique Chura y Roberto Fuma, ambos de Ujjati, cerca de Suquani, siguen actuando como tales después de los años, a pesar de no haber sido ayudados y de que el último serroc (ausente desde hace más de un año) tampoco se- guio el esfuerzo de "catequistas".

7.0

Titicaca Simbqani 2.50
SI y otros sg/3
XA-1559

Grupos religiosos no-católicos

Amigos (= enérgicos).

Empezaron hacia 1965. Ahora son la mayoría de la comunidad, aunque subdivididos en dos "religiones": amigos, y "estrella" (nombre del lugar de culto). Los amigos tienen su culto semanal en la capilla local de Sta. Bárbara; los estrellas, en una comunidad vecina a.

A los católicos les llaman "religión catequista". Pero no hay faccionalismo por religión.

Hay catequista (católico) y obrero (pastor amigo).

Hay más dinamismo y menos bebida que en zona Tucari, que sigue siendo principalmente "católica".

7.0

Copacabana
Mario Montañó, abr 72
XA-1026

Continuidad Pre-colombina

Al hacer reparaciones en el santuario de Copacabana, en la pared que estaba detrás de la imagen de la Virgen, se encontró un huaco en el que estaban los "idolillos" (a los que probablemente se adoraba desde tiempos ancestrales en el mismo lugar).

JAMEN!

7.1 objetos sagrados 2.5
 wak'a
 Sullik' Titiri, Mach. 2.50
 JL y FL ag73
 XA-1547

Piedra grande, en forma de persona. Habría sido robada de Lavaollo. Está habitualmente enterrada en un lugar que sólo conoce el wak'a priesa. Se saca el 15 de enero de cada tres años para la fiesta que se realiza juntamente con el cambio de los 2'eng con seguridad sirviendo a diversos niveles a la comunidad por el período de tres años.

7.1 objetos sagrados 2.5
 productos cosecha
 dmachnos
 OI(Tana) SC(Corpa)
 XA-2637

nombrés rituales de productos, o de sus "espiritus"
 papa: jachi'a mallku
 imill t'aqilla (papa q'ini imilla)
 paquuturu (papa luk'i)
 cebada: warana ispadan mallku
 qañawa: niña pituka
 quintal barina: misti mama (por lo que es blanca)

Las ceremonias agrícolas con frecuencia van dirigidas a estos productos sacralizados más a la tierra Wirjina o a los achachilas.

7.1 lugares sagrados 3.1
 Cerro Pachairi
 Observ.pers. de P/Pablo
 ag.73 XA-1578

Se recuerda bien más actividades, sobre todo en el día y lugar y el tiempo. Se dice que en una 7 yatiris, cada uno con su grupo de devotos. Observaron también la "ordenación" de un nuevo Vaxila.

7.1 lugares sagrados 3.1
 Achacachi
 varios y obs.pers. 72
 meramente locales) XA-1586

Pachiri (varios; diversas puntas de la serranía)
 Avichaca (cerro)
 Pacara (cerro de Tari)
 Surucachi (colina que domina el pueblo de Achacachi)
 etc.

Son lugares para "despachos" (dulce misas, etc.) y también lugares en que se determinaban fechas (i.e. fiestas en Surucachi, mes de agosto en todos) donde los yatiris para atender a sus clientes.

7.1 lugares sagrados Jawirlaca, Achacachi 3.1C
MC y otros marzo 72
XA-656

El mas comun en el mismo lugar: amicha chullpas
(of. XA-655)

No hay: wak'a qalas.

Kay, pero en lugares fuera de la comunidad: achachilas
(en cerros caracteristicos de toda la zona; por
ej: Surucachi: el cerro-capilla q. domina el pueblo
Pajchiris (de los mas famosos en toda la zona)
hacia Pacharia

Tari

Avichaca, llamado Monte(?)^Qoruru Achachila
(cerro solitario en altiplanicie)

7.1 obj. sagrados Omasuyos ms. 72 3.1C
varios
Xtampaa XA-700

wak'a (qala)

En varias comunidades preguntadas no sabian lo
que era. Lugares preguntados:

Pajchani Molino (hacia el S)
Jawirlaca (centro, cerro de Achacachi)
Sullulluni (hacia el N, de los más tradicio-
nales en la zona)

7.1 lugares sagrados Ch'ejekucho, Achac. 3.1C
SQ abr 72
XA-717

calvario

nombre que se da a los lugares en que ha caido
un rayo (al menos si ha matado a algún animal
y éste está enterrado allí mismo).

7.1 lugares sagrados Sullulluni, Achac. 3.1E
1.0 arqueol. obs.pers. varios abr 72
XA-735

ruinas pre-coloniales
sobre la zona Umaqrises hay una torre de unos 10m.
de altura y unos 4x4m de base en buen estado. Se dice
que es "wendemoniado" y "gentil"; a varios ~~MM~~ he pre-
guntado si habian ido hasta allí y todos han dicho
que no. -- En la parte baja de la misma zona hay otra
torre algo menor y en peor estado. Está junto a un
camino. No parecia ser objeto de cultos especiales.

Cerca de la Manc'u ayuno, en una altura, hay 3 tumbas
cubiertas con piedras que dice son de awichas y a las
que dice que la gente tiene miedo.

En la arista hacia Ch'ejekuchu hay unas pucarzas impre-
sionantes en las que se ven huellas de tiestos recién-
tes que, según uno (AA), llevan allí yatiwis para curar
(seguramente a agrarados de chullpa, etc.).

7.1 lugares sagrados Omasuyos 3.1C
WC abr 72
XA-898

cerro Jipi (doble: wayna y awki) entre Achacachi y
Santiago de Huata.

Lugar de iniciación de jóvenes yatiris

7.1 lugares sagrados Carabuco, prov. Camacho
Gregorio Loza abr 72
XA-899

cerro Jipi

En éi una vez al año se reúnen varios yatiris entendi-
dos especialmente de estrellas para decidir, en vit-
tud de lo observado en los astros, si el año será
seco, frío, etc. y dar los consejos pertinentes
a los sembradores.

7.1 lugares sagrados Omasuyos, Santiago de Huata C 3.2
dic. 71
Bilacóni, casaq. de Q. Ajlla
AFCOLY

Lugar de iniciación de Yatiris

Al frente de la comunidad de Ajlla hay los cerros que
alcanzan los 4.500 mts. donde suelen subir los ya-
tiris, laikas y muchas otras personas que llegan de muy
lejos para celebrar ciertas ceremonias en el mes de
arabto, y sobre todo el día 30 de may, día de San
Andrés. En el cima del sagrado existe un banco donde
entra el cerro yatiri -que ha sido tallado por una mayor-
de donde saldrá el "transbordador". Si otro cerro se
llama Jipi no informó su nombre, allí se celebra un
ceremonia.

7.1 lugares sagrados Sant. Huata (Omasuyos)
varios y observ. pers. mayo 71
XA-0295

cerros

Zaolique (cf. foto archivo): suelen ir los juvenes de
mañana varios grupos particulares a hacer sus
oraciones de cara al sol naciente, hacia la
parte en que se ve el illampu. Hay muchos pro-
monarios de piedras superpuestas, con o sin ven-
tanas de altura hasta 2 ms.

Zonaor Koma, con el nombre llaman también "ciudad de
cerro" en una pueara (proba). Incaicat, sobre
el Cerro Tiliuca. Probablemente los monolitos
en la plaza del pueblo proceden de allí. No me
poneta, con Koma, si sea también lugar actual
de cult.

7 | lugares sagrados

Mocomoco
cateq. febr 72
XA- 561

cerros: para achachillas
lagunas: para ríos que traigan agua en sequías
ríos: para sanchuchos, sirenas y otros demonios

7.1 lugares sagrados Spedro Tana Jesús Mach. 2.50
7.6 ritos CL oct 71
XA-0267

Tanaconta (Tana: quizás de Tana 'muchos')
= Apu Tana (contar montón ayám? puquina?)
Es un promontorio de unos 10 metros de altura sobre
la pampa, junto al lago del río Desaguadero en tiempo
muy lluvioso, pero ordinariamente algo separado. Se
cuenta que allí los brujas habían construido su templo,
del que no quedan huellas visibles en la superficie hoy.
Pero arando, a veces han encontrado algo.

El cerro es doble: Jach'a Tana y Jisk'a Tana

A principios de agosto la gente le ofrece 2 crias de
chancho. Antes, le ofrecían llamas en Wilucha y se
dice que las llamas iban de por sí al lugar porque
el mismo Apu Tana quería llama y las llamaba Jach'a sf.

7.1 Objetos sagrados Macha (N de Potosí) o "gloria"
7.6 ritos campesinos pidiendo misa
25 dic70
XA-0171

Gloria misa

Ordinariamente en honor de las "gloria" o "gloria
bala", es decir las viseras metálicas redondas de-
jadas por el rayo. Es hecho, un campesino mostró
varias que parecían tener origen de rayo. Pero había
otras que eran figurines metálicos de probable origen
incásico, al una podía ser también balas de una batalla
que hubo allí en tiempo de la independencia.

7.1 lugares de culto Jesús Machaca, Tacosa 2.50
8 pastoral antro mayo 71 Pedro Condori
XA-0105

En Tacaca antes los yatiris iban a hacer ofrendas
a cerros:
a W'allijja (cerro doble, el más alto hacia Chuqui.)
a Tacaca (cerro pequeño sobre la escuela)
a Tamani (cerro con piedras salientes entre Titicaca
y Corpa)

Pedro asegura que ahora ya no van. Pero al insistir
dice que "quizás en oculto pueden ir". Pero él no se
ha enterado.

nota Pedro es muy anti-custumbres paganas y le dice
siempre en su predicación como curamista, por
lo que es probable que se oculten este tipo de
prácticas.

7.1 lugares sagrados Jesús Mach. Yauriri SPco 2.5C
7.6 ritos set.71 Daniel (sobr. Justo)
XA-0152

Hasa W'ara es una piedra grande a medio cerro entre la entrada a la mina de Yauriri SPco y la cordillera, cerca del río Umaghati. Es el sitio al que la gente lleva el granizo por medio de q'ova.

7.1 lugares sagrados Jesús Mach. Yauriri SPco 2.5C
7.4 creencias Daniel - set.71
XA-0155

WILLÁ JAKB, cerro que pertenece ya a Yauriri SJuan. Se llama así por la creencia de que allí hay gente que se aparece en cueros (y por tanto son de color carne). Se trataría de sirenas o serenos.

7.1 lugares sagrados Jesús Mach. Yauriri SPco 2.5C
set.71 Daniel y observ.pers.
XI-0157

QUEZ QULLI A SACHETA

Está en una lomita, sobre el llano, centro del terrano de Justino Toco en la rizcomada. Hay una pequeña capilla de unos 2x2 metros. Allí cayó un rayo hacia 1969 y la "gloria bala" aún estaba en set.1971. La gente de Yauriri SPco suele ir en bloque allí en peregrinaciones (3s viritu) y en navidad. Con esta ocasión blanquean la capilla. Allí bailan demueña y hacen q'owachas con incienso, copala y k'illima (carón vegetal). En la vanguardia interior de la capilla hay un pequeño mortero de piedra que los fieles usan para moler el copal. Tiene unos 5x1 cms. -- En otras fechas también van a hacer participaciones en forma privada por medio del "demueño" (demueño, palabra en quechua).

7.1 Objetos y lugares sagrados Jesús Mang'eri
Andrés Machaca 2.6C
Mayo 71 / Obs.pers.y
XA-0012 Varios

Capilla (donde hacen, por ejemplo, los ayunos) 2 calvarios cerca de la capilla -- uno detrás y otro en diagonal, algo más lejos -- dónde rezan rosarios

He preguntado sobre piedras huacas sin resultado

Las milanohas las hacen en la misma plaza de la capilla

7.1 objetos sagrados

cf. 7.6 ritos para

- juices misa
- mollisa misa
- chijvara misa
- chawchi misa

y otros objetos que son, primordialmente
atensilios para ritos

7.1 objetos sagrados Aygachi, Los Andes 3
Guillermo Y enero 71
XA-0362

Gloria Balas) en el
Por Lacaya hay un cerro (llamado) en el
que hay muchas bolas metálicas, esféricas u ovaladas,
de varios tamaños. (de caída de rhye)
A este cerro suelen ir los yutiris.

cf. también XA-0363 en 7.4

7.1 lugares sagrados Jesús de Machaca 2.5p
vecinos resid. en La Paz
XA-0356 agosto 71

templo matriz

Así como la laguna se balseada se llama "cabeza", el
templo se llama "cuerpo".

dicen que tiene un túnel que comunica con Tiwanaku. Lo
hicieron los incas para defenderse de los españoles.
Una vez 3 ritos se hicieron en este túnel y nunca re-
sultaron. Por allí debajo hay ciudades de oro.

7.1 fenómenos sobren.

?

Mesa Redonda Sorata abr72
XA-964

rayo

Cuando cae el rayo se suele decir:

"El cielo nos está castigando"

- 7.1 lug. sagrados Q'uunqu L. JMach. 2.50 1. C
 EC uv73 varios; observ. pers. 1971-2
 XA-2074 XA-712
- Lik'amey achachilla. Piedra antes oculta y ahora algo visible por haberse hecho hoyo, en el centro de la antigua comunidad en la falda del cerro. Antes decían que las mujeres no podían mirarla. Alguien la ha caído cada recientemente, desmenuzando algo la superficie superior. No la sacan en festividades.
- Chuqigawa achachilla. "staba hasta hace poco, cerca de la cumbre Chuqigawa (camino Tupaq Katari). Últimamente un catequista de la botó lejos, nadie ha protestado ni ha venido tampoco ning. a calamidad.
- 7.1 lug. sagrados Altiplano 3.10
 MG marzo 72
 XA-655
- Jawilaca, Achacachi
- 7.1 lugares sagrados
 chullpa avicha
- Hay varios lugares en la comunidad (MC me ha señalado), debe haber varios mas), entre sembrados y sin mayores peculiaridades que ~~xxx~~ son venerados como tumbas de antepasados. Allí van de noche yatiris y chamacanis para curaciones (junto con el enfermo) y es el sitio en el que, al pasar, la gente ch'alla. El que he visitado con MC, a unos 50 m. de la escuela hacia el río, junto a donde se construyen las letrinas para la escuela, tenía unos 2x2 m. llenos de vasos de botellas y vasos resultados de las ch'alladas de particulares o con el yatiri.

7.1 obj. sagr.

?

MdL abr 72
XA-969

wak'a gala

Se llama así también a ciertas piedras con cintura más angosta, en forma de 8 (NOTA: serán las que en museos se presentan como piedras para hondas de guerra de los tiempos pre-coloniales?)



7.1 lugares sagrados

El Alto, La Paz
?? (Mesa Red.Sorata) abr72
XA-377

TANCARA(NI)

Es una vertiente en la que, sobre todo los días martes, hay muchos pececillos.

No queda claro si es nombre de un lugar de la zona, o si es genérico para este tipo de vertientes medio "anchanchos"

7.1 lugares sagrados

El Alto, La Paz
?? (Mesa red.Sorata) abr72
XA-978

KURIN Q'AWA hondonada local, uno de los lugares en que hay anchanchos

7.1 lugares sagrados

Copacabana
JT abr 72
XA-1010

Larisani

Uno de los cerros más altos de Copacabana. Desde toda la península va gente allí, sobre todo los jueves "a pedir bienes y a pedir males".

Es también lugar de iniciación de nuevos yatiris. Uno de los seres que se dice haber allí es el Iarilari.

7.1 obj. sagrados

San Andrés de Machaca 2.6
Cg abr 71
XA-1132

kaura gully

A pesar de ser zona extremadamente frías, la gente suele comprar los feses de llamas tan utilizados en rituales.

7.1 lugares sagrados

San Andrés de Machaca 2.6
Varios abr 72
XA-1122 hasta 1128

cf. fichas originales manuscritas

LAGO de CARILLAS, superficie de agua
de relección

① Andes de Asimi (de Asimi)

② Andes de Asimi (de Asimi)

③ Andes de Asimi (de Asimi)

④ Andes de Asimi (de Asimi)

⑤ Andes de Asimi (de Asimi)

⑥ Andes de Asimi (de Asimi)

⑦ Andes de Asimi (de Asimi)

⑧ Andes de Asimi (de Asimi)

⑨ Andes de Asimi (de Asimi)

⑩ Andes de Asimi (de Asimi)

⑪ Andes de Asimi (de Asimi)

⑫ Andes de Asimi (de Asimi)

⑬ Andes de Asimi (de Asimi)

⑭ Andes de Asimi (de Asimi)

⑮ Andes de Asimi (de Asimi)

⑯ Andes de Asimi (de Asimi)

⑰ Andes de Asimi (de Asimi)

⑱ Andes de Asimi (de Asimi)

⑲ Andes de Asimi (de Asimi)

⑳ Andes de Asimi (de Asimi)

㉑ Andes de Asimi (de Asimi)

㉒ Andes de Asimi (de Asimi)

㉓ Andes de Asimi (de Asimi)

SAN ANDRÉS de MACHACA
Francisco Cande [Abr 1971]
Según Misoborge

- Está algo apartada del pueblo, hacia el camino a
Santiago.

- Es una piedra de approx (?) 1 metro de altura
(de piedra)

- Al pasar, el cobecillo, etc. de ellos etc.

- (4. Candelaria, Asisco, Carum, San Andrés)

- Al pasar con alcohol, coro, incienso...

... las fichas de 2. 4. 6. 8. 10. 12. 14. 16. 18. 20. 22. 24. 26. 28. 30. 32. 34. 36. 38. 40. 42. 44. 46. 48. 50. 52. 54. 56. 58. 60. 62. 64. 66. 68. 70. 72. 74. 76. 78. 80. 82. 84. 86. 88. 90. 92. 94. 96. 98. 100.

LUGARES de culto
CERRAJ

4000 m s.n.m.
Abril 71
C

Algunas cerros rodeados con una gran estera porque tienen
dichos cerros y allí van con sus vacas de
Huanca, mejor. Eso sí, son particularmente con yate.
No sé si son yate, ni
En algunos sitios en los siguientes cerros:

- Mesa grande por que tiene unas cerros y
cerros en que hay como ríos. Allí está
el dichoso (Huanca) (Huanca)
- Elgg (una colina).

UNDES de ULTE

UNA MARCHA de MARCHA 4
Abril 71
C

En Misiteque entre Chongos y Chongos hay
como una Huanca de fete ~~distintiva~~ a donde
van a hacer sacrificios, de llama...
Antes se pagaba sobre el y habían con sacrificios,
no sacrificios...

7.1 obj. sagrados
Kawn sully

La Paz 9.0
vendedora de sully c. Linaree
may 72 XA-1133

Las vendedoras se proveen de los fetos de llama por
medio de los mismos campesinos que los llevan por
docenas. Sobre todo en las calles Linaree y Jiménez,
pero también en muchas tienditas vueltas de toda la
zona de los mercados negros, los venden después al
pomeror a precios que oscilan de 2 pesos (los
más pequeños de unos 4 cm) hasta más de 20 (los más
grandes de hasta medio metro). Campesinos de todas
partes del altiplano van ahí a proveerse para sus
rituales.

lugares
I.1 obj. sagrados

San Andrés Machaca 2.6
observ. pers- abril 71
XA-1135

Santa Waravar Willki (= Santa Bárbara?)

Lugar para las fiestas al fin de la fiesta del Rosario

MCPA: waravara = estrella

(será la re-interpretación local del nombre
occidental de Sta. Bárbara?)

7.1 *Lugares sagrados*
Intervención

Fiesta 14 set., dura 1 semana

6000 peregrinos

Algunos del N. Argentino q. vienen cada año con su propia, por ej. ex-colectaduría de misas, Aquilard y Pirkis, por estación F.C. "Sencar".

Más de distintos Misioneros y N. Abta. Bar. del O de Bara.

Tan o pujan "ayuritas", entre otros ritos.

Quilicas, Bruco
P. Erasmo Flix (exp. par.)
abr 74 XA-2813

7.1 lug. sagrados Ch' oqñaqala, Achac. 3.10
cataq. a Pablo N 1974
XA-2829

hay 5:

cerro Kapani (sobre Parki)

cerro Fukara (id)

Chutni gala (le ch' oqña gala?)

Maman calvariu (donde rayo con granizada mató a

un hombre q. llevaba piedra-santo en su q'ipi sobre la merienda, i.e. con poco respeto; la gente lo enterró en el mismo lugar)

algunos de estos lugares son sagrados también para Parki Pararani; Los yatiris van a los 5 lugares para ch' oqña mesa

7.2 personas sagr.

Titicamay Jesús Mach 2.50
PC febr 71
XA-0284

aparte de los yatiris, hay otros de menor categoría:

letanieros: que rezan las letanías en los "ayruos" tradicionales. PC era uno de ellos cuando el yatiri, mirando coca, decidió que él tenía que ser el catequista de la comunidad que el cura les pedía escogieran.

7.2 pers. sagradas

Altiplano
varios
XA-0285

ch'amakani

Es como un yatiri, más poderoso y principal. Según PC (Machaca), "es como su obispo de los yatiris". Pero no hay una relación directa de jerarquía. Son pocos en cada región, a veces hay que ir a otra región para encontrar alguno, incluso yendo hasta otra provincia.

7.2 pers. sagradas

Jawirlaca, Achacachi 3.1C
varios marzo 72
XA-654

Yatiri = layqa

qolliri: no conocen a nadie especializado para este fin, distinto del yatiri

ch'amaqani: "espiritista" (dice un jiliri catequista, SA, del lugar); hace hablar a las chullpaq awichas, achachilas, etc. en casos de desgracias y tambien para curar.

Cobra mas q. el yatiri: hasta 40, 60, 100 pesos.

No hay ch. en Jawirlaca mismo, pero si en sitios relativamente cercanos como Umap'usa y en las comunidades mas cercanas a la cordillera.

7.2 pers. sagradas

Jawirlaca, Achac. 3.1C
varios marzo 72
XA-653

callawayas

Estos famosos curanderos (de Charazani) no parece que vayan mucho por la zona. Algunos informantes decian no haberlos visto, sino solo oido de ellos; uno dice que el pasado ano paso uno por su casa para ofrecer sus servicios de cutandero; pero el no le acepto.

Otro dice que de pequeno habia oido que, cuando alguien se burlaba de los c., estos tenian un poder especial por el que dejaban al susodicho enfermo o paralizado durante un dia. -- El que visito a MC el ano pasado, traia un kirki(ncho) vivo (al menos algo parecia moverse; otros al escucharlo lo han tomado a engano) para fines parecidos de ayudar al c., cuando otros pretendian enganarle y quizas tambien para ayudarle a diagnosticar.

7.2 pers. sagradas

Tipampa, Achacachi 3.1C
varios de Jawirlaca marzo 72
XA-652

Yatiri

En Tipampa hay un yatiri "joven" (i.e. unos 35 años) y que antiguamente era catequista.

Cada dia tiene algunos clientes que van alla de lejos. Les cobra 1, 2 pesos por consulta (cantidad que los informantes consideran excesiva, en el fondo porque creen que engana a los clientes.

7.2 yatiris

achacachi 3.1
obs per e interesaco abr/72
XA-796

Francisco Huamca (onocori

cesce haca varios anos acude cada jueves al cerro Surucachi (donde está la cavilla y "calvario"). Cobra 1-2 pesos por cliente y debe tener unos 20-30 clientes en un dia.

7.2 personas sagradas Jesús Machaca, Tacaca 2.50
& pastoral may 71 Pedro Condori
XA-0094

La misma familia en algunas ocasiones celebra ciertas ceremonias por sí misma, sin tener que pedir los servicios de yatiri, catequistas u otros especialistas.

Por ejemplo, en la q'owacha en carnaval (cf. XA-0093 en 5.2)

7.2 personas sa rudas Viecha, Irapa-Chico 2.10
Carlos en.71

XA-0485

Modo de hacer de rezos, etc.

Anteriormente había 3 le-saniceros, que hacían los rezos. Alguno era cieguilbo.

La forma como se introdujeron allí los catequistas fue porque la gente empezó a darse cuenta de que "rezaban mejor". Sabían los rezos más completos.

Lo yatiris también tienen sus devocionarios, novenarios, etc. para saber mejor los rezos. La biblia cumple una función análoga. Algunos que tienen biblia, la usan para soplar la lluvia y conseguir la bendición.

7.2 personas sagr Kalla Arriba, Jesús de Kach 2.50
& DA enero 71
XA-0303

Yatiris

Aunque muchos lo son por haber sido tocados de rayo, éste no es un requisito indispensable.

Otra de las señales para serlo es que el niño, al nacer, tiene en su cabecita 3 o 4 hagsas ("crucecitas" o remolinos que forman los cabellos). Entonces dicen que será yatiri.

7.2 personas sagr.

Uwanaku 2.20
entrev. personal mayo 71
XA-0327

Yatiri

La ceremonia de la sillancha para el nacimiento del nuevo colegio se dirigió al maestro Francisco (al que llamaban maestro más que yatiri) es natural de Challapata (Curo), benemérito del Chaco, residente en Uwanaku.

7.2 pers. esgr. Ch'ejekuho, Achab. 3.10
SQ abr 72
XA-720

ch'amaqani y yatiri

La cercana comunidad (casi pueblo) de Pocosta, junto al lago y ya dentro de la jurisdicción de Ancoraimas, tiene fama de tener muchos ch'amaqanis: "casi todos lo son"; también hay muchos yatiris.

Lo peculiar del ch'amaqani (que no puede hacer el yatiri) es que había al achachila y a las awichas. Para ello se sienta en el suelo con la cabeza oculta entre las rodillas y en situaciones de bastante oscuridad. --- llaman a los espíritus (ajayu) que se ha alejado de alguna persona por gusto, etc.; es atribución tanto de ch'amaqanis como de yatiris.

7.2 pers. esgrados Guaraya, Tiwan. 2.2.0
WCh (Vesa Red. Sorata) abr 72
XA-961

CH'APACANI

lit: el dueño de la oscuridad

Es el que entiendo de lo relacionado con los man'a (maligos) del man'a pacha o mundo de adentro, que es el mundo de tinieblas (ch'amaqa).

7.2 personas esgradas Merq'e Achacachi 3.10
MW abr 72
XA-854

Yatiris

En esta comunidad, con 34 familias con título de tierra y 63 familias en total (1972) hay 3 yatiris.

7.2 seres esgrados Altipl. 3.10
Vesa Redonda Sorata abr 72
XA-963

Yatiris: adivinación con coca

Los todos usan una misma forma standard en los detalles. Así hay yatiris que adivinan mirando el lado verde de la coca, mientras que otros miran sólo el lado blanco.

7.2 pers. sagradas

?
Mdl abr 72
XA-968

ch' amagani

Hay de varias clases. Así por ejemplo hay unos especializados en hablar a las calaveras; otros, especializados a habl r a wak'a galas, etc.

7.2 pers. soagradas

Mesa Redonda Sorata abr 72
XA-970

Los yatiris, rezadores, etc. con frecuencia indican al que va a consultarlas con motivo de alguna enfermedad si se trata de una enfermedad de yatiri, o de médico, o de cura, o simplemente de morir.

Así en La Paz es frecuente que la gente, antes de hacer algún paso específico, consulte a un rezador o adivino para este fin.

7.2 pers. sagradas

Quonqo Lik. Jesús "ach 2.5C
Eq juh 72
XA-1110

yatiria, iniciación

En Q. debe haber unos tres, menos que antes. Cuando uno es viejo, inicia a un sucesor. El mismo lo elige, muchas veces de entre los que han sido con frecuencia sus "soldados" (es decir, los que han llorado con frecuencia "despachos" a los achachilas, etc). Entonces le ordena que vaya a la iglesia de Chuqui, que allí rece tales y tales rezos y ayune tres días.

Suele haber señales para ser yatiri: ej. como "estrella" en la nuca, o en el pecho (zona roja), etc.: pueden salir ya de adulto.

7.2 pereonas sagradas

Copacabana
Jt abr 72
XA-1012

yatiria. Orifen

Suelen quedar "señalados" por ciertas señales especiales en su nacimiento (ej. estrellas en la frente), o por algún incidente posterior: enfermedad, caída, rayo... Pocos son los que se llegan yatiris como resultado de sueños.

Son introductores en el arte por yatiri más viejos. Uno de los lugares de iniciación es el Cerro Larisani.

7.2 perechas sagradas Ajlla (Sant.Huata) 3.2
Walter Chambilla abr72
XA-1018

ch'amagani
Hay uno famoso llamado Francisco Ojjepe. Va a verle mucha gente, incluso de La Paz, en camiones. Siempre tiene unos 10 o más clientes. MCh también fue a consultarle. El ch. le dijo, de parte del achachilla que tendría una gran alegría después de dos meses. Efectivamente al cabo de dos meses el papá de MCh le dijo que, como estaba cansado, le pasaba la responsabilidad del hogar, y le entregaba 3.000 pesos que tenía ahorrados. Por eso MCh ya cree en él. --- Cuando MCh preguntó al ch. cuánto le debía, éste no con está directamente sino que preguntó al achachilla y el achachilla dijo en vez alta que 10 pesos.

7.2 pers.sagradas

Quongo L. Jesús Mach. 2.5C
Eg Jun 72
XA-1113

kayulla = yatiri?

La madre de Eg le dijo que él había nacido de pies y no de cabeza, lo cual suele querer decir que tal individuo suele ser yatiri.
Sin embargo Eg añade que "no le ha pasado nada" y que no es yatiri.
(XA: habrá influido en su decisión de ser catequista y aspirante a diácono?)

7.2 producción, costos Umacha, Achac 3.1C
(en jornales) varios promotores ar72
XA-1326

producc. papa en terreno gotalaka (junto al laro)
Labor 1 indiv.en"cinta" de 5x100m expansión a 1 ha
roturar terreno 1.5 30
barbechar 2 20
desterronr 1 20
sembrar 2 40
cuitar hierbas(3v,3j c.u.) 9 180
arocar (2veces, 2j c.u.) 4 80
cosechar 4 80
TOTAL 23.5

7.2 producción

Umacha, Achac 3.1c
varios promotores ar72
ganancia (reducidos) XA-1327
papa, orilla del lago (gotalaka)

De una cinta de 5x100 metros se saca
en año malo: unas 15 cargas a bs. 35/carga = bs.525
en año bueno: 25 30 750
lo que equivale a ganancia de 22 bs por día jornal en año malo y 32 bs por día jornal en año bueno en ganancia bruta, sin descontar salarios (reales o putativos), semilla ni otros costos.

7.3 seres sobren. Corpa, Jesus Mach 2.5C
 SC nov73
 XA-2705

Madre Tierra = wirjina, wirjin Mama (lit: madre virgen)
 En esta zona se usa muy poco el té mino pachamama.
 Al preguntarle yo quién es el marido de wirjina, SC
 duda; añade, "no sé, pero debe ser el achachila".
 No conoce la idea de pacha tata. Pero dice que ha es-
 cuchado que algunos yatiris hablan de
 pacha apu
 pacha aqu
 pacha awilita
 (a pesar de que no dicen pacha mama)

7.3 seres sobren. Sullk'at. Jesús Machaca 2.5C
 JL may 72
 XA-941

PACHAMAMA
 Este término casi no se usa.
 El más usado es wirjin (virgen)
 También se usa en sentido análogo tiu

7.3 seres sobren. Ch'ejekkucho, Achao 3.1C
 SQ abr72
 XA-710

CONDORMAMANI (kuntur mamani)
 Protector del hogar.
 En esta zona se identifica con el fogón de la cocina
 (al que ya no llaman awicha).
 Cuando hay visitantes en la casa con motivo de algu-
 na fiesta, ej. Sta. Veracruz, le mascan coca.
 Mach: si : q'wiri awicha

7.3 seres sagrados Murumamani, Achac. 3.1C
 ? 1972
 XA-1590

CAGUELLA
 Achachila-roca que está en el lago

7.3 seres sobren. Chijcha, Jesús Machaca 2.50
13 enero 71
XA-0472

Serena (deriv. de serena us serena?)

Es una clase particular de anchaicho o demonio.

Quanto uno quiere temalar bien su charancho, tiene que hacerlo serenar. El yatiri tiene que indicarle la hora y el lugar. Esto lugar tiene que ser uno aislado, bien temido por la gente: estos lugares lo gente los llama fieruni (lugar que tiene fertilidad o maldad): son lugares en que cuando un niño se asusta, desouga enferma y muere, etc. -- El que quiere serenar el charancho tiene que poner el instrumento alif y tragio nini, rasándose él a oírse. -- Se temala con latas vacías de alcohol para hacer ruido. -- Es reciente el instrumento para tocar solo: es el serena. -- Cambio está a mitad de la pieza, el dueño del charancho lo asusta con sus latas, haciendo ruido. El serena se vi y él recoge el instrumento ya "serenado". (Xa cf. "serenataui")

7.3 seres sobren. Chijcha, Jesús Machaca 2.50
13 enero 71
XA-0473

Serena instrumentos músicos (complemento a XA-0472)

Siempre se hace la cacha. El serena puede tener variadas veces todo un conjunto musical nuevo: serinar todos sus instrumentos, su grupo.

El dueño de un instrumento serenado, no debe guardarlo o cambiarlo tiempo. Tiene que venderlo o despropiarse.

La razón es que a veces de noche el instrumento empieza a tocar de por sí y al luego se vuelve loco, sob-ser. El serena lo viene a bajar a tierra. Por tanto, cuando el serena se llama, el instrumento siempre se le serenar. -- El serena, en su serena, se refiere a los seres,

7.3 seres sobren. Chijcha, Jesús Machaca 2.50
13 enero 71
XA-0471

A. SERENA

AC dice que en Chijcha apenas hay. Pero el año 1963 (aprox); llovió mucho y el río Desaguadero traía hasta agua. La gente decía que seren esta agua venían hartos anochanchos. Corrían entonces muchas historias de visiones: uno de noche veía una casa bien grande en que ladraban cerros...etc.

Los anochanchos están en los ríos; no en los cerros. Pero sí en las quebradas que bajan de los cerros.

514
7.3 seres sobrenat Chijcha, Jesús de Machaca 2.50
13 enero 71
XA-0475

Serena a los enamorados (cf. también XA-0

Serena se refiere a la figura de la amante y entonces el visionario queda como el contrariado. Le parece que su amante le está metiendo en un cuarto, y en realidad su serena que le está metiendo en el río... etc.

7.3 seres sobrenaturales

Altitudino
de Luca mayo 71
XA-0322

awichia (lit: abu it)

El ser femenino correspondiente al achancha (Litabuelo) es que en los cerros propiamente dichos, está en las cuevas y grutas de los cerros. También está en cerca del torón en las casas.

7.3 seres sobrenaturales Jesús Mach. Yauriri Sfco
set 71 Daniel 2.50
Xi-0156

SIRENA o SIRENO

Varones que aparecen sobre todo de noche.
En Yauriri Sfco., aparecen pelados en el cerro que, por lo mismo, se llama Mila Jaque (datos Daniel)
En Chijóna Sotegp en los ríos y tienen relaciones con gente desprevenida, sobre todo con músicos, quienes, por lo mismo amanecen después con los genitales porridos (datos Antonio Cosme)

7.3 seres sobrenaturales

Jesús de Kachaca
A0 enero 71
XA-0348

anchancha (o serena?)

notas: AC dice que esto lo ha oído de comunidades vecinas, pero no de la suya propia; en otra oportunidad, AC ha relacionado una relación parecida no tanto con el anchancha, sino con serena.

A un joven que piensa mucho en su amor, el anchancha se le aparece en la figura de su amor. Y le molesta al joven. Se pasan la noche juntos teniendo relaciones sexuales. Y al día siguiente el o la joven se despierta así, durmiendo en la cama o en el río. Y se muere, muriéndose en los hospitales.

7.3 seres sobrenaturales

Ch'ejakuch, Achac 3.10
SQ abril 72
XA-708

Eri

Santo protector del hogar, ordinariamente asociado a alguno del calendario. El de la familia Quiapa (del papa de SQ y por ende también de sus hijos ya casados) es Tata Exaltación.

Las desgracias que sobrevienen a la familia pueden deberse a que dicha familia ha dejado de reverenciar suficientemente a su erio.

7.3 seres sobren. Ch'ejekucho, Achacachi 3.10
SQ abr72
XA-713

awicha

En esta zona sólo se la relaciona a las chullpa
awicha, es decir con sitios en los que hay o se
crea ha habido chullpas o tumbas de gente antigua,
o también a veces en manantes de agua conocidas
como gentil putu.

Parece que esto es válido para otras partes de
Omasuyos. Información comparable ha sido recogida
también en Jawirlaka y en Sullulluni.

7.3 seres sobren. Omasuyos 3.10
varios abr72
XA-716

Sirena

No la conocen ni en Sullulluni
Jawirlaka
Ch'ejekucho

7.3 seres sobren Ch'ejekucho, Achac 3.10
SQ abr72
XA-718

achaohila

Las vizcachas son "sus conejos del achaohila"; esta
denominación medio jocosa no impide, con todo, que
los que puedan cacer y coman vizcachas.

7.3 seres sobrenat Ch'ejekucho, Achac 3.10
SQ abr72
XA-719

Q'ARIQ'ARI - Q'ARISIRI

Puede ser alguno de la comunidad y otros pueden pedir-
le que vaya a hacer daño a alguno.

También se asocia con curas (esos que hay en La Paz,
vestidos de negro hasta los pies); al P. Jacobo M.
tenía fama de serlo en algunas partes del campo.

SQ dice que en su comunidad no hay, pero que en las
comunidades vecinas de Sullulluni y Chojochope, ambas
en las alturas, ~~hay~~ se dice que hay.

7.3 seres sobren. Sullulluni, Achasachi 3.10
7.6 ritos agrarios LQ abr72
XA-739

CHOQUELLA

Es una sachachilla del lago. Se cree que en el fondo del lago hay un cerro en el que está esta sachachilla.

Por la candelaria se le hace una de las ofrendas.

Nota: en varias partes del Altiplano boliviano he preguntado sobre si sabían qué era choquilla y nadie ha sabido (incluso en vecina estancia de Ch'ejekucho). En cambio en la zona ayмара de Puno la choquilla es uno de los principales ritos de fertilidad animal, etc. descrito por Tschopik, Eickmann, etc.

7.3 seres sobren. Sullulluni, Achao. 3.10
7.6 ritos agrarios LQ abr72
XA-740

MAMA ISPALLA

Es el "espíritu" (ajjau) de la cosecha, principalmente de toda la cosecha de papa, pero por extensión de todas las demás cosechas que no tienen un espíritu especial distinto: "ispalla chi'qemakan ajjauyupa".

Quando hacen ritos agrarios la llaman, le dicen que ^("ak'am jutaz") vaya hacia donde están los ofrendes. -- La sueña personificar en una papa grande con ointura, como mujer que dicen que es "bellá". -- A ella ofrecen las ofrendas para que "coma", y de esta manera las sachachillas dan buena producción a la gente.

7.3 seres sobrenaturales minas
JT y JL
XA-739

A:ICHA

dícese también de los pedazos grandes y casi puros de mineral, de hasta medio metro de diámetro.

También se les llama tiu

7.3 seres sobren

minas y cerros Altipl
JT y JL may 72
XA-940

TIU
dícese también de los pedazos grandes y casi puros de mineral, de hasta medio metro de largo.

También se les llama avicha.

Dícese también de las rocas grandes en el cerro a las que también se llaman a veces ~~MINAS~~ wak'a colla.

7.3 seres subrenaturales Pucarani 3.3
Nancy Paredes abr 72
XA-95?

MEQALA
Mujer con una luz entre las dos piernas (en la vagina?)
que sale al atardecer y espanta a los hombres. Se p-sea
por las chacras.

7.3 seres sobren. Mde L (Generaliz) abr 72
XA-975

avicha
Ser protector del hogar, a la que se reverencia junto al
fogón.

Sería como una sublimación de la mujer: es fuego
es calor
está sedienta de sangre, después de haberla
perdido en sus partos.

Nota: q'ini awichas

7.3 seres sobren. Emx Norte Potosí xi
Mario Montañón abr 72
XA-953

MEQALA
MM habría escuchado de ella en el NPotosí como un ser
que copularía con Ljalawa.

+7.3 seres sobren. Bertonio
Miranda (1970) diccionario
XA-954

Mekhala. "Deidad maléfica xx en formade mujer, que en la creencia de los campesinos, destruiría cosechas, mortandad en ganados como también a criaturas, cuyas madres se des-cuidan, dicen que chupa la sangre y el seso" (Miranda p.204)

Meca hocha simple formicación o adulterio (Bertonio II 220)
Mekha plato de hecho enroscado de muchas vueltas
Mekhapathas Enroscarse la culebra, víbora, etc. (id. II 221)

7.3 seres sobren

MdL abr 72
XA-956

ajáyo

Todo tendría su espíritu, incluso las cosas más pequeñas.

7.3 seres sobrenaturales

Guaraya, Tiwanaku 2.20
MCh (Mesa Red.Sorata) abr72
XA-962

malicia 'malicios'

Son los seres que viven en el mancha pachá (mundo de adentro) que es mundo de timieblas (ch'amara). Con ellos trata el ch'amanani.

-dices que son ellos quienes tienen más poder para dar riqueza. Por eso no se les rechaza llaramente, sino que — como con prácticamente todos los seres sobrenaturales, buenos o malos — debemos tener la debida etiqueta ritual con ellos para sacar los beneficios que ellos controlan, evitando el mismo tiempo que se enojen y nos hagan daño.

7.3 seres sobren.

?
Mesa Redonda Sorata abr 72
(MCh y MdL) XA-965

tata Santiago

Los ch'amacanis hablan también con Tata Santiago (al parecer, no con Dios u otros santos).
¿Debemos deducir de ahí que tata Santiago, asociado a su vez con el rayo y el granizo, es Manch'at'mali (no)?

7.3 seres sobren.

Osuro
Mario Montaña abr 72
XA-966

malicia

La vibora y el sapo de Osuro serían Mancha sin embargo con frecuencia se les ch'alla, etc. para pedirles plata, éxito y otros beneficios.

7-3 seres sobrenat

La Paz y Oruro
M4L abr 72
XA-1005

sapo

El dueño de la flota Kovisszo en su oficina de La Paz tiene un sapo al que ch'alla cada viernes y al que cada año da la llame (a ese o al de Oruro?).

7-3 seres sobrenat

Coripata
JT abr 72
XA-1006

Anchancho

Un hombre fue a crinar. Al salir vio sobre el techo a un hombre (era anchancho) que bajó y dijo que le daría lo que él quisiera. El hombre creyó y el anchancho le llevó a una cuebrada. Desde entonces el hombre perdió la razón.

7-3 seres sobrenat

Copacabana
JT abr 72
XA-1007

Lavilari

Hay uno en la cumbre del cerro Larisani

7-3 seres sobrenat

Copacabana (S'abio Firuina)
JT abr 72
XA-1008

7-2 yajiri
anchancho

Hay uno en una cueva del cementerio de Kanakachi. Una vez agarró a un hombre que iba al cementerio y, como resultado, iba con baco y tocando el charango por los cerros. -- Para curarlo el yajiri lo llevó a la misma cueva con unos conejos (ofrenda?) y chicoteó al enfermo. El enfermo notó como el anchancho estaba sulicando por su cabeza y quedó curado.

7.2 yatiri

Copacabana
XA-1099

curación de Yatiri a enfermo de anchancho

cf. 7.3, anchancho, XA-1098

7.3 seres sobren

San Andrés de Machaca 2.6
GC y AH-3M abr 71
XA-1129-31

anchanchos

cf. fichas originales manuscritas

CREENCIAS
ANCHANCHO

SAN ANDRÉS DE MACHACA
Abril 71
G y W

SAN ANDRÉS DE MACHACA
Abril 71
G y W

En algunos cerros también hay anchanchos.
Sole a estos hacen uribanchas, a otros que
los hacen

- Diablo es (al parecer) guineo
- "frigos vienen de" (W)
- En los ríos están
- A la gente se aparecen y la gente muere después.
- Aparece especial que gente, tanto de día como de noche.
- Por veneno y se puede ir pasado no más, no?
- ¿Dijeron de esto, lo que se comen tortugas, no y como
está
que se paja a un niño.
y de eso muere (ya los hay otros enfermos).

7.3 seres sobrenat.

La Paz
Varios
XA-1029

ES:50C

dios de la fm abundancia

cf. Farcés

La Barre (1948: 195-6)

Fonce Sarriñés (Tunupa y E-ego)

Mario Kontano: originariamente es una divinidad fálica

* por lo mismo, de la fertilidad.

7.3 seres sobren

minas
Gloza abr 72
XA-1031

NAVA

divinidad junto a las vetas de mineral, a la rue
también se eche coca.

7.3 (Greencia)
— por iconoclastas

Toledo, Sucre, Oruro
Manizaco
abr 74 XA-2808

CHAMPA JARE, hombre verde.

En río Pango hay una boca de Tonel y se cree va a Astrix
y a Luzco, pasando por Sucre donde hay 3 bocas -
Si uno va por allí sale verde. Una vez apareció un
hombre verde (chopito) en i. Pango, el q se distrajo
grande parde. Se dice q- el mate a todos los
del Espr llamado chopito [en su padre], el Sur
de Orizaba.

7.4 creencias
4.1 relac. inrafamil.
S'P'wana Jesús Machaca 2.5C
EL agosto 71
XA-0376

tabús

Es pecado que un hijo corte el cabello a sus padres.
Si lo hiciera, se le quemarían después las manos.

7.4 creencias
Chijcha, Jesús Macho 2.5C
AC enero 71
XA-0363

Hacia 1968 se dice que por Chijcha apareció una bola grande que era un tercio de oro, otro tercio de plata y otro tercio de piedra con oro y plata. Al día siguiente desapareció, pero ya había arrasado la zona por la que había pasado.

FICHAS SOBRE > BILLOS:

- (BAYBOL)
- (CACHASACHAL)
- (CULO BAYBOL)

xxi
7.4 creencias

sobre creencias relacionadas con enfermedades,
cf. 6.3 (medicina popular y enfermedades populares)

Otros apartados de 7 contienen también datos sobre creencias.

7.4 creencias
Altiplano
Q'ENCHA (desgracia) 1.
diáconos y JT, WC abr 72
XA-870

S' dice de relaciones adúlteras, por ejemplo entre compadres.

Cuando un cura pega a alguien, la víctima también queda q'enchá.

7.4 creencias

Mocomoco
cateq febr 72
XA-5760

granizo

uno de los posibles causantes es el hecho de que madres solteras tengan hijos sin haberse casado.

7.4 Creencias, mitos
3.2 Productividad
Jesus de Machala. CC 2.5
oct. 71
Tomás Borra
AP 0010

El tipo de cactus tiene flores amarillas en este tiempo. Cuando están quemadas, negras, muertas por el frío quiere decir que no habrán cosechas. Pueden tener varias flores y unas estar quemadas y otras no, entonces la cosecha será regular. Cuando se queman tres veces entonces hay más evidencia de que no habrá ninguna producción.

7.4 creencias

7.4 creencias

todas las relativas a la muerte, cf.

cf. alza en 4.1 XA-0312

5.5 muerte

7.4 creencias y mitos Jesús de Machaca 2,5
recogido por Jimmy Zalles 1970?
XA-9354

Leyenda de la papa

Antiguamente estaban los Urus. Los Aymaras llegaron pero no tenían como vivir. Todo lo que hacían, se lo quedaban los Urus. Sembraban quinua y se la comían los urus.

Pero por fin descubrieron la papa y con ella lograron enseñar a los Urus. Cuando empezó a crecer la planta y salió el pequeño fruto que hace la mata en su parte superior () los urus llegaron, como de costumbre, y se llevaron este fruto, pensando que esto era lo que se comía. Pero los Aymaras se quedaron con el verdadero fruto, la papa que quedó escondida bajo tierra en las raíces. Así empezaron a imponerse sobre los ~~urus~~ urus.

7.4 creencias

Atiplano
1^o mayo 72
XA-942

Hay gente que tiene miedo de pasar de noche por algunos puentes grandes, en la creencia de que, al contruítelos, se ha enterrado allí a algunos individuos como ofrenda (wanta).

cf. 7.6 XA-936

7.4 creencias / mitos Jesús de Machaca 2,5P
vecinos residentes en La Paz

agosto 71 XA-0353
Leguasas del lago Salinas (barón del pueblo)

En el lugar en que ahora está la laguna p'esepege en un se hace la balseada, cuentan que de antiguo apareció un niño que aparentaba chanchos. De vez en cuando este ponía la cola de los chanchos en su cabeza.

En el cerro ~~Yatiri~~ "Sallaca", donde ahora se celebra el último día de la fiesta con alasitas, también apareció un niño que aparentaba orejas blancas y negras. Pero de vez en cuando cambiaba la cabeza de las orejas negras a las orejas blancas y viceversa.

7.4 creencias

Zimbabue ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XA-947

cf. 5.3 infancia (ej. XA-946): aurculos ligados a señales del niño en el nacimiento

7.2 personas grandes: aurculos que indican si un individuo debe ser yatiri

7.4 creencias

Mesa Redonda Sorata
abr 72
XA-957

sistemas duales décomovisión
frio vs. caliente (resfriado puede venir también de calor)
luz vs. oscuridad
salud vs. enfermedad
alegría vs. pena

notense los refrescos de dos en dos al obscurar (lo que ya sucedía en el antigua Pacajes al dar brea-
jes, según cronistas)

7.4 creencias

Mesa redonda Sorata
abr 72

XA-956

manu'a, el mundo interior, de "dentro" de los objetos.
YO: notese que la mujer del yatiri de Achacachi, al
observar las brassas del brasero en que ofrecía,
dijo: mana'ankiri q'an siwa 'al que está dentro
(de las br--sas) lo dice bien claro' (refri-
tiéndose a mi que indicaba la palabra ispe
mellizos, objeto de augurios)

7.4 creencias

Quaraya, Tivanaqui 2.2
WCh (Mesa Red.Sorata) abr 72
XA-960

manu'a pacha

Este mundo interior retaría asociado con ch'amagq'
todo lo oscuro. Sería el mundo de todos los
hang'a (los 'malicnos'). Quien tendría tratos con
este mundo serían los ch'amagani (lit: los dueños
de la oscuridad).

7.4 creencias

?
7.2 seres sobr: avicha MAL abr 72
XA-974

asociación de la mujer con la sancto

La mujer al dar a luz ha perdido mucha sangre. Por eso
la mujer -- simbolizada en la avicha, o ser protector
del hogar, está sedienta de sangre. Así, cuando se mata
un conejo (wang'o) hay que ch'allar con su sangre a la
avicha.

7.4 creencias de orígenes

Zongo, Murillo
Pancho, corregidor jun72
XA-1042

El Encanto

En la ladera N del río hay una zona con ruinas donde es tradición que estaba antes el pueblo. Una mujer pisó una piedra, aplastando al sapo que estaba debajo. De resultas quedó embarazada y parió una víbora. La madrugada siguiente ya no quedaba pueblo. Había dos santos que "reinaban" en el lugar y también se fueron. San Juan apareció en el vecino pueblo de Challana (Larecaja). San Antonio, apareció en la nueva ubicación de Zongo, en la ~~XXXXXX~~ ladera S del río.

7.4 creencias

Tiwanaku
grupo cateo.
XA-3307

2.2C
ag72

otra vida

Después de la muerte hay dos caminos, el ch'amag t'aki (camino oscuro) y el c'ana (o suna) t'aki (camino luminoso o bueno).
Los que mueren sin tener hijos o ahijados van por el Camino oscuro.

+7.4 mitos de origen

Guaman Poma de A. I
cap. "Alunar del Inga"
XA-1259

(comparese con el origen de Chirca, S'Yungas)

"Dizen mas los dnos viejos y viejas antiguas q' dios tentaua a los ynos en cada pueblo y que uenia en figura de pobre hermitano y q' pedia por dio de bestir y de comer y de uenar qu estos pobres dizen q' entraua mas adonde hazia fiesta de pueblos en la plaza publica y no dando limosna se bolbia por ello dizen que encidia muy grandes males y castigo de dios pachacamac tize caillauracocha q' amael mizero pueblos tragaba la tierra o cino le cubria el serro..."

7.4 creencias

Tiwanaku
grupo cateo.
XA-3008

2.2C
ag72

otra vida
ch'iyaer anu (perro negro)

En la otra vida hay que pasar un gran lago (lamargota) lit. el lago "la mar"). Un perro negro es el que hace pasar el lago a los difuntos. Por eso durante la vida hay que tratar bien a los perros negros. Entonces, te pasarán carrándote en su espalda (ch'ésiri). -- Pero si en vida no les has dado buena comida a los perros negros, allí te llevará sobre la nariz para botarte (jan waqtjajinejji, nasa patawu ch'esisitani 'si no le damos ofrendas, nos llevará sobre su nariz'); y si en vida los hacemos sufrir, nos arrostrará de la cola también pero botarnos.

7.4 creencias

Tikaraku 2.700
Grupo catéc. an72
XA-3309

sobre perros

Chiyar anu, jace castava 'el perro negro es para la gente'. Es el que está en el lago para ir a la otra vida (cf. 7.4: XA-3008)

wilp anu (rojo) y Jang'lo anu (blanco), sajra castava. Los perros rojos y blancos son para el diablo.

7.4 mitos

Sabaya, prov. Atawallpa, Oruro
Florencio de Chipaya nov73
XA-2615

Tata Sabaya

Él era un cacique Inca que vivía donde ahora está el cerro del mismo nombre (que tiene figura de gente). Mandaba en toda la zona del antiguo Carangas: hasta Toledo, Orinoca, etc. Cuando llegaron los españoles solía ir a misa. Una vez cuando llegó ya había acabado la misa. Enojado porque el cura no le había esperado, lo metió en la cárcel por tres días. Por ello él fue excomulgado y murió al cabo de un año. Los pueblos en que mandaba se repartieron partes de su cuerpo. A Chipaya correspondieron las tripas. Pero la gente fue muriendo también y ahora Sabaya (pueblo) se ha tenido que ir repoblando con gentes de otros lugares. Por sus apellidos sabemos de dónde han llegado.

7.4 mitos de origen

Chipaya, Atawallpa, Oruro
Florencio
nov73 XA-2626a

Los antepasados de los chipaya son los chullpas que vivían en el cerro Ramacha (Escara). Vino un diluvio y todos perecieron menos un pequeño grupo junto al lauca que ya estaba habituado al agua, y que vivía junto a la "capilla perdida", donde aún se encuentra año a la huella de un antiguo cementerio Chipaya. El lugar conocido con este nombre ha sido hasta hace poco el límite del tereno Chipaya, pero ahora ya no por haber perdido injustamente tierra en fleito vs. ameripampa (ex ayllu Collana de usucollu). Dos tres que sobrevivieron sólo sabían comer carne cruda, cocidos del río. Posiblemente eran emparentados a los actuales. Durante su época acendurase en actual lugar del pueblo. Que se cillo. Se cillo en fleito vs. ramacha la inca.

7.4 mito origen
(sigue)

Chipaya
XA-2626b

"Batán samaña" (el descanso del Tata) aymara). Al principio no tenían fleito. Después le adquirieron y lo hacían por fleición.

7.4 Creencias

George Lopez
Enfame Q'eqchi', 1974
XA-2798

Castillo

- Cada uno el uccu tiene su estada
- Cuando habla papet = alguien uccuó

7.4

Turco
Pueblo Loma
XA-2821

Cuentos Sajaque (variante del cuento en Ch'ujup'at)

- su uccu: Anallajche
- ejército de Tujús
- huaczo a Sakaq, de dejó con diante portado
- gansupe (Pari), uccu y tío a Pllivani
trajo huaczo para atajar tujús. Lo trajo en capita que abrió por curiosidad

Lo cuentan del Membrado, etc.

7.4

TIPOS DE CUENTOS EN LA REGION

Pro. Sajaque
Oruro, Turco
Pueblo Loma
XA-2823

- Zorro, harto, con otros animales
- en Turco toco el pie de Tala Sakaq
- cuento de Pimiri (Loma de ruinas)
pueden como construyeron, miradidad
cara y instruccion
traja de uccueros
- (cuentos en episodio del Vellor [Vellor] ya por lado de Castillo
(en terreno propio)

- En 3: T'urup'at, Lat' G'at'o,
- En 1: Cuando Pablo y Tajo Tomás

- Los uccueros T'urup'at y uccueros T'urup'at de uccueros de uccueros, después
aparece uccueros Sakaq - antes del cuento, cuentan de un libro: T'urup'at
uccueros, uccueros... 100 en partes, uccueros, uccueros.

- hoy varios cuentos, uccueros sobre uccueros, al Vellor, Sakaq,
y otros para Sakaq de ellos.

Ej: el g'ato de uccueros, prepara a uccueros de su huaczo
guarida para uccueros con el huaczo. El se
cuenta el "huaczo" (huaczo de la parte) y con el
bicho golpea de uccueros el huaczo.

- 7.6 ritos 3.11
5.2 ciclo cerem. ? 1972 Achacachi
XA-1585 XA-1599 Obs.pers. y otros set73
ayunos
- 3.1C
Murumamani, Achac.
? 1972
XA-1585
- 7.6 ritos
5.2 ciclo cerem.
ayunos
- 3.1C
Murumamani, Achac.
? 1972
XA-1585
- SÓlo hay en Semana Santa; no hay velada
- 1.6 ritos 3.11
1. muerte Achacachi
XA-1599 Obs.pers. y otros set73
- Una misa
- Ahora concentradas por la parroquia en los sábados)
En la recepción que sigue después de la misa, es
costumbre que se toquen pinquillos.
- 7.6 ritos 2.5C
Chijcha, Jesús Machaca
AC y observ.pers. enero 71
XA-0454
- Dulce misas
- Se hace como un cajoncito de papel (sábana, perifoneo,
etc.) dentro del que se ponen los ingredientes alscua-
dos: la "dulce misa", los clavilitos, el incienso...etc.
- Y hacen un cajoncito para cada divinidad a la que hay
que alimentar.
- Puede hacerse quemar con leña, besta, o cualquier
combustible.
- 7.6 ritos 2.5C
Chijcha, Jesús Machaca
AC y observ.pers. enero 71
XA-0456
- walt'a
- Este nombre genérico para "regalo, ofrenda" (solo
ritual?) es el utilizado para las ofrendas de llama, llama
sullus a la achachila, wak'a, etc.
- Dicen, por ejemplo, mak'aru walt'añani 'vamos a hacer
ofrenda (o regalo) a la wak'a'.
o bien achachila walt'añani 'es la tarde de la
ofrenda a la achachila' (a la que
ofrecen un llamo macho, /o. no sullu)

7.6 ritos	Chijcha. Jesús de Machaca 2.50 A3 enero 71 XA-0469	Galla Irr Jesús Mach PG dic 71 XA-0496	2.50
<u>WILANCHHA</u>			
Sacrificio de un animal para aplacar la tierra, etc. Según AC, el sacrificio de llama que se hace a la salida del cerro en navidad <u>no</u> se llama Wilancha en Chijcha.			
Lo único que se llama Wilancha es lo siguiente: cuando al- má animal se extra a hacer dados en algún momento, se cree que las penas se han de escapar de dicha chacra, entonces, para evitar que las penas se escapen (para "contar" ese mal), los dueños de la chacra con los qamanis (• yapu alcalde) sacrifican una oveja. Esta oveja debe proporcionar el dueño del animal que ha hecho dados en la chacra. Con la sangre de la oveja sacrificada, se rocia la chacra. Las patas del animal, suelen también quemarlas. Con la carne restante, hacen purullada. AC no asocia esto con la pachanama, sino sólo "para que no se escape la papa".			
7.6 ritos	Andrés Mach PG(Galla) dic 71 XA-0529		2.50
<u>WILANCHHA</u>			
En algunas comunidades de San Andrés de Machaca, cuando se sacrifica una llama, se extra el corazón aún palpitable para la pachanama.			
7.6 ritos	Mocomoco febr 72 cateq XA-567		
<u>WILANCHHA</u>			
No hay wilanchas (hay oco ganado) Si hay waji-chas, con 2/3ce misas y con 1/2ra sullus compadas en tierras del pueblo o en La Paz (c.Linares). (para achachilas) También mandan recados para evitar el arenizo O mandan 12 ramos a tata Santiago en caso de rayo			

7.6 ritos

ritos relacionados con

- ciclo anual cf. 5.2
 - ciclo vital cf. 5.3 (infancia)
 - 5.4 (matrimonio)
 - 5.5 (muerte)
 - 5.7 ("camino")
- enfermedades cf. 6.1 y 6.3
- cf. también 4.1 para reforzamientos rituales de la estructura familiar - interfamiliar
- 4.2 id. de la estructura comunal o zonal

7.6 ritos

ritos relacionados con muerte cf. 5.5

7.6 ritos

Ayqachi Los Andes
Felipe Mamani, diac. febr71
XA-0278

7.6 ritos

Viloco (prov. Loaiza)
Marcelino diac. febr71
XA-0282

LOQTA NISA (lit: misa de ofrenda)

Es el rito más común por la zona de Ayqachi (?).
Las autoridades van al yatiri a pedir la ceremonia.
El yatiri entonces ofrece, con ellos, un oveja sullu (feto) a la achachilla.

Para pedir lluvia, etc. para cosechas.

Ayunos

Es el rito más frecuente. El "hijo de Dios" (yatiri) indica cuándo deben hacerse. Su fin es ~~preparar~~ librar a las cosechas de los males que les acechan después de la siebra. Duran varios días, cada uno dedicado a un poder sobrenatural distinto:
lunes: para almas; dulce misas; hacen calaveritas que

martes: para el rayo; sullu; 99 oraciones?

miérc: Virgen: 77 oraciones; ningún don especial

Jueves: Mtro. Señor: 2 ovejas blancas

viernes: diablo: 2 ovejas también blancas; pero para este día el oficiante es el "hijo del diablo" (laqqa).

7.6 ritos Altiplano general 1
 diáconos, Inaja 1 nivel y otros
 XA-0286 2.5

7.6 ritos Altiplano, Kachaca
 CA (Tana), Vellard
 XA-0287

sacrificios humanos

En Calamarca hicieron una torre. Escogieron a un huérfano, le hicieron muchos regalos, le emborracharon muy bien y le metieron en un hueco de los cimientos (o de la pared), vivo, y así lo taparon y emparedaron "para que la torre viva".

En un puente de la carretera de Yungas (por tanto, hace relativamente poco tiempo y es fecha ~~bien~~ y lugar bien precisable), contrataron a una pareja para que trabajara en la construcción del puente. Igualmente los emborracharon bien y los emparedaron vivos.

Suele escogerse a jóvenes, sean cuántos, sean medio loquitos. Se habla de una mujer que una vez vendió a su hijo para uno de esos sacrificios.

sacrificios humanos
 Es tradición que en el templo matriz de Jesús de Kachaca fueron emparedados 2 urus (Vellard) y que en el templo de la Asunción de ~~XXXXX~~ Titicaca fueron emparedados 4 urus (CL).

7.6 ritos Ulla Ulla (Caupolicán, La Paz)
 Castañón 1971
 XA-0290

7.6 ritos

Wajta: sacrificio de corderos, parecido a las willanchas.

cf. alza en 4.1 XA-0312

7-6 ritos Jawirlaca, Achacachi 3-1C
5-3-5 infancia MC marzo 72
muerte XA-660

"despachos" de niños (y fetos?) muertos sin bautizar

Varias madres entierran a esos wawas sin mas contemplaciones cerca del lugar; si la comunidad se entera, hay que mandarlos al sitio adecuado ~~xxx~~ (el cerro-achachilla Pachhiri, por ej.). -- Otra formula es enterrarlo dentro de los limites de alguna comunidad cercana: en este caso si dana aalguno ya no sera a la propia comunidad sino a la vecina.

7-6 ritos Achacachi 3-1
sutiliz obs per
4A-791

hizo: se le fue huesos en cerro-ca hills Surugachi

Far. las oraciones y comentarios del yatiri y clientes, cf. cinta grabada.

Ver también fotos y slides.

7-6 ritos Macha (N de Potosí)
7-1 objetos sagrados campesinos pidiendo misa
25 dic.70 XA-0172

Gloria misas. Pidieron por las siguientes intenciones, aunque no es claro si todas tienen que ver con las "gloria balas" del rayo:

Tata Santiago, San Felipe y San Gabriel Centella
(o alguno de los tres)

Gloria Niñitu

Gloria Santísima Niñitu

Gloria Estrella Niñitu

Tata Erbayoy = San Marcos Gloria

(y por nombres de parcelas afectadas por rayo):

Sulti, Gloria

Nich'u, Qolla

Karis Meq'a

W'ellu Chutu Ichuichu Meq'a

7-6 hitos Jawirlaca, Achacachi 3-1C
MC marzo 72
XA-659

En el mismo lugar apenas hay wilanchas, aunque algunos van a cerros-achachillas de otras comunidades. Uno de los casos mas tipicos es el de cuando el rayo mata algun animal: este animal ha de ser llevado a la achachilla (aunque no es comenido como wilancha). Una razon de la ausencia de wilanchas es el poco ganado existente. Tampoco hay llamas.

Haran wilanchas con conejos? MC parecia no saber.

7.6 ritos Achacachi 3.1
obs pers J. Zurro abr 72
IA-807

Ofrendas
La importancia de estos ritos queda en evidencia por la riqueza
terminológica para expresar este acto en forma genérica:
loqjtana
liwaba
wotura
past'ayata
y en forma sustantiva (algo más específica): despacho
carño
(nár loqjta, waqta...)

7.6 ritos Onasuyos 3.10
(Jawiriaka, Ch'e jekucho)
MC SQ abr 72
XA-715

animal muerto por rayo
No puede ser comido; debe ser ofrendado.
En Jawiriaka (MC): lo llevan a un cerro de Achachilla,
por ej al Pajchiri
En Ch'e jekucho (SQ): lo entierran en el mismo lugar,
el cual recibe desde entonces el
título de SALVARIO.

7.6 Ritos Tiwanacu, Guaraya 2.2
noviembre 70
Prudencio Luna y flia
AR 001

7.6 ritos Marq'e Achacachi 3.10
MW abr 72
XA-852

ceremonia de la siembra de la papa
Después de haber ya empezado a sembrar en 5 a 10
surcos, hacen un alto hombres y mujeres y seponen de
rodillas en el suelo. Los hombres al-reador de un
"f'ullu", las mujeres aparte, cerca, participando también.
Seleccionan de 10 a 20 papas que ya están unidas
con boara de vacuno "p'uru", y la persona mayor comienza
los rezos implorando a la Virgen, los Achachilla y otros
santos. Luego ven gruesa de lluvia antes cada una de las
papas todas las mujeres, al mismo tiempo que s ven
o s'ando. Luego separa las papas en cruces del número
de las presentes, y clava un pedacito copa de alcohol
(continua...)

wilancha
Sólo se hacen con conejos de indias (wangu'o) en la
fiesta del Espiritu (Pentecostés, junio)
(of. 5.2: XA-851)

7.6 Ritos
5.2 Ciclo anual, cerem

Tiwanacu, Suraya. 2.2
noviembre 70
Prudencio Luna y flia.
AR 0001

(continuación)
vacíandola a la tierra en las cuatro direcciones, también sobre las pequeñas papas mientras sigue rezando en voz baja. Posteriormente reparte las papas que están en uno de los grupos ya separados de tal manera que alcance a todos por igual, más o menos; éstos las besan y guardan en la mano. La persona mayor que guía la ceremonia se sirve una copa de alcohol, se descubre la cabeza y ofreciendo a la tierra muy poco, se lo toma, sirviendo también a todos, primero hombres, después mujeres (niños no) todos los cuales hacen lo mismo descubriéndose. Luego vuelven a juntar todas las papas y concluye la ceremonia para continuar la siembra.

7.6 Ritos
7.4 Creencias y mitos 2.5 C
Jesus de Machaja . Kalla Boja
10 de nov. 71
Tomás Forra, varios
AR 0011

celebraciones para las almas que vienen en todo-santos
Los familiares cercanos deben hacer la tumba, rezar y ofrecerle alimentos por los tres años siguientes a su muerte. Además de las celebraciones en el cementerio. ~~No existe~~ tuvo conocimiento de ninguna familia que si quiera después de los tres años.

7.6 ritos

Carangas, Oruro

cf. artículo
Kusch, Rodolfo (1971)
"Pensamiento Aymara y Quechua", América Indígena
31/2 pp. 389-396

7.6 ritos agrarios

Jesus Mach. Yauriri SFco 2.5C
Daniel
set.71
Xk-Q53

contra granizo

Le ofrecen q'owa y así llevan el granizo a la piedra llamada Nasa 'ara (of. 0153 en X 7.1)

7.6 ritos
8 pastoral
Jowacha

Jesús de Machaca, Tacaca
mayo 71 Pedro Condori
XA-0106

2.50

Jowacha

Los yatiri también hacen q'owachas en los cerros en forma parecida a la que se hace en las chaoras en carnaval. La finalidad es para ciudar las cosechas, y van al cerro junto con los yepu alcaides.

1) al menos hacían hasta hace poco

7.6 ritos
5.1 ciclo diario

Jesús Machaca, Tacaca
mayo 71 Pedro Condori
XA-C103

2.50

ayunos. Horario

Empiezan a las 8 a.m. (hora campesina)
Acaba hacia la 1 p.m. (id)

La Gen te tiene que haber llegado en ayunas (aunque "algunos también comen")

Al salir de la Iglesia a la 1, cada mallku pone "valor de panes y vino" y lo distribuye a todos. Ponen dos botellas de vino (entre todos) ~~XXXXXXXXXX~~ y 2 pesos de pan. Y después cada cual se retira a su casa.

En Tacaca, a diferencia de Chijcha, ya no hacen nada a la achachila en esta ocasión. Antes hacían, yendo a Q'aille: un cerro doble en la parte más alta de Tacaca, por donde vive Pedro.

7.6 ritos
8 pastoral
aculturación

Jesús Machaca, Tacaca
mayo 71 Pedro Condori
XA-0097

2.50

ayunos y paraliturgias

Los ayunos ahora en Tacaca los hacen comunitariamente con el catequista y transformados en una paraliturgia.

Mayo 1968

Sin embargo, en muchas partes aún lo hacen en la forma tradicional, más o menos descrita en

XA-0098

7.6 ritos
8 pastoral

Jesús Machaca, Tacaca
mayo 71 Pedro Condori
XA-0098

2.50

ayunos. La forma tradicional

Se reúne toda la comunidad en la iglesia. Todos invitados. Los rbaris (rezadores) delante, y toda la comunidad atrás. Solo el rezador rezaba, pidiendo en ayunara, pidiendo la bendición, que no haya granizo, ni helada, que haya buena cosecha, que "nos vea a toda la comunidad", pidiendo perdón, etc. Después bendecían y pedían con incienso, y cantaban cantos antiguos medio ayunaras medio pastellanos, como por ejemplo "Bula María", "A vuestros pies", "Iyas, Padre de las Fobras". (que Pedro identifica como cantos en "ayunara").

7.6 ritos Jesús Machaca. Machaca 2.50
8 pastoral mayo 71 Pedro Condori
XA-0100

ayunos. traducción de la oración en XA-0029

He aquí que nosotros estamos ayunando.

Miramos a nosotros tus hijos.

Perdónanos de nuestros mil pecados, que somos pecadores.

Hoy estamos ~~me~~ pidiendo así, otra vez

los chiquitos, todos los mallkus, todas las personas
hoy pedimos.

Envía tu bendición a nuestras chacaras, a nuestras papas.

También a los animales, para que fructifiquen bien.

También a todos nuestros trabajos para que sean provechosos.

7.6 ritos Jesús Machaca. Machaca 2.50
8 pastoral mayo 71 Pedro Condori
XA-0099

ayunos. Ejemplo de oración de risiri

Akancha mapakajj churay(?) ayunaspipjjeta. ?

Uñt'anipjjeta wwanakam.

Juchasirir pirtonapjjetay, waranq juchanakat.

Jich'urojji uk'am mayamp may'tas...?

Wwanakamp, taqe mallkunakamp, taqe jaqenakampi

jich'uru munapjjeta.

Yapunakajjar, oh'qenakajjar bindisirapipjjeta.

Uk'amarak uywanak suma achufapatak

Uk'amaraki manekama taqe kun trabajus probichuápataki.

(traducción en XA-C100)

xxx

7.6 Ritos Jesús de Machaca Yauriri S'fco
8 9 past antro mayo 71 varios mallkus 2.50
XA-0049

Milancha. Algunas ocurrencias en que se hace

Cada año el tercer día de ayuno. Ese un sábado de diciembre

Han hecho también al acabar un año antisárbuo

al acabar la escuela

Algunos hacen al acabar casas

7.6 ritos Jesús Mach. Yauriri S'fco 2.50
3-6 consumo y ahorro V 71 varios mallkus y oateq.jt
3 8 y econ past antro XA=0044

Dulce misa. Costo económico

Cuando la comunidad encarga una dulce misa, suelen

acostarse todos los miembros de la com. a 1 peso o

a .50 centavos. Con lo recorrido (en Yaur.S'fco serían

entre 87 y 43,50 \$) se paga aprox. 10 a 15 \$ al yati-

ri y el resto es para comprar los ingredientes de la

dulce misa, alcohol ("caminacito"), coca, etc. - Los

mallkus también ponen a veces azúcar de alcohol. No

se sabe que nadie contabilice los gastos para saber si

hay proporción entre el gasto total y las entradas tota-

les. (Dicen que el yauriri también tiene que costar.)

7.6 ritos
Tiwanaku
observ. pers.
XA-0240
mayo 71
2.2P

Wilancha colegio (cf. 0236ss)
En toda la ceremonia ha habido ausencia de oraciones recitadas.

Sin embargo el yatiri me ha asegurado que, mientras estaba aún en su casa preparando la dulce misa, él había estado rezando oraciones.

7.6 ritos
Tiwanaku
observ. pers.
XA-0239
mayo 71
2.2P

Wilancha colegio (cf. XA-0236). Comentarios escuchados "¡La dulce misa es a la tierra virgen y a la wak'a. Se hace para que la tierra no haga daño a tantos niños que estarán por este colegio" (el yatiri Francisco)
"Hay que hacer esto con mucha fe, para que todo vaya bien" (uno de los albañiles)
"Esto es una señal de que después todo irá bien" (Uno de los profesores, después de haber enterrado el corazón y otras vísceras en el hoyo)

7.6 ritos
Tiwanaku
observ. personal
XA-0238
mayo 71
2.2P

dulce misa en cimientos del colegio
(cf. además XA-0236f-g)
La que se ofreció a la tierra virgen en esta ocasión consistía en un paquete hecho de papel de periódico en el que había dulces, pasanalla, colaciones, etc. y varios paquetitos con incienso y otras cosas que no logré identificar.

7.6 ritos
Tiwanaku
observ. pers.
XA-0266a
10 mayo 71
2.2P

Wilancha para cimientos del nuevo colegio
La iniciativa de hacer una wilancha surgió del director del colegio y del alcalde de Tiwanaku. Todo el mundo lo ha considerado normal en el pueblo. Los cimientos del nuevo colegio ya estaban parcialmente excavados y se estaban echando piedras a los mismos (padres de familia de diversas comunidades, por turno trabajaban para este fin en faena). La ceremonia empezó hacia las 12,30 o 13 en el siguiente orden (versión probablemente "urbanizada"):

1. Cavar hoyo cerca del lugar del sacrificio
2. regalo de alimentos, bebida y mistura a la llama
3. derriello y ch'alla con sangre en cimientos y hoyo
4. discursos formales con himno nacional
5. dulce misa (mimos concurrencia) a la Tierra Virgen
6. enterrar corazón, cabeza y huesos en hoyo
7. comita todos juntos del usado de oveja y llama.

7.6 ritos
 Tiwanaku
 observ. pers. mayo 71
 2.2P
 XA-03260

willancha colegio
 a) regalos

Una vez cavado el hoyo, se ha acercado a la llama al lugar. El yatiri (el que llamaban maestro: Francisco, nat. de Challabata pero residente de Chuco) y varias otras personas (autoridades) han ido dando regalos a la llama, algunos de los cuales le han sido metidos en la boca, a pesar de los esfuerzos del animal en contra. Los regalos han ido en el siguiente orden:

1. le han hecho mascar coca
2. id. con ocaliones (dulces)
3. vino en vasitos de licor (hasta el fin de la ceremonia)
4. sal
5. mistura

Todas las autoridades y principales maestros alhauiles alimentaron así a la llama. La mistura la echaron además las mujeres.

7.6 ritos
 Tiwanaku
 observ. pers. mayo 71
 2.2P
 XA-03266

willancha colegio: a) preámbulos

La llama le trajeron hacia las 12,30. Era macho, blanco de un año y medio, que había costado 145 pesos. Los chicos empezaron a jugar acariciándola, molestandola, etc. Cuando llegaron, poco después, el alcalde y otras autoridades, todos se trasladaron al patio del futuro colegio. Allí se ha cavado un hoyo de aproximadamente 1X1 m. (del que, por cierto, han salido varios huesos y restos tiwanacos: todos lo han encontrado también normal, por ser esto ~~XXXXXX~~ rutinario cuando se excava el subterráneo de Tiwanaku).

7.6 ritos
 Tiwanaku
 observ. pers. mayo 71
 2.2P
 XA-03264

willancha colegio
 a) deglutido

Después de los regalos la llama había quedado sentada. En parte debido a tener las patas atadas, en parte al vino, coca, etc. y en parte a la cantidad de gente que aturdió al animal. (La señora decía: "No le hagan sufrir". -- Después un machaco (parece que no era yatiri) le ha cortado el cuello. Allí estaban ya listas dos ch'apas (baldadores de barro) que han recogido la sangre. Alguna ha caído al suelo, pero a media le ha importado malo. Después las autoridades, trabajadores, mujeres (incluso una madrecita) han acudido, cada uno con su cocito, para recoger sangre de los chicos o directamente del cuello para llenarlo con sangre y salir corriendo a llamar con mucha sangre los camayos de la parte ya excavada, sobre todo los camayos, pero no exclusivamente, y también el hoyo (algunos). El hueso que ch'aliado también han llevado grande cercano a los alrededores. En otro el

7.6 ritos
 Tiwanaku
 observ. pers. mayo 71
 2.2P
 XA-2687

willancha colegio
 a) deglutido

fertilidad animal 5C noc. 73 XA-2687

ILLA Q'IWTAÑA lit: llamar a la illa (espr. del animal) El yatiri va a la casa del cliente y prepara dulce misas para el lugar de la illa. Como en otras q'iwtaña, va con campanilla, clavetes blancos, agua, etc. y llama (con el gesto típico de q'iwtaña) a la illa para que venga "con sus rebños". Hay que procurar que en ese rato los perros no ladren para que no espanten la illa. Entonces echan agua y clavet al centro del canchón del canchón: así las ovejas del cliente bajan y dan vueltas, lo que se int rpeta como si estuvieren mezclándose ya con el nuevo rebño ya llegado de la illa.

7.1 obj. sagr. 2.5C
 Corpa, JMach
 SC nov73
 XA-2684

7.6 ritos
 wilancha colegio
 e) dulce misa

El yatiri maestro Francisco, con ayuda de un hombre y de una mujer, y con una concurrencia bastante inferior a la de lo anterior, ha empezado una ceremonia comolentaria, y hasta cierto punto indubidante de las precedentes a unos 50 ms. de la wilancha, inmediatamente después de que ésta haya acabado. El mismo Francisco la ha descrito como "dulce misa para la tierra Virgen". ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ y "para la wak'a": Ha prendido una fogata. La gente que estaba alrededor ha empezado a ch'allar con vino, refresco, alcohol, etc., con lo que tuviera más a mano. El alcalde ha ch'allado con una cerveza bien sacudida para que tuviera más espuma. Después varios hombres (creo que el yatiri no, sino sólo trabajadores y autoridades) han llevado hasta el fuego la dulce misa (paquete enon lo standard: cf. A4-0236). Entretanto el sigue

7.6 ritos
 wilancha colegio
 e) dulce misa

El yatiri desde una esquina gesticulaba como bendiciendo o rezando pero sin decir nada perceptible. A continuación con otra cerveza ha empezado a ch'allar, pero sólo un poco al fuego y mucho más a la gente. Todos han desaparecido corriendo del lugar, aparentemente para no ser alcanzados por la chorreada de espuma de cerveza del yatiri, pero también porque en este momento en que la Virgen consume en el fuego su don no debe haber curiosos espectadores. Fuera de los ayudantes del yatiri, sólo yo me había quedado a mirar. Empezada el yatiri ha venido a decirme que me fuera y que no mirara el fuego porque me enfermaría: que aquí lo era para la tierra-virgen. Se ha ido, pero él y sus ayudantes se han quedado, al parecer ~~xxx~~ sólo para estar quietos sus cosas, pues al poco rato han salido con sus q'eni. Al reventar después al yatiri el por qué de la dulce misa, me ha dicho "por la tierra-virgen no hay que dar a tankos"

7.6 ritos
 wilancha colegio
 e) dulce misa

El yatiri desde una esquina gesticulaba como bendiciendo o rezando pero sin decir nada perceptible. A continuación con otra cerveza ha empezado a ch'allar, pero sólo un poco al fuego y mucho más a la gente. Todos han desaparecido corriendo del lugar, aparentemente para no ser alcanzados por la chorreada de espuma de cerveza del yatiri, pero también porque en este momento en que la Virgen consume en el fuego su don no debe haber curiosos espectadores. Fuera de los ayudantes del yatiri, sólo yo me había quedado a mirar. Empezada el yatiri ha venido a decirme que me fuera y que no mirara el fuego porque me enfermaría: que aquí lo era para la tierra-virgen. Se ha ido, pero él y sus ayudantes se han quedado, al parecer ~~xxx~~ sólo para estar quietos sus cosas, pues al poco rato han salido con sus q'eni. Al reventar después al yatiri el por qué de la dulce misa, me ha dicho "por la tierra-virgen no hay que dar a tankos"

7.6 ritos
 wilancha colegio
 d) ~~XXXXXXXX~~ programa formal

Enseruida, y delante de la llama de-ollada, ha empezado un programa standard parecido a horas cívicas, inauguraciones, etc.!

himno nacional
 discurso del alcalde
 discurso del director del colegio
 tribuna libre (que nadie ha usado)

Los temas no han hecho ninguna referencia a la wilancha propiamente dicha sino sólo a la obra del nuevo colegio que se está iniciando.

A continuación los alumnos se han ido a sus casas, los trabajadores han empezado a trabajar con la argamasa ya lista desde antes de la ceremonia y los mañosos han empezado a cuartear la llama. -- Pero para un grupo de los concurrentes, proseguía la ceremonia (cf. e)

7.1 obj. sagr. 2.5C
 Corpa, JMach
 SC nov73
 XA-2684

7.6 ritos
 wilancha colegio
 e) dulce misa

El yatiri maestro Francisco, con ayuda de un hombre y de una mujer, y con una concurrencia bastante inferior a la de lo anterior, ha empezado una ceremonia comolentaria, y hasta cierto punto indubidante de las precedentes a unos 50 ms. de la wilancha, inmediatamente después de que ésta haya acabado. El mismo Francisco la ha descrito como "dulce misa para la tierra Virgen". ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ y "para la wak'a": Ha prendido una fogata. La gente que estaba alrededor ha empezado a ch'allar con vino, refresco, alcohol, etc., con lo que tuviera más a mano. El alcalde ha ch'allado con una cerveza bien sacudida para que tuviera más espuma. Después varios hombres (creo que el yatiri no, sino sólo trabajadores y autoridades) han llevado hasta el fuego la dulce misa (paquete enon lo standard: cf. A4-0236). Entretanto el sigue

7.6 ritual

Minas
tfo de JT may 72
XA-937d

sacrificios humanos rituales

Wagatã de Carnaval o Agosto.
En una forma parecida a un presterio por turno, cada año un trabajador de la mina escogería a algun individuo, por lo general algún joven huérfano abandonado, de los que duerme en la calle sin nadie, de la zona minera o de otra parte. Le trata bien con cariño y abundancia y al cabo de uno, dos o más meses, cuando llega la fiesta fijada, se hace una fiesta con todos los trabajadores cerca de alguna chimenea o respiradero de la mina. Cuando el muchacho o joven, que por entonces tiene muy buen aspecto de salud y ya se ha procurado que esté bien borracho, está bailando sobre la chimenea, sobre una puerta falsa se abre ésta

7.6 ritos

Copacabana
Mál. abr 72
XA-973

a la awicha del hogar

La mujer de la casa, cuando hay invitados o visitantes y están en la cocina, echa a la awicha, como ch'alla, algunas hojitas de coca y también las primeras espumas de la olla.

q. *tau* S.é. XA-974 en 74

7.6 ritual

Minas
tfo de JT may 72
XA-937b

sacrif. humanos rituales

... para que la víctima ofrecida caiga dentro. Enseguida se le echa detrás grn cantidad de comida, como para una semana. Esta victim humana es la ofrenda (waqte) al tfo. Enseguida la vena empieza a brotar por todas partes "como quinoa".

NOTA: no consta a que mina se refiere; JT parece generalizar, pero parece haber tenido más contactos, a través de su tfo minero, con Milluni; aun me quisés también con Llallaqna.

La información sólo llega a XA indirecta vía JT

7.6 rituales
brujería

San Andrés de Machaca 2.6
dos maestros rurales abr71
XA-1134

ritos anti-embruajamientos

Los huevos hueros se utilizan para este fin, tanto para quitar el efecto de brujerías ya recibidas, como para "vacunarse" contra posibles embrujamientos futuros.

Para ello el yatiri va untando el cuerpo del embrujado potencial con dichos huevos hueros.

NOTA: en la mesa gala detrás de la iglesia de San Andrés había varias cáscaras de huevo ¿será por eso?(XA)

+7.6 ritos Guaman Poma de Ayala I "Agosto"
sacrificios humanos XA-1753
"...algunos ofrecían en cada pueblo a sus jóvenes con
sus hijos e hijos cueros cada uno no mas de una en un año
y lo deus aquíen lo venia de dalle el hijo a la guaca
y se lo enterraban bibe el quien lo danu su hijo yue
llorando..."

ka junio (inti raymi):
"... y enterrava al sacrificio llamado capacochn
q. enterravan a los niños ymosentes cuinientos..."

deciembre (ayrao int. raymi)
id.

etc.

7.6 ritos ?
Cursillo Cultura Aymara jun72
XA-1254
rito para conseguir lluvia.

Se saca agua de una poza o puyyu y se lleva a otra
poza. Entonces las dos aguas entran en conflicto
y pelea, con lo que se volcanean las nubes y lluvia.

7.6 ritos fertilidad Potosí y SLa Paz
Mario Montaña abr 72
XA-979a

JERRA

El dueño del rebaño corta pedazos de oreja de sus varios
ganados (killa) y lo mete todo en un peneño pocito he-
cho ad hoc cerca del corral. Nombrá "comadre de jerra" a
una mujer robusta y que haya tenido muchos hijos. Anuel-
ve después los pedazos de oreja en una llijlla grande y le
anarra a la comadre. Enciende la fiesta dos de los más borra-
chos de la fiesta con nombrador "cura" y sacristán. Anon-
ces la mujer se desnudará el bulto, como si fuera una wawa,
y el cura y sacristán "lo bautizan" echándole agua y rezan-
do a la Virgen Pachamama y con licencia del Señor Justo
Justo. Acaba la ceremonia la mujer se carga el bulto y
lo entierre de nuevo en el pocito, también con H

7.6 ritos fertilidad Potosí y SLa Paz
animal Mario Montaña abr 72
XA-979b

JERRA (sigue)

...una loza. Durante el baile lacomadre (y sólo ella)
baila sobre la loza, transmitiendo así su fertilidad al
ganado, simbolizado en las orejas. -- Después el dueño
del ganado, la comadre, el cura, el sacristán y algún
otro van al corral donde está ya el ganado, llevando
wainoa, porotos y cobetes. En el corral echan los cobetes
y el ganado sale, desaparecido por las puertas. Allí el
"cura" y el "sacristán" van echando a los animales al
salir con puñados de cuinos y de porotos.

JCM (XA): el nombre de jerra no parece aymara por /rr/
intervencional.

<p>7.6 ritos 4.1 relac. interfam. XA-1288</p>	<p>Tiwanaku Grupo cateq. XA-1288</p>	<p>1.2C ag72</p>	<p>Altipl XXXXXXXXXXXX muchos XA-1292</p>	<p>1 XXXXXX</p>
<p>invitaciones con alcohol, coca y cigarro. Ocasiones en que son necesarias: -ak consue/tros (padres novia) en la sart'aña -amboe c'nsue/tros al jach'a padrino al proponerle serlo -el preste al invitar a otros a que le colaboren con regalos (animales, cerveza, etc) -en velorio y entierro -los padres del niño al invitar para ser padrino de corte de cabello (mururi awki)</p>	<p>7.6 ritos</p>	<p>invitaciones con alcohol, coca, cigarro Cuando se hacen para pedir algo, el aceptar el alcohol, etc. es sinónimo de que se acepta el cargo, etc. que se va a pedir.</p>		
<p>añado yo: los prestes, pasantes o autoridades a todos en las fiestas comunitarias al ichu tata?</p>	<p>7.6 ritos Yungas, colon.Chulum ? 1972 XA-3073</p>	<p>4.6</p>	<p>7.6 sacrif.humanos</p>	<p>9.</p>
<p>sacrificios humanos El puente de Choquecota, construido para el camino hacia zonas de colonización de Asunta, etc. (des.e Chulumani), habria sido construido con un individuo emparedado dentro como ofrenda a la pachamama.</p>	<p>La Paz Al Jul73 XA-3077</p>	<p>↔</p>	<p>Cuando Al tenía unos 8 años recuerda que estaban haciendo un trabajo difícil en la calle que une la Rodríguez con la 20 oct. (junto a la sede social de los choferes) para evitar las avenidas de una quebrada (ahora ya canalizada). Recuerda que estaban chupando y preparando para el sacrificio de una pareja. Escogieron a un hombre y mujer, borrachos consuetudinarios.</p>	

- 7.6 ritos Parina Arr. Jiwak'ca 2.50
varios m273
XA-1395
- Milancha por el ch'tore arucha (cf. 5.2 XA-1394)
- Para los gortes de la llama y otros cada familia
paga la cuota de 2 pesos.
- 7.6 ritos Escama, prov. Camacho
José Iriarte nov73
XA-2692
- misas
- Llevan a la iglesia bultitos llenos de los gusanos
que suelen arruinar la cosecha; se cree que con la
misa esos gusanos desaparecerán y ya no serán plaga.
(creo que es en las ch'uña misa)
- 7.6 ritual Corpa, JMach 2.50
para lluvia SC nov73 XA-2695
- CH'UWA Q'IWJJATA lit. llamada de lluvia
- Se hace hacia fin de año; el mallku entrante paga y
ruega al yatiri que sea más experto para ese tipo de
ritual. Se hace en los mismos días o época de los
ayunos. -- El yatiri va con el clavel y ramos (del
domingo de ramos) y con pinquillos. Sube hasta el
cerro a una laguna o vertiente. Allí ch'alla a alguna
nube que vea a la distancia (sobre todo hacia el Illi-
mani) y la llama. Trae el agua de la vertiente. Tiene
que conocer bien la vertiente, porque hay de tres cla-
ses: una de lluvia, otra de nevada, y otra de granizo.
Y, si se equivoca, viene granizo, etc.
- 7.6 ritual para enferm. Corpa, JMach 2.50
AJJAY Q'IWJJATA lit. llamada al espíritu o alma
- El yatiri va con campanilla, flor y pan de Shicolás
(comprado en Copacabana) al lugar en que el ajjayu
o espíritu abandonó al enfermo o asustado.
- Allí, sobre todo si es un cerro desde el que se llegue
a divisar a mucha distancia, se coloca en el suelo la
chompa, sombrero u otras prendas de la víctima enfer-
ma, y se empieza a llamar al xxxxx ajjayu, ayudándose
si es preciso de espejitos para atraer su atención.

7.6 ritual agric. Corps, Jesús Mach 2.5C

SC nov73 XA-2701

Q' IWT'APIN llamada al espíritu de los productos

Los Q'UWACHIRI (= los que hacen la q'uwachá : ritos agrícolas con untu, etc.)

agarran la quchita (tari de coca propia de mujeres) en la que hay fruta y alguna papa recién sacada del surco, y con ella hacen ademán de llamar a los espíritus de las diversas papas, etc. (p'uqt'uuru, imill't'alla, etc.) diciéndoles jawiki (rit: 'ven'). Enseguida van amarrando el pasto que está delante con doble nudo, para que el p'uqt'uuru, etc. va no se vaya ni escuche los llamados de otros q'uwachiri. Entonces dicen Suchitar chint'atalliwá '(el esp. de la cos.) ya está amarrado a la quchita'.

7.6 ritos curación

Orno, Carayabo

Parí

páimen, de 74

XA-2801

Se hay enfermedad en un lugar hacen como una consulta de piedra o árbol y se buscan en otro lugar piezas de sus árboles por q' la enfermedad vaya allí. Los de otro lugar para q' se va pasen a n' or a otro lugar para q' se vaya de ellos y así sucesivamente. Los n'obla decir a la vez del camino.

Parí.

Parí, Banco

Orno, de 74

XA-2799

7.6

Culto al sol

En Wilka (Terapeka), en cerito, la mitología de la fiesta patronal (Pentago) de las niñas huacoles y en Parí a ella una serie de nombres de cultos separando solchich del sol.

En Uchil'uy, en época de ~~épocas festivas~~ fiestas, las niñas junto a espíritu, inconsistentes al sol mitología está solchich

En Saryoch, el último día de ayuno (en Parí) las niñas, hacen que las huacoles, el colchano (un cerito) de mitología [por el sol?]

7.6

Ritos

Quilaca, Banco

P-Banco FRS de 74

XA-2802

1.º ayote - Mitología en Cerro

ay-est. - Cacha de agua

Quilaca, Banco
Caminantes van hasta cerro Ayoyayun a hacer agua nueva. La traen y abren en la chaca, en medio de ritos ceremoniales.

7.3 seres sobrenaturales El Alto La Paz
 7.1 obj.sacrados ? (Mesa Red.Sorata abr72)
 XA-976

En la zona se teme a los siguientes:

Anchacho (asociado a algunos lugares, por ej.Kuring'awa,
 una hondonada); más temible a la medianoche.

Larilari = alacrán
Supaya = víbora

7.3 seres sobrenaturales Tiquina, Cobacab
 J^{ta} abr 72
 XA-1004

anchachos
 tienen "su afa" y "su hora" en que "abren su puerta"
 y actúan.
 En casos desesperados también puede acudir a ellos
 para que ayuden. No son, pues, malos 100%.

7.3 seres sobrenaturales Forte Fotosi
 profesor de radió Pío XII
 abr 72 XA-967

En una curación a oscuras que le hicieron a él una
 vez que estaba cojo enfermo en una comunidad, los
 curanderos (ch'amacanis?) de la comunidad hablaron
 y se comunicaron con los siguientes espíritus:

Cabildo
 achachilla
 pukara

Lo hacían a oscuras, insistiendo ue no había que prender
 ninguna vela. El profesor, que no creía esto, prendió un
 cósforo, pero no pasó nada.

7.3 seres sobr.

awicha cf. ritos 7.6 XA-973
 crancias 7.4 974

7.2 producción Umacha, Achac 3.1C
 varios promotores ar72
 XA-1328
 producción cobada en orilla lago (gotalaka)
 roturar 1.5 jornales
 barbechar 2
 desterronar 1
 sembrar 2
 cuitar hierbas 6
 cosechar 2
 cargar cosecha 3
 trillar 22
 sin contar gastos por semilla, salarios, etc.

total en cinta: 29.5 jorn.
 en Ha. 590 jornales
 producción media en cinta: 3 carg
 a 25 bs/carga = 75 bs.
 equivalente a 2.5 bs/jornal

7.2 pers. pagadas.

Ciudad y funciones de yatiris, etc.

YATIRI ✓
 SAYIRI ✓
 QOLLIRI ✓
 LAYQA ✓
 LAMPARIRI ✓

Bono, Orosayas
 curs. diurnos abar 74
 XA-2795

tit. de q. hace decir: . apari.
 4. CHIKIRIRI 4.9
 4. 1.9

7.2 lupos sastrados
 7.6 ritos

Pichisachi 3.1

Sobre visita al Pochiyiri (Rito Neupouwi)

cf. folios invent. Altiplano

También publicado por Inst. Cultura Aymara
 de Bono

7.2

Ch'odñacala, Achac 3.1C
 cavea a Fabelo N 1974
 XA-2828

tipos de yatiris:
 inalista: adivina coca
 ispallista: para papas, etc. (mama ispalla)
 ch'amakani: para espíritus, achachillas...
 yanqa, cuentut apaciri: para turkafa: pasar enfer-
 medad a perro, etc.; habla con diablo
 insalwiri: habla con almas para saber por qué
 ha muerto

Este libro constituye un homenaje a la figura más representativa de la antropología social y cultural boliviana, Xavier Albó, nuestro querido *p'aqla*. La excusa ha sido la puesta en valor de su fichero inédito en el que acumuló gran cantidad de observaciones etnográficas a lo largo de toda su vida, pero priorizando su primera fase de descubrimiento de la realidad indígena y campesina (como se decía entonces) de las comunidades aymaras del altiplano paceño de Bolivia, durante los años 70 del pasado siglo, coincidiendo con la fundación del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).



ISBN: 978-9942-09-850-4



9 789942 098504