

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA Y DESARROLLO

TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN EL SISTEMA DE AYNUQAS EN LAS
COMUNIDADES AYMARAS DE JULI – PERÚ.

Tesis presentada para obtener el Grado de Magíster en Antropología y Desarrollo

Presentado por: HÉCTOR LUCIANO VELÁSQUEZ SAGUA

Profesor Guía: Dr. FRANCISCO OSORIO

SANTIAGO DE CHILE, DICIEMBRE DEL 2005

DEDICATORIA.

AGRADECIMIENTOS.

RESUMEN.

CINCO PALABRAS CLAVES.

ÍNDICE DE MATERIAS. Pág.

INTRODUCCIÓN.....10

PRIMERA PARTE:

APROXIMACIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA SOBRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD EN LA AGRICULTURA.....12

1.- APROXIMACIÓN TEÓRICA.....12

1.1.- Una mirada histórica de los aymaras.12

1.2.- Los elementos de adaptación ambiental y zonas de producción en los andes.....16

1.3.- La cultura, los saberes y la tecnología.....19

1.4.- Formas de organización social de los aymaras.22

1.4.1.- El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas.24

1.4.2.- La formación económica y social.25

1.4.3.- La economía campesina y acumulación capitalista.....25

1.4.4.- Fue socialista ó comunista el imperio incaico.....26

1.4.5.- La política y la organización social pre-hispánica de los aymaras.....26

1.5.- Objetivos.....27

1.5.1.- Objetivos generales.....27

1.5.2.- Objetivos específicos.....28

2.- METODOLOGÍA.....28

2.1.- Tipo de estudio.....28

2.2.- Nivel epistemológico.....28

2.3.- Metodología a utilizar.....29

2.4.- Técnicas e instrumentos de la investigación.....30

2.5.- Muestra.....31

2.6.- Área de estudio.....31

2.7.- Estrategias de análisis de datos33

SEGUNDA PARTE:

EL CONTEXTO CULTURAL, SOCIAL Y POLÍTICO DE LAS COMUNIDADES AYMARAS DE JULI.....34

2.1.- El espacio aymara.....34

2.2.- Precisiones históricas.....34

2.3.- La familia aymara.....	35
2.4.- La comunidad aymara.....	37
2.5.- El contexto cultural y religioso.....	38
2.6.- La biodiversidad en el espacio aymara.....	40
2.7.- Las actividades productivas de subsistencia.....	42
2.8.- La representación política y la ciudadanía entre los aymaras.....	43

TERCERA PARTE:

LOS ELEMENTOS DE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD EN EL SISTEMA DE LAS AYNUQAS AYMARAS.....47

3.1.- El sistema de aynuqas: una tecnología agrícola milenaria en los andes.....	47
3.2.- Las haimas (jaimas) y los fundos.....	50
3.3.- La tradición y la modernidad en la agricultura aymara.....	52
3.3.1.- Los elementos de la tradición en la agricultura.....	53
3.3.2.- Los elementos de la modernidad en la agricultura.....	55
3.3.3.- Espacios culturales de afirmación tradicional y de innovación tecnológica.....	56
3.4.- Las aynuqas y el acoplamiento de los ecosistemas locales.....	58
3.5.- La planificación de la agricultura y la diversidad genética.....	59
3.6.- La observación de los indicadores naturales y culturales.....	62
3.7.- La cultura: como eje organizador de la agricultura.....	63
3.8.- La recreación de los saberes y conocimientos locales.....	65
3.9.- La racionalidad en la agricultura aymara.....	67
3.9.1.- La rotación de tierras y cultivos agrícolas.....	69
3.9.2.- La organización del trabajo familiar.....	71
3.9.3.- La phina, la jara y la shiqacha.....	72
3.9.4.- La papa ispalla (papa faciada).	73
3.9.5.- Mamatana urupa (día de la papa).....	73
3.10.- Los nodos de la organización social: ancestrales y actuales.....	74
3.10.1.- La reciprocidad y la minka.....	74
3.10.2.- El mara auki ó jilaqatas (teniente gobernador).....	76
3.10.3.- La directiva comunal y los campo vigilantes.....	78
3.10.4.- Los alferados y la fiesta de la anata (carnavales).....	79
3.11.- Los rituales agrícolas y la simbología aymara.....	80
3.11.1.- El aytu, la ch'alla y la hiwk'icha.....	81
3.11.2.- El piwi de la papa.....	83
3.11.3.- El achukatu, el floreo y la anata.....	84
3.11.4.- El qatati y la qaxa.....	86
3.11.5.- La cruz y la flor en el "taipi" (centro) del chuñawi.	87
3.11.6.- El muyu con la sogá y el sixi.....	87
3.11.7.- El achuqallu en la casa nueva (diversidad y la abundancia de productos).....	88
3.12.- Los elementos simbólicos en la agricultura aymara.....	89
3.12.1.- Las hojas de coca.....	89
3.12.2.- El toro, el lluku y el arado.....	90
3.12.3.- Los llujis (ostras marinas).....	91

3.12.4.- Las tijeras.....	91
3.12.5.- El hilo y las agujas.....	92
3.12.6.- Las flores.....	92
3.12.7.- El vino.....	92
3.12.8.- La cruz.....	93
3.12.9.- El incienso.....	93

CUARTA PARTE:

LOS NUEVOS DESAFÍOS CULTURALES Y SOCIALES PARA LA AGRICULTURA
AYMARA.....94

4.1.- Desafíos culturales.....	94
4.1.1.- La revitalización de los saberes, conocimientos locales.....	94
4.1.2.- La afirmación de la cultura y el desarrollo local.....	94
4.1.3.- La recuperación de la tecnología ancestral y adecuación de la tecnología moderna en la racionalidad local.....	96
4.1.4.- La investigación y núcleos de crianza de variedades genéticas de la papa y tubérculos andinos.....	100
4.1.5.- La cultura y la recuperación de los sistemas productivos aymaras.....	101
4.1.6.- Los rituales como esencia de la planificación de la agricultura.....	102
4.2.- Desafíos sociales.....	102
4.2.1.- La afirmación de las relaciones de reciprocidad y la solidaridad.....	103
4.2.2.- La revitalización de la chacra: espacio de experimentación de la tradición y la modernidad.....	103
4.2.3.- El fortalecimiento de la hatha y el achu aymara.....	105
4.2.4.- El rediseño y la viabilidad de las políticas públicas del desarrollo local.....	106
4.2.5.- La integración y la complejidad de la organización social aymara.....	107
4.2.6.- Recuperación del sistema de abuelos y las autoridades de las chacras.....	107

QUINTA PARTE:

CONCLUSIONES.....109

5.1.- La coexistencia de los elementos de la tradición y la modernidad.....	109
5.2.- Desafíos culturales.....	109
5.3.- Desafíos sociales.....	110

ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y MAPAS.

Mapa de Puno y Provincia de Chucuito Juli.....	32
Pueblos y comunidades que tienen aynuqas.....	49
Rotación cíclica de las aynuqas de Juli.....	69
Gráfico ciclo rotativo de aynuqas 2005.....	70

BIBLIOGRAFÍA.....	110
GLOSARIO.....	113
ANEXOS.....	115

DEDICATORIA.

“Mi profunda gratitud y agradecimiento a mis Padres VENANCIO Y FORTUNATA, quienes mediante su sacrificio, humildad y perseverancia, son fuente de mi inspiración y superación. A DOMINGA, MARLENY, LISBETH ROCIO, LILIANA LUPE Y SALLY EURÍDISE, por su apoyo permanente y comprensión a mis objetivos profesionales. A mis hermanas PAULA, JUANA, ELVIRA, AMELIA, RUFINA y hermanos JAVIER ANTONIO, NESTOR y a toda mi parentela extensa por su aliento moral”.

“Al Pueblo Aymara, a su sabiduría, sus conocimientos, valores culturales y a las generaciones futuras, asumir los nuevos desafíos contemporáneos de la grandeza de un pueblo y una cultura milenaria”.

HECTOR L.

AGRADECIMIENTOS

Tengo que reconocer mis deudas y las apelo a las prácticas de reciprocidad que vienen recreando e innovando las familias y las organizaciones aymaras con mayor vitalidad en tiempos completamente adversos, que cuando florecieron su sistema local productivo, cultural y social; porque me conmueve digerir mi preocupación de la tesis sobre la distinción entre tradición y modernidad en el sistema de las aynuqas aymaras, esta expectativa hoy la vislumbro concretizada que fue fruto de la convivencia en el área cultural aymara, que me gatilló interiorizar los elementos que dan el sustento a la vida en la región andina y en el Altiplano, que es diferente al espectro del desarrollo de la agricultura moderna; por eso, hago relevancia la participación pro-activa de los agricultores ancianos, ancianas, jóvenes, varones, mujeres de las comunidades aymaras de Juli, quienes continúan practicando la agricultura mediante el sistema de aynuqas, especialmente a las comunidades de Huaquina Sapijicani, Palermo Río Salado, Chocasuyo Ccaje y Molino, por el aporte de sus sapiencias y experiencias para comprender la complejidad que configura el sistema de las aynuqas, que hoy merece el reconocimiento no solo local, sino, a nivel internacional en vista que sus operaciones tienen una orientación de uso sostenible de los recursos productivos y con ello la reafirmación de la identidad cultural aymara, a quienes les agradezco profundamente.

Asimismo, por ser mi procedencia aymara y mi formación profesional como Antropólogo y Docente Universitario, mi expectativa principal fue el de la comprensión de la realidad socio cultural de manera sistémica y sobre todo identificar los desafíos para las generaciones futuras y contribuir con el conocimiento de la recodificación de los elementos de la modernidad y la tradición en el contexto de la agricultura aymara. En este sentido, mis agradecimientos a las autoridades Dr. Marcelo Arnold-Cathalifaud, a la Srta. Solange Reyes y a mis maestros del Magíster en Antropología y Desarrollo - MAD, de la Universidad de Chile y especialmente a mi Tutor Académico Dr. Francisco Osorio Gonzales, quienes contribuyeron a consolidar y afianzar mis conocimientos teóricos y metodológicos, cuyas herramientas me guiarán en el futuro en la inserción en el mundo académico y científico, teniendo como referencia la perspectiva del otro, como sujeto pro-activo, para emprender y asumir tareas complejas orientadas a mejorar las condiciones de la vida de las poblaciones marginadas, excluidas y empobrecidas, fruto de la distribución no equitativa de los recursos que es estructural e histórico.

Por otro lado, mi gratitud y agradecimientos a la Fundación Ford Dr. Joan Dassin; la Fundación Equitas, Srta. Anita Rojas, Cecilia Jaramillo, Jaumet Bachs y Pamela Díaz-Romero; al Instituto de Estudios Peruanos-IEP, Dra. Cecilia Israel, Dra. Carolina Trivelli, Jorge Reyes y Elsa Elías; a la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Facultad de Ciencias Sociales y Carrera Profesional de Antropología, quienes me brindaron el espacio para acceder a la plataforma de igualdad de oportunidades, lo que me permitió concretar mis sueños y expectativas de obtener el Grado del Magíster, del cual estoy profundamente agradecido y me siento realizado dispuesto a asumir misiones complejas en las tareas académicas en la UNA Puno y en el diseño de políticas e iniciativas de autogestión del desarrollo local con las organizaciones comunitarias aymaras, generando espacios de articulación entre el Estado y la sociedad civil, para gatillar la eficiencia de las políticas públicas.

Mis agradecimientos a todos mis amigos y amigas del MAD, con quienes compartí las tareas académicas y la vida cotidiana en la ciudad de Santiago de Chile. Especialmente, al Sr. Ismael Villagrán Ancamilla y Esposa Sra. Sonia Muñoz Montesinos, Padres de Claudia Villagrán Muñoz, por su hospitalidad y acogida en su hogar en la Comuna de Peñalolen en los primeros días de mi llegada a Santiago de Chile, del cual quedo profundamente agradecido, esperando retribuir recíprocamente en el futuro.

Asimismo, mis agradecimientos a mi núcleo familiar a Dominga, Lisbeth, Liliana, Sally y Marleny y a toda mi parentela extensa en el Perú, por su comprensión de mis objetivos profesionales y académicos, por el periodo que ha durado el estudio en la Universidad de Chile, ubicada en la Comuna de Ñuñoa, Santiago de Chile, este vacío temporal será compensada no solo con el logro de mis metas, sino, con la concretización de las expectativas que serán asumidas por mis descendientes, quienes deberán acceder a nuevos espacios de formación profesional en el futuro.

RESUMEN.

Los elementos de la tradición y la modernidad configuran el espacio de la chacra, la vida cotidiana y las redes organizativas comunitarias, en vista que algunos elementos de la modernidad operan en el marco de la racionalidad de subsistencia y se observa un mayor empoderamiento por la cultura local. De modo que la coexistencia es inadecuada, factor que gatilla en el deterioro de los ecosistemas locales productivos, los conocimientos y tecnologías agrícolas ancestrales.

En este sentido, el sistema de las aynuqas son formas tradicionales de organización del territorio para la agricultura, que contempla la articulación de las condiciones ambientales, culturales y sociales, a fin de garantizar la producción de alimentos en una economía de subsistencia. Se trata de modelos tradicionales de organización de la agricultura, con plena vigencia en las actuales comunidades aymaras. Sin duda, a través de los años este sistema ha sufrido modificaciones en su estructura de planificación, esquemas culturales y sociales como consecuencia de la introducción de elementos culturales de la modernidad.

CINCO PALABRAS CLAVES.

Tradición y Modernidad, Sistema de Aynuqas, Cultura, Organización Social, Políticas Públicas y Desarrollo.

INTRODUCCION.

Las formas de practicar la agricultura en el Perú, varían según la región y los contextos culturales. En cada caso hay particularidades como la diferenciación de los sistemas de producción, los tipos de suelos, tipos de productos, instrumentos e insumos en general. Sobre todo que la agricultura moderna se orienta por un modelo de desarrollo (el neoliberal) que, en la práctica en la actualidad estrangula al productor local convirtiéndolo en dependiente del sistema del mercado. Sin embargo, en regiones ó contextos culturales como el aymara, ese estrangulamiento que se observa en la mayoría de las comunidades campesinas a nivel nacional, no se nota ó está ausente, aún cuando todo el sistema social sufre las secuelas de la crisis agraria.

Y es que, la agricultura aymara tiene otra naturaleza que se engendra en las tradiciones culturales de un pasado histórico de relevancia económica, cultural, social y política, con prácticas y conocimientos de una gran planificación de los espacios productivos, la diversidad de cultivos y los saberes locales; estas condiciones generan el bienestar de la población: todos trabajaban y cooperaban y, nadie se quedaba pobre ni se moría de hambre. Nadie.

Si bien el pasado no ha sido una maravilla (pues no lo hay en ninguna parte), se desarrollaron mecanismos tendentes a planificar las actividades humanas. Este sentido ha cobrado vitalidad hasta nuestros días, a pesar de la destrucción del sistema cultural, social y político, producto del proceso colonial por largos años a partir de la invasión europea. En la actualidad, se ha observado la introducción de elementos de la agricultura moderna, los cuales han sido cooptados en el marco de la racionalidad aymara y operan bajo esta modalidad. Sin embargo, la coexistencia de los elementos de la tradición y la modernidad en la agricultura aymara, es inadecuada debido a muchos factores del contexto cultural, social y medio ambiental de la zona andina y la región del Altiplano.

En este sentido, los elementos de la racionalidad aymara en la agricultura se sustentan en la planificación de la compleja diversidad de elementos que las componen y operan bajo la orientación del sistema local productivo. Asimismo, adquiere diversas dimensiones y aunque la expresión no suene como quisieran ver en la moderna planificación, lo que se practica en las comunidades aymaras es enormemente superior a los modernos conceptos de planificación. Aquella planificación es una manera de vivir y de concebir las cosas, es el resultado de la experimentación, de la praxis milenaria y cotidiana para asegurar el bienestar de la población; es esencialmente previsional, que prevé las necesidades y la satisfacción de las mismas, algo que al presente no tenemos en la sociedad mayor. Además, hoy la mayoría de la población sufre la escasez de productos alimenticios y el deterioro del medio ambiente que afecta directamente a las actuales y futuras generaciones.

La planificación de la agricultura aymara empieza con la cultura como contexto que encapsula todo el proceso y sus operaciones, desde la creencia previsoras con los indicadores del tiempo, hasta la cosecha, pasando por todo el ciclo de la producción. En el proceso, cada rito del ciclo ritual, es una instancia de planificación, es decir, se trata de una verificación cuasi científica en donde el valor fundamental radica en la creencia. Pero la creencia como cultura, es el resultado de la experiencia ancestral y generacional. Se trata de

comprobaciones de largo alcance para el beneficio de la población que vive en la región andina, estas señales son potentes que dan sentido a las orientaciones de los agricultores.

El conocimiento de estas prácticas se encadena a la tradición que se consolida en la socialización de generación a generaciones. Es una ley social que se compatibiliza con las leyes y fenómenos de la naturaleza. Los procedimientos son el resultado de un conocimiento profundo y vasto. Ahí están los ancianos y las ancianas y los que les siguen, viejos testigos para testimoniarlo y anunciarlo, aún cuando en los últimos años, a raíz de una mayor presencia de especialistas salidos de las universidades y las escuelas de educación superior, están fomentando el uso de tecnologías modernas ocasionando en los agricultores una crisis de valores y subvirtiendo la cultura tradicional, a cambio de nada, es poco ó nada lo que se ha logrado en los últimos 20 años en materia de la agricultura. De modo que, la alternativa es la agricultura tradicional y mejorar sus posibilidades de desarrollo, cuyo desafío es relevante en el contexto de la globalización y la modernidad.

Esta agricultura tradicional es pues, el sistema de aynuqas, como zonificación de los cultivos y el proceso de producción, acompañado de la producción cultural, social y tecnológica. Sin embargo, hoy se han introducido varios elementos de la modernidad en los comportamientos, actitudes y en la agricultura; pero, estos elementos se recodifican y operan bajo la racionalidad de la subsistencia. Su configuración y los desafíos es lo que a continuación se desarrolla en la presente tesis.

PRIMERA PARTE:

UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA SOBRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD EN LA AGRICULTURA.

Con el propósito de acotar el abordaje teórico para la presente tesis es necesario comprender la situación particular del modelo de la sociedad andina; es decir, iniciar con una mirada rápida el socialismo incaico, que fue destacada por diversas investigaciones. En ese sentido, la observación de los elementos de la tradición y la modernidad en la agricultura aymara, nos conlleva plantear una perspectiva histórica de carácter transversal lo que permitirá identificar las compatibilidades e incompatibilidades que suceden actualmente en el sistema agrícola de las aynuqas. En este marco, el modelo andino (incaico), se derrumbó a raíz del dominio colonial. Pero, de los escombros de aquella sociedad prehispánica aún persisten y se revitalizan los elementos de la antigua economía y sociedad en las actuales comunidades aymaras.

Con este fin, para el análisis y la interpretación objetiva de la tradición y la modernidad se acotará desde la perspectiva cultural y observación de la teoría de sistemas, siendo los ejes matrices: una perspectiva histórica, adaptación ambiental, la perspectiva cultural y social; con este propósito expondremos las categorías conceptuales más relevantes para poder visualizar su dimensión holística y sus complejas operaciones del sistema de las aynuqas, que se configuran en las prácticas objetivas y subjetivas de los actores locales.

1.- APROXIMACIÓN TEÓRICA.

1.1.- UNA MIRADA HISTÓRICA DE LOS AYMARAS.

Para la región del Altiplano y específicamente para el hombre aymara, la visión histórica integral en la actualidad no existe, en este sentido, para abordar esta temática nos aproximaremos a partir de diversos elementos históricos significativos que nos ayudará a construir un sentido social al proceso del desarrollo de la cultura aymara. De modo que, revisaremos diferentes fuentes históricas y principalmente la existencia de los documentos coloniales, entre ellos la visita que fue realizada por el cronista Garcí Diez de San Miguel en el año de 1567, quien señala que en ésta región del Altiplano muchas familias tenían grandes “hatos” de animales (camélidos andinos: alpacas y llamas), también indica que el sistema de la organización social en los aymaras fue mediante el sistema dual, con denominaciones de alaasa y maasa, Murra (2002:187), siendo los principales caciques en la zona de Chucuito don Martín Qhari y Martín Kusi, el primero tenía 80 mil cabezas de alpacas y llamas y el segundo tenía 50 mil cabezas de alpacas y llamas. Razón por la cual, por ser una zona con mucha riqueza en tierras, animales, pastos y la organización social, el reino “lupaqa” (antecesores de los aymaras), fue una de las zonas seleccionadas y reservadas, primero a Carlos V y luego a Felipe II, puestas “en cabezas de su majestad”, la zona aymara era exenta del sistema de la encomienda. Los lupaqa pagaban su tributo directamente a Felipe II. Asimismo, los lupaqa no sólo habían evitado ser encomendados sino que aparecían a los ojos de los europeos como gente inmensamente rica ya que ellos y sus tierras eran “suyas”. Precisamente, el secreto de la riqueza de los aymaras fue la existencia de los miles de alpacas y llamas que poseían las familias (un indio que no es

cacique que es don Juan Alanoca de Chucuito, tiene más de 50 mil cabezas de ganado), como se puede apreciar que la riqueza de los aymaras era abundante y significativa. Asimismo, es importante destacar que no sólo la riqueza fue a través de la crianza de los animales sino que también es relevante los cultivos andinos (papas, ocas, quinua, maíz), cultivados bajo el modelo de control vertical de un máximo de pisos ecológicos, constituyéndose en la estrategia efectiva para obtener los recursos alimenticios, este modelo comprendía un sistema de almacenamiento de los productos de la zona, como: el chuño, la quinua, el charqui, la chalonga, en las “qullqas” (depósitos de alimentos de los mallkus y caciques) y los “sexes” (depósitos de alimentos de los indios en ese entonces), esta abundante producción se redistribuía en las festividades, las ceremonias rituales y en años de escasez de productos.

En las investigaciones realizadas por Julio Valladolid (1994), desde la perspectiva histórica comparativa entre la cultura tradicional y la occidental, señala que el camino cubierto de cemento, veredas, polución de aire y señales de tránsito que propone el occidente moderno, para poder alcanzar el soñado progreso, no es el único ni el más cierto para vivir la “vida dulce” que del campo andino. En este sentido, el rol que tiene la crianza de la chacra, es del corazón de la chacra andina, resaltando su diversidad y heterogeneidad. Lo que también fue sostenida por Eduardo Grillo (1988), señalando que la práctica tecnológica del campesino como una alternativa al desarrollo autónomo de las comunidades campesinas. En donde la comunidad “el ayllu”, es la base para la organización autónoma de su futura sociedad, considerando que el autodesarrollo y el fortalecimiento andino como única solución viable. Tesis que también fue sostenida por G. Cock (1979), a la luz de las teorías funcionalistas y estructuralistas que estuvieron de moda, quien identifica al ayllu como un tema de investigación e indicando que sobre el cual recae toda organización social andina, es decir, el ayllu es la unidad para la cohesión social, el fundamento territorial, la cosmovisión, tenencia de tierras y trabajo comunal y finalmente, el parentesco asociado a la vida social en general da viabilidad a las operaciones y comunicaciones en la familia y las organizaciones comunitarias. En realidad, el ayllu abarca una totalidad social que se ocupa del individuo y de la colectividad.

Por otro lado, la experiencia práctica del hombre desde sus inicios se ha sustentado en los procesos de adaptación a su entorno inmediato, cuyos resultados le han posibilitado crear y organizar sus conocimientos que se expresan en sus formas de conducta, tradiciones y costumbres, que han permitido mantener y conservar su configuración natural y productiva. En este sentido, podemos afirmar que son las culturas quienes han inventado los cultivos y las crianzas. Asimismo, la supervivencia del hombre en la región andina además del beneficio de la horticultura tuvo como condicionante al clima. Estas estrategias han permitido establecer los mecanismos de control vertical de los pisos ecológicos entre las regiones de la costa, sierra y la selva, señalada por John V. Murra (2002:137).

Los elementos relevantes del proceso histórico contemporáneo de los aymaras, están marcados por la integración y la desintegración de los procesos sociales entre los grupos locales y la interconexión con diferentes grupos de la región; luego ocurre con los incas; el proceso de la dependencia colonial; el periodo republicano. En estos avatares los aymaras supieron sobrellevar las adversidades, los conflictos y responder a los desafíos con sus elementos endógenos, como son su cultura, sus conocimientos, su tecnología y su

organización social a los señales de cambios socioculturales que irritan el núcleo duro de la cultura local. Este proceso inicia con la vida sedentaria en la cuenca del Lago Titicaca, precisamente es el inicio de la agricultura sedentaria y la domesticación de los animales, que originó la vida comunitaria, la emergencia de los linajes y la organización mediante los “mallkus” (los cóndores); luego, la imposición del sistema de la hacienda (el patrón), el establecimiento de Estados-Naciones (en este caso los aymaras están fragmentados y distribuidos en el Perú, Bolivia, Chile y Argentina), posiblemente las subdivisiones obedecen a intereses geopolíticos que fueron gatilladas por el sistema colonial, la elite local y actualmente por el sistema del mercado, la introducción de elementos de la modernidad y la globalización en la vida cotidiana de los aymaras. En estos encuentros y desencuentros culturales se dio una adaptación, los cambios sociales y culturales en las familias aymaras; siendo estos elementos empoderados por parte de los aymaras y que hoy interactúan bajo su racionalidad.

Concretizando la relevancia de los hitos históricos en el último siglo podemos indicar que los aymaras y sus organizaciones desde la década de 1920, comienzan a exigir el derecho a la educación, con este fin muchos líderes se han visto obligados incluso muchos de ellos perdieron la vida en los conflictos sociales que protagonizaron las organizaciones aymaras exigiendo a las autoridades locales y centrales de la capital Lima, la creación de centros educativos en la zona aymara, la demanda de los aymaras se sustentaba en que sus hijos puedan acceder a la educación, este petitorio se hace con el propósito de gatillar el quiebre de la relación del sistema patrón-colono, que en sucesivos periodos los aymaras y sus hathas eran obligados y sometidos a tratos inhumanos, con castigos y a trabajos forzados; de manera que, los primeros “yatiris” (sabios aymaras), cumplían con su tarea de orientar a sus organizaciones y familias para poder aprender en primer lugar hablar el castellano y luego acceder a la educación formal, incluso muchos de los líderes pasaron a la clandestinidad porque eran perseguidos por el sistema colonial, desde esos espacios cumplieron con estos propósitos, concretizando la toma de conciencia de la importancia de la educación como proceso de ejercer sus derechos, de reconocimiento y de autoafirmación de su pueblo. Este periodo es el auge del sistema de la hacienda, de modo que se requerían abundante fuerza de trabajo gratuito de las hathas para concurrir a las haciendas para el cultivo de papas, tubérculos y la quinua; asimismo, ocuparse en las actividades del pastoreo de alpacas, llamas, ovinos y vacunos. En este contexto social no era posible insertarse a las escuelas del pueblo para los hijos de los aymaras, porque estos espacios eran sólo para los hijos de las familias notables de la localidad (hacendados), inclusive el espacio de la plaza de armas del pueblo de Juli, donde no hay ninguna arma, es solo una valoración subjetiva de poderío, de mando y de sumisión, claro este espacio fue por siglos el lugar de juzgamiento público de los líderes locales rebeldes al sistema colonial, como lo es también para el encuentro de las elites locales, los mallkus, los hacendados, los caciques, los gobernadores, los alcaldes, los profesionales mestizos, los asesores y representantes de las instituciones públicas y privadas, quienes a diario se encuentran y comentaban de los sucesos que ocurría en sus haciendas y las instituciones; para la gente del pueblo el ingreso a la plaza era prohibido, sólo se accedía si un poblador de la zona rural tenía un padrino ó compadre que vive en la ciudad y para su ingreso se tenía que quitar las “ojotas” (sandalias) y limpiarse los pies y los dejaban a una distancia de dos cuadras a la redonda de la plaza ó vías principales. Como se verá, la situación fue humillante e indignante y desde luego no podían seguir viviendo de esa manera, motivo por el cual muchos líderes aymaras se

levantaron contra la marginación y abuso del sistema colonial, entre ellos podemos mencionar a Túpac Katari, Bartolina Cisa (zona aymara de Bolivia), Domingo Quispe, Victor Almanza y otros líderes que están en el anonimato, con la finalidad de exigir sus derechos humanos y derechos colectivos y para terminar con estas formas de explotación y de marginación a la que fueron sometidos a partir de la llegada de los europeos.

Otro hecho relevante para los aymaras contemporáneos fue la aprobación de la Ley de la Reforma Agraria de 1968, promulgada por el Presidente Militar don Juan Velasco Alvarado, la referida ley afectaba directamente con la abolición del sistema de la hacienda, en donde los hacendados para consolidar y extender su predominio en el escenario local lograron fragmentar y redistribuir sus fundos, asignando a sus descendientes incluso muchos de ellos vendieron sus predios a sus compadres. Este quiebre fue un cambio radical para el sistema productivo, el sistema decae en el nivel productivo, situación que fue confirmada por las personas mayores de edad, quienes aún recuerdan que del Altiplano se llevaban los productos, como: el chuño, el charqui, la quinua, los huevos, el queso, hacia las ciudades de Arequipa, Lima, pero, en la actualidad muchos de los productos de primera necesidad son traídos desde las grandes ciudades hacia las comunidades del Altiplano, entre ellos podemos destacar (el huevo, la papa, las verduras, la leche), mediante esta ley se expropiaron los grandes predios y se constituyeron las Cooperativas Agrarias de Producción - CAPs, las Sociedades Agrarias de Interés social - SAIS y luego se constituyeron las Empresas Rurales de Propiedad Social - ERPS, pero, esta forma productiva fue aprovechada por los ex hacendados quienes se constituyeron como promotores de las referidas CAPs, SAIS y las ERPS, esta estrategia fue asumida con el propósito de ser nuevamente beneficiarios de la reforma agraria y con ello retomar con el sistema de la producción y posesión de las tierras en las manos de las familias notables y también la reforma agraria tuvo efectos positivos en vista que las tierras fueron adjudicadas a las organizaciones comunitarias de la zona quechua. Cabe señalar que, en el espacio aymara el efecto de la aplicación de la reforma agraria es muy limitado porque en el ámbito no existen muchas haciendas, los pocos que han existido, los hacendados vendieron sus tierras, en otros casos también se distribuyeron entre los socios y una mínima parte fueron adjudicadas a las comunidades vecinas. De modo que, en el territorio aymara en la actualidad no existe ninguna hacienda, solo podemos observar a las comunidades campesinas como entes de producción parcelaria y de movilidad social de carácter comunitario.

Asimismo, un hecho relevante para los aymaras fue la Ley de Reestructuración de las Tierras, al observarse y comprobarse que el modelo anterior no tuvo éxito, factor que gatilló en el gobierno de Alan García 1985, en donde la totalidad de las tierras de las CAPs, SAIS y las ERPS, se reestructuraron, las cuales pasaron al dominio de los socios de las cooperativas y las empresas, en este proceso emergen diversas organizaciones fantasmas conformados por los socios de las cooperativas con la finalidad de recibir los predios, sobre todo en la zona norte de Puno (zona Quechua), existen muchos fundos bajo esta configuración y para la zona aymara el impacto de la ley de reestructuración de las tierras solo gatilló a las comunidades en hacer registrar sus territorios comunales que en la cotidianidad no implica la posesión colectiva de las tierras por parte de la comunidad, pero desde la mirada legal la titulación de las tierras tiene un sentido de uso y posesión colectiva, pero en la práctica las tierras son las que realmente poseen las pequeñas parcelas familiares que están diseminados en distintos ecosistemas productivos. Como se verá el proceso

histórico de los aymaras en el Altiplano es denso y complejo que ha marcado la diferenciación cultural y social en la historia para las generaciones, que en la actualidad reafirman su identidad y se proyectan a recuperar la grandeza que construyeron sus ancestros y como desafío para sus generaciones futuras en vista que muchos de los elementos culturales ancestrales aun vienen operando y orientando la vida cotidiana, sobre las cuales deberán construirse los ejes pilares del desarrollo local aymara.

1.2.- LOS ELEMENTOS DE ADAPTACIÓN AMBIENTAL Y LAS ZONAS DE PRODUCCIÓN EN LOS ANDES.

El universo andino fue concebido por los habitantes como un conjunto de pisos ordenados “verticalmente”, uno encima del otro, formando una macro adaptación, un sistema de relaciones ecológicas netamente andinas. Al ascender el asentamiento a alturas más y más elevadas, los habitantes tenían que enfrentarse con cambios continuos de clima, fauna y flora, Murra (2002:191). Lo mismo, ocurría cuando tenían que descender hacia los espacios territoriales en los valles de la costa y los valles de la selva, porque los climas, la fauna y la flora también eran diferentes y se requería de conocimientos específicos, previos para su adaptación y la crianza de la vida humana.

Los lupaqas, siempre habían procurado controlar el mayor número posible de microclimas. Las regiones a las cuales no era posible llegar en un día de camino, ó mediante migraciones estacionales, fueron pobladas por grupos de colonos permanentes, dedicados al pastoreo, a recoger la sal ó wanu, y al cultivo de coca, maíz ó ají. Los microclimas ordenados de manera vertical, en un sentido casi literal, las unidades políticas en gran escala ampliaron esta noción de verticalidad hasta incluir territorios deseables tan alejados al Lago Titicaca como lo son la costa de Ilo (Perú) a Arica (Chile) ó las cálidas yungas de Larecaxa ó Capinota, más allá de Cochabamba en el actual país de Bolivia.

Para poder acotar los conceptos de adaptación, revisaremos diferentes planteamientos. Varela, define la “adaptación” como la capacidad de desenvolverse con el mundo, de buscar, de orientarse, de evitar. La inteligencia no es un conjunto de reglas, sino la capacidad de desenvolverse en un entorno cambiante. A partir de esta perspectiva el hombre aymara ha tenido que construir un conocimiento reflejado a su contexto natural, cultural y social y construir herramientas para poder adaptarse e iniciar con la domesticación de las plantas y la crianza de los animales. Asimismo, Richard Lewontin, afirma que “el organismo y el medio ambiente no se determinan por separado. El medio no es una estructura impuesta a los seres vivos desde afuera; en realidad, es una creación de esos seres”. Así como no existe un organismo sin un medio, tampoco hay un medio sin organismo. Varela (2000).

Por otro lado, el planteamiento de la ecología cultural distingue cómo surge, se conservan y se transforman las diferentes configuraciones culturales. Desde esta perspectiva existen dos niveles de adaptación:

- a.- Los sistemas culturales se adaptan a su medio ambiente total.
- b.- Las instituciones de una cultura se adaptan a las instituciones de su otra cultura.

Steward (1955), señala que la adaptación ecológica y cultural es uno de los procesos más creadores del cambio cultural. Pero, para el caso de los aymaras los elementos de

adaptación a su entorno están en su cultura, en vista que muchas familias como integrante de sus linajes tenía conocimientos de la diversidad de elementos que interactuaban en diferentes espacios climatológicos, y a la vez esta situación se socializaba y se fortalecía en el saber colectivo de carácter endógena y con la realimentación de los elementos que fue adaptada en los diferentes espacios, en este caso estamos hablando prácticamente de tres zonas claramente diferenciadas e integradas en su funcionalidad, ubicadas en la región de la sierra, la selva y la costa. En la cosmovisión aymara estos tres espacios diversos constituían la matriz del sistema de producción vertical. De modo que, la diversidad de elementos se acoplaban en el sistema vertical de producción con la consecuente redistribución de los recursos productivos y alimentarios en las tres áreas, esta condición conlleva a irritar hacia una permanente recreación, innovación y de experimentación por parte de los agricultores de cada zona, lo que ha posibilitado las operaciones, el acoplamiento y la integración sistémica de los diferentes ecosistemas, saberes y la diversidad productiva.

Asimismo, la presencia del Lago Titicaca, es un factor que condiciona la existencia de diversidad de climas, ecosistemas, tipos de suelos, plantas, tecnologías, conocimientos, los mismos que han permitido la integración compleja y el aprovechamiento de las variaciones medioambientales y culturales en las actividades productivas de subsistencia de las familias.

En cuanto a las zonas de producción, Murra (1956, 1978: 205), ha incorporado el concepto de “verticalidad”, Murra plantea una distinción entre dos tipos de agricultura practicados en el imperio incaico: el sistema que producía el delicado pero prestigioso maíz y aquel otro en el cual se cultivaban los humildes, catalogando como cruciales los tubérculos y granos andinos. Su tesis sustenta cómo los mecanismos de la verticalidad podían funcionar realmente en términos de la articulación de las capacidades productivas de diferentes zonas climáticas. Propone la utilización de las zonas de producción, una cosa hecha por el hombre que se superpone a las variaciones naturales del medio ambiente, que configura una producción como artefactos que son creadas, manejadas y mantenidas.

En este sentido, los agricultores en el Altiplano se caracterizan por recrear sus sistemas productivos agrícolas mediante las aynuqas, elemento que sostiene la interacción entre las unidades domésticas y el nivel del pueblo ó comunidad. En relación a la organización de la producción, en el caso de los aymaras se ha observado una complejidad en el modelo de la verticalidad, a partir de la ubicación de las aynuqas y el acceso de las familias a sus pequeñas parcelas en múltiples lugares, tipos de tierras y los cultivos diversos. Este modelo integra una complejidad de elementos que se acoplan en diferentes ecosistemas productivos de altura, saberes, conocimientos y técnicas para acceder a los recursos de subsistencia.

Entonces, la diversidad de las condiciones medioambientales y ecológicas, la diversidad de los cultivos, los conocimientos tecnológicos ancestrales, han garantizado la estabilidad y la seguridad de la producción local. Lo que requiere prácticamente una simplificación de la diversidad de la naturaleza, Brush (1977). En este caso, los intentos de definir zonas ecológicas en los andes no siempre han sido explícitos en especificar los criterios que han utilizado para su definición. Mayer (2004), señala que existen tres formas de definir las zonas: la primera clasificación utiliza criterios científicos occidentales, Craig (1985), como zonas de vida natural en el Perú, realizado por Tosi, sobre la base de las plantas naturales,

relacionadas a tres variables climáticas expresadas en niveles altitudinales en mil metros, este planteamiento no toma en cuenta las importantes modificaciones ocasionadas por la acción humana. Razón por la cual, diversos autores han modificado la clasificación de Tosi con fines etnográficos y sobre todo con la finalidad de homogenizar las áreas, tenemos a Stephen Brush (1977), William Mitchell (1976), Mario Tapia (1996) y kart Zimmerer (1999).

La segunda forma de establecer zonificaciones es aquella realizada por los pobladores de los andes y que, por lo tanto, describe los criterios “subjetivos”, Vallée (1971) de lo que ellos reconocen como importante sus “modelos de representaciones del espacio”. Los aymaras denominan como los “utawis” (zonas de vida), que se configuran en una diversidad de espacios que integra los ecosistemas productivos que van desde la cuenca del titicaca, la microcuenca y las “umakatas” subcuencas, ubicadas a mas de los 4 mil metros de altura, en cuyos espacios se cultivan la papa luk’i, la cañiwa y la quinua amarga, predominando en esta zona la actividad del pastoreo de camélidos andinos (llamas y alpacas). Estos espacios productivos prácticamente son un producto cultural, porque continuamente las familias vienen experimentando y sistematizando sus conocimientos, sus prácticas, reconociendo la diversidad de suelos para cultivos específicos, en donde se ha logrado incorporar las áreas para los cultivos en espacios con alta vulnerabilidad climatológica y topográfica.

La tercera forma de clasificación de las zonas de producción ha surgido de las oficinas gubernamentales, que busca delimitar áreas de influencia para señalar “dominios de recomendación”: “un grupo de agricultores que presenta características relativamente homogéneas para quienes podemos hacer, más ó menos, la misma recomendación” Shaner, Philipp y Schmehl (1981:44). Muchas de las políticas públicas en relación a las comunidades aymaras tuvieron predominio la tercera forma de clasificación de las tierras en vista que las diferentes actividades ejecutadas se circunscriben en el modelo de las recomendaciones y no necesariamente refleja los elementos objetivos de una zona productiva, por lo tanto, los resultados de los programas de intervención son poco alentadores para los promotores y los usuarios locales.

En contraste con los esquemas conceptuales, podemos observar e identificar zonas de producción reales, en las que los agricultores cultivan productos específicos, utilizando técnicas específicas para cada zona productiva. Esta situación se concretiza en la utilización de tecnologías, uso de diferentes ecosistemas, tipos de suelos y saberes. Asimismo, las diversas infraestructuras productivas tradicionales han sido construidos con criterios para la organización de áreas de cultivos mediante las aynuqas (rotación de los suelos), construcción de andenes pre-hispánicos en las laderas de los cerros, la construcción de los waru waru en las partes bajas y humedales, en tal sentido, se cultivan las áreas de las orillas del Lago Titicaca, principalmente para la siembra adelantada de la papa, con el propósito de aprovechar la humedad que existe en el suelo y sobre todo el efecto termorregulador local del clima producido por el lago, efecto que posibilita el crecimiento y desarrollo de las plantas, aunque en algunos años se ha visto afectado por la caída de las primeras heladas y a la ausencia de las adversidades climáticas los agricultores obtienen buena producción.

Mayer (2004: 270), define las zonas de producción como “un grupo específico de recursos productivos manejados comunalmente, en el que se cultiva de una manera particular. Estas zonas incluyen los aspectos de infraestructura, un sistema particular de racionar recursos (tales como agua de riego y pastos naturales), así como también mecanismos para reglamentar la manera en que estos recursos deben ser utilizados”. Cada una de las comunidades cuentan con espacios demarcados e inscritos en los registros públicos como propiedad de la comunidad, pero, la posesión de las tierras es familiar y la sucesión hereditaria lo hacen a sus descendientes, aunque las parcelas sean de extensiones pequeñas se las asignan por herencia. Los espacios de las aynuqas comprenden a espacios supracomunales; en este contexto, la tradición tiene mayor relevancia en el sistema de valores y normativo que da viabilidad a las operaciones del sistema productivo ancestral basado en su forma rotativa y cíclica, que ha permitido hasta nuestros días obtener los recursos alimentarios para las poblaciones del Altiplano.

En este sentido, la flexibilidad y la rigurosidad en la organización del sistema productivo mediante las aynuqas, el sistema gatilla la capacidad dinámica del acoplamiento y transformadora de la verticalidad que subyace a la economía política de los señoríos andinos y del estado prehispánico. Es precisamente, el núcleo que otorga la vigorosidad para la continuidad de los elementos del sistema productivo ancestral, la recreación de los conocimientos y los saberes que tienen directa relación con las condiciones medio ambientales de la zona. Es a esta racionalidad que no se inserta óptimamente los elementos de la agricultura moderna; sin embargo, algunos elementos modernos como el arado, las semillas híbridas, el tractor tienden su utilización cooptados por la racionalidad aymara.

1.3.- LA CULTURA, LOS SABERES Y LA TECNOLOGÍA.

Las referencias de investigación realizadas sobre estos temas, tenemos de Enrique Urbano, (1991), quien manifiesta que la distinción de la tradición y la modernidad muestran elementos específicos, señalando que la tradición implica la persistencia de las técnicas, las costumbres, la moda de un pasado que se refleja en el presente y que se mantiene vigente y aceptado por las que la reciben que a su vez la transmiten a través de las generaciones. Y la modernidad tiene directa relación con el aumento ó el incremento de la productividad por efecto de la innovación tecnológica para lograr sus metas y en la producción de bienes y servicios. Esta concepción teórica en las comunidades aymaras tiene un sentido de mayor predominancia y empoderamiento por el sistema tradicional, lo que significa que los elementos de la modernidad, como: el tractor, semillas y fertilizantes, son cooptados y se reelabora su recodificación en el marco de la racionalidad aymara. Cabe señalar que, en las comunidades aymaras las prácticas agrícolas son de secano, entonces se necesita de la caída oportuna de las lluvias y bajo esta tradición se han planificado el uso de los suelos, los cultivos, la cultura y las formas de organización social, dependiendo básicamente de las condiciones ambientales para poder obtener los productos agrícolas; por lo tanto, la racionalidad de la modernidad tal como es percibida y planteada desde la perspectiva capitalista es incompatible en la heterogeneidad de ecosistemas del Altiplano sobre todo en las zonas alto andinas que se caracterizan de mayor vulnerabilidad climática.

Los elementos culturales y sociales en el sistema de las aynuqas, se recrean y se consolidan en la matriz de la tradición, aunque la modernidad se va introduciendo en la vida social de

las familias, varios de los elementos forman parte y operan en la economía de subsistencia. En este sentido, los aymaras mantienen su sentido de criar la vida en donde la madre tierra “pachamama”, cobija al ser humano y le da el sustento de la vida, y con este propósito el hombre aymara ha construido una diversidad de creencias, mitos y valores que dan orientación a su vida cotidiana, a las actitudes, las prácticas productivas y las relaciones sociales locales y regionales. Asimismo, los saberes y los conocimientos ancestrales están vigentes en nuestros días y es un referente muy relevante para diseñar futuras políticas públicas que impulsen del desarrollo local; es decir, apostar por el potenciamiento de la complejidad de los recursos productivos y socioculturales. En este sentido, los sistemas de saberes pueden no solo contribuir (como objeto científico) a la construcción de disciplinas y subdisciplinas de la ciencia occidental, sino que tienen hoy el deber ineludible de construirse como cuerpos de conocimientos, para mostrarse como lo que han sido antes de la clandestinización ó marginación a la que fueron sometidos por el proceso colonial, para elaborar perspectivas y abrir caminos en términos, ya no sólo en términos de conocimientos específicos, sino también en resonancia con su enfoque general, de comprensión holística de los procesos, y de las articulaciones entre conocimiento, poder y progreso. Argueta (1982); Gómez Pompa (1986); Toledo (1995). Esta indicación es muy potente que debe ser tomada muy en cuenta en los desafíos culturales y los saberes locales, en el diseño de programas y proyectos de las políticas públicas, en un contexto de la globalización y la modernidad.

En relación al análisis de los cargos de las organizaciones sociales. Ishizawa O. (1997), señala que desde tiempos inmemoriales las familias campesinas están organizadas en ayllus, parcialidades y sectores y en cada uno de ellos existen autoridades locales. Estos cargos son rotativos y en consecuencia, en lo social todos están obligados a pasar el cargo. Cabe aclarar que los diferentes cargos que se deben asumir en las comunidades aymaras tienen una relación directa con la pertenencia a los linajes locales (sistema de abuelos), sistemas productivos y la existencia de los recursos; entonces, los cargos son asumidas bajo esta modalidad y fortalecen las redes del parentesco, la pertenencia al grupo y da viabilidad a los mecanismos de solidaridad y ayuda mutua entre las unidades familiares. En el sentido más amplio, el sistema de cargos en las comunidades aymaras reafirman la identidad y la territorialidad del grupo.

Conrad Kottak (1995:98), señala que la cultura, “son las creencias, los valores y las formas que interiorizan los miembros de un grupo de personas sobre su realidad que los hacen únicos como grupo cultural. Asimismo, la cosmovisión, es la forma cultural que tiene de percibir, interpretar y explicar el mundo”. Estos planteamientos teóricos esclarecen aun más los elementos de coexistencia de la tradición y la modernidad en la agricultura aymara, porque son racionalidades distintas, razón por la cual, en la práctica es inadecuada y a la vez condicionada por los factores sociales, culturales y ambientales de la región.

Recasens (2003:16), señala que la cultura de un pueblo está contenida en sus ideas, que configuran sus modos de pensar y de ver el mundo, en sus acciones, que exteriorizan sus modos de hacer en el mundo, y en sus objetivaciones, que son los modos de materializar actos e ideas en el mundo. Este planteamiento teórico apertura mas el espectro holístico del sistema tradicional y da mayor orientación para poder comprender la cultura aymara en su sentido complejo y holístico.

La cultura como ideas basadas en el aprendizaje cultural de símbolos. La cultura son conjuntos de símbolos significantes. (Geertz). En este sentido, para las familias aymaras en su vida cotidiana y en las labores agrícolas tienen una reorientación simbólica de manera objetiva y subjetiva.

La teoría de sistemas, organiza una multiplicidad de distinciones entre sistema y entorno. Así como, su complejidad y acoplamiento (Luhmann). Para el caso de los aymaras esta perspectiva teórica se aproxima para comprender la complejidad y acoplamiento de diversos elementos que componen las operaciones del sistema de las aynuqas.

En estricto rigor, el verdadero reto tecnológico en los andes consiste en el esfuerzo de adaptar la producción de los bienes básicos y suntuarios a toda la variada gama de condiciones micro ambientales existentes, que requieren una permanente recreación y experimentación en diversidad genética de las semillas nativas, uso de instrumentos de labranza, la conservación de la infraestructura productiva, labores culturales y las redes locales complejas del sistema del parentesco y los nodos de las relaciones de reciprocidad y de complementariedad ecológica mediante el intercambio de diversos productos.

En este sentido, uno de los temas que ha cobrado importancia en las políticas públicas tiene relación con las tareas de recuperación y rehabilitación de la tecnología agrícola, esto referido a los andenes y terrazas, estas son dotaciones de capital físico-natural heredadas de sociedades que las construyeron hace no menos de 500 años, para su reconstrucción se necesita de recursos humanos, técnicos, financieros y las vías posibles para su recuperación se han identificado tres perspectivas: la mercantil, la campesina y la estatal. Gonzales de Olarte y Trivelli (1999:32). En el espacio aymara, la totalidad de las laderas de los cerros se han construido andenes prehispánicos, hoy se encuentran descuidados y deteriorados por el paso del tiempo, sus áreas ya no son cultivados, producto de los cambios generados en los últimos decenios en donde los agricultores prefieren cultivar en áreas de fácil accesibilidad, de preferencia ubicadas en las pampas y cercana a la carretera, para facilitar el acceso para el traslado de los productos. De manera que, varias comunidades con el programa PEIS-INADE, han recuperado 200 hectáreas de andenes prehispánicos en las comunidades de Sisipa Challacollo, Lampa Grande y las comunidades de Kelluyo, cuyo lema motivador era: “si los abuelos han construido los andenes para que dure mas de 500 años, nosotros como sus descendientes construiremos para que dure no menos de 50 años”. Las organizaciones comunitarias pusieron en prueba sus capacidades y los conocimientos tecnológicos para alcanzar con las metas previstas de rehabilitación de los andenes, estos resultados contribuyen a la incorporación de nuevas áreas para los cultivos. Ahora, en relación a las vías posibles de recuperación planteadas por Gonzales de Olarte y Trivelli, “la primera vía tiene un carácter privado para atender a las demandas de los bienes y servicios que es posible producir en dichos espacios y por la capitalización sobre todo los espacios con riego. Mientras, la recuperación por la vía campesina esta relacionada a los objetivos de las economías de subsistencia rurales que implica proveer productos alimenticios para la subsistencia de las familias, incluso podría incrementar la producción lo que significaría el incremento de la economía familiar. Y la vía estatal se basa en las necesidades públicas de diversa índole, en que el estado trata de satisfacer de manera directa e indirecta, sobre todo en los efectos medioambientales”. Definitivamente, la rehabilitación y la construcción de los andenes es de prioridad no solo para la economía y el

incremento de la producción, sino que, con mayor razón para la sociedad; en este caso el gobierno debería promover vía políticas públicas la recuperación de espacios productivos, lo que estaría incidiendo en el incremento significativo de la producción de alimentos, la ampliación de nuevas áreas cultivables y sobre todo generar externalidades positivas para neutralizar la desertización, el deterioro de los suelos y ecosistemas.

Asimismo, la fecha de la visita de Garcí Díez de San Miguel, 1567, es un momento crítico en la historia del régimen colonial en los andes. Lohmann Villena (1966). En los Reyes no había virrey. “Domingo de Santo Tomás y Juan Polo de Ondegardo, vivían aún y contaban con veinticinco y más años de experiencia andina. Ambos con profundos conocimientos de la organización social del Altiplano, eran hombres influyentes, antiguos consejeros de audiencias y virreyes. Estaban convencidos de que la causa europea estaría más segura si en la inevitable transculturación, se tomara más en cuenta lo andino”, Murra (2002:186), refiriéndose que el proceso colonial sólo contemplaba la valoración de los elementos exógenos y esta situación no muestra elementos de sostenibilidad para la región andina. Esta observación gatilla la necesidad de tomar en cuenta los elementos locales y específicamente para las comunidades aymaras del Altiplano, esta perspectiva se ha venido fortaleciendo a través del tiempo en el marco de la continuidad y ruptura, superando diversas dificultades y conflictos, a pesar de que se promueven con mayor incidencia la introducción de elementos de la modernidad en la agricultura, desde hace dos últimos decenios, en el contexto del desarrollo de la agricultura aymara no es posible su viabilidad, teniendo en cuenta que el sistema de producción local es garantizar la subsistencia de las familias en un espacio heterogéneo en clima, topografía y los ecosistemas.

1.4.- LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS AYMARAS.

Una objetivación histórica del proceso social de los aymaras es densa, podemos destacar el gobierno mediante el sistema dual establecida por los lupaqas, entre Martín Qhari y Martín Qusi, quienes tenían equivalente acceso a los recursos y servicios, a pesar de que el estatus y los ingresos de los mallku de alasa eran algo mayores del maasaa. Aunque su acceso a las tierras y a la energía humana eran mayores que el de su par de maasaa (60 mit'ani contra 47), este último controlaba rebaños más grandes, ya que tenía 17 pastores contra 10 de la parcialidad de abajo. El gobierno bajo el criterio dual era generalizado en las siete parcialidades (Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita), a quienes los europeos consideraban “la mejor gente que hay en este pueblo”, J. V. Murra (2002: 195). También existían una población “uru”, su estructura de gobierno era también dual tanto de arriba como de abajo, eran pescadores en las orillas del Lago Titicaca y también se dedicaban a las actividades agrícolas, la artesanía y el pastoreo. Sin embargo, entre la diversidad de los pueblos de la cuenca del Titicaca, existían conflictos permanentes y como también alianzas entre ellos, precisamente por los recursos que poseían. Podemos señalar que el sistema dual de gobierno prehispánico fue consolidado para facilitar la administración, la distribución y el control efectivo del territorio, los animales, las chacras, la energía humana y a la vez el sistema dual es la persistencia del sistema de autoridad que tenían los grupos culturales locales, que fueron vulnerados en medio de conflictos locales, los cuales se integraron y se adaptaron a los elementos culturales del grupo vencedor, asimismo, el sistema dual es una estrategia fundamental para la administración de las tierras, animales en lugares distantes al centro de la autoridad, entonces, para poder

controlar de manera efectiva estos recursos era pertinente consolidar la administración mediante el sistema dual.

En este sentido, la filiación del parentesco, etnia y territorialidad son elementos de integración del grupo; desde la perspectiva histórica estos principios subyacen en la organización de la producción y se usan también para organizar los grupos que comparten estas tareas productivas sin perder sus características distintivas. De modo que, “los criterios pre-colombinos de organización social parecen ser los mismos de la organización de la producción que aún están vigentes en las comunidades tradicionales del país. Los elementos clasificatorios alto/bajo, derecha/izquierda, fueron utilizados por las sociedades andinas para clasificar y ubicar a los ayllus dentro de una unidad mayor que puede haber sido el grupo étnico en su totalidad, al ser reducidos estas formas de producción en el periodo de la colonia, los nuevos comuneros utilizaron estos mismos criterios para crear comunalmente zonas y sub-zonas de producción”, Carlos Fonseca (1981).

Es así, que en la colonia el sistema dual de los mallkus fue reemplazado por los kurakas, por los caciques y el corregidor. Con el establecimiento de nuevas órdenes religiosas, la emergencia de nuevas actividades económicas, como el comercio y la minería, estos hechos han gatillado la disminución del poder y las influencias de los mallkus a las hathas y a los linajes. Sobre todo, la explotación de la plata en las minas de Potosí, a las cuales los lupaqaqas tenían que enviar, en 1567, quinientos mineros anuales. La villa de Potosí se convirtió en una alternativa al sistema social lupaqa: muchos de los mineros “desaparecían”, negándose a regresar a sus hathas, Murra (2002). Sobre esta afirmación de Murra, en varias entrevistas que personalmente he realizado a las familias de las comunidades aymaras de Huaquina Sapijicani, Palermo Río Salado, Molino y Chocasuyo Ccaje, en los meses de enero a marzo del 2005, desde luego las entrevistas se han efectuado a descendientes de las familias que han retornado a sus comunidades después de haber cumplido con el periodo de la mit'a en las minas de Potosí, que actualmente viven sus descendientes y tienen más de cien años de edad, ellas manifiestan que no es cierto que la villa de Potosí se convirtiera en alternativa para los lupaqaqas, tampoco es correcto que los que fueron a las minas de Potosí se negaran a retornar a sus hathas y sus comunidades de origen; más por el contrario, lo que ha ocurrido en estos espacios y en el periodo colonial fue la imposición, la marginación y la enajenación de las mejores tierras por parte de los hacendados, muchas hathas aymaras se han sometido a los trabajos forzados de la mit'a con el propósito de que a su retorno contarían con el respaldo del documento otorgado por la real audiencia del Río de la Plata (Argentina) y de Charcas, lo que posibilitaría tener el dominio y poseer las tierras por parte de su linaje y sus hathas. Mas bien, señalan que más de la mitad de los aymaras mediante la mit'a en las minas de Potosí, ya no regresaron a sus comunidades porque se han muerto a consecuencia de tratos inhumanos, trabajos forzados y la alimentación inadecuada, sin agua, solo les daban un poco de coca y alcohol, así han sido socializados por sus abuelos. Entonces, las condiciones de vida para los aymaras mediante la mit'a fue la catástrofe más grande de la historia de la cultura aymara en las minas de Potosí y realmente fue el cementerio de generaciones que dieron su vida por tan solo de defender la posesión de sus tierras y la pertenencia a su cultura. Cabe aclarar también que muchas hathas en este periodo con tal de que no les arranquen a sus hijos varones para las minas de Potosí, muchas madres optaron por quebrarles sus extremidades de sus hijos, ha sido tremendo el daño social ocasionado por el sistema colonial a las hathas

aymaras y sus generaciones contemporáneos siguen siendo objeto de manipulación y engaño porque la supuesta independencia nacional que se celebra cada 28 de julio para los sectores mayoritarios y excluidos del Perú, se conmemora la instauración de las nuevas formas de dominación, de explotación y de control social. El segmento de los pueblos que se caracterizan por su diversidad cultural para ellos ha sido negada su independencia, mas por el contrario el sistema colonial ha dejado los lastres normativos y políticas de dependencia de diversa naturaleza lo que se concretiza en el sistema de mercado global, políticas económicas supranacionales; entonces, este escenario trunca las legítimas aspiraciones de desarrollo local para la diversidad de los pueblos, factores que gatillan las distintas propuestas programáticas de reestructuración política y económica que debería estar acotado en la perspectiva de la lógica de la interculturalidad y de tolerancia hacia la construcción de una sociedad mas justa, diversa y equitativa.

Actualmente, la organización social y de producción de los aymaras se sustentan en la unidad doméstica (hathas y achus) quienes producen los cultivos para el sostenimiento de la familia; el siguiente nivel es la comunidad, que tiene el rol de organizar y administrar el territorio a través del control que ejerce sobre las unidades domésticas. La organización de los espacios productivos de las aynuqas es compleja y heterogénea, el uso colectivo de las tierras se encuentra en el subconsciente de la colectividad de los agricultores, su planificación y las formas de ordenamiento se pierde en el tiempo, a pesar que ha sufrido subdivisiones y la aplicación de modos diferentes de producción por parte de las políticas públicas no ha logrado destruir al núcleo duro de la cultura y su sistema ancestral, siguen operando de manera cíclica que dinamizan el acoplamiento de la diversidad de ecosistemas y diversos cultivos constituyendo así en la estrategia vital para la vida y la reproducción social de las hathas aymaras.

1.4.1.- EL AYLLU EN LA SOCIEDAD ANDINA: ALCANCES Y PERSPECTIVAS.

Guillermo Cock C. (1979: 9), hizo un estudio cuyos alcances logran reflotar el interés académico por las comunidades desde una perspectiva analítica y no ya en el “abuso de insistir con las monografías densas que actualmente existen acerca de las comunidades campesinas”. Reflexiona sobre los primeros estudios que abordaron el tema del ayllu y sus continuadores, sobre todo la nueva corriente de antropólogos a la luz de las teorías funcionalistas y estructuralistas, tan de moda a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Efectivamente, el autor intenta redescubrir al ayllu como tema de investigación, y sobre el cual recae toda la organización social andina, es decir, es la unidad para la cohesión social, el fundamento territorial, la cosmovisión, la tenencia de las tierras y el trabajo comunal y finalmente, el sistema de parentesco asociado a la vida social en general. En realidad, el ayllu abarca una totalidad social que se ocupa del individuo y de la colectividad. Este estudio refleja la realidad social aymara en vista que el “sistema de achus y linajes” (sistema de parentesco aymara), se constituyen en nodos articuladores de las operaciones del hombre con su entorno natural y sociocultural, que ha logrado domesticar las plantas y los animales y con ello la adecuación de las formas de organización social productiva y su construcción cultural para la región andina.

1.4.2.- LA FORMACIÓN ECONÓMICA Y SOCIAL.

El caso de los incas que ha sido estudiado por Godelier y Espinoza (1978: 265), cuyos estudiosos marxistas han dedicado mucha atención a la sociedad andina prehispánica, tratando de encontrar evidencias para la teoría marxista de la historia. Siguiendo los estudios de esta corriente, Godelier intenta reflexionar sobre los incas, bajo la denominación de formación económica y social. El modo de producción inca se basaba en la cooperación de los productores directos ligados entre si, es decir, mediante las obligaciones recíprocas entre parientes y los vecinos “la ley de hermandad”. Según este principio, la propiedad de la tierra era comunitaria y la tierra se redistribuía periódicamente entre las familias, lo que obligaba al sistema de buscar constantemente la apertura de nuevas tierras cultivables.

El trabajo tenía un carácter comunitario, y consistía en la ayuda recíproca de los aldeanos en la realización de las diferentes tareas productivas. El curaca jefe, era el primer beneficiario y se cultivaban las tierras comunales para el sostenimiento del sistema. Toda la familia participaba y el estado proporcionaba la comida y bebida de igual forma, en el ayllu (familia en quechua) ó comunidad lo hacia el beneficiario; es decir, el grupo familiar quienes le ayudaban en los trabajos obligatorios impuestos por el sistema.

Sin embargo, para que el sistema funcionara, era necesario que el trabajo excedente proporcionado por los ayllus, se les considere como “trabajo debido”, una obligación aceptada y cumplida, una obligación que exigía reciprocidad. El sistema inca “se basaba tecnológicamente en una agricultura capaz de producir sistemáticamente excedentes por encima de las necesidades de subsistencia del campesino”, J. V. Murra; en W. Espinoza (1978: 281).

1.4.3.- LA ECONOMÍA CAMPESINA Y LA ACUMULACIÓN CAPITALISTA.

En relación a la caracterización de la economía campesina, José Bengoa (1987), intenta analizar las economías campesinas, según el autor, está en proceso de descomposición. A pesar de las diferencias que podemos encontrar en sus análisis, sus observaciones acerca de la articulación con la economía dominante es cierto para el conjunto de países de Sudamérica. Pero, la economía de subsistencia planificada y organizada que muestran las comunidades andinas no ha sufrido cambios significativos, por ello es importante comprender y analizar los elementos que dan la consistencia y vitalidad al sistema tradicional de producción agrícola.

Siguiendo los estudios de Chayanov, define a la economía campesina como: “Una unidad de producción basada en el trabajo familiar que cuenta con escasos recursos de tierra y capital, que no suele contratar mano de obra asalariada y que desarrolla una actividad mercantil simple”, J. Bengoa, en Economía Campesina; Orlando Plaza (1987: 245). Su análisis está enfocado en la relación minifundio-latifundio, pero que hoy, estas relaciones han cambiado considerablemente y sobre todo, desde la aplicación de la Reforma Agraria, para el caso Peruano, la situación se ha deteriorado y el campesino parcelero, se ahoga en una absurda falta de liquidez. Sin embargo, la comunidad campesina, sigue manteniendo su vigencia, a pesar de la grave crisis social y económica que vive la sociedad global.

1.4.4.- FUE SOCIALISTA Ó COMUNISTA EL IMPERIO INCAICO.

José Antonio Arce, (1973: 4), hizo un intento de aplicar la concepción marxista a la situación de los incas, recogiendo mecánicamente y equivocadamente los postulados de Morgan, sobre los estadios de la sociedad humana: salvajismo, barbarie y civilización, Federico Engels. Arce, postula “el comunismo primitivo con un sistema político centralizador de los antiguos ayllus, bajo la autoridad de los caciques”.

Según este sistema político centralista, la propiedad de la tierra se detentaba en tres niveles: las tierras del sol, las del culto y las de las comunidades que eran trabajadas en forma colectiva. En estos niveles la propiedad privada como tal estuvo ausente, a pesar de existir en cada comunidad un acceso individual a las parcelas de tierras, tal vez, derivado del sistema de partición de un “topo” para los varones y medio para la mujer, esta redistribución de las tierras se hacía en cada ciclo productivo.

Estos y otros rasgos caracterizarían a la sociedad andina como comunismo agrario. Tesis que también es postulada por J. C. Mariátegui, Baundin, Haya de la Torre y otros. Pero, al ser la realidad social y productiva segmentada y diferenciada, automáticamente estos elementos contradicen al planteamiento hecho por diversos investigadores en el sentido de que la sociedad andina se caracterizaba de un comunismo agrario, los indicadores que muestran la existencia de la estratificación social, acceso diferenciado a los recursos productivos y las obligaciones de proveer de la fuerza de trabajo, dan cuenta que con mayor razón se dieron formas de explotación y de dominación por parte de las elites locales, pero, el sistema estaba obligada a brindarles alimentación a los ayllus que participaban en las diversas tareas beneficiando directamente al sistema gobernante. Los ayllus tenían que producir alimentos para la subsistencia de sus integrantes; proveer la fuerza de trabajo en las labores de la tierra del sol y la del culto, si bien ha existido las relaciones de reciprocidad en este caso la reciprocidad era asimétrica, porque había un sector social que producían para otros sectores sociales locales que nunca producían la tierra, entonces la observación es clara en cuanto a su estratificación social y de predominio vertical.

1.4.5.- LA POLÍTICA Y LA ORGANIZACIÓN SOCIAL PRE-HISPÁNICA DE LOS AYMARAS.

En torno a la estructura política de los incas John V. Murra (1975), se preocupa por encontrar nuevas evidencias para caracterizar a la sociedad andina, sin entrar en el debate de comunismo, esclavismo y/o feudalismo. A pesar de existir evidencias de que “nadie era pobre” y “nadie se moría de hambre” es motivo suficiente para encontrar una explicación andina.

Desde sus orígenes hasta el apogeo imperial que dio bienestar a la población de las diferentes regiones y naciones: “el gobierno aseguraba al individuo contra todo género de necesidades y recíprocamente, reclamaba un fuerte tributo...” Rowe (1964: 273).

En este sentido, la sociedad andina, a toda vista, produjo gran impresión y admiración, motivo por el cual se prestó a una serie de caracterizaciones de parte de los estudiosos, al punto de discernir comparaciones con el socialismo científico. Lo que actualmente ya no

existe como sistema social, el sistema más bien ha sido cooptado por los elementos del capitalismo neoliberal para continuar reproduciéndose e interactuar con los sistemas de su entorno logrando ampliar los espacios para la reproducción estructural del sistema.

El sistema social y político de los incas se impulsó gracias a la experiencia comunal de las obligaciones recíprocas, llamada por B. Velera como “La ley de hermandad”, es decir, todas las gentes de los pueblos y las comunidades se ayudaban unas a otras, sin recibir retribución alguna. De esta manera, se logró implementar la mit’a como servicio individual y colectivo, según las necesidades del sistema dominante. En cambio, la retribución era la obligación de dar comida y bebida de parte del estado, la “iglesia”, del curaca ó de la propia comunidad, “Los jóvenes se iniciaban ayudando a sus familiares en sus obligaciones locales y más tarde en las étnicas y estatales. Acompañaban al ejército, ayudaban en las cosechas y en la construcción de andenes...” Espinoza S. (1978: 218).

La economía agraria se desarrolló bajo dos modelos de acceso a la tierra: el del Estado y el de los grupos étnicos locales; y entre ambos el ayllu funcionaba como motor dinámico e imprescindible en el mantenimiento de las relaciones sociales, económicas y políticas. El ayllu proporcionó la energía vital para el sostenimiento de la economía excedentaria y redistributiva de los incas. Un caso por relevar es por ejemplo el almacenamiento de los productos en los tambos, ó en todo caso, la política de previsión social que se tejía desde el ayllu y la unidad doméstica, donde los viejos en general, los inválidos y todo aquel que no podía valerse por si mismo, eran atendidos por el ayllu y las propias unidades familiares. Esta es pues una economía de bienestar de la cual, solamente quedan algunos indicios en nuestras olvidadas comunidades campesinas.

Para el caso de las hathas y los achus aymaras el sistema político y administrativo era mediante el sistema dual de los mallkus, quienes ejercían poder, dominio y control a las unidades familiares, obligándoles a los núcleos familiares a proveer la fuerza de trabajo en las “haimas” (terrenos de trabajo colectivo gratuito) de pertenencia de los mallkus y de las elites locales, en donde sembraban la papa, la quinua y en las actividades del pastoreo de las alpacas y llamas y las hathas eran obligadas a entregar cierta cantidad de frazadas, hilados y tejidos a la administración de los mallkus y en la prestación de servicios en las labores cotidianas, los grupos sociales mas vulnerados serían los urus, los suni jaqis y los “jinch’u q’añus” (grupos de pobladores de vida marginal). Como verá el sistema de gobiernos establecidos en la zona andina tienen características de hegemonía social, cuya orientación se concretiza en las relaciones asimétricas de interdependencia entre los mallkus, elites locales y el poblador local.

1.5.- OBJETIVOS.

1.5.1.- OBJETIVOS GENERALES.

Caracterizar e interpretar los procesos operacionales de la coexistencia entre la tradición y modernidad en la agricultura aymara en el sistema de aynuqas e identificar los cambios y desafíos ecológicos, culturales y sociales en las comunidades aymaras del Altiplano Peruano.

1.5.2.- OBJETIVOS ESPECÍFICOS.

- Analizar e interpretar la configuración cultural y social en la coexistencia entre la tradición y la modernidad en el sistema de producción agrícola en las aynuqas e identificar sus cambios.
- Analizar e interpretar los nuevos desafíos de la tradición y la modernidad en la agricultura, la cultura y la organización social en las familias aymaras de Juli.

2.- METODOLOGÍA.

2.1.- TIPO DE ESTUDIO.

El presente trabajo de investigación es de carácter local, motivo por el cual se circunscribe en una investigación etnográfica. El estudio abarca los elementos de la tradición y de la modernidad en el sistema de las aynuqas aymaras en la agricultura de las comunidades de Juli, se abordará el análisis a partir de tres dimensiones: una observación de la planificación territorial de las aynuqas, tomando en cuenta los hechos históricos relevantes y condiciones medio ambientales; la siguiente está relacionada a las implicancias culturales y sociales en la coexistencia de la tradición y modernidad y finalmente, analizar los nuevos desafíos que tiene la agricultura aymara en los tiempos actuales, teniendo como referencia la continuidad y la ruptura de los elementos culturales y sociales. Que a mi juicio permiten visualizar su integridad en su complejidad interna de sus operaciones y la vigencia actual del sistema de aynuqas, en vista que las cuatro aynuqas están vigentes y se encuentran localizadas en diferentes espacios geográficos y distantes entre ellos. Asimismo, desde los tiempos ancestrales las familias y las comunidades vecinas vienen usufructuando y cultivando sus pequeñas parcelas familiares que tiene un carácter rotativo y de conservación de los suelos e incluso designan como herencia a sus descendientes en vista que en los cultivos casi no se pierden, a pesar de las adversidades climáticas, la papa nativa “imillas”, que es harinosa producida ecológicamente siempre estuvo y estará en la dieta alimentaria de los aymaras, acompañando en sus fiestas, en sus ceremonias rituales, en los juegos, en sus techumbres de las nuevas casas, en sus matrimonios, en la iniciación de la alimentación de los niños y niñas, en la muerte y quedará eternizada como simbología de reencuentro con el imaginario de la vida y la muerte, en donde sus parientes a través de la historia y el ciclo de la vida ofrendan en sus altares la comida simbólica a sus difuntos, en el intercambio de los productos, en el logro del prestigio social y contribuir para el futuro una relevante dieta alimenticia para sus generaciones y para la humanidad.

2.2.- NIVEL EPISTEMOLÓGICO.

Por ser una investigación etnográfica de carácter sociocultural, su orientación epistemológica es mediante el enfoque del análisis cultural, que nos permitirá visualizar y construir el conocimiento a través de la interacción de los sujetos de estudio y este carácter subjetivo lograremos mediante la inserción en la vida cotidiana de las familias para comprender el sentido de los hechos sociales tal como ocurren en la realidad social. Este ejercicio contempla la realización de una observación, el análisis e interpretación de los datos que configuran la vida en las familias y comunidades aymaras. Asimismo, tener un acercamiento a partir de la teoría de sistemas con la finalidad de realizar una observación

de segundo orden para comprender el acoplamiento estructural de sus elementos que operan en el sistema de aynuqas, que tienen un sentido de variabilidad, complejidad en sus operaciones internas y de recodificación de los elementos de la tradición y la modernidad.

2.3.- METODOLOGÍA A UTILIZAR.

Por su naturaleza de un trabajo de investigación etnográfica, se requiere la aplicación del método cualitativo y cuantitativo:

a.- Método Cualitativo.

Este método nos facilita hacer una comprensión holística de la realidad cultural y social que constituye la unidad de análisis, en este caso los retazos de la realidad social en el estudio, son: los modos de vida de una persona, una entidad étnica y social. Esta configuración, nos permitirá identificar la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y las manifestaciones. De modo que, el abordaje del tema de investigación sobre el sistema de las aynuqas, logramos comprender en profundidad sus operaciones complejas de acoplamiento y de conflicto.

Para el recojo de la información se utilizarán diversas técnicas e instrumentos cualitativos; es decir, se diseñarán guías de entrevistas estructuradas y no estructuradas, las mismas que serán aplicadas a las familias que viven ó tienen acceso en las cuatro aynuqas de Juli, teniendo en cuenta el estatus social, de género y edad.

Asimismo, se realizará un trabajo etnográfico en vista que durante todo el año se cumplen las actividades agrícolas, con mayor incidencia en los meses de siembra (agosto a octubre), las labores agrícolas en las aynuqas (febrero a marzo), en este periodo las plantas están en pleno desarrollo y florecimiento, siendo el “Hathakatu” ó “achukatu” (agarrar la primera semilla de papa), actividad que se cumple el día lunes de carnaval para poder diagnosticar de cómo será la producción de papa en el presente año agrícola, en ella participan la totalidad de los miembros de la familia, es un día de visita a sus chacras agrícolas para celebrar los rituales del floreo, la “ch’alla” (esparcir vino a la tierra y a las chacras), la ch’alla a los nuevos productos que es el momento principal para el llamado de las “llaullas” (espíritus de las chacras de papa). Se utilizará la herramienta del atlas ti, para facilitar la clasificación, el ordenamiento y la interpretación de los datos.

b.- Método Cuantitativo.

Se utilizarán las técnicas e instrumentos del método cuantitativo para recoger los datos relacionados a la población, edad, ingresos, producción, cantidad de tierras y parcelas, cantidad de semillas utilizadas, uso de insumos y distancias de recorrido de las aynuqas. Con este fin, se diseñarán guías de cuestionarios para ser aplicados a las familias representativas que han sido seleccionados en las cuatro aynuqas de Juli, para interiorizar y comprender los diversos grados de aceptación ó de rechazo de la tradición y la modernidad en la agricultura, así como la conformidad e inconformidad en las tareas agrícolas y su pertenencia a este segmento social. Asimismo, cuantificar y si es posible aproximarnos a su valoración monetaria de los costos de producción que hace cada una de las familias en un año agrícola y ver su rentabilidad. Cabe señalar que, este método no se contrapone al método cualitativo, más por el contrario se articula y contribuye a una mejor comprensión

integral del fenómeno. Para facilitar la sistematización de los datos se usará el paquete estadístico del SPSS, para comparar y hacer el análisis estadístico adecuado y su interpretación correspondiente de las pesquisas.

En este sentido, con la operativización de la metodología cualitativa y cuantitativa, nos interiorizamos en la vida cotidiana de los sujetos que son nuestro sujeto de investigación, ello denota aplicar las técnicas etnográficas, de exploración, de comprensión e interpretación de los fenómenos sociales. Asimismo, con la utilización de la técnica de la observación participante lograremos establecer una convivencia con las familias en la comunidad y en este proceso registramos la ocurrencia de los hechos, su contexto de interacción y su significación. Por otro lado, con la aplicación de las entrevistas no estructuradas, historias de vida, las encuestas, la toma de fotografías y la filmaciones nos permiten saturar óptimamente los datos y luego, realizar el cruce de la matriz de datos con la propósito de verificar y contrastar la fidelidad de los datos. De modo que, como contexto general se hará una recopilación de la historia aymara, su proceso e hitos históricos relevantes sobre el sistema de aynuqas. Esta metodología es entendida como un acercamiento a la realidad a partir del punto de vista de los sujetos sociales y su interpretación es a partir de las experiencias vividas.

2.4.- TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN.

1.- Entrevista no estructurada. Se utilizará para informantes representativos debidamente seleccionados por poseer conocimientos, experiencias y su liderazgo en su localidad. Los informantes claves son familias que tienen parcelas en las cuatro aynuqas y a la vez son mayores de edad que actualmente tienen 80 a 106 años, sin obviar a los agricultores jóvenes, de modo que se diseñará una guía de entrevista con pautas esenciales y participación de entrevistadores locales que tengan competencias en comunicarse en el idioma aymara para facilitar el trabajo y la fidelidad de los datos.

2.- Observación participante. Permite insertarnos a las tareas cotidianas que los sujetos realizan en su vida privada y pública, con la finalidad de observar sus actitudes y conductas, su interrelación, las situaciones que los llevan a actuar de uno u otro modo, la manera de resolver sus problemas, sus alegrías, sus expectativas. Es decir, recoger los datos y fenómenos sociales tal como ocurren en la realidad y todo aquello que ve el ojo humano. El instrumento para recabar las observaciones es el cuaderno de campo donde se registrará los hechos sociales observados al finalizar el día ó la tarea.

3.- Historias de vida. Permite conocer los elementos de la vida diaria de hombres y mujeres en la reconstrucción de la historia social. Reconstruir la vida cotidiana es conocer valores, normas, prejuicios, mitos, deseos, sentimientos, simbología y la identidad. Lo que servirá para explorar las experiencias y las vivencias familiares y conocer su historia social comunitaria.

4.- Encuestas. Esta técnica nos facilita obtener los datos cuantitativos y su aplicación se realizará a familias significativas que durante su vida han cultivado sus chacras mediante el sistema de aynuqas y que tienen sus parcelas familiares en las aynuqas.

2.5.- MUESTRA.

El número de familias en el ámbito del estudio aproximadamente son de 20 mil familias. Para su operativización se ha visto por conveniente seleccionar una comunidad por cada aynuqa, en este caso serían de 4 comunidades y cada comunidad tiene aproximadamente de 100 a 150 familias, de los cuales se tomará la muestra representativa del 10% del total de familias por comunidad. Para concretizar la aplicación de los instrumentos se ha seleccionado a 50 familias, por poseer el perfil requerido para el estudio y a la vez viven en diferentes lugares y practican la agricultura mediante el sistema de las aynuqas. Los cuestionarios se aplicarán a 20 familias y las entrevistas a 30 familias restantes, mas las etnografías, la elaboración de las historias de vida, las tomas de fotografías y filmaciones complementan la información.

2.6.- ÁREA DE ESTUDIO.

El área de investigación comprende el ámbito jurisdiccional de las comunidades aymaras del Distrito de Juli, Provincia de Chucuito, Departamento de Puno y República del Perú, sus pobladores se caracterizan principalmente por la agricultura, la ganadería, la artesanía y el comercio; la agricultura es a través del sistema de aynuqas cuyas prácticas se consolidan desde sus ancestros y hoy proyectan su complejidad e integración para gatillar las iniciativas de autogestión del desarrollo local. En el ámbito del estudio existen aproximadamente 50 comunidades ó sectores que en suma serían de 20 mil familias. La práctica del cultivo en aynuqas es generalizado en la región del Altiplano con mayor ó menor intensidad; pero en el caso de las aynuqas de Juli, tiene una peculiar distinción y diferenciación en vista que la utilización de esta tecnología agrícola comprende la articulación amplia de diversos ecosistemas productivos y complejas relaciones sociales. El universo espacial de las aynuqas abarca a varios territorios comunales y se extienden en ámbitos supracomunales, de modo que los derechos y deberes comunitarios de los parceleros son un tanto difusos en vista que en sus operaciones las aynuqas se estructuran sobre la complejidad jurisdiccional de los territorios comunales, sin que ello produzca tensión entre las diferentes comunidades colindantes.

MAPA DEL DEPARTAMENTO DE PUNO Y LA PROVINCIA DE CHUCUITO JULI.



© 1993-2003 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.



© 1993-2003 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

En las mapas podemos observar las diferentes comunidades que se ubican alrededor del Lago Titicaca, practican una tecnología agrícola mediante las aynuqas. Asimismo, su infraestructura productiva local es a través de los andenes y waru warus, que van desde los 3.820 a 4.100 m.s.n.m. Identificada en los espacios que constituyen las cuencas y microcuencas.

2.7.- ESTRATEGÍAS DE ANÁLISIS DE LOS DATOS.

Para los datos cualitativos se efectuará el análisis de los textos que permite comprender las semánticas de contenido y sentidos de significación de los discursos y a partir de ello construir la hermeneútica y la fenomenología de los hechos sociales. Este proceso se establecerá por intermedio de la identificación de categorías centrales que orientan el tema de la investigación referido a los ecosistemas productivos, las implicancias socioculturales en la coexistencia de la tradición y la modernidad en la agricultura mediante el sistema de aynuqas. Asimismo, abordar en el estudio los nuevos desafíos ecológicos, culturales y sociales de la agricultura aymara. Luego se identificarán las subcategorías con su respectivo planteamiento temático, para sistematizar los datos recogidos en el periodo de trabajo de campo. Que busca construir la lógica propia de lo cultural en su identidad propia y funcionamiento de redes sociales en las cuales los sujetos los ponen en práctica, es decir, desde la percepción de los sujetos de investigación.

Por otro lado, por su carácter integral del estudio de la distinción de la tradición y la modernidad en la agricultura aymara, se requiere aplicar para la recolección de los datos las técnicas cuantitativas, para este caso se ha seleccionado el cuestionario que será aplicado a las familias. Este proceso nos ayuda la cuantificación de la información al número de familias y su tamaño de la agricultura, la cantidad de parcelas por familia, la cantidad de productos que se logran en un año agrícola, la distribución y las áreas destinadas para el pastoreo y la fertilización de los suelos.

En esta primera parte hemos revisado diversos conceptos y orientaciones teóricas, relacionadas a la tradición y modernidad en el sistema de las aynuqas, acotando el análisis en los ejes históricos, medio ambientales, culturales y sociales. Asimismo, la metodología utilizada en el proceso de recopilación de la información, su análisis e interpretación de los datos y las pesquisas. En seguida, abordaremos los elementos que configuran el contexto cultural, social y político de las comunidades aymaras, su proceso de continuidad y de ruptura.

SEGUNDA PARTE.

EL CONTEXTO CULTURAL, SOCIAL Y POLÍTICO DE LAS COMUNIDADES AYMARAS DE JULI.

2.1.- EL ESPACIO AYMARA.

El espacio aymara se localiza en la cuenca del Lago Titicaca, entre las cordilleras occidental de los andes del sur y la cordillera oriental ó de Carabaya, sobre los 3820 m.s.n.m., prolongándose hacia el territorio de Bolivia. El panorama es una extensa planicie que circunda toda la cuenca desde las laderas del paso “La Raya” por el este, hasta su irrupción en la cuenca baja del río Desaguadero hacia los salares de Uyuni por el suroeste. En pleno territorio de Bolivia, abarca gran parte de los territorios de La Paz, Oruro y Potosí, con presencia de crestas volcánicas que alcanzan altitudes de hasta los 6 mil metros de altura, por el sur comprende los valles interandinos de los Departamentos de Arequipa, Moquegua y Tacna, prolongándose hacia el territorio del país de Chile, específicamente la zona Altiplánica de Tarapacá y Antofagasta, extendiéndose hacia el norte del país de Argentina, concretamente la Provincia de Jujuí, entonces el espacio aymara muestra una diversidad y heterogeneidad de climas, ecosistemas, flora, fauna, sistemas productivos y formas de organización social.

En el Perú el Altiplano ocupa gran parte del Departamento de Puno, sobre todo la cuenca del Titicaca, que configura una multiplicidad de ecozonas aptas y frágiles para el desarrollo de la agricultura de altura y los asentamientos humanos que tienen una larga presencia histórica. En este espacio se proyecta una vegetación arbustiva de escasa densidad y generalmente poblada de pastos naturales: el ichu y la paja brava.

Las Provincias que hegemonizan la civilización aymara son: Puno, El Collao, Chucuito y Yunguyo por el lado sur occidental; en cambio, hacia el lado oriental, se hallan las provincias de Huancané y Moho, aún cuando en épocas pasadas, toda la cuenca estuvo organizada por el desarrollo aymara, hasta los reductos de Canas en el Departamento del Cusco.

Precisamente, en estos espacios se practica la agricultura tradicional, que comprende los Distritos de la Provincia aymara de Chucuito, lo que nos interesa explorar y comprender la agricultura mediante el sistema en aynuqas, donde se observa la distinción de los elementos de la tradición y la modernidad.

2.-2.- PRECISIONES HISTÓRICAS.

El espacio aymara sobre el cual recae el trabajo, está circunscrito a la Provincia de Chucuito, en particular a las comunidades aymaras del Distrito de Juli. Desde el punto de vista histórico se puede advertir que esta zona fue territorio adscrito al reino de los Lupaqas, cuya función fue de excepcional importancia. Los pueblos que pertenecieron a este reino fueron: Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Zepita y Yunguyo. Cada pueblo tenía bajo su dominio un territorio y a veces un gran territorio que fijaba sus límites en las alturas de la cordillera occidental de los Andes, con territorios controlados en los valles de

la costa y ceja de la selva, con el propósito de tener acceso a diferentes ecosistemas y obtener los recursos para la subsistencia de las hathas y los achus.

La unidad social fundamental de estos pueblos fue las “hathas y los achus”. Varias hathas conformaban una parcialidad y dos ó tres parcialidades conformaban un pueblo. De lo que se puede deducir que la característica de la organización social fue la división dual: Los de arriba y los de abajo y divisiones tripartitas y cuatripartitas respectivamente de acuerdo a la configuración de las parcialidades y pueblos en relación con su entorno.

En realidad lo que funcionaba a la perfección fue el sistema dual y políticamente cada parcialidad se gobernaba por un mallku, cacique ó curaca. Entonces, el curaca gobernaba a la parcialidad y ejercía control sobre el aparato social y productivo.

La agricultura ocupó una atención preferencial por estos antiguos pobladores, llegando a producir alimentos que excedían las necesidades de la gente, lo cual permitió almacenar excedentes para tiempos de necesidad. Si este hecho permitía una economía agrícola y ganadera excedentaria, entonces fue posible la redistribución de alimentos en la población en su conjunto, lo que se realizaba en las festividades, la realización de los rituales, acontecimientos sociales y en años con riesgos climatológicos.

En la época de la dominación hispánica el antiguo sistema colapsó, dando lugar a nuevas formas de trabajo y de apropiación de la riqueza. Sin embargo, a través de los años se han mantenido las formas de producción tradicional, como mecanismos de defensa para la subsistencia. De ahí que la actual economía de las comunidades aymaras tiene carácter de subsistencia y la diversidad de los elementos contribuyen la viabilidad y operación del sistema de las aynuqas.

El desarrollo histórico de los aymaras es rico en contenidos y experiencias de vida, que en la actualidad constituyen modelos para el desarrollo económico alternativo, para la Región Andina y el Altiplano. Razón por la cual, es un desafío muy relevante para las autoridades del Gobierno Central, Regionales, Locales y la sociedad civil, rediseñar las políticas públicas que logren articular con eficiencia las capacidades locales, el capital cultural y social.

2.3.- LA FAMILIA AYMARA.

Desde la perspectiva antropológica la familia viene a constituir la unión de individuos por vínculos de sangre, que viven bajo un mismo techo ó en un mismo conjunto de habitaciones. La familia es una institución social y por tanto se constituye como grupo doméstico. El abordaje científico sobre la familia se inicia a partir de los estudios realizados por Morgan, éste autor con su clásico esquema evolutivo caracteriza a la familia desde la promiscuidad sexual hasta la monogamia en que se reconoce a una pareja formada por el marido, la mujer y los hijos.

Actualmente, se siguen haciendo estudios acerca de la familia en las sociedades tradicionales y modernas. Para nuestro caso, se trata de las familias que tienen sus viviendas y viven mayormente en las zonas rurales que tienen una densa cohesión social, de

identidad territorial, cultural e histórica. En este caso, para las familias aymaras la vida cotidiana se orienta en la matriz de la tradición, aunque en las últimas generaciones se observan la adopción de elementos de la modernidad las cuales modifican los comportamientos y actitudes del grupo familiar; sin embargo, la identidad social y cultural aymara contemporánea se consolida en la continuidad, la ruptura y de recodificación.

La constitución de la familia nuclear no necesariamente está regulada por la institución matrimonial, sino, por el “derecho de costumbre”, conocido como el “sirvisiña”. El sirvisita, es la convivencia de un varón y una mujer en edad reproductiva para procrear los hijos y establecer un hogar. El tiempo del sirvisita dura de uno a dos años y en este periodo se procrean los hijos, lo que significa en la practica la consolidación de los vínculos de la pareja y la red del parentesco ó en caso contrario se disuelve la convivencia y la separación de la pareja, que muchas veces se desencadenan diversos conflictos familiares que conducen al debilitamiento y la desintegración social. Las generaciones actuales ya no practican estas costumbres ancestrales del sirvisita, estos cambios fueron gatilladas por las influencias de la modernidad, la escuela y la migración; en la actualidad los jóvenes son quienes toman la decisión de constituir la pareja de manera independiente ó previamente consultando con sus padres, familiares ó por presión social entre las generaciones en los acontecimientos sociales y culturales de la comunidad.

Con regularidad en las comunidades aymaras existen familias extensas compuestos por los padres, los hijos, los padres de los padres, abuelos de los hijos tanto por la filiación materna y paterna; además se puede observar que viven con algunos tíos, sobrinos inclusive pueden vivir en este grupo familiar los ahijados. Un caso específico de una familia aymara, es el siguiente: Una familia vive con sus cinco hijos ya mayores de edad, son tres mujeres y dos varones. En este caso, la esposa de uno de los hijos viven con sus dos hijos; asimismo, el marido de la hija mayor vive con sus dos hijas, el cuñado y los suegros de esta, su permanencia es temporal debido a que con prontitud deben establecer el lugar para poder construir sus viviendas. Cuando contraen el matrimonio fortalecen la unidad conyugal y luego fijan su residencia de la nueva pareja que puede ser patrilocal ó matrilocal, de acuerdo a la disponibilidad de los recursos de ambos cónyuges y de sus familiares, en algunos casos se da la residencia neolocal, para evitar la interferencia de los padres de ambos cónyuges.

Las condiciones sociales de las familias aymaras se distinguen entre: familias “qamiris” (pudientes), quienes poseen mayor cantidad y calidad de tierras, animales mejorados genéticamente, contratan fuerza de trabajo mediante la minka para la producción agrícola y pecuaria, utilizan tecnología moderna, la producción agropecuaria es destinado para la venta en los mercados locales y regionales, practican relaciones de clientelismo político mediante el sistema tradicional de parentesco y afinal, sus hijos estudian en las capitales de los pueblos, en los centros educativos de prestigio y universidades particulares, en la zona rural aymara representa el 5% de la población. Las familias “utjirini” (medias), cuentan con recursos para las actividades productivas, emplean la tecnología tradicional con incidencia la tecnología moderna, utilizan su fuerza de trabajo familiar y contratan fuerza de trabajo a través de la minka, sus integrantes acceden a la educación y su participación es activa en la organización social, migran a las ciudades para continuar con su educación y formación profesional, se destaca una emergencia social en la educación y en la política, este sector

representa el 25% de la población. Finalmente, las familias “huajchas” (pobres), estas familias tienen recursos productivos insuficientes, poseen pequeñas parcelas ubicadas en diferentes ecosistemas constituyendo verdaderos archipiélagos, Murra (2004), su producción es destinada para subsistencia de la unidad familiar, poseen poca cantidad de animales y de baja calidad genética, utilizan básicamente la tecnología tradicional y la fuerza de trabajo es familiar, practican la prestación de servicios recíprocos mediante el “ayni y la yanapa” (ayuda) entre las familias y son proveedores de fuerza de trabajo para las familias qamiris y utjirinis a través de la minka, sus integrantes están en permanente desplazamiento migracional hacia las ciudades de la costa, la selva y los valles interandinos para dedicarse en las labores productivas de esa región, esta migración tiene carácter temporal y de retorno. Este segmento de familias por poseer escasa cantidad de tierras, acuden a trabajar las tierras ó parcelas de las familias qamiris y/o utjirinis por intermedio del “huaqui” (mediero). Este sector social representan en el área de estudio el 70% de la población de Juli; asimismo, la educación de los niños y jóvenes sólo llegan a concluir con el quinto de secundaria y tienen escasas posibilidades de continuar con los estudios superiores, debido a la difícil situación social y económica en la que se encuentran las familias, quienes tienen una racionalidad de subsistencia y acuden a una diversidad de estrategias productivas y de servicios, que debe estar al alcance de su condición social, la posesión de sus recursos productivos y sus habilidades. La participación en la organización comunal es activa lo que se concretiza con su asistencia en las asambleas comunales y la participación en los trabajos comunitarios de bien social, en la construcción de locales escolares, carreteras, puentes, puestos de salud, locales comunales y de la organización de la club de madres, de esta forma se constituyen en el capital social que puede palanquear rápidamente las iniciativas del desarrollo local y su sostenibilidad.

2.4.- LA COMUNIDAD AYMARA.

La comunidad campesina, es la forma de organización social elemental en el universo aymara, es una unidad económica de carácter familiar y multifamiliar, según las necesidades humanas. Generalmente, sus integrantes se dedican a las labores agrícolas, de pastoreo y actividades derivadas de la ganadería como las artesanías manuales y la actividad comercial, tanto formal como la informal a consecuencia de la crisis que afronta la agricultura.

Aún cuando hay una discusión todavía no agotada sobre el origen y desarrollo de la comunidad campesina, para poder acotar el análisis existen dos corrientes bien marcadas sobre este particular. Una perspectiva que señala que la comunidad campesina es la supervivencia del antiguo ayllu andino. Una segunda corriente que explica que las comunidades campesinas son el transplante de las comunidades medievales de España, modelos impuestos por el Virrey don Francisco de Toledo hacia 1572.

Sin embargo, la experiencia aymara da cuenta que las actuales comunidades, son la continuidad de las formas ancestrales de organización social que fueron estructurados en base a las “Jathas” y a los “Achus” antiguos. En casi todo el territorio aymara se constata que las actuales comunidades son el proceso de evolución social de las parcialidades y/o sectores y éstos últimos son las Jathas ó Achus aymaras, que encontramos en el siglo XVI. Esta comprobación se ha materializado con la observación directa, la convivencia cotidiana

y a la vez mediante la documentación de la época y la toponimia correspondiente. En muchos casos se observa la desaparición de los linajes y con ellos los nombres propios de los lugares que habitaban los linajes; en cambio, se evidencia nombres “nuevos” con los que se conocen algunas comunidades.

Como ya se ha adelantado, las comunidades se reconocen por su nombre, disponiendo de un territorio y cuya población controla un conjunto de parcelas dentro de los linderos de la propia comunidad y fuera de ella. Es decir, se mantiene un control de pisos ó ecozonas en las que se desarrollan las actividades productivas. Este fenómeno que es muy usual, se da en llamar de complementariedad ecológica, como estrategia efectiva para la subsistencia.

Las actuales comunidades aymaras suman un total de 400, estas comunidades se encuentran localizadas en las zonas circumlacustre, intermedia y alta, que va desde las orillas del Lago Titicaca, de 3.820 m.s.n.m. hasta más de 4.000 m.s.n.m., con relativa diferenciación en las actividades productivas de acuerdo a las zonas y la existencia de los recursos. Cabe destacar también que la densidad poblacional varían en cada comunidad, esta situación se da por la heterogeneidad y diversidad de recursos existentes, entonces es real la existencia de áreas con alta densidad poblacional y áreas con poca densidad, esto obedece a la disponibilidad de los recursos de su entorno, su accesibilidad y unida a las redes de intercambio local y regional.

Las comunidades que tienen circunscripción en el ámbito territorial de las cuatro aynuqas, sus áreas abarcan la jurisdicción territorial del distrito de Juli. Sin embargo, hay que señalar la presencia de las aynuqas en otros distritos, cuya tradición es aymara: Zepita, Desaguadero, Pomata, Yunguyo, Platería, Ilave, Acora, Chucuito. Inclusive, en algunas localidades las aynuqas son de carácter comunal; es decir, la comunidad mediante su asamblea planifica y organiza la diversidad de zonas para diferentes tipos de cultivos y las fechas de las labores agrícolas, orientadas por la observación de los indicadores naturales y la realización de los rituales; pero, sus áreas son pequeñas, que comprenden el territorio comunal y la posesión de las parcelas también es familiar.

En términos específicos, las comunidades aymaras tienen su propia organización social, que han sido estructuradas en base al sistema de parentesco ancestral, redes de intercambio y complementariedad productiva y la disponibilidad de recursos productivos (tierras) y están enmarcadas dentro de los límites que otorga la ley de comunidades campesinas. En realidad, se producen una situación de acoplamiento de las normas legales formales con las normas tradicionales mantenidas por generaciones, éste último vigoriza la recreación y consolidación de los elementos de la supervivencia de las comunidades y la movilidad social.

2.5.- EL CONTEXTO CULTURAL Y RELIGIOSO.

El contexto cultural de los aymaras, se caracterizan principalmente por su lengua, sus tradiciones, su territorio, su tecnología, sus formas de organización, sus rituales y simbología. Los aymaras son bilingües: hablan el aymara y el castellano; son pocas las personas que hablan solo el aymara. Hay una tendencia a desaparecer el monolingüismo tradicional, por los avatares que trae el proceso de la modernización. Sobre todo en el

espacio de la escuela la enseñanza y el aprendizaje se hace en castellano. Aunque en los últimos veinte años, en las escuelas rurales se ha venido experimentando como pilotos, con la enseñanza de la educación bilingüe, por parte del Ministerio de Educación y Organismos No Gubernamentales, con el apoyo de la GTZ de Alemania, cuyos resultados son poco alentadores en la perspectiva de mejorar la calidad educativa para las escuelas de la zona rural aymara.

De manera que, los aymaras y los castellanos, los dos “grupos” presentan sus características culturales distintas, como producto de un largo proceso de reconfiguración en base a la fusión de elementos, y que al mismo tiempo, han sido los vestigios de otras raíces culturales como los Puquina, Lupakas, Collas y los Uros. Este proceso ha generado las actuales manifestaciones culturales y son las que identifican a los grupos. El contexto cultural aymara tiene las principales características las cuales son relevantes para la consolidación de la identidad del grupo y su pertenencia étnica. Esta distinción de mistis/jaqis, se observa en la vida cotidiana y sobre todo en la fiesta de los carnavales de cada año, en donde el grupo de los mestizos conforman tres grupos de bailarines, quienes son descendientes de las familias que viven en la ciudad sobre todo de las familias notables del periodo de la hacienda y por otro lado, los grupos de bailarines procedentes de los sectores sociales de las comunidades, los barrios de la ciudad de Juli, los comerciantes, que son en su mayoría en comparación con las agrupaciones de los mistis. El espacio de la plaza de armas con la presencia de los grupos se pulveriza, pero, en el imaginario social tienden a la búsqueda de la hegemonía de segmentos sociales, quienes muestran predominancia, identidad de grupo, solidaridad, prestigio social, integración de los actores de la fiesta y así aparecen para la mirada de los observadores de la fiesta. Pero, si queremos observar y analizar con detenimiento esta situación desde la perspectiva económica los grupos de los comerciantes formales e informales se visten con atuendos nuevos y de mejor calidad, tienen costos mayores y con derroche en bebidas; sin embargo, los grupos de los mestizos no visten de atuendos valiosos, tampoco existe un derroche en bebidas. Entonces, la situación es muy relativa en cuanto a la predominancia de las hegemonías por parte de las elites locales y de grupos en el espacio público, cuando sus descendientes participan de una fiesta local. Pero, es claro las intenciones que muestran los diversos grupos de bailarines para ocupar los espacios como el atrio de la catedral de San Pedro de Juli y el mayor tiempo de su permanencia en el lugar como señal de prestigio, poder y de ejercer la dominación.

La lengua, es el principal instrumento de comunicación. A través de la semántica de la tradición oral, los cuentos, los mitos y todo aquello que refiere la expresión verbal, podemos conocer el sentido hermeneútico y semiótico del significado valórico y denso de la vida de los aymaras. En este caso, para la población local constituyen en verdaderos modelos culturales, aceptados y compartidos. Puede verse en la formación y la socialización de los niños que se transmiten de generación en generación hasta nuestros días, concretando con la afirmación de la identidad, consolidación del grupo y la recreación de las sabidurías ancestrales.

El mundo de las creencias es extraordinario para los aymaras. Las creencias se dan en todos los niveles de la vida social. Hay creencias sobre los fenómenos naturales, la producción agropecuaria, las enfermedades, la alimentación, los sueños, la vida, la muerte, la nueva

pareja, el matrimonio, la presencia de animales en caminos, las actividades económicas, el comercio, el trabajo, los viajes, construcción de viviendas, el estudio, incluso para las actividades políticas. Entonces, para su concretización positiva debe realizarse las ceremonias rituales y principalmente el pago a la tierra que armoniza el accionar de los varones y las mujeres para el logro de sus expectativas, restablece el equilibrio y purifica sus operaciones.

La realización de los ritos en general constituye una normatividad establecida y sancionada por su contexto cultural. Por eso, se realizan periódicamente los rituales productivos a la “pachamama” (madre tierra), de purificación (relacionados con la salud), rituales a la casa y los ritos de transición ó de pasaje (caso del rutuchi). Los rituales son de gran trascendencia para la vida de los aymaras, por lo que se necesita un gran sentido de comprensión e interpretación.

Los valores aymaras otorgan un sentido mas amplio de tolerancia y de armonía en la vida cotidiana, a las cosas y las formas personales e interpersonales, tanto en el ámbito público y privado. Los aymaras recrean en sus hathas y comunidades sus valores morales, la veracidad, la justicia, la reciprocidad, la dignidad, la práctica de la solidaridad, el respeto y la tolerancia.

En esta perspectiva, la percepción del medio ambiente, las formas de ver el mundo en su cosmovisión se estructuran en un imaginario que tiene un sentido que criar la vida y esta orientación se configura en la convivencia armónica entre los elementos de la naturaleza, la comunidad humana y las deidades sobrenaturales, que son los ejes ordenadores de la relación entre el ser humano con su ambiente natural; bajo estos principios son orientados la utilización de los recursos del medio para satisfacer sus necesidades (animales, vegetales, minerales, de carácter simbólico, ornamental, higiénico y tecnológico).

La familia aymara, mantiene un sentido profundamente religioso de modo sincrético por todo aquello que los rodea, al cual le confieren un contenido espiritual sagrado. La misma naturaleza es sagrada y es motivo de veneración, de respeto y de temor. La tierra es la madre “pachamama”, porque ella cobija al ser humano y le da el sustento de la vida. Si la naturaleza tiene un sentido religioso, también lo tiene la agricultura y la ganadería, con este fin los aymaras han construido una diversidad de creencias, mitos, prácticas y valores para la reproducción de la vida animal, vegetal y humana. Sin embargo, en la actualidad las familias y sus organizaciones vienen recreando y afirmando su identidad, sus valores ancestrales, sus sabidurías y sus conocimientos. En este sentido, la agricultura ocupa un lugar privilegiado, por cuanto a ella se las ofrecen las más diversas prácticas rituales, por su carácter sagrado que recrea la vida. Los aymaras a la papa le ofrendan una diversidad de ceremonias rituales en todo el ciclo productivo, que inicia en la siembra con el ritual del “piwi” (pronóstico de la producción), luego, con el floreo y el agarrar la primera semilla y el día principal de la papa al concluir la cosecha.

2.6.- LA BIODIVERSIDAD EN EL ESPACIO AYMARA.

La diversidad de las condiciones ambientales habitables en espacios relativamente pequeños; es decir, la presencia de diferentes ecosistemas con distintos climas, suelos, flora

y la fauna, han posibilitado a los aymaras desde sus ancestros establecerse de manera permanente en la región del Altiplano. Estas condiciones medio ambientales han sido estudiados por Murra (1972), desde la perspectiva del control vertical de los recursos que implica acceder a mayor espacio de ecosistemas; luego fue investigado por Mario Tapia (1996), quien plantea la zonificación agroecológica, en la que incluye los elementos del clima, altitud y uso de la tierra. Esta aproximación de zonas de vida natural, ha sido sostenida por J. Pulgar Vidal, quien diferencia las “ocho regiones naturales”, caracterizados como zonas de montaña, es decir, las zonas Yunga, Quechua, Suni, Puna, Janca y Rupa Rupa ó selva alta, baja y omagua.

De manera que, la localización de las comunidades aymaras sería en la región de Puna, donde la intensificación de uso de los recursos y distribución geográfica es diversa y podemos observar la presencia de diferentes variedades de plantas naturales comestibles, medicinales como la wira wira, la waich'a, el llantén, el oqururu, la qiswara, el timillu, la yareta, ch'ucu ch'ucu, ninasanqhu, chanquruma, wila layu y la diversidad de plantas cultivadas que principalmente se producen para la alimentación de las familias, entre ellos podemos citar: la papa, la oca, el izañu, la quinua, la cañiwa, los cereales, las habas, las arvejas; en cuanto a los animales domesticados tenemos la llama, la alpaca y actualmente, en algunas comunidades vienen recuperando la crianza de las vicuñas y la complementación con la crianza de ovinos, vacunos, aves y animales menores. La presencia de la diversidad de ecosistemas naturales ha posibilitado la complejidad genética de los cultivos, el uso de técnicas y conocimientos.

Asimismo, el clima en el Altiplano tiene un periodo de lluvias intensas en los meses de enero a marzo y periodos secos con fuertes caídas de heladas en los meses de junio a julio, donde la temperatura desciende a menos de 0° grados en las noches. Hay una diversidad de paisajes naturales y plantas que configuran el entorno de las comunidades, siendo extraordinario sus lugares que tienen un sentido mágico y mítico para la población local y que es admirado por los visitantes propios y extraños. En este sentido, su valor natural y cultural es incalculable por cuanto representan el banco del germoplasma de la diversidad de especies, siendo prometedor y muy potente en el desafío para las instituciones y familias aymaras quiénes deberían implementar tareas de conservación y de investigación holística para las futuras generaciones. De esta manera, los diversos ecosistemas encierran el capital de recursos biológicos, culturales y naturales bastísimos en espacios de mayor vulnerabilidad climática.

La biodiversidad, “es el conjunto de genes, especies, ecosistemas y paisajes de un espacio determinado y en un momento dado, considerados en sus interacciones jerárquicas sucesivas de genes a especies, ecosistemas y paisajes y viceversa”, Di Castri (1992). Por otro lado, el material genético – el gene- está en la base de la biodiversidad, mucho más que la especie que representa, la materialización, la encarnación y el avatar. La biodiversidad, en este sentido, puede entenderse como un sistema muy complejo de comunicación y de interacción entre todos los elementos que la componen, en el proceso de evolución biológica de la tierra y la evolución cultural del hombre, Di Castri (1989 y 1990). Sin embargo, en el espacio del estudio podemos observar una complejidad de flora y fauna silvestre y domesticada, que sustenta la diversidad genética de los cultivos.

Por lo tanto, “la biodiversidad ofrece a la humanidad los servicios ecológicos esenciales: como el reciclaje de los elementos nutritivos y la descontaminación natural de la tierra y del mar, la conservación de la calidad del agua, del suelo y del aire, la regulación de los sistemas climáticos, los mecanismos de reproducción de animales y plantas, incluyendo la polinización, el control natural de las plagas y de las invasiones biológicas, la conservación de los paisajes incluso en sus dimensiones estéticas, culturales, recreativas y espirituales”. Di Castri (1988) y Costanza (1997).

Sin embargo, en las últimas décadas con la presencia de empresas mineras transnacionales en los ecosistemas frágiles, inciden aún más en la degradación rápida de los recursos naturales y con ello la desaparición de los elementos de la biodiversidad y la cultura. La contaminación de los ríos y el propio lago con las aguas servidas de las ciudades.

Otro elemento, que vulnera directamente a la biodiversidad en el Altiplano y a la cultura aymara, es el trasvase de las aguas de la cuenca del Titicaca, específicamente de los afluentes de las zonas altas hacia la cuenca del pacífico, cuya acción prácticamente atenta directamente a la vida de las comunidades de pastores, agricultores del Altiplano; esta decisión política del gobierno es gatillada por los intereses geopolíticos de grupos de poder local y de empresas transnacionales, como consecuencia han ocasionado el deterioro de la biodiversidad local con la pérdida de las plantas, animales y el legado cultural de los aymaras, convirtiéndose en áreas desérticas. Aún, en la región priman los intereses de las políticas neoliberales que se vienen aplicando por parte del Estado Peruano, mediante el INRENA (Instituto Nacional de Recursos Naturales), quienes han integrado a la totalidad de la zona que habitan los aymaras, como un área natural protegida “lupaqa aymara”, cuyos objetivos es el de preservar y conservar la biodiversidad alto andina y del Lago Titicaca. Asimismo, existe la Autoridad Autónoma del Lago Titicaca- ALT; la Reserva Nacional del Titicaca; la Convención Ramsar, para la protección de los humedales; pero, sus operaciones no gatillan el logro de los objetivos para los que fueron creados, tampoco cumplen con su rol normativo de protector, más por el contrario esta diversidad institucional se constituyen en trabas para el desarrollo de la cultura aymara, que merece mayor análisis y reorientación institucional acorde con los objetivos, demandas y prácticas locales de preservación y conservación de los recursos de la biodiversidad alto andina y Altiplánica, que en la actualidad vienen implementando las organizaciones comunitarias aymaras.

2.7.- LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS DE SUBSISTENCIA.

El Altiplano que rodea el Lago Titicaca a primera vista parece el lugar menos apropiado para una agricultura intensiva y una población tan densa. Sin embargo, todo esto fue posible gracias a la climatización de una gran variedad de cultivos resistentes a las heladas, adaptadas minuciosamente incluso a pequeñas variaciones de los microclimas y gracias, además, al descubrimiento de técnicas locales de conservación y almacenamiento como la domesticación de llamas y alpacas ó como la transformación tradicional de la papa en ch'uñu y la carne en charqui, Murra (2002).

Las principales actividades productivas y económicas que realizan las familias aymaras en el Distrito de Juli, son los cultivos agrícolas de (papa, oca, izañu, olluco, quinua, habas, tarwi, cebada), la crianza y el pastoreo de ganado (vacunos, ovinos, alpacas, llamas,

equinos y animales menores), con mayor predominancia en la crianza de alpacas y llamas en las comunidades de la zona alta del Altiplano. Complementan con los trabajos manuales de la artesanía, el hilado y el tejido de los aguayos, distinguiéndose en cuanto a su calidad en el diseño, tejido y acabado de los productos, el tejido de bayetas, de llicllas, de mantíos, de inkuñas, de ch'iara aguayus, chompas, ponchos, frazadas, bordados en bayeta, sogas, tallado en madera, el material que se utiliza para la artesanía es la lana de oveja y la fibra de los camélidos andinos (alpacas y llamas).

En los últimos años se ha observado las actividades del comercio informal por parte de las familias, quienes acuden semanalmente a los “qhatus” (mercados locales), que es asumida generalmente por parte de las mujeres, quienes se dedican a la compra y la venta de productos agrícolas, pecuarios, artesanía y productos de pan llevar.

Es importante señalar que las actividades productivas son destinadas para la subsistencia de la unidad familiar y una mínima parte de la producción local es comercializada en los “qhatus”, y luego, adquieren productos industrializados como: el azúcar, el arroz, el aceite, la harina, las verduras, las frutas, el kerosene, las ropas; siendo asimétrico el intercambio de los productos. En donde los agricultores expenden barato sus productos y adquieren los productos industriales a mayor precio, situación que no cubre los reales costos de producción agrícola y pecuaria, en detrimento de la economía de subsistencia al ser marcada por la racionalidad mercantil de la demanda y oferta. Las actividades comerciales son asumidas por los “intermediarios”, quienes hegemonizan el control de las operaciones comerciales específicas, como: la adquisición de quinua, papa, fibra de alpaca y productos artesanales.

2.8.- LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA Y LA CIUDADANÍA ENTRE LOS AYMARAS.

Uno de los temas relevantes que irritan en la actualidad a los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, es la legitimidad de la representatividad política colectiva en los espacios de decisión política de los Estados Latinoamericanos. Esta situación de representatividad social es difusa a los intereses comunitarios, en vista que los discursos y las propuestas de los partidos políticos tradicionales en el momento electoral, reflejan la objetividad de las necesidades y expectativas de la población local; pero, una vez elegidos los representantes cambian en su accionar y obvian las propuestas iniciales, quienes solo ven sus intereses personales y de grupo; de esta forma traicionan a las expectativas de la población que le dio la confianza en el día de las elecciones.

Esta representatividad social es sumamente vital en el ejercicio de la democracia y la ciudadanía, porque las prácticas políticas en el espacio de las comunidades aymaras, se caracterizan por el clientelismo político que implementan los diferentes partidos políticos tradicionales y recientemente, a partir de las iniciativas locales de autogestión diversas organizaciones comunitarias han iniciado un proceso de construcción de nuevos escenarios democráticos, para gatillar en los espacios políticos la representación colectiva y el control social, que aún es débil y fragmentada a nivel de gobiernos regionales y los gobiernos locales, cuyos primeros logros son significativos con la ampliación de nuevos escenarios de ciudadanía y fortalecimiento de los mecanismos de participación ciudadana.

En este sentido, los estudios sobre clientelismo político, realizados por David Knoke y Javier Auyero (1997), señalan que: “*Las relaciones clientelares no son completamente contractuales ni legales - en realidad son normalmente ilegales- sino que están basadas en entendimientos y mecanismos más informales aún cuando compartan altos niveles de compromiso y obligación*”. El estudio señala que en el clientelismo político existe una reciprocidad obligatoria en la relación del patrón – cliente. Que fue también sostenida por Guoldner, señalando que la reciprocidad “*genera motivaciones para retornar los beneficios incluso cuando las diferencias de poder podrían invitar a la explotación*”. Ambos autores afirman que los motivos por los cuales el cliente se somete a las obligaciones de su patrón ó mediador para acceder al espacio de reciprocidad. De este modo, para asegurar que el sometimiento y la parcial pérdida de autonomía se deben al cálculo racional que emerge de la necesidad ó que obedece a una lógica de reciprocidad.

Asimismo, el estudio sobre la democracia en Chile, menciona que “la recuperación de la democracia en los niveles municipales y locales en general ha supuesto la introducción de mayores exigencias a los responsables públicos territoriales para presentar programas propuestas concretas a la ciudadanía en los temas sustantivos del desarrollo productivo y del empleo a nivel local. El caso del Fondo de Solidaridad e Inversión Social (FOSIS) de Chile, donde se ha dado un papel principal a los equipos territoriales, con la intención de que realicen funciones de agentes de desarrollo local”. Cáceres y Figueroa (2000).

Para poder comprender mejor el análisis de ciudadanía, acudimos a la definición siguiente: “*la ciudadanía es un status asignado a todos aquellos que son miembros plenos de una comunidad. Es decir, todos los que posean dicho status son iguales con respecto a derechos y deberes. Y también, como ciudadanía, puede basarse en un conjunto de ideales, creencias y valores*”. Marshall (1992:18). Marshall, caracteriza la ciudadanía, como “*un principio de igualdad que coexiste, con dificultad, con la desigualdad social que resulta del juego de las fuerzas del mercado*. Por otro lado, el planteamiento que hace Alain Touraine, manifiesta que la “*ciudadanía es la construcción libre y voluntaria de una organización social que combina a la ley con la diversidad de los intereses y el respeto a los derechos fundamentales*”. Y Habermas (1994), considera que “*los ciudadanos están integrados en la comunidad política como partes de un todo, esto es, de una forma tal que sólo pueden constituir su identidad personal y social en un horizonte de tradiciones compartidas y de reconocimiento institucional intersubjetivo*”. En América Latina la construcción de derechos y deberes por intermedio de experiencias de transición democrática y con prácticas socioculturales orientadas a preservar rasgos de identificación colectiva en el entorno político-autoritario, fue una apuesta directa del poder económico en lo político. Estas son las razones por las cuales se impulsan actualmente los escándalos sociales que demandan la ampliación de la democrática directa y colectiva, que recientemente vienen experimentando las organizaciones aymaras en sus gobiernos locales. Entonces, la responsabilidad recae a los Estados y la sociedad civil la reconstrucción de nuevos espacios de ejercicio de la ciudadanía que acople los diversos elementos culturales y sociales en el que hacer político y fundamentalmente, en las propuestas del desarrollo local de carácter autosostenido.

En la constitución política del Estado en el Perú, se ha establecido un proceso de integración a las comunidades rurales y para su operación se han designado a las familias notables de la ciudad en asumir en los cargos de servicio público, lógicamente eran pocas las familias, quienes se turnaban en los cargos como: Alcalde, Gobernador ó Juez, con criterios de alternancia y los campesinos eran obligados sólo para participar en el día de las elecciones para depositar sus votos a favor de las eternas autoridades, con clara simulación del formalismo político. Sin embargo, en la actualidad como efecto de la descentralización política la totalidad de los gobiernos locales cuentan con presupuesto regular y existen posibilidades para planificar el desarrollo local, de modo que hay bastante interés en ocupar el cargo como autoridades y éste factor aumenta el nivel de competitividad electoral entre las diferentes agrupaciones políticas tradicionales.

La regularidad en la repitencia y alternancia cíclica en los cargos por parte de las familias notables, ha fortalecido las prácticas de una reciprocidad asimétrica (negativa) entre las familias notables y los pobladores rurales. Debido a que las familias aymaras son quienes acuden a las familias notables de su pueblo para solicitarlos el servicio como padrinos de su matrimonio, de bautizo de sus hijos, de corte de pelo; consolidando de esta forma las redes de compadrazgo y de dependencia.

Razón por la cual, la representación política es uno de los elementos fundamentales en un proceso político, sin obviar los intereses de poder y de territorio. Estos elementos son básicos para tener en cuenta en el que hacer político, que actualmente incorpora a la economía y con este fin varias agrupaciones políticas vienen planteando el tema de las identidades y la diversidad cultural. En este sentido, como señalé anteriormente la percepción de representación política en los aymaras se distingue entre el discurso político y la acción de las autoridades elegidas quienes no son consecuentes con las promesas iniciales, cuando asumen el cargo y sus decisiones son totalmente contradictorias, arbitrarias a sus propuestas electorales, lo que irrita la confiabilidad y la credibilidad de las acciones futuras que pueda realizar un periodo de la gestión municipal. Inclusive, hoy la corrupción se ha generalizado en las altas esferas de las organizaciones políticas, cuyos integrantes son destacados académicos, intelectuales y empresarios exitosos. Pero, igual se corrompen aún la teoría social a ciencia cierta no ha logrado explicitar las razones del quiebre de los valores éticos, morales de estos personajes teniendo en cuenta que esto ocurre en el escenario de la aplicación de las teorías del desarrollo humano y en la post modernidad, a partir de estas miradas da mucho que desear el corpus teórico y ético en el accionar como entes del desarrollo y de cambio.

En la práctica, los partidos políticos siempre han estado orientados a difundir mentiras sociológicas que en el momento electoral reflejan la problemática social, cultural, económica de los pobladores locales y el discurso sirve para captar a sus mejores líderes comunitarios, convirtiéndose en el nexo para la entrega y distribución del material de propaganda política, prendas de vestir, banderines, pancartas, coca, alcohol, dinero para los gastos comunales, que muchas veces solamente queda en poder de malos dirigentes. Estos hechos son claramente indignantes, debido a que inciden directamente en el deterioro de los valores, comportamientos y actitudes de las familias, la cultura y el quiebre de la sociedad. En la actualidad las organizaciones políticas renuevan sus estrategias de inserción social y elaboran sus propuestas técnicas con la participación de especialistas y consultas a las

organizaciones barriales y comunales. Pero, en su generalidad las organizaciones políticas presentan su propuesta de gestión simulando que fue validado por las organizaciones de la localidad. De manera que, existe competitividad entre los partidos y movimientos políticos para poder acceder al poder, porque los gobiernos locales cuentan con un presupuesto asignado por FONCOMUN (Fondo de Compensación Municipal), los Cánones, la Ley del Vaso de Leche, por frontera y otras asignaciones que en suma aparecen en montos mayores; razón por la cual la campaña electoral es intensa con derroche de recursos económicos que muy bien se podrían utilizar para las actividades productivas, en donde los candidatos despliegan sus habilidades y capacidades de convencimiento a los electores de la zona rural aymara; debido que aún existen sectores de la población que es analfabeta, sobre todo las personas de mayor de edad y a ellos los candidatos los engañan, los regalan calendarios de su movimiento, bailan su música, lo abrazan, ofrecen comida, bebidas, y pueden hacer cualquier cosa con tal de conseguir y obtener su adhesión en el día de las elecciones y brindar su militancia ciega de carácter subjetivo.

Al verse defraudados consecutivamente por parte de los partidos políticos tradicionales, las organizaciones comunitarias aymaras, en una asamblea de la multicomunal tomaron la decisión de constituir espacios democráticos de participación directa para lograr una representación legítima con la finalidad de iniciar la gestión del desarrollo local. En este contexto, la primera experiencia a nivel organizacional fue la nominación y elección como Alcalde al Señor Mariano Villanueva, para la Municipalidad Distrital de Zepita. La localidad de Zepita tiene una población mayoritariamente rural en un 90% de los electores viven en las comunidades y el 10% de la población vive en la ciudad capital; entonces todos los candidatos se dirigen a las zonas rurales para hacer la campaña electoral para poder obtener los votos. Para las elecciones municipales la lista de la organización multicomunal ha sido estructurada de acuerdo al cantidad de la población que tienen sus comunidades bases, filtrando en consenso la designación de los integrantes y su procedencia, una vez que la lista haya sido validado por la asamblea comunal y la multicomunal; prácticamente su popularidad y la confianza colectiva se incrementa, tiene mayor empoderamiento, identificación, sentimiento y sentido de pertenencia con los integrantes de la lista. Esta experiencia para los aymaras es un desafío nuevo porque nunca han tenido esta oportunidad similar; es decir, se ha generado una altísima expectativa en la población rural porque en la lista integran los representantes que fueron elegidos por consenso en las comunidades y sectores, teniendo en cuenta el espacio territorial, la población, género y la representatividad, la lista prácticamente es ganador y precisamente en el día de las elecciones las familias ratificaron con su voto la decisión tomada por su organización.

Hasta aquí hemos explorado la configuración de diversos elementos que caracterizan y dan vitalidad a la vida cotidiana de las familias aymaras, teniendo en cuenta que esta configuración se concretiza en un contexto marcado por los fenómenos de la globalización. Por lo tanto, los elementos de la tradición y la modernidad adquieren sentidos de recodificación. Precisamente, en la siguiente pauta abordaremos la complejidad de los elementos de la tradición y la modernidad en el sistema de aynuqas. Es decir, sus acoplamientos y desacoplamientos, en un proceso de continuidad y de ruptura.

TERCERA PARTE:

LOS ELEMENTOS DE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD EN EL SISTEMA DE LAS AYNUQAS AYMARAS.

3.1.- EL SISTEMA DE AYNUQAS: UNA TECNOLOGÍA AGRÍCOLA MILENARIA EN LOS ANDES.

Los conocimientos locales y la tecnología han optimizado la adaptación ambiental de los cultivos, la construcción cultural y la subsistencia en los agricultores en el altiplano. Estas prácticas tecnológicas se remontan al pasado, las cuales fueron consolidadas en continua experimentación al medio, en la actualidad la tecnología ancestral es vigente lo que posibilita el desarrollo de la agricultura y de la vida. En este sentido, existen pocos estudios relacionados sobre las aynuqas para la región del Altiplano. Entre ellos podemos mencionar a trabajos realizados en las comunidades de la zona andina: “Las aynuqas son formas de control comunal de las zonas de producción, exhibiendo elementos centrales de una estructura de organización de cargos y autoridades mediante las asambleas que controlan todo el sistema, para la producción en las zonas rotativas de la comunidad que están distribuidas en parcelas bajo normas consuetudinarias poseídas por cada unidad familiar y con épocas de descanso” Juan Casalino (1991); asimismo, existen tesis realizadas en las comunidades aymaras, entre ellos citaremos de: Ricardo Espinoza, quién efectuó un estudio etnográfico en la comunidad de Batalla de Pomata, destacando que la planificación del uso de las tierras es rotativa y colectiva, donde el sistema de autoridad local es fundamental para el cumplimiento de las normas consuetudinarias. Por otro lado, la tesis ejecutada en la comunidad aymara de Caritamaya del Distrito de Acora, en el cual cada una de las comunidades en forma independiente organizan y planifican los espacios territoriales para los cultivos, inclusive podría identificarse que existen dos áreas simultáneas para la siembra de la papa, las mismas que están ubicadas en zonas de pampa y ladera respectivamente, este estudio fue realizado por Miguel Aguilar, Javier Mamani y Lino Sarmiento (2002), quienes mencionan que *“las aynuqas son formas de organicidad espacial, es decir la distribución de los cultivos están ubicadas en áreas diferentes, comprendiendo que el clima es variable y heterogéneo en cada ciclicidad, así lo mismo se manifiesta el suelo, motivo por el cual se tiene disperso los cultivos ubicados en las zonas agroecológicas disponibles en el territorio de la comunidad”*.

En relación a las zonas de producción, tenemos un estudio efectuado en la zona norte del País, por Mayer (2004: 278), quien señala que la segmentación de las zonas de producción puede adoptar formas diversas y es el resultado del proceso de intensificación, que implica un progresivo afinamiento en la inversión de trabajo y la tecnología. Lo que da lugar a la subdivisión de una gran zona de producción de menor tamaño pero que cubren toda la extensión anterior. Estas zonas ubicadas en las partes más altas son trabajadas mas extensivamente y la nueva zona de producción, la más baja, es trabajada más intensivamente, es fácil advertir cómo el periodo de descanso de los terrenos decrece, de modo que mientras que en las partes más altas, a cada tres años de cultivo le siguen cuatro años de descanso, en las partes bajas de la misma ladera observamos que a cada cuatro años de cultivo (papas, tubérculos andinos, granos), le siguen tres años de descanso, administrados estos últimos por las unidades domésticas antes que por la comunidad. Pero

cuando la comunidad deja de tener injerencia en las decisiones sobre el uso de la tierra y cuando el territorio comunal está parcelado, las familias deciden individualmente sus propios patrones de rotación y los años de descanso, de acuerdo a sus recursos, a sus necesidades y a la fertilidad residual de sus terrenos.

En la observación realizada a las aynuqas de las comunidades aymaras de Juli, podemos definir a las aynuqas, como áreas heterogéneas de producción homogénea colectiva familiar, cuyo uso es rotativo, en sus operaciones integra una complejidad de elementos del medio ambiente, culturales y sociales. La ubicación de las parcelas en diferentes lugares es con el propósito de diversificar los riesgos ocasionados por los fenómenos climatológicos que inciden en la producción agrícola y afectan de distintas formas en cada sector, microcuenca ó cuenca. El cultivo rotativo en los diferentes lugares de las aynuqas, viene a constituirse en la mejor estrategia para disminuir los riesgos a que están expuestos los diversos cultivos. En este sentido, mediante la tecnología de las aynuqas, las familias aymaras optimizan los recursos productivos de manera sostenible, que en la práctica se orienta en el uso racional del suelo, la recreación de los saberes, la socialización de los conocimientos locales, las relaciones de reciprocidad y de intercambio. Esta complejidad tiene un acoplamiento estructural y funcional y sus operaciones se dinamizan a través de las relaciones de parentesco, los nodos sociales locales de grupo, los mismos que contribuyen al fortalecimiento de la identidad y al desarrollo de la cultura aymara.

Los andenes prehispánicos, los waru warus y el uso rotativo del suelo en las áreas de las aynuqas, configuran la infraestructura productiva agrícola y constituyen un sistema adecuada para el desarrollo de la agricultura. En este sentido, las estrategias agrícolas, obedecen también a una respuesta ingeniosa por los agricultores a la accidentada geografía y la diversidad de condiciones climáticas que son irreversibles en periodos del desarrollo de la agricultura, cuya observación requiere de una comprensión holística y contextual para optimizar el uso de los suelos. Los estudios han demostrado que las infraestructuras agrícolas, como los andenes, Maldonado y Gamarra (1978), camellones Smith (1981); Erickson (1984), cochas Flores y Paz (1983), canchas, sojas Enríquez y Núñez (1989), son tecnologías creadas para el manejo eficiente del riesgo climático, a fin de reducir sus efectos en la producción agrícola. En ellas se pone de manifiesto aquel doble principio de la tecnología andina: “al mismo tiempo que se usan para producir, sirven también para minimizar el riesgo en la región andina”. Enríquez (1998: 84).

Asimismo, en el estudio realizado por Carpio y Velásquez (2003), sostienen que para el *“funcionamiento de las aynuqas como sistema tecnológico de distribución, uso, regulación y control de la producción agrícola. Hay que tener en cuenta que, las aynuqas son espacios geográficos delimitados para la producción, están institucionalizados en el ámbito de la población. Es decir, son territorios fijos sujetos al cambio ó rotación de los cultivos”*.

En general, el sistema de las aynuqas es una tradición que data, tal vez, desde los orígenes de la vida humana en el Altiplano y principalmente la vida en comunidad en vista que en las entrevistas efectuadas a los pobladores, ellos han manifestado que desde que ellas eran niños y niñas siempre había existido las aynuqas y a ellas sus antecesores lo han indicado de forma igual, de manera que, las actuales aynuqas que son vigentes, desde hace dos décadas se vienen introduciendo con mayor intensidad elementos de la modernidad, que

fueron gatillados por los procesos de la globalización, por la movilidad social, la migración temporal a las ciudades y de retorno, el acceso a la educación, los medios de comunicación cuyos efectos han trastocado la cultura tradicional, que en buena cuenta se puede afirmar que existe un empoderamiento de varios elementos de la modernidad, como: el arado, tractor, semillas híbridas, por parte de los agricultores; es decir, los diversos elementos empoderados operan en el marco de la racionalidad aymara, solo con fines de garantizar la subsistencia familiar y cumplir con los roles sociales y culturales en la vida cotidiana de las familias. En este sentido, la utilización de la tecnología agrícola mediante el sistema de las aynuqas, es compatible con el medio heterogéneo y las condiciones climáticas. De modo que, es posible señalar que las aynuqas, en sus inicios hayan sido tierras colectivas donde las familias cultivaban colectivamente y precisamente, en las entrevistas las familias mencionan en el sentido que las familias cultivaban la tierra en forma libre y en esos tiempos las tierras de cultivos en el altiplano no tenían dueño y a la vez existía poca población; entonces, existían suficiente cantidad de tierras disponibles para los cultivos y una familia podría libremente escoger distintas áreas para las actividades agrícolas; pero, que al presente han derivado en propiedad individual multifamiliar, en donde cada familia tiene de una ó más parcelas ubicadas en las cuatro aynuqas que funcionan rotativamente y son localizadas en diversos ecosistemas con la finalidad de tener el acceso y obtener una diversidad de productos para la subsistencia.

PUEBLOS Y COMUNIDADES QUE TIENEN EL SISTEMA DE AYNUQAS.

PUEBLOS	COMUNIDADES
ILAVE	Pichinkuta Quilcani Jaqokata Santa María Quillisiri Santa Rosa Yanaque
ACORA	Caritamaya Marca Esqueña Cucho Esqueña Thunco Capalla Challacollo Molloko
PILCUYO	Sarapi Arroyo Sacari Titicachi Quispe Maquera Maquercota Chojña chojñani Peñaloza
POMATA	Sisipa Challacollo Lampa Grande Lampa Chico

	Huacani Batalla Huapaca Santiago Huapaca San Miguel Collini Tuquina Chatuma Llaquepa
ZEPITA.	Molino Camiraya Molino Umacata Ancoputo Jachapampa Isani Molino Kapía Ancarroyo Riva Bajo Pavita Patacollo Chua Chua
DESAGUADERO	Santa Cruz de Cumi Ayriguas

Fuente. Elaboración propia, 2005.

3.2- LAS HAIMAS (JAIMAS) Y LOS FUNDOS.

La organización social pre-hispánica de los grupos culturales en el Altiplano, antecesores de los aymaras, estructuraban su sistema productivo mediante el uso colectivo de los suelos y las relaciones de parentesco (Jatha ó Achu), estos mecanismos posibilitaron el acceso a la diversidad de recursos productivos, la pertenencia al grupo, la seguridad y a la posesión de un territorio. De manera que, para viabilizar sus acciones construyeron una estructura social, un sistema de autoridades, mediante el “mallku” (cóndor-líder local), para las operaciones del sistema las jathas eran obligadas a proveer la fuerza de trabajo para las tareas y servicios en beneficio del mallku y su núcleo familiar. En este sentido, los mallkus eran descendientes de un linaje local con mayor número de integrantes y conocían perfectamente las formas productivas de la zona; las estrategias para ampliar su espacio territorial era mediante la usurpación a otros grupos locales y apoderarse de sus recursos. Esta situación, permitió consolidar las relaciones de reciprocidad asimétrica entre las elites locales y las hathas. Para el Altiplano y específicamente para Juli, existían varios linajes que tenían el control del poder local y se extendía a las demás estancias que se acoplaban a ese centro de decisión, los principales “achus” prehispánicos (linajes aymaras) de Juli, son: los jamach’i, los Ch’iki, los Sagua, los Willka, los Suriqallu, los Aciru, los Huariqallu, los Ticona, los Ca’una, los ch’uki, los Yujra, los qh’ispi, los Jukulaca, los qataris, los Kunturis, los Nina, los Sintiqala, los Qalawilli, los Quri, los Pichini, los Kutipa, los Murillo, entre otros. En este periodo, las tierras eran trabajadas colectivamente y la producción era redistribuida a todas las unidades familiares y a los linajes. La estrategia productiva era a través de las “haimas” (tierras de trabajo colectivo gratuito para el mallku). Las haimas eran

espacios territoriales donde se ejercía el trabajo colectivo obligatorio y gratuito por parte de los linajes y en ella se cultivaban la papa, la quinua, la oca; los cultivos se realizaban en diferentes ecosistemas e incluso los principales linajes tenían sus tierras en los valles de la costa y en las yungas, para los cultivos del ahí, el maíz, la coca. La provisión de la energía era mediante los “haqipa” (sirvientes del mallku), este segmento social eran los “jinchu q’añus” (personas con escasa integración social y se dedican a la crianza de animales y trabajos agrícolas en áreas marginales), provenían de sectores sociales con escasos recursos de subsistencia, con relaciones de parentesco débil, en comparación con el contexto de la diversidad de los achus, quienes poseen abundante cantidad de recursos productivos tanto en tierras, agua, pastos, animales, ubicados en los mejores lugares de producción agrícola. Entonces, esta situación social configura la existencia de grupos de elites locales que detentan el poder y el control sobre las hathas y los achus, con la consecuente imposición de las obligaciones gratuitas en las diferentes actividades económicas y sociales.

Con la llegada de los europeos en el Altiplano, la estructura social local sufre cambios bruscos, primero con la imposición de las formas de administración centralizada de la mit’a y la dependencia social, a través de este mecanismo se usurpan a la fuerza enajenando las mejores tierras de las familias y de los linajes, en vista que los descendientes europeos se instalaron en las cabeceras principales de las ciudades de Juli, Chucuito y Pomata, en estos espacios asumían cargos de autoridades y practicaban el tráfico de influencias en beneficio de sus intereses, en detrimento directo de las familias aymaras, quienes estaban imposibilitados en exigir el respeto a sus derechos. La autoridad colonial se estructura en las formas de organización productiva y social de los aymaras, que era mediante los linajes y la producción agrícola era en las haimas; sobre esta base concretizaron el sistema de las haciendas, donde existía el “mit’ani” (administrador de acceso a las tierras y trabajos). La mit’a consistía en que una familia estaba obligada a prestar sus servicios de manera gratuita; es decir, con su fuerza de trabajo que iba de un mes a tres meses en las minas de Potosí ó en las labores de construcción de las casas haciendas, carreteras, agencias municipales. Luego de haber cumplido con la prestación de sus servicios, la corona de España les otorgaba un título, dándoles las facultades para poder poseer las tierras agrícolas y de pastoreo a su retorno a la comunidad de origen, en el documento se señalaba los linderos que comprendía las tierras que han sido otorgados en posesión y los hacendados sólo podían respetar a aquellas familias ó linajes que cuentan con ese título de posesión de sus tierras, en este periodo para Juli, las familias ó linajes que fueron a las minas de Potosí son: los Vilca, los Zegarra, los Sagua, los Rojas, los Zapata, los Chiqui, los Castillo, los Bernedo, los Tacora, los Calisaya, los Mamani, los Benito, los Izcarra, los Huallpa, los Velásquez, los Llanos, los Ponce, los Pichini, los Qori, entre otras familias. Sin embargo, la obtención del título de posesión de las tierras prácticamente, era el quiebre para los dueños de las haciendas y esta situación de a poco fue gatillando a la paulatina pérdida y descenso del poder local y el derrumbe del sistema de la hacienda. Lo que se puede comprobar que para la zona aymara, en la actualidad no existen ninguna hacienda, ni fundos, ni haimas; en la zona existen pequeñas parcelas usufructuadas por las unidades familiares de las comunidades y parcelas pertenecientes a las familias notables, que están en proceso de venta y otras están siendo trabajadas en forma de “mediero” con los pobladores de la localidad.

El sistema de la hacienda en el Altiplano, se ha desarrollado mayormente en la zona quechua, ubicada al norte de la ciudad de Puno, esta zona ofrece las condiciones favorables para la utilización de la tecnología moderna, existen calidad de los recursos productivos y características sociales para la producción como fue en la hacienda. Pero, hoy no ha quedado ninguna huella del sistema de la hacienda en el Altiplano, es necesario profundizar la investigación sobre este tema, para poder comprender a cabalidad los motivos por los cuales esta forma de producción no generó elementos de sostenibilidad para el desarrollo social del Altiplano; más bien, brindó las posibilidades para la recreación de las formas de vida y de producción agrícola y pastoril ancestral.

La persistencia de las haimas en la colonia era para proveerse de la fuerza de trabajo de las familias y de los linajes, estrategia que fue utilizada por el patrón quien se apoderó de muchas y mejores tierras, convirtiéndose en el dueño de las tierras de las haimas; esta situación aparece en varias manifestaciones de las entrevistas realizadas a los agricultores de las comunidades de Huaquina, Río Salado, Chocasuyo Ccaje y Molino, quienes señalan que las haimas pertenecían a los mallkus, luego, fue de los caciques principales, después pasó ser de posesión de los hacendados. El cacique, era una persona que tenía mucho poder en la zona y prestigio social, eran sus tierras, por ejemplo en el lugar Sullijicani, comprensión de la aynuqa de río salado, sector pampa del cerro pucara había una haima, luego fue una hacienda por su extensión de tierras, la hacienda pertenece a la familia Velasco; luego, es distribuido las tierras entre sus descendientes y de una parcela que corresponde a uno de sus hijos, es vendido a una familia de la comunidad de Caspa. La compra y venta de las tierras se realizan porque el sistema de la hacienda ó fundos entra en crisis y es afectada directamente por la promulgación de la Ley de Comunidades de Indios, la Ley de Reforma Agraria 17716 en el año de 1968, estos factores gatillaron a los dueños de las haciendas y los fundos vender sus tierras a las familias, ahijados, compadres ó a cualquiera familia que pueda adquirirles los predios. En algunos casos las familias optaron fragmentar sus tierras para cada uno de sus integrantes y les otorgan como herencia y éstas a sus generaciones subsiguientes de esa forma se han venido transformando las grandes haciendas y los grandes fundos en pequeñas parcelas familiares.

Actualmente, algunas haimas están siendo poseídas por la iglesia católica, que aún cuentan con sus fundos, los mismos que están ubicados en diferentes lugares, como el caso de Palermo, estos espacios sirven como centros de extensión y de capacitación de los productores locales; igualmente, las antiguas haimas son poseídas por los centros educativos de la zona rural; en algunos casos estos espacios han sido utilizados para construir los locales comunales, la posta médica, los locales para la club de madres y por otro lado, las haimas han sido distribuidos entre las familias de la localidad, con la finalidad de no ser afectados por tributación arancelaria y la reestructuración consecutiva de la reforma agraria.

3.3.- LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD EN LA AGRICULTURA AYMARA.

Hace varios miles de años atrás las bandas de cazadores, recolectores entraron en contacto con las especies animales, vegetales y el ambiente en las tierras del Altiplano, Ravines (1972), señala que hace 6.700 años A. C., las cuevas de Toquepala y Lomas de Ite (río Locumba), la cueva de Pisacoma 1.310 años A. C., con presencia del ser humano, Juana

Maysundo Reyes. Estas relaciones condensaron las formas de la vida inicial sobre la base de los ciclos naturales, que fueron mediadas por un gran esfuerzo cultural y simbólico. Las civilizaciones para la región andina surgen como resultado de la invención de la agricultura, asociándose a este gran proceso la cerámica, la domesticación de las plantas y animales y otros elementos culturales. Siendo la agricultura y el pastoreo en los Andes, hechos culturales que hicieron posible la domesticación de las plantas y animales, entre las que destacan la papa, los tubérculos, el maíz, la coca y los camélidos andinos.

Las complejas formas de interrelación establecidas entre los pueblos y la naturaleza, fue configurando las formas de producción en la zona andina. En este sentido, las familias aymaras a la fecha poseen un alto grado de conservación del medio ambiente, en donde han contribuido a la diversificación por la vía de la domesticación de animales y de plantas cultivadas. Los procesos de variación y diversificación mediante la domesticación cuyos logros se han concretizado en las adaptaciones de la germoplasma a los más diversos ambientes de la región, acrecentando con ello a las potencialidades y el incremento de complejidad de la biodiversidad genética local.

Sobre este caso, existen estudios realizados por Argueta (1982); WRI (1992); FAO (1992), quienes señalan que “actualmente, menos de 100 especies proporcionan gran parte del abasto mundial, sin embargo, se han cultivado miles de especies y miles de variedades (subespecies) desde el inicio del desarrollo de la agricultura hace 12.000 años, pero se ha reducido tanto en áreas de cultivo, como en las regiones donde crecen parientes silvestres...las variedades domesticadas se ven amenazadas, por la homogeneización provocada por la agricultura en gran escala y la demanda de variedades uniformes”. Actualmente, en la mirada tradicional de la agricultura se observa un ligero deterioro de la diversidad genética local, ocasionada por la introducción de las semillas híbridas y elementos de la modernidad.

Es así que, la agricultura aymara contemporánea se caracteriza por recreación de los elementos de la tradición y la presencia de los elementos de la modernidad, que se contextualizan en un sentido de empoderamiento y apropiación de algunos elementos de la modernidad, observándose su funcionalidad en el marco de la racionalidad y lógica aymara orientadas a asegurar la subsistencia familiar. La vigencia de los conocimientos y técnicas tradicionales ancestrales siguen transmitiéndose a través de las generaciones y la infraestructura productiva tradicional cobra mayor relevancia por su racionalidad acoplada al medio natural, cultural y social. Para la región andina y Altiplánica los factores medioambientales son los elementos que limitan fuertemente la extensión y uso intensivo de la tecnología moderna y a la vez las características culturales y sociales de las familias siguen operando mediante la práctica de los valores, la reciprocidad y las redes ancestrales de organización social. En este marco se desarrolla la agricultura de subsistencia familiar.

3.3.1.- LOS ELEMENTOS DE LA TRADICIÓN EN LA AGRICULTURA.

Los elementos de la tradición se sustentan en las prácticas ancestrales, sus conocimientos, saberes, sistema de creencias, su adaptación al medio ambiente y la diversidad de cultivos que a través del tiempo se constituyeron en el sistema productivo adecuado para la zona andina, éste sistema ha garantizado la alimentación de la población local y que perdura

hasta nuestros días. Esta tradición se consolida en su estructura productiva mediante un sistema complejo de integración, de utilización de la tecnología, acoplamiento de espacios heterogéneos y la diversidad de cultivos en el sistema de las aynuqas, la construcción de andenes en las laderas de los cerros, la construcción de waru warus en las partes bajas húmedas y la asignación de espacios para el pastoreo de carácter rotativo, esta complejidad estructural dinamiza el desarrollo de las actividades productivas, que tiene una orientación en el uso sostenible de los recursos productivos que contempla ciclos rotativos y con periodos de descanso para facilitar su fertilización. En el Altiplano existe una planificación de uso de los espacios territoriales, las actividades productivas, el trabajo y acceso a la diversidad de productos; asimismo, los instrumentos de la tecnología tradicional agrícola que son confeccionadas utilizando los conocimientos y los recursos de la zona. Estos conocimientos se construyen en la vivencia y se recrean en los espacios de la vida cotidiana y el espacio de la chacra familiar; en este caso, los niños y las niñas desde que nacen entran en contacto directo con su entorno natural, familiar que es su madre, la chacra, la casa y su familia, en estos espacios los padres socializan sus saberes, sus conocimientos a sus generaciones. Y las generaciones subsiguientes conforme que van creciendo van adquiriendo las habilidades y conocimientos locales, cuyas herramientas les brinda la continuidad de la vida y que actualmente siguen transmitiéndose de generación en generación vía oral y la práctica cotidiana.

Las formas ancestrales de la organización social es a través del sistema del parentesco; en consecuencia, la familia se constituye en el nodo principal y mediante esta red logran acceder a las diferentes aynuqas y con ello a la diversidad de ecosistemas y cultivos, esta complejidad de interrelaciones logra condensar los conocimientos y las prácticas colectivas de trabajo con el propósito de optimizar los recursos productivos y controlar los riesgos climáticos; asimismo, el sistema de creencias y la configuración simbólica representa la esencia de la crianza de la vida para esta parte del Altiplano, en vista que los aymaras tienen un ciclo ritual agrícola cuyos resultados inciden en la planificación y dan una orientación normativa a los comportamientos, las actitudes, la práctica de los valores que dan viabilidad a las relaciones de reciprocidad, la solidaridad y la ayuda entre las unidades familiares tanto en tiempos de armonía, como también en periodos de conflictos. Esta normatividad esta reflejada en la conservación y el cuidado de los elementos de la naturaleza, con el propósito de seguir produciendo la papa, la quinua y los tubérculos andinos. Razón por la cual, los agricultores llevan a cabo una diversidad de rituales familiares y colectivos y una adecuada observación de los indicadores naturales para poder pronosticar y planificar la chacra familiar. Los conflictos se superan con una realización de una ceremonia ritual y se restablece la armonía; para los aymaras todas las cosas tienen vida y significado, no hay nada que pueda hacerse sin sentido y frecuentemente dialogan sobre sus sueños de manera subjetiva y con los indicadores naturales, esta práctica se consolida en la convivencia de los hombres, la naturaleza y las deidades, que requieren de respeto mutuo, de diálogo y de tolerancia. Las prácticas de solidaridad y de pertenencia al grupo se fortalecen mediante la ayuda, la cooperación y la comprensión de la vida comunitaria.

La agricultura tradicional se desarrolla para garantizar la subsistencia familiar en vista que los factores climatológicos, culturales y sociales, lo determinan así. De la misma forma, los aymaras desde sus ancestros han construido estas estrategias sobre la base de las relaciones

de reciprocidad, de intercambio y sobre todo la práctica de la complementariedad ecológica que ha ampliado las redes sociales, los conocimientos y acceso a la diversidad de productos agrícolas, de pastoreo, lo que se configuran en el control vertical de los recursos. En este sentido, el elemento más importante en la agricultura tradicional están los conocimientos, sus tecnologías y en su banco genético de las semillas nativas aclimatadas a la heterogeneidad de ecosistemas productivos y climas adversos, que aún se siguen cultivando en los diferentes espacios de la altura.

3.3.2.- LOS ELEMENTOS DE LA MODERNIDAD EN LA AGRICULTURA.

El primer contacto con los fenómenos de la modernidad en el Altiplano, fue con la llegada de los europeos en el siglo XV, quienes lograron introducir el arado en la agricultura, diversos cultivos como los cereales, el uso de los fertilizantes, el trabajo mediante la “mit’a” (trabajo gratuito institucionalizado) para ello, las familias proveían fuerza de trabajo en las haciendas y las mujeres eran obligadas para ir a la casa de la hacienda para ocuparse de las actividades cotidianas, la cocina, la limpieza y muchos hacendados lograron mantener relaciones conyugales, en este periodo se practicaba la poligamia, en cada hacienda se quedaba la mujer junto a su hijo, tenían el poder de posesión del fundo para administrar junto al “mit’ani” (representante directo del patrón), era un varón con poder en representación del hacendado, en muchos casos era su ahijado ó padres del ahijado en este caso serían los compadres, entonces el sistema de la hacienda consolidó sus operaciones en las relaciones sociales tradicionales y también los hacendados ocupaban cargos públicos en las ciudades. Posteriormente, los agricultores con mayores recursos y vía políticas públicas lograron introducir el tractor para la roturación de la tierra a partir de la implementación de la Reforma Agraria y en los años 1980, esta introducción fue deteriorando los elementos del sistema tradicional y generando conflictos entre las familias, en vista que el tractor solo podía acceder a espacios planos, pero, las áreas planas eran destinadas para el pastoreo; entonces, con el uso del tractor dichos espacios fueron utilizadas para la agricultura. Observándose la fractura del sistema ancestral del ordenamiento territorial productivo en la región andina. Luego, se introducen las semillas mejoradas ó híbridas de papa, habas con resultados poco alentadores en vista que dichas semillas producen sólo en el primer año luego se cansan y para el siguiente año ya no producen y a la vez para su producción requieren de fertilizantes químicos y la caída oportuna de las lluvias. La introducción de las semillas ha sido mediante los programas sociales del Gobierno Central y las ONGs, quienes ejecutaron diversos proyectos productivos, en forma de piloto, con resultados no satisfactorios, porque los riesgos medioambientales limitan el desarrollo eficiente de los elementos de la modernidad. Esta forma de producir la tierra con la tecnología moderna, depreda directamente a los recursos productivos, los sistemas de saberes y la genética local. Las familias al experimentar el uso de los elementos de la modernidad han quedado descontentos al observar y comprobar que las semillas mejoradas se cansan muy rápido y no tienen semillas para la siguiente campaña agrícola, generando una dependencia del mercado y a la vez se han deteriorado los suelos productivos por el uso de los fertilizantes y las insecticidas, por cuanto al utilizarlos se ha quebrado el sistema vital de la biomasa local y para su recuperación se necesita de muchos años y el producto que se obtiene es de mala calidad y de poca duración, no se comparan con las papas “imillas” (nativas) de la zona, que se producen sólo utilizando el estiércol; las generaciones actuales adaptan su alimentación con productos producidos con fertilizantes y los elementos químicos

industriales, cuyas consecuencias han sido fatales en donde su población sufre de diversas enfermedades como el cáncer, dolores estomacales y el descenso de la longevidad. Esta situación es preocupante para las familias agrícolas, quienes perciben que no es conveniente seguir introduciendo los elementos modernos de la agricultura que ha trastocado la cultura a cambio de nada. Razón por la cual, actualmente los agricultores acuden a sus conocimientos y recursos productivos ancestrales. Aunque, la presencia de la Universidad Nacional del Altiplano, los Institutos Superiores Tecnológicos, las ONGs, proyectos especiales del gobierno, continúan formando profesionales en el marco de la modernidad y ejecutando proyectos productivos con la introducción de los elementos de la modernidad, pero los resultados son completamente negativos. Mas por el contrario los elementos de la modernidad han generado muchos de los conflictos que tienen las familias por situaciones de usurpación de linderos de sus parcelas, el cambio en las actitudes y comportamientos de las familias al consumir productos que fueron producidos utilizando los fertilizantes y las pesticidas, en muchas oportunidades estos elementos han ocasionado las intoxicaciones y muertes en los niños y adultos; asimismo, sus comportamientos son agresivos y priorizan lo mío por encima del interés colectivo, se observa con mayor frecuencia en las generaciones presentes. Las inversiones en la agricultura moderna no se logran la recuperación de los costos productivos, lo que es un claro desaliento para las unidades familiares continuar utilizando la tecnología moderna.

Asimismo, se ha observado procesos de integración de las pequeñas parcelas entre varias unidades familiares, lo que ha permitido la ampliación de los espacios agrícolas, que están ubicadas en las laderas de los cerros, con el paso del tiempo dichas áreas integradas sufren la refragmentación de las tierras, la erosión del suelo y pérdida de áreas de cultivos y destrucción de los andenes prehispánicos y procesos judiciales entre los familiares. Entonces, las distintas experiencias de la modernidad tienen más efectos negativos que positivos y a la vez es fuertemente limitado por las condiciones medioambientales, culturales y sociales de la localidad. Mucho más que introducir elementos modernos en la agricultura, en las familias aymaras se observa una mayor adopción de la modernidad en la vida cotidiana, en la forma de vestir, acceso a la educación, sus festividades, en la construcción de sus casas, utilización de los medios de comunicación, el mercado, la ciudad, éstos elementos prácticamente irritan en los comportamientos que chocan con las personas que tienen su núcleo cultural tradicional, pero, el proceso agrícola continua orientándose en la matriz de la tradicionalidad con recodificación de los elementos modernos.

3.3.3.- ESPACIOS CULTURALES DE AFIRMACIÓN TRADICIONAL Y DE INNOVACIÓN TECNOLÓGICA.

Los principales espacios culturales de afirmación de los elementos de la tradición se pueden identificar principalmente al núcleo familiar, este espacio se caracteriza por la dependencia prolongada de sus descendientes, esta situación asegura la socialización de los conocimientos y las prácticas tecnológicas agrícolas de padres a hijos, parientes que viven cerca ó visitan con frecuencia a la familia y entre los pares que a diario se encuentran en los espacios colectivos, como en el pozo de agua, en el pastoreo, en el juego, en la chacra, logrando intercambiar sus experiencias y conocimientos. En estos espacios, también se encuentran los pares que pueden ser entre varones, varones y mujeres ó entre mujeres, que

tienen edades diferentes de 5 a 15 años, quienes socializan sus conocimientos vía la tradición oral y la experimentación directa.

Otro de los espacios tradicionales donde se recrea y se fortalece la tradición, son los rituales familiares y colectivos. Un ritual principal que tiene carácter colectivo, es el “Inka Q’urawasiri” (pronóstico del clima y de la producción), que se realiza cada 15 de septiembre de cada año, en la localidad de Juli. El ritual pone en escena la participación de los incas, los lupaqs, los k’usillos, el tigre, el toro, el hombre, con la finalidad de pronosticar la producción del año agrícola, que es simbolizada por la abundante utilización de las naranjas, su escasez se interpreta como mala para el desarrollo agrícola, la energía desplegada en la pelea y la amplia participación de la población local, son elementos observados para el pronóstico de la agricultura. El escenario se ubica al lado norte de la plaza de armas, en cuyo perímetro se aprestan a observar miles de familias entre jóvenes, adultos, mujeres, niños y niñas. Los actores se ubican en el lugar céntrico para delimitar su territorio, la acción es cumplida por las mujeres quienes colocan en el lindero tres piedras y se retiran con dirección hacia su grupo de los lupaqs, luego, vienen otro grupo, en este caso representan a los incas, ellos verifican los linderos y los recorren las tres piedras, este ejercicio es realizada en tres momentos de recorrerse el lindero de sus territorios, luego entran los dos grupos los lupaqs y los incas, se hacen correr de lado a otro, se hondean con naranjas entre los grupos, que en varios encuentros en pareja se agarran a latigazos con hondas trenzadas de fibra de alpaca, llama, que en el interior tiene trenzado con alambres y finalmente, salen como vencedores los lupaqs y los persiguen a los incas hasta el atrio de la catedral de la iglesia de San Pedro de Juli. La escenificación termina con la pacificación de ambos grupos y en esta ocasión se presentan una diversidad de danzas autóctonas aymaras, en la ejecución de las danzas siempre se pone en escena la simulación de los rituales y llevan elementos de la simbología tradicional que representa la vida, la historia, sus alegrías y penas y a la vez las referidas danzas contextualizan los momentos de la vida cotidiana familiar y la chacra. En este sentido, la recreación ritual y mítica en el contexto cultural local, constituye en el factor gatillante para la afirmación de la identidad cultural, la pertenencia al grupo y el compromiso a la diversidad de actividades que debe realizar como miembro de la familia y la comunidad. Asimismo, los saberes, los conocimientos y la observación de los indicadores naturales fortalecen la vitalidad de la tradición y con ello la recreación y experimentación permanente de la diversidad de cultivos y la utilización de los sistemas tecnológicos tradicionales en la agricultura.

De la misma manera, el contexto social configurado por las familias aymaras, es un factor fundamental para el mantenimiento y la vigencia de los elementos de la tradición en la agricultura, en vista que los nodos ancestrales de la organización están estructurados en el sistema de parentesco que tiene un carácter mayormente endogámico, es decir, los recursos productivos de los cónyuges se integran vía los intercambios entre los hermanos ó de una familia a otra, ó por intermedio de la compra y venta que es una última forma de intercambiar y acceder a las tierras que no es posible a través de las relaciones de parentesco consanguíneo y afinial. Y a la vez, las relaciones sociales se condensan en los tejidos de reciprocidad y de solidaridad.

Por otro lado, los espacios que fomentan y difunden la innovación de los elementos de la modernidad, principalmente, es en la Escuela de la comunidad, el Colegio, los Institutos

Superiores Tecnológicos, las Universidades y espacios Institucionales Públicos y Privados, estas instituciones tienen como propósito el de formar profesionales en la racionalidad de la modernidad, sobre todo en los claustros universitarios el docente socializa a los estudiantes con los referentes teóricos y metodológicos del occidente, hecho que limita observar con objetividad la realidad local, que es tan diferente a los elementos socioculturales a la realidad europea. Esta situación, en la percepción de los aymaras no significa estar en contra del desarrollo de la civilización humana; más por el contrario, las iniciativas locales plantean y proponen nuevos desafíos de comprensión y reconstrucción teórica y metodológica para la diversidad de realidades culturales, en el contexto emergente del desarrollo de las diferencias y múltiples identidades y en la perspectiva de construcción de una sociedad equitativa y tolerante en el marco de la interculturalidad.

Un espacio potencial para promover la introducción de los elementos de la modernidad son los programas especiales y programas ejecutadas por los Organismos No Gubernamentales, quienes fomentan actividades productivas orientadas a los mercados, se les obliga la aceptación del uso de la tecnología y la aceptación de la ayuda tiene un carácter paternalista. Es cierto, que la transferencia de la tecnología es eficiente, como podemos comprobar en los informes y evaluaciones de medio tiempo ó en proceso, pero, cuando las actividades y el periodo de ejecución concluye, también finaliza la transferencia de la tecnología, esta situación no es mas que justificar lo que no es posible justificar, que por medio existen los intereses económicos y de grupo. Asimismo, los espacios de innovación para los agricultores de Juli, son a través de la migración a los valles de Tacna, Arequipa, Moquegua y ceja de la selva, la adaptación al clima, topografía, las formas de vida, diferentes actividades productivas, en estos espacios migracionales las personas adquieren nuevas experiencias y cuando retornan a la comunidad socializan y experimentan en su vida cotidiana, pero con el tiempo vuelven a retomar sus conocimientos y tecnologías ancestrales por el hecho de que la agricultura aymara tiene diferente orientación que la economía de mercado.

En la actualidad, el 20% de las familias cuentan con uno ó dos integrantes que tienen una formación profesional, no solo en la especialidad técnica agropecuaria, sino que en otras carreras profesionales; cuando se organizan los cursos de capacitación y extensión agropecuaria, las discusiones irritan a los profesionales quienes al interactuar generan espacios de reflexión y de socialización acerca de los cultivos, la cultura y el desarrollo, lo que se constituye en mecanismos facilitadores para la introducción de los elementos de la modernidad. Sin embargo, en las entrevistas efectuadas a los agricultores en Juli, esta situación no es visualizada como procesos de incorporación de los elementos de la modernidad en la agricultura y la vida cotidiana, ellas perciben este proceso como natural y cotidiana, distinguiendo en su subjetividad los modos de vida que llevaron sus ancestros y las generaciones presentes; pero, logran la distinción en el sentido de que ha cambiado considerablemente la vida; igual ocurre con la agricultura, el clima, los cultivos, el trabajo, los comportamientos, actitudes, los valores y la organización social.

3.4.- LAS AYNUQAS Y EL ACOPLAMIENTO DE LOS ECOSISTEMAS LOCALES.

El acoplamiento estructural de los ecosistemas productivos, implica la integración y funcionalidad de la diversidad de los ecosistemas locales, estas comprenden las tierras aptas

para los cultivos localizadas en las orillas del Lago Titicaca 3.820 m.s.n.m., extendiéndose por las cuencas y microcuencas altas, que están a 4.000 m.s.n.m. Entonces, la diversidad de ecosistemas locales condiciona directamente la instalación de los tipos de cultivos y su integración como espacios de complementariedad productiva al sistema matriz, que requiere de un conocimiento y saber específico, cuyas operaciones determinan las bases económicas para las comunidades agrícolas, comunidades de pastores, comunidades de pescadores. Pero, en estos espacios se materializan el intercambio de los productos, el establecimiento de las relaciones de parentesco, esta funcionalidad fortalece el sistema acoplado en periodos sucesivos del ciclo rotativo del uso de las aynuqas. Para los agricultores aymaras los diversos tipos de tierras y la diversidad de semillas tienen una trascendental importancia, porque estas distinciones específicas son observadas desde sus ancestros y su diversidad es relevante para la planificación de las parcelas y semillas en el periodo de la siembra e inclusive es tomada en cuenta en la distribución de la herencia para las generaciones futuras.

En este sentido, el acoplamiento de las cuatro aynuqas, es mediante el ciclo rotativo del uso de las tierras y cultivos, se cultivan la papa, la quinua, los cereales y un año de descanso, esta tecnología tradicional de producción está en la mentalidad colectiva de los agricultores, la propiedad de las parcelas es familiar y tiene carácter privado, los cultivos se desarrollan en forma colectiva. Los cultivos son homogéneos en una aynuqa con distintos tipos de suelos para diferentes variedades de cultivos y las parcelas están ubicadas en diferentes lugares, esta estrategia productiva genera efectos positivos, con el aprovechamiento adecuado de los suelos, la dinamicidad de las relaciones de parentesco, la rehabilitación y preservación de la infraestructura productiva tradicional (waru waru, andenes y quchas), el mismo que genera también una identidad de pertenencia al grupo social y afirmación de la cultura aymara.

3.5.- LA PLANIFICACIÓN DE LA AGRICULTURA Y LA DIVERSIDAD GENÉTICA.

Cuando se habla de planificación, inevitablemente se ingresa a una situación poco afortunada de la discusión teórica y metodológica desde una observación de primer orden y de segundo orden, tratando de encontrar la explicación desde la perspectiva de la modernidad ó postmodernidad, a realidades diversas como la aymara, que son derivadas de procesos de un gran desarrollo alcanzado antes de la llegada de los españoles. Y es que el modelo de desarrollo seguido en los andes y en el Altiplano fue el fruto de la capacidad creadora de la población sustentada en las unidades familiares de tipo comunitario. Ante la adversidad de las condiciones geográficas como las que presenta el Altiplano, se ha erigido un modelo que permitió la sostenibilidad de la subsistencia, con inmensas riquezas agropecuarias de carácter re-distributivas.

La realidad andina y la aymara en particular, ha dado mucho de que hablar. Ya que los intelectuales del siglo XIX, llamados “socialistas utópicos” los franceses propusieron modelos cooperativistas (Bafeuf, Blanc y Proudhon); otros como Fourier, propusieron las comunidades autosuficientes, cuya producción fuera distribuida equitativamente entre la colectividad. Sin embargo, el surgimiento de las ideas socialistas y los propios socialistas como los ingleses Owen, Gray y Thompson, plantearon la socialización integral de la actividad económica.

Con estos antecedentes, surgen los socialistas científicos como Marx y Engels, que en sus concepciones históricas y filosóficas, proponían la eliminación total de la propiedad privada de los medios de producción y por tanto, la socialización de la economía, de tal manera que, en sociedades como la rusa, se instauró un régimen socialista a raíz de la revolución de 1917, liderada por V. I. Lenin.

A raíz de estos procesos, se pone en vigencia el sistema de planificación y hasta se hace pensar que fueron los sistemas sociales modernos los que impulsaron la planificación, claro que éstos tienen una gama de matices hasta llegar a la modernísima planificación estratégica.

Un concepto de planificación nos da Peter Wiles, según el cual, es “un sistema a través del cual cada individuo y cada organización tienen, de manera permanente, la obligación casi legal de aumentar la producción. Esa obligación trata de ser más eficaz que el ánimo de lucro y de la libre iniciativa...” *The Political Economy Of Communism*: Peter Wiles; en Rossetti (1979: 247).

Entonces, la planificación cobra vigencia con la instauración de los sistemas socialistas, en contraposición al sistema capitalista en el que la planificación adquiere otras dimensiones, sobre todo en la maximización de las ganancias para beneficiar a un individuo, empresario ó grupos de empresarios que finalmente convergen en los consorcios, ó multinacionales, en detrimento de las mayorías nacionales en cada país.

La planificación aymara de la cual hablamos tiene otra naturaleza y otra filosofía, distinta a las planificaciones modernas, arriba señaladas, de modo que no puede haber comparación. Si hay conceptos que se han tomado, retomado, elaborados, y reelaborados y finalmente adaptados ó copiados, es otra situación. La sociedad no pone límites, y es perfectamente posible el discernimiento de teorías ó proposiciones, como las que conocemos en el mundo científico.

La planificación aymara ha buscado en todo momento garantizar la subsistencia, compatible con un medio ambiente riguroso y heterogéneo: clima, escasez de agua, un creciente aumento de población, la ampliación de las tierras agrícolas y la diversificación de los instrumentos de producción. En este sentido, los antiguos aymaras supieron: qué producir, cuánto producir, cómo y para quién producir. Estos postulados que hoy son parte de la planificación, se desarrollaron magistralmente en la antigüedad, al punto de sostener un reino y un imperio; las estrategias de almacenamiento de los productos en las “qulqas” fue extraordinario: “nadie fue pobre y nadie se murió de hambre”. En cambio, se desarrolló la “Ley de Hermandad”. En todo este sistema tuvo papel importante la cultura, como ya lo hemos indicado. Y la cantidad para una población numerosa a nivel familiar y comunal y con instrumentos muy tradicionales a través del trabajo comunitario y de reciprocidad: ayni, minka, waki; aun cuando, las tierras se hacen más escasas y la subdivisión de las parcelas alcanzan límites insostenibles, en razón del sistema de herencia a unos cuantos surcos. Pero, esta es otra situación que se agrava por el sistema que vivimos y lógicamente toca los problemas de planificación. Pero, hay que relevar que los tiempos son totalmente distintos, y aunque éstos fueron otros, todavía quedan elementos de la antigua planificación, como estrategia de sobrevivencia ante un sistema destructivo. Aunque frente

a esta realidad que vivimos, el sistema tradicional es una alternativa a la grave crisis que vive la sociedad contemporánea por la escasez de alimentos, pero, aquí, la gente no se muere de hambre, sobrevive, lo que no ocurre en otros contextos. La principal ventaja de la agricultura es que el rendimiento a largo plazo por área es mucho mayor y más fiable. Dado que un solo campo mantiene a sus propietarios año tras año, no hay necesidad de mantener una reserva de tierra no cultivada como el caso de los horticultores. Esta es la razón por la que las sociedades agricultoras están más densamente pobladas que las horticultoras, Kottac (1995), para el caso de los cultivos en las aynuqas de Juli, necesariamente se debe tener en cuenta las condiciones ambientales, que implican garantizar con áreas de tierras en descanso y rotación cíclica en el uso de las tierras, esta estrategia se consolida en formas de producción y uso de tecnologías adecuadas al medio.

Otro de los estudios realizados para la región de montaña en el Perú, señala que los agricultores viven en pequeños poblados de unas treinta personas, Carneiro (1961, 1968). Sus casas son pequeñas y simples. Tras pasar unos pocos años en un lugar, construyen un nuevo poblado cerca de terrenos vírgenes. Puesto que sus casas son tan simples, prefieren reconstruir antes que caminar un kilómetro hasta sus campos. En las comunidades aymaras, las familias viven en sus comunidades de origen y las aynuqas se encuentran localizadas a una distancia de hasta diez kilómetros de distancia para poder trabajar las tierras, esto prácticamente obliga a las familias a caminar desde horas muy tempranas (4:00 a.m.) y su retorno se hacía en horas de la noche y la rutina diaria siempre fue así; salvo cuando la producción es buena las familias practicaban el sistema de las “jaras” (instalación de pequeños toldos) para juntar las papas en un solo lugar, luego los trasladaban en las llamas a sus comunidades de origen.

La conservación de la diversidad genética de los cultivos es producto de los sistemas de planificación de la agricultura, es según las necesidades y tipos de suelos que disponen las familias. Prácticamente, el espacio de las aynuqas, es un laboratorio de experimentación genética de la papa, en donde cada familia, sector, comunidad, localidad, cultivan diferentes variedades de papas nativas, esta manera diferenciada de criar la genética local ha garantizado las semillas para cada ciclo agrícola, inclusive, en tiempos de riesgos climatológicos.

Los antiguos agricultores aymaras, celebraban un ritual colectivo para la fertilidad de las semillas, en esta ocasión cada sector llevaba las semillas que producen en su sector, los productos se colocan en el interior del templo de la fertilidad que queda en el pueblo de Chucuito, y en este lugar se juntaban la diversidad de semillas de papa, de quinua, de oca, de olluco, de izañu, procedentes de distintas comunidades aledañas; el ritual consistía primero hacer la ch’alla con la “k’usa” (chicha); luego realizan el ritual del aytu y la hiwkicha. Mediante estos rituales las semillas eran purificadas y simbólicamente están aptas para continuar produciendo, inclusive las semillas se convierten en deidades protectores contra los riesgos climatológicos en sus lugares de origen. En este proceso ritual, son acompañados con la presentación de las danzas típicas de la zona y al medio día los grupos participantes compartían la comida. En la actualidad, los centros de fertilidad de las semillas tienen un sentido sincrético religioso por cuanto, la creencia aymara ha incorporado elementos de la modernidad y de la religión católica, pero, en el subconsciente colectivo de los aymaras siguen recreándose con vida sus dioses ancestrales (el sol, la

tierra, el agua, el qatari), y la vez en su vida cotidiana su religiosidad ha acoplado a la cruz cristiana, y funciona bajo su religiosidad y racionalidad local, esto se observa en las celebraciones rituales. Asimismo, los agricultores continúan criando la diversidad genética de las semillas nativas de papas, tubérculos y cereales andinos que crecen sin necesidad de canales de irrigación, entre ellos tenemos: chajlu chuki, ch'iara imilla, waraqipa, aqu wayaca, waca lajra, llujta para, q'illu pitikilla, qumpi, wila imilla, jank'u ququya, allka ch'uki, chiqilla, simuqu chikilla (allka y ch'ixi), jank'u chiqilla wawachara, wila simuco, allka waraqipa, ch'iara waraqipa, luk'i, phiñuqu, qhuchiqallu, jank'u imilla, q'ausilla papa. También se siembran las variedades mejoradas, como: chaska, sana imilla, la huaych'a, papa andina. Las semillas nativas de quinua son: la blanca, wajchani, coito, wila qayuni, janq'u, wila jiura (para preparar la chicha), q'illu jiura, saxama, jaru jiura. Los tubérculos cultivados, son: las ocas (oxales tuberosa), entre ellos el qhini, luk'i, ch'iara, qillu, parpa apilla; (la ch'iara, es utilizada para la medicina natural); las variedades de ollucos, son: el ch'ixi, qillu, jank'u, chupika ulluma; cultivo de variedades del izañu, son: el qillu, jank'u, chupiq, ch'iara. Los cereales cultivados, son: la cebada con cáscara y qala grano, el kuti, la ch'iara cartón y el jank'u cartón. Varias de estas semillas nativas han desaparecido por la presencia de las sequías, inundaciones, caída de heladas y granizadas que se han presentado en el Altiplano; asimismo, por la introducción de semillas híbridas.

3.6.- LA OBSERVACIÓN DE LOS INDICADORES NATURALES Y CULTURALES.

Para la realización de los cultivos en el Altiplano, se observan los indicadores naturales y culturales, esta estrategia consiste en la observación y diálogo con los elementos de la biodiversidad y elementos culturales, que dan una orientación para prever la agricultura, cuyos resultados son socializados por los agricultores en la casa con la familia, en las fiestas, los qhatu y en la comunidad, de modo que de la diversidad de respuestas de la colectividad brindan una señal para el inicio con las labores agrícolas; asimismo, se observan a los indicadores naturales con la finalidad de conocer la caída de las lluvias, si va ser adelantada, normales ó retrasada. Se observan el comportamiento del clima, la fauna, la flora, los astros, las festividades, los rituales y se dialoga sobre los sueños.

Para el cultivo de la papa se observan a la flor de la inkawisa, la flor de sank'ayo, la flor de lirio, estas plantas tienen tres momentos de floración y los agricultores observan con detenimiento estas floraciones y sobre todo el fruto. Cuando cae la helada a la primera floración, segunda floración ó tercera floración, significa la presencia de heladas para la siembra adelantada, intermedia ó retrasada, entonces los agricultores siembran la papa de acuerdo al comportamiento observado de la floración de estos indicadores. Las plantas florecen porque en la zona existe la humedad y este elemento es un factor fundamental para el crecimiento de las plantas y es el momento propicio para iniciar con la siembra; teniendo en cuenta que el Altiplano tiene un clima seco y la agricultura se desarrolla aprovechando la caída de las lluvias estacionales de invierno y verano de cada año. Asimismo, escuchan el aullido del zorro, observan la ubicación de los nidos de las aves en los totorales del lago, si éstas se encuentran casi al nivel del lago significa que no habrá muchas lluvias, por tanto, los cultivos de la papa deben realizarse en las zonas bajas y partes húmedas y si el nido está un poco arriba sobre el nivel del agua significa que habrá bastante lluvia y las chacras deben sembrarse en las partes de las laderas de los cerros para que faciliten el drenaje de las aguas y facilitar el desarrollo óptimo de las plantas. De la misma forma, se observa el nido

y el color del huevo del “liki liki” (ave centinela de la zona), cuyos nidos contienen elementos como agujas, pequeñas piedras, palos, que significa la presencia de granizadas, heladas, de la misma forma, el color del huevo del liki liki, es de color gris oscuro verdoso ó claro, si tiene bastantes puntitos y es de color oscuro significa que va a ver mucha lluvia y si el nido se encuentra ubicado en pequeñas lomas ó encima de los surcos con seguridad será un año lluvioso y las chacras deben realizarse en las partes altas, laderas de los cerros y partes secas de las pampas.

Asimismo, los agricultores observan las fiestas, las estrellas, el “jawira” (vía láctea) las constelaciones, conocido como el zodiaco negro de los collas, Bustinza (1990: 46). En la vía láctea preferentemente en los días de luna nueva podemos distinguir, la configuración de la “chaka” la cruz cuadrada andina que se ubica en la parte sur del hemisferio, en esta zona se puede observar con bastante claridad una pequeña mancha oscura, conocida como el “wiñaya quta” (lago eterno), y luego está el “wari nayra” (deidad de la llama), se distinguen una tropilla de llamas con sus crías dirigiéndose al lago eterno para beber el agua, lo que significa la reproducción de la vida; en la vida cotidiana de las familias aymaras es completamente prohibido sacrificar a los animales en horas de la noche y cuando sacrifican el animal durante el día las personas cubren los ojos del animal, para no ser reconocidos por el animal sacrificado, de lo contrario las deidades de los animales pueden responder con castigos severos con la presencia de enfermedades y desgracias para el que sacrifica y sus familiares, luego, se distingue el “awatiri” (los pastores), quienes levantando las dos manos hacia arriba arlean a las llamas hacia el lago eterno y finalmente esta el “qamaki” (zorro). Esta representación mitológica de los elementos en la vía láctea, inciden en la planificación y da orientación a las normas y comportamientos de la vida cotidiana de los aymaras, en vista que desde sus ancestros han venido observando el comportamiento de los astros y las constelaciones para poder pronosticar y planificar la utilización adecuada de los recursos y los conocimientos en la agricultura. Esta tradición hoy es recreada por los agricultores, los pastores y es socializada de padres a hijos y estos a sus hijos.

3.7.- LA CULTURA: EJE ORGANIZADOR DE LA AGRICULTURA.

En las últimas tres décadas, los pueblos depositarios de los sistemas de saberes indígenas, se han convertido en sujetos sociales y políticos emergentes en toda la región. Es desde principios de los años setenta que han comenzado establecer organizaciones de carácter abierto, de diversos niveles participativos, levantan demandas sobre problemas ancestrales, plantean propuestas y soluciones originales a los problemas más diversos, pero aún más, como ha sido señalado por varios autores, ofrecen perspectivas para la formulación de nuevos paradigmas del desarrollo. Leff (1996: 17).

Debe subrayarse la “decisión de hacer de su cultura y cosmovisión (patrimonios culturales, sistemas de saberes indígenas, percepciones, mitos y simbolismos, entre otros), los elementos y palancas de su propio desarrollo. Es por ello que en diferentes momentos se ha insistido en el Etnodesarrollo”. Declaración de San José (1981 u 1982); el desarrollo participativo (1985); la dimensión cultural del desarrollo (1990); y el desarrollo con identidad (Contribución indígena al Foro Iberoamericano, 1996).

Bonfil (1981), ha señalado, sobre la base de los documentos elaborados en la década de los setenta por diferentes organizaciones indígenas de América Latina, que uno de los mayores “puntos de ruptura” que permiten ver la diferencia radical entre el proyecto indígena y el proyecto occidental, es el de la concepción y relación con la naturaleza.

Puntualiza que en tales documentos “...el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza, no domina ni pretende dominar, convive”. Para occidente: “...el hombre es la cúspide de la escala universal, más alta cuanto más “desnaturalizada” sea la sociedad. El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza, igual que domina a otros hombres y otros pueblos”.

Sobre la misma línea de análisis documental y entrevistas a representantes de más de dos docenas de organizaciones de México. Mejía y Sarmiento (1987), para la década de 1970 y 1980, señalan como características básicas de las luchas emprendidas, entre otras: la reapropiación de la tierra y la defensa de los recursos naturales, así como la adopción de una educación propia y el derecho al goce de su cultura. “El movimiento indígena es la expresión de un sector social que no sólo se ha negado a desaparecer a través de los siglos, sino que ahora exige, en virtud de su pertenencia a un grupo étnico, recuperar sus tierras y recursos, recrear su cultura preservando y desarrollando sus lenguas, valores y costumbres y participar políticamente en la planeación de su futuro” Argueta (1982: 48). Por otro lado, Arizpe, ha señalado que “las culturas indígenas no son culturas atrasadas, no representan al siglo XVI, son culturas vivas que han seguido evolucionando y, por tanto, son nuestras sociedades contemporáneas”. Incluso, si miramos bien, “las culturas tradicionales han dado más de lo que recibieron y ofrecen más de lo que hemos intercambiado hasta ahora. Lo que es claro también es que el intercambio y las mutuas solicitudes, no pueden ser resueltos de manera certera si en el centro de la discusión no se encuentran presentes los propios pueblos interesados, a través de sus autoridades y organizaciones representativas”. Warman y Argueta (1993: 76).

En términos acotados, la cultura no sólo es el estilo de vida de una sociedad ó comunidad, sino que, en el Altiplano, la cultura asume una dimensión más dinámica y de mayor trascendencia al orientar la economía de las comunidades. Esto es, si la economía es el motor que transforma la sociedad, la cultura se constituye en el eje orientador y organizador de la economía. Antes que se inicien las actividades económicas, la cultura delinea y define mecanismos de planificación para garantizar la actividad económica productiva. Es decir, las actividades económicas, sobre todo agrícolas se regulan y se reordenan por la propia cultura.

En este sentido, la cultura asume una dimensión relevante en los procesos de planificación a nivel económico y productivo, cuyo fin es garantizar la producción para la subsistencia. En este contexto, la planificación se expresa simbólicamente a través de los ritos. Son los ritos ó rituales los que asumen esta tarea como indicadores de planificación.

Sin embargo, la cultura también tiene que ver con la personalidad de los aymaras, para entender todo este proceso. Esta premisa permite poner como modelo una teoría que muy bien puede explicar los fenómenos sociales aquí en el Altiplano. Se trata de la teoría de la

cultura y personalidad, Nanda (1982), según la cual, el medio ambiente determina ó condiciona el sistema de producción (constituido por la estructura social y la economía); a su vez, este sistema influye poderosamente en la forma de crianza de los niños. En estas condiciones, la forma cómo se crían, determina la personalidad del niño. Siguiendo este ciclo, la personalidad del niño determina la personalidad del adulto. En ambos casos, cada cual mantiene una producción y manifestaciones culturales específicas.

Sin duda, el medio ambiente del Altiplano, condiciona todo el sistema social como tal por las condiciones imperantes; de modo que la agricultura como actividad esencial para la subsistencia tiene un cuidado preferencial desde el punto de vista cultural los principales cultivos como: papa, quinua y ocas; están sometidos a un proceso ritual, cuyos resultados son considerados como indicadores para la planificación de acuerdo a las necesidades y los recursos disponibles.

3.8.- LA RECREACIÓN DE LOS SABERES Y CONOCIMIENTOS LOCALES.

La ciencia durante siglos ha ignorado la existencia de la sabiduría de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. Argueta (1982). De la misma manera, Villorio (1989), señala que existen “dos ideales de conocimiento”, las cuales originan y acumulan los conocimientos en el mundo contemporáneo, la ciencia y la sabiduría. Quien logra identificar sus distinciones específicas:

a.- Los sabios, son los que han buscado la verdad a través de un largo camino personal, de tipo individual, mientras que los resultados de la ciencia se aprenden en libros, manuales y tratados de forma societaria.

b.- La sabiduría, es reproducida en un ámbito local, mientras que la ciencia lo hace en un ámbito universal, la sabiduría alcanza su universalidad en la diacronía pero no en sus procedimientos directos.

c.- La sabiduría, es transmitida oralmente, la ciencia generalmente por la palabra escrita.

d.- La sabiduría, es aprendida por observación y experiencia directa, concreta, la ciencia es aprendida en situaciones usualmente abstractas, alejadas de un contexto aplicado. La sabiduría es elaborada de manera intuitiva, la ciencia lo hace de modo analítico.

e.- La sabiduría acumula e interpreta información sobre todo de manera cualitativa, la ciencia lo hace generalmente de manera cuantitativa.

Villorio, indica que la ciencia no puede reemplazar a la sabiduría ó al conocimiento popular, ni éstos a aquella. Ambas son, cada vez queda más claro, formas de conocimiento necesarias para la especie humana. Un hombre sabio no es necesariamente un científico, y un gran científico no se convierte automáticamente en un hombre sabio.

En este sentido, la definición de la etnociencia por Cardoma (1986), señala que “cada cultura tiene sus visiones del mundo, que han sido plasmadas por exigencias cognoscitivas, y que no son necesariamente válidas para otras culturas. En su interior estas visiones muestran principios constructivos, regularidad y verificabilidad empírica y es por su carácter local que se les llama etnociencias”, ó incluso como “la forma en que ven y perciben su ciencia y nuestra ciencia, los miembros de un pueblo. Fowler (1977); Cardoma (1985).

Los sistemas de saberes indígenas, llamados también ciencia indígena, De Gortari (1963), microsistemas, López Luján (1996), ciencias nativas, Cardoma (1986). Los sistemas de saberes pueden no solo contribuir (como objeto científico) a la construcción de disciplinas y subdisciplinas de la ciencia occidental, sino que tienen hoy el deber ineludible de construirse como cuerpos de conocimientos...en resonancia con su enfoque general, de la comprensión holística de los procesos, y de las articulaciones entre conocimiento, poder y progreso. Argueta (1982); Gómez (1986); Toledo (1995). En las comunidades aymaras los saberes y los conocimientos ancestrales fueron construcciones mediante la interacción y la experimentación en su sentido de objetividad y subjetividad de sus acciones que se transmiten de generación en generación por vía oral, la experimentación de cultivos y el pastoreo.

La recreación de los conocimientos fue a través de la agricultura. En este sentido, las orientaciones y perspectivas del enfoque tradicional y moderna por Hernández (1959), señala, que la percepción de la agricultura moderna hacia la agricultura tradicional, la tendencia tecnocrática no percibe la existencia; esta visión la niega como irrelevante y la caracteriza como obsoleta y arcaica; la siguiente tendencia preconiza su erradicación instantánea ó paulatina, pues percibe como altamente destructiva y como barrera a la modernización; la siguiente mirada tiene un sentido romántico como la única alternativa para la producción agrícola y la conservación de los ecosistemas locales; siendo el sector más moderno lo que tiene como fuente de extracción de conocimientos “potencialmente” útiles, así como de extracción de la germoplasma para fortalecer genéticamente las variedades agroindustriales y para los procesos de la bioingeniería.

Por otro lado, la mirada de la agricultura tradicional hacia la agricultura moderna, se concibe como invasora y hay que rechazarlos; la otra tendencia, frente al extensionismo de los programas agrícolas, reacciona llevando aceptaciones y adopciones tecnológicas; la siguiente tendencia tiene una aceptación paralela, manteniendo al mismo tiempo sus sistemas tradicionales de cultivos y apropiarse mediante la experimentación. Estas miradas desarrolladas clarifican las distinciones entre la tradición y la modernidad, debido a que la sabiduría aymara incorpora elementos nuevos a su racionalidad, comprendiendo el interactuar de los factores vitales para la producción, específicamente la diversidad de las plantas, animales, mitos, ritos, creencias y los ecosistemas, esta estructura ha permitido a las familias la consolidación de sus sabidurías y conocimientos, lo que sustenta la resistencia en contra de las adversidades sociales, culturales y económicas. Sin embargo, en el periodo de la colonia estos saberes han sido perseguidos y los pobladores continuaron practicando en los espacios privados, que tiene una configuración mítica y ritual que ha condensado su valoración hasta nuestros días, que se recrea, se innova y se empodera para el desarrollo social en el Altiplano.

En la actualidad, se enfatiza la necesidad del diálogo y comprensión intercultural como respuesta a los siglos de dominación y de opresión sobre los pueblos indígenas y se plantea como una perspectiva de construcción y de reconstrucción de los sistemas de saberes, acorde a la resonancia de los contextos culturales.

3.9.- LA RACIONALIDAD EN LA AGRICULTURA AYMARA.

La racionalidad aymara en el aprovechamiento de los recursos locales (tenencia de tierras, semilla, conocimientos tecnológicos, cosmovisión, los rituales e indicadores, la propia organización social), se configuran en el uso de diversas zonas ecológicas, que implica una mayor variedad de los cultivos. En este sentido, las familias aymaras del Distrito de Juli, desde tiempos ancestrales practican la agricultura tradicional a través del sistema de las “aynuqas” (zonas homogéneas de producción) y hoy esta forma de producir los alimentos se vigoriza en sus operaciones que tienen una orientación de uso sostenible de los recursos productivos, enmarcados en la subsistencia de la familia y la comunidad.

La población de Juli, tiene cuatro aynuqas bien establecidas y demarcadas: la aynuqa de Molino, la aynuqa de Ch'ixi Phujru, la aynuqa de San Juan y Ch'allapataca y la aynuqa Jayu Jawira (Río Salado). Estos espacios territoriales de uso colectivo, se encuentran ubicados a cinco, diez y quince Km., de distancia de la población de Juli. Hasta hace dos décadas atrás, los agricultores se trasladaban a pie y utilizaban animales de carga, principalmente las llamas (machos) y equinos, para trasladar las semillas, abonos, en el periodo de la siembra, como también en el traslado de productos en la cosecha; en la actualidad se utilizan camionetas rurales para trasladarse a las aynuqas. Estos cambios han deteriorado las redes de relaciones tradicionales locales y la complementariedad productiva entre diversos pisos ecológicos. Asimismo, debilita las relaciones sociales de cooperación, de ayuda y el abandono de la red de caminos tradicionales que fueron construidos para facilitar el desplazamiento que interconecta a la totalidad de las comunidades con las aynuqas.

La racionalidad tradicional se configura por la pertenencia familiar y la utilización de los recursos productivos, especialmente, la posesión de las parcelas familiares, cuya lógica comprende a la totalidad de la población de Juli, en vista que las aynuqas se extienden en territorios de dos ó tres comunidades, y son cultivadas por las familias que viven en distintas comunidades aledañas. Entonces, su extensión territorial abarcan a varios espacios comunales y en éstos espacios aproximadamente acceden diez mil agricultores, cuyas comunidades son: Molino, Ch'allapampa Chachacumani, Sihuyro, Vilcallami, Chocasuyo Ccaje, Cruz Pata, Tutacani, Olla, Pukara, Tuntachawi, Yacari, Tisnachuro, Huaquina Sapijicani, Irupalca, Río Salado, Paque paque, Vista Azul, Palermo, Caspa, Jaruni Carinvico, Huerta Parqui, Suankata, Cutini Capilla, Muya Pampa, Phasiri, Jankohaque, entre otras comunidades y las familias que viven en los Barrios del pueblo de Juli, aclarando que en éstas familias predomina el comercio informal y también participan en la agricultura. En las aynuqas, cada familia poseen sus parcelas a través de la herencia ó de compra y venta, en promedio tienen de 4 a 18 pequeñas parcelas, ubicadas en diferentes lugares. Esta forma de distribución de la tierra se transmite de generación en generación y hoy tiende a una mayor minifundización y fragmentación de las parcelas y el uso intensivo, lo que también incide en la baja productividad de los suelos.

Las comunidades que comprende el espacio de las aynuqas en Juli, se distinguen por su ubicación geográfica y existencia de los recursos productivos. Es así que, las comunidades localizadas en las orillas del Lago Titicaca, concentran alta densidad poblacional y experimentan el uso intensivo de los recursos productivos; y las comunidades que se ubican

en la parte alta, tienen poca población y cuentan con mayor extensión de tierras, pero, las tierras no son aptas para la agricultura. Esta heterogeneidad geográfica, de recursos y climática configuró el manejo de múltiples zonas de producción agropecuaria, “en las punas son explotadas por los punaruna a través de un sistema de pastoreo, y esta gente está indirectamente controlada por los “Ilaqtaruna” (habitantes del pueblo). Existe otro ejemplo en el Altiplano de Perú y Bolivia, en ella se revelan el contrario, es decir, eran los pastores quienes ejercían un control al menos parcial sobre los agricultores, Saigns (1978). Pero, existen diversos estudios realizados donde se plantean la interdependencia entre estos dos grupos: los pastores y agricultores. Para el caso de los agricultores aymaras de Juli, son los agricultores quienes ejercen predominancia sobre los pastores, esta situación debido a que son los pastores quienes se movilizan con sus animales a espacios de los agricultores y están pendientes de la producción agrícola, pero, entre estos pueblos se han generado un sistema de intercambio de los productos y la constitución de redes complejas de parentesco consanguíneo y ceremonial. Mecanismos que consolidan la prestación de intercambios y servicios en cada ciclo productivo.

Las autoridades de la chacra en las aynuqas, ejercen diferentes formas de normatividad y cooperación por parte de los agricultores, este requerimiento es para fines de celebración de rituales, cuidado y protección de los cultivos, incluso para la organización de conjuntos musicales para la fiesta de los carnavales. La cooperación es voluntaria puede ser en dinero ó en especies, como la coca, el alcohol, elementos rituales, fiambre ó frutas, los cuales son entregados a las autoridades “Campo Alcaldes”, que antiguamente eran los “Campo Vigilantes”. Esta forma de organización existe en cada aynuqa y en cada una de sus sectores, de modo que la vigilancia es permanente tanto en el día, como en horas de la noche, razón por la cual las sementeras de los cultivos no sufren robos ó daños.

Acotando con el análisis, debo indicar que la investigación se ha realizado en los años de 2.004 e inicios del 2.005 respectivamente, lo que me ha permitido observar in situ la racionalidad de las aynuqas, en el modo siguiente: la rotación de las tierras es cíclica y la instalación de los cultivos espacialmente son homogéneos y genéticamente diversificados, ubicados en ecosistemas heterogéneos, la organización de la fuerza de trabajo es familiar y las tareas de preservación y conservación de los suelos son asumidas por las familias y la organización comunal. La racionalidad para la recuperación de la tecnología tradicional sobre todo en la recuperación de la infraestructura productiva tradicional son realizadas por los propios agricultores (andenes, waru warus y quchas), en este sentido, los campesinos estarían subsidiando al resto de la sociedad. Si fuera así, la vía campesina debería ser apoyado por el Estado y generar un camino campesino-estatal de recuperación de andenes y de construcción de terrazas. Cuyas externalidades se observan en (sistemas antierosivos, mejora de los microclimas, acceso al agua, mejora del paisaje) serían bienes públicos financiados por el Estado a través del apoyo a la recuperación privada, Gonzales y Trivelli (1999). En la actualidad, las prácticas realizadas por parte de los agricultores aymaras en la recuperación de sistemas productivos ancestrales ha despertado mayor interés en los agricultores, quienes gatillados por su contexto geográfico, cultural e histórico han emprendido tareas de rehabilitación y construcción de nuevas áreas de andenes, con la finalidad de ampliar la frontera agrícola, y evitar la erosión de los suelos, mantener la humedad y el calor en los muros de los andenes mediante la radiación solar durante el día, evitar la desertización de los suelos del Altiplano e implementar tareas de plantación con

especies nativas de la zona (qulli y qiñua), para la recuperación de los ecosistemas locales. Con este fin, en varias comunidades aymaras se han iniciado con los trabajos de recuperación de las infraestructuras productivas tradicionales, recuperando cientos de hectáreas de andenes prehispánicos aptas para los cultivos. Esta acción colectiva logró sus metas de ampliar los espacios para la agricultura, porque los recursos productivos en la zona en cada generación son escasos y limitados, quedando como alternativa la recuperación de las áreas de tierras abandonadas y transformarlas en áreas productivas.

3.9.1.- LA ROTACIÓN DE TIERRAS Y CULTIVOS AGRÍCOLAS.

Una visión retrospectiva de observación de cinco años de funcionamiento de las aynuqas, podemos identificar que para el año 2001, la aynuqa destinada para el cultivo de papa fue la aynuqa de Molino, aproximadamente debe tener un área de 4.500 Ha, está a una distancia de 15 km., al este de la ciudad de Juli, el acceso es vía la carretera panamericana Puno – Desaguadero. Su característica y ubicación es a partir del Lago Titicaca, tiene áreas planas, ladera y cerro, existen algunas zonas inundables y otros eriazos, secos. El agricultor emplea un tipo de tecnología según la característica del suelo; en zonas húmedas e inundables la roturación del suelo es por medio de Waru Waru (Jaqiqhullis) y en espacios secos son llamados wacaqhullis, a tracción con el arado ó con los “Wiris” (Instrumento de labranza individual), principalmente las partes de laderas de los cerros. Cada unidad de roturación con wiri, consiste de dos personas y una mujer la que viene ordenando los terrones de la capa arable, llamado también “Phinch’a”. En esta campaña agrícola la producción de papa ha sido buena. Los agricultores del pueblo de Juli manifiestan que nunca se ha perdido la totalidad de cultivos en las cuatro aynuqas, siempre hubo producción; razón por la cual, a pesar de los inclemencias de la naturaleza (heladas, sequías, granizadas), como también la gusanera (gorgojo de los andes), la población continua cultivando las papas en sus aynuqas, el crecimiento demográfico y la ubicación de las viviendas en áreas de las aynuqas, viene disminuyendo sus áreas, deteriorando el conocimiento y la planificación de los recursos que indudablemente pertenecen a la unidad familiar, pero, la utilización de los recursos es de forma colectiva para la producción.

En el año 2001, el ciclo rotativo de las aynuqas ha sido el siguiente: la aynuqa San Juan se cultivó la quinua; la aynuqa Jayu Jawira se sembró cebada y en la aynuqa Chixi Phujru, estaba en descanso para el pastoreo comunal, su abonamiento y pueda la tierra recuperar su fertilidad.

ROTACION CICLICA DE LAS AYNUQAS DE JULI.

AÑO	AYNUQAS	SIEMBRA	DISTANCIA DE JULI	AREA APROX. EN HECTÁREAS
2001	Molino	Papa	15 km.	4,500
2001	San Juan/Challapata.	Quinua	1-2 km.	2,200
2001	Jayu Jawira	Cebada	5-10 km.	3,500
2001	Chixi Phujru	Descanso	5-10 km.	2,800

2002	Ch'i phujru	Papa	5-10 km	2,800
2002	Molino	Quinua	15 km	4,500
2002	San Juan/Challapata.	Cebada	1-2 km.	2,200
2002	Jayu Yawira	Descanso	5-10 km.	3,500
2003	Jayu Yawira	Papa	5 -10 km	3,500
2003	Ch'ixi Phujru	Quinua	5 -10km	2,800
2003	Molino	Cebada	15 km.	4,500
2003	San Juan/Challapata.	Descanso	1-2 km.	2,200
2004	San Juan/Challapata.	Papa	1-2 km.	2,200
2004	Jayu Jawira	Quinua	5-10 km.	3,500
2004	Ch'ixi Phujru	Cebada	5-10 km.	2,800
2004	Molino	Descanso	15 km.	4,500
2005	Molino	Papa	15 km.	4,500
2005	San Juan/Challapata.	Quinua	1-2 km.	2,200
2005	Jayu Jawira	Cebada	5-10 km.	3,500
2005	Chixi Phujru	Descanso	5-10 km.	2,800

FUENTE: Elaboración propia diagnóstico familiar 2005.

CICLO ROTATIVO DE LAS AYNUQAS 2005

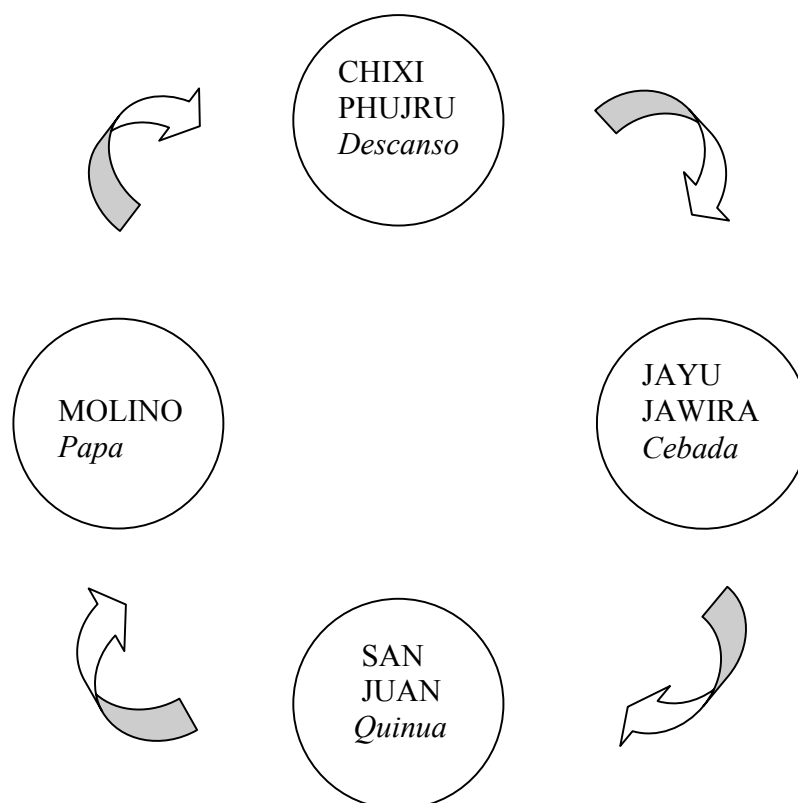


Gráfico Nro 1. En el 2005, en la aynuqa de molino se cultiva la papa, en chixi phujru esta en descanso, en jayu jawira se cultiva cebada y en San Juan Challapataca es cultivada la quinua. Y para el año 2004, el cultivo de la papa era en la aynuqa de San Juan Challapataca, la quinua se cultivó en jayu jawira, en chixi phujru se cultivó la cebada y la aynuqa de molino estaba en descanso. (Elaboración propia, 2005).

3.9.2.- LA ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO FAMILIAR.

Como claramente se puede observar, las cuatro aynuqas del pueblo de juli, se encuentran estratégicamente ubicadas y de fácil accesibilidad. Las aynuqas de Molino y Chixi Phujru, se encuentran el lado este, a una distancia de 5 a 15 Km; la aynuqa de San Juan – Challapataca se encuentran al noroeste de Juli y a una distancia de 1 a 2 Km; en tanto que la aynuqa Jayu Jawira se encuentra al oeste de la ciudad de Juli, de 5 a 10 Km de distancia.

La actividad agrícola está calendarizada, iniciándose con el barbecho y acompañado por actos rituales, como: el aytu y la ch'alla. En la aynuqa planificada para la siembra de la papa en sus diversas variedades (papa-imillas, chiara-imilla, q'ompi-imilla, janqu imilla, wila-imilla, wara-quipa, waca lajra, y semillas híbridas). La organización del trabajo familiar fundamentalmente está sostenida por los integrantes de la unidad familiar, también se acude a los parientes e incluso a otros familiares que disponen de tiempo.

Las formas de organización de las labores agrícolas consisten en la faena, minka, ayni, arcaya, sajta y el tutapi; en la actualidad la minka predomina en el trabajo en vista que los integrantes de la familia, la mayoría de su fuerza laboral han migrado a las ciudades de Arequipa, Tacna, Juliaca, Puno, Yunguyo e Ilave, para dedicarse en otras actividades como el comercio, trabajo como triciclistas. Asimismo, por motivos de estudios superiores, razón por la cual los padres tienen que practicar la minka para poder cumplir con las tareas de la agricultura; de modo que, las personas que intervienen en el trabajo diario, se les da alimentación al medio día y un pago aproximado de diez soles (1 dólar = 3.35 nuevos soles), aun cuando otras veces en la cosecha de los productos también le entregan una parte de la producción, en el caso de la papa podría ser de 06 -10 kilogramos por día. Ahora, las demás formas de trabajo que utilizan las familias son el “tutapi” (trabajo que se realiza en las mañanas), la “arcaya” (ayuda mutua y de reciprocidad), faena (trabajo colectivo) y la “satja” (asignación de uno ó dos surcos a una familia que ayuda en el trabajo). Las familias en el periodo de la roturación del suelo, la siembra y labores agrícolas cumplen de manera colectiva, es decir, en la comunidad los troncos genealógicos de las familias, incluso parientes cercanos que viven en el sector planifican y acuerdan con anticipación los días de trabajo en las aynuqas, de manera que facilita el trabajo para cada uno de los hogares contratantes; entonces el trabajo se optimiza en el tiempo y demás gastos y preocupaciones que tiene la familia (ejemplo la preparación de la alimentación para el medio día). Para el tiempo de la cosecha, cuando existe buena producción las unidades familiares optan distribuir los roles, en este caso la esposa se queda en la casa para atender a los niños y para el cuidado de los animales. Por su parte el esposo se traslada con los animales de carga a la aynuqa, para establecer la “jara” (Pequeña choza temporal, condicionada con piedras, palos, toldo y costales de papa); algunas veces la “Jara”, se planifica con participación de parientes cercanos, en vista que las parcelas familiares se encuentran cercanos y se quedan

por el periodo que dura la cosecha, al concluir lo trasladan los productos a su localidad. Antiguamente, era intenso el empleo de carga animal (llamas machos), que aún practican las familias que están distantes a las carreteras; pero, en su mayoría contratan las camionetas rurales para el traslado de las papas, luego clasifican la producción para la semilla, para la elaboración de chuño, la tunta, la moraya, para la venta en el mercado local y para el consumo familiar.

En la actividad pecuaria las familias tienen establecido las formas rotativas al igual que las aynuqas, estos espacios son denominados y conocidos con el nombre de las “anaras”, consiste en pastorear colectivamente los animales (vacunos, ovinos, equinos, camélidos), esta situación se concretiza cuando la aynuqa está en periodo de descanso, en su generalidad primero se pastorea los vacunos, luego los ovinos juntamente con los camélidos. Para su cuidado las unidades familiares designan a los pastores, en el caso de que no existiera en la familia, se opta por encargar a otros pastores que cuidan sus animales en el lugar del pastoreo; el acceso también es regulada por las normas consuetudinarias de la localidad, en el caso de infracción se les impone una multa. La presencia de los animales en la aynuqa ayuda a la fertilización de los suelos y el pastoreo en la aynuqa tiene una duración de un año.

3.9.3.- LA PHINA, LA JARA Y LA SHIQACHA.

Al rededor de la “jara”, las familias almacenan la primera clasificación de la cosecha (papas grandes), luego la reclasificación de los productos (papas menudas, pequeñas, las imillas y las agusanadas), en cada unidad familiar hace montones de papas debidamente clasificadas y es cubierta con la paja brava de la zona para proteger de la insolación. Esta clasificación lo realiza a diario hasta la culminación de la cosecha; existen parcelas de papa que se encuentran en lugares distantes, entonces, las familias tienen que trasladarse para la cosecha y concentrar el producto en un solo sitio; también se observa que las “jaras”, en algunas familias tienen varios montones de papas y otros grupos familiares tienen regular cantidad, esta diferencia tiene una significación en el prestigio de haber trabajado más y de manera responsable, por cuanto las familias tienden a cultivar mayor cantidad de parcelas, inclusive la ubicación de las “phinas” tiene un espacio establecido, donde las papas grandes están cerca donde duerme la familia y la casita del perro debe estar siempre al rededor de las “phinas”. Esto se hace para prevenir los hurtos, en este caso robarían las papas grandes, razón por la cual las papas grandes seleccionadas tienen que estar en la “jara”, muy bien custodiados, hasta el día del traslado de los productos. En el día del traslado de la papa en la “jara” la familia hace un ritual del “aytu” y la “ch’alla”, en agradecimiento a la pachamama por haberles brindado la producción, que mitológicamente encierra complejos significados, juntando pequeños montones de tierra en representación simbólica de la fertilidad del suelo y asegurar la producción para el próximo periodo de los cultivos y sobre todo la invocación de reverencia a las deidades “achachilas” del lugar por haberles brindado la producción y haber cuidado y protegido en el periodo de la cosecha.

Hasta hace, 30 ó 40 años atrás las “phinas” se levantaban de 40 a 50 llamas machos, en dos viajes que duraba dos días para una familia y en retribución se daba parte del producto a los dueños de las llamas; es decir, por cada 10 cargas de llamas se les entregaba un quintal de papas, equivalente a 40 kilogramos. Ahora, los agricultores utilizan camiones, camionetas

rurales, y el pago es en moneda. Esta situación prácticamente ha modificado las relaciones sociales y culturales entre las familias de agricultores y los pastores en el intercambio y de la complementariedad económica y productiva entre los diversos pisos ecológicos; este proceso deteriora los sistemas de compadrazgo y actualmente, las familias pastores acuden a los “qhatus” locales para proveerse de los productos agrícolas; pero, cuando la cosecha de papa es buena aún podemos observar grupos con tropillas de llamas para trasladar los productos de las aynuqas a la casa del agricultor, situación que vigoriza los vínculos de las relaciones del parentesco y las relaciones de reciprocidad.

3.9.4.- LA PAPA ISPALLA (Papa faciada).

La ispalla, es una papa ritual, las familias aymaras han construido una mitología, identificando como el centro de la fuente del origen de la vida y de la abundancia de los productos de la zona. Esta papa representa la fertilidad, se transforma en una deidad que protege a las demás papas cultivadas en las parcelas de la aynuqa. En el día de la cosecha la persona que encuentra la papa ispalla, todas las personas que participan se acercan para observar y dan reverencias, agradeciendo y lo besan a la papa ispalla en tres momentos, motivo por el cual el dueño de la parcela llama simbólicamente a todos los “uywiris” (criadores de la papa), indicando que éste es su lugar, su casa y procee la abundancia de las papas, que protege de las heladas, granizadas, sequías e inundaciones. Dialogando con la papa el dueño de la parcela en reciprocidad los “ch’alla” con el vino, hecha flores y lo coloca coca en los ojos de la papa ispalla, luego es guardada en la “inkuña” (lliclla pequeña tejida de lana de alpaca, ovino multicolor), para celebrarlo en el día principal de la papa “Espíritu Santo” en el mes de junio de cada año.

Luego, viene el juego del “qatati”, que consiste en agarrar primero a la persona que encontró la papa ispalla, los levantan entre dos personas una de ellas agarra de la cintura y el otro de los pies y los hacen dar vueltas hacia la derecha y a la izquierda y posteriormente el juego del qatati se generaliza entre todo los participantes, que muchas veces se extienden a otros grupos de familias que están cosechando. El “qatati” representa el “tinku” (el reencuentro) del hombre y la pachamama y asimismo la fertilidad de los suelos y la relación armónica entre los elementos de la naturaleza y el agradecimiento de la buena producción.

3.9.5.- MAMATANA URUPA (El día de la papa).

Para el día del “mamatana urupa”, que se celebra el día del Espíritu Santo, el ocho de junio de cada año, las familias se aprestan para festejar este gran día a todo los frutos que se recogieron en la cosecha. En esta ocasión se alistan las papas ispallas, las “chapas” (las más grandes), las papas imillas entre ellas la negra, blanca, qompi y las guaraquipas; asimismo, las ocas de diferentes colores, masorcas de quinua, la cebada, las habas y otros productos; se adquieren las flores de geranio, flores de rosa, los claveles y otras flores multicolores; se compra el vino y el incienso.

La festividad es en la localidad de juli, específicamente en el cerro Pucara, cerro más elevado en la cercanía de Juli, donde acuden miles de familias agricultores llevando consigo los frutos cosechados, como representación simbólica y mítica para la abundancia

y producción y, con ello la subsistencia de las familias y la recreación de la cultura aymara. En la cima del cerro las familias colocan los diversos frutos en un lugar céntrico, en esta ocasión se celebra una misa religiosa, una vez concluido se cumple con la ch'alla correspondiente a los diversos frutos agrícolas y la socialización verbal de las familias del pronóstico de los cultivos para el año siguiente. Las familias muestran una actitud de cariño, de respeto, identificación con sus actividades, luego se dirigen a las familias presentes para ofrendar con los saumerios, la ch'alla a la pachamama. A su retorno en los lugares de origen los frutos se convierten en deidades para proteger los cultivos de la zona.

En la casa la familia deposita los productos ritualizados colocando a un lugar seguro y antes de ubicarlo dialoga con la papa encargando que proteja siempre a la familia y que exista abundancia en la producción para sus hijos (garantizar la subsistencia de las familias). Asimismo, el día del Espíritu Santo las familias verifican sus parcelas colocando en cada esquina dos ó tres piedras pequeñas una sobre otra, en señal de renovación de pertenencia y posesión de las parcelas y sobre todo este acto significa encerrar los productos para que duren por mucho tiempo. También, se ofrenda a todas las habitaciones de la casa con el saumerio y se invoca a las deidades tutelares para libar simbólicamente el esparcido del vino, solicitando el cuidado y la protección contra las enfermedades, los robos, las peleas, los conflictos familiares. En este día festivo los integrantes de la familia se preparan una comida consistente en un caldo blanco y picante, y otros preparan la watia y el asado de chanco ó de alpaca.

3.10.-LOS NODOS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL: ANCESTRALES Y ACTUALES.

Para poder comprender la compleja red de las relaciones sociales locales, es necesario abordar los elementos relevantes que den cuenta de los procesos por los cuales fue consolidándose los niveles de organización comunitaria ancestral hasta ubicarnos en el escenario complejo de la organicidad aymara contemporánea, que muestra su configuración en la continuidad y la ruptura de las organizaciones sociales y productivas, las cuales dieron el sustento para la reproducción social y productiva en la región del Altiplano.

3.10.1.- LA RECIPROCIDAD Y LA MINKA.

Mediante las relaciones de reciprocidad las familias logran intercambiar los bienes y servicios. Esta relación podría efectuarse de manera simétrica ó asimétrica dependiendo de la naturaleza de los participantes, en el caso de que la transacción se realiza entre familiares cercanos que se extienden hasta la tercera ó cuarta generación, son aceptadas la reciprocidad asimétrica y si no son de la familia la reciprocidad asimétrica se cuestiona el valor del intercambio de los productos, pero, se acepta. La reciprocidad es una categoría socializada por parte de las familias de Juli, como por ejemplo en una festividad, las relaciones de reciprocidad es observada y practicada por los contratantes quienes son familiares, amigos ó enemigos, entonces es lo social que sanciona ó acepta simbólicamente el sentido de reciprocidad que muestra en ese momento, al interior del grupo manifiestan si estuvo bien ó mal, dependiendo al grupo de pertenencia que puede ser de familias procedentes de las comunidades de pastores, ceramistas, pescadores ó agricultores, en este sentido, mucho tiene que ver el nivel de relación con el grado del parentesco, el prestigio social entre los elementos que reciben la reciprocidad. Esta relación podría tener una

duración temporal, pero para su cumplimiento son conscientes en retribuir con el valor de la reciprocidad recibida, para los aymaras la reciprocidad no es una deuda, tampoco es un ahorro; más por el contrario mediante estos mecanismos las familias fortalecen y consolidan los vínculos de amistad, de parentesco y afinal lo que vigoriza a la jatha (familia). Entonces, en la reciprocidad el “isqa jamach’i” ó el “jach’a jamach’i”, cuya representación social se refiere a familias pudientes y pobres (aves pequeñas y grandes), construyen tejidos sociales para asistirse, cooperarse y ayudarse mutuamente en un sentido recíproco para concretizar las relaciones sociales y así está representado en las expectativas y la subjetividad de los aymaras, en donde el mayor ó menor nivel de participación en un acontecimiento social gatilla la integración compleja y diversa de los agricultores que tienen propósitos de lograr el prestigio social.

La reciprocidad es fundamental para las familias, en vista que mediante estos mecanismos logran obtener bienes y servicios que necesitan, incluso si el contexto social tiene una estratificación social, deben integrarse y tienen que acoplarse; en otras palabras, los elementos endógenos interactúan y constituyen el sistema social local, como miembro del grupo; de modo que, con regularidad las familias de escasos recursos les nominan como padrinos ó compadres a familias que tienen mayores recursos, ó son mayores de edad, ó son poseedoras de prestigio social y mayor nivel de educación, estos elementos condensan para anidar los nodos de las relaciones de reciprocidad, de modo que esta relación tiene un sentido de influencia simbólica en la orientación del comportamiento y la vida de los ahijados ó compadres, para que en su vida futura sean reconocidos como una familia con prestigio y respetados por la población local.

En las actividades agrícolas las relaciones de reciprocidad se dan en todo el proceso productivo que consisten en ayudar en las labores agrícolas, en las formas de ubicación de cultivos y realización de las tareas, fundamentalmente es requerido por las mujeres que viven solas, en tiempos de ausencia de los varones quienes temporalmente viajan a las ciudades de la costa en búsqueda de trabajo, en este periodo es vital las relaciones de reciprocidad, en el cuidado de los animales, cuidado de los niños en la casa, preparado de los alimentos para los trabajadores de la chacra, el traslado de semillas, la siembra, labores culturales, la cosecha, la elaboración del chuño, para su materialización las unidades familiares suelen acordar un día específico para los trabajos agrícolas, de manera que la integración de dos unidades ó tres unidades podrían trabajar más rápido ayudándose unos a los otros.

En la actualidad, las “familias de tener”; es decir, las que cuentan con suficientes recursos contratan mediante la minka, peones para las labores agrícolas y le retribuyen un pago que puede ir de 10 nuevos soles a 15 nuevos soles, (1 dollar = 3.35 nuevos soles), dependiendo del trabajador y de la familia quien solicita el trabajo, durante el día los provee alimentos al medio día, pero las relaciones entre los trabajadores no son amenas, cada uno quiere demostrar mayor capacidad de competitividad y distinguirse del grupo; mientras como ocurre así con los integrantes de la parentela ampliada, quienes trabajan en ayni, la yanapa, en este escenario el diálogo es ameno, de humor, se cuentan de su historia de vida, sus tierras y expectativas como miembro del grupo. Entonces, queda bastante claro que la minka no es una forma de reciprocidad, en el sentido, de que las relaciones deberían contener elementos de simetría, absolutamente esta forma de trabajo aparece en la época

republicana, para cuyo intercambio es mediante un pago por los servicios prestados, siendo relativo entre el trabajador y solicitante en la cantidad del pago. El “ayni” es una relación de reciprocidad porque encierra una normatividad y un acuerdo consensuado entre las personas; es decir, el ayni, es de común acuerdo de las partes no existe predominio entre ellos, tampoco existe imposición. Inclusive, la reciprocidad asimétrica en el ayni, es compensado con la participación del doble de las personas en el caso de una mujer, entonces, esta forma de reciprocidad esta muy enraizado en las familias aymaras y se practican en las labores agrícolas y en su vida cotidiana.

3.10.2.- EL MARA AUKI ó JILAQATAS (Teniente Gobernador).

El mara auki, es una autoridad tradicional, su elección es mediante una asamblea general de los comuneros, su designación se sustenta en el “sistema de achus” (linajes aymaras), este sistema comprende en que cada integrante de la familia sea varón ó mujer tiene la obligación de prestar y asumir el cargo de “jilaqatas”, sus roles principales, son: el de orientar y planificar las diferentes actividades productivas y el de velar por la armonía entre las familias y la comunidad. La existencia de una amplia y compleja red del sistema del parentesco en las comunidades rurales, prácticamente, la asunción en el cargo esta asegurado para varias generaciones. Es así que, para organizar y cuidar la producción agrícola el teniente gobernador, está atento a los factores climatológicas y visitan a diario a las sembreras de las chacras conjuntamente con los campos vigilantes que están a diario en las aynuqas, quienes observan e identifican la presencia de personas ó animales que pueden dañar a las chacras; asimismo, realizan los rituales, organizan las festividades, e imponen las sanciones en el caso de infringir con los daños según lo establecido en las normas locales de administración y cuidado de las chacras, aprobadas por su asamblea comunal.

Por otro lado, la autoridad del jilaqata tiene la misión de mantener la armonía, la paz y la solidaridad al interior de las familias y en la comunidad. Los conflictos familiares son regulados por el derecho consuetudinario tradicional enraizada en la costumbre ancestral; el periodo que dura el mandato es de un año, y en este año el teniente gobernador, su esposa y su familia, se preocupan que las unidades familiares de su jurisdicción no generen problemas sociales, incluso su autoridad podría extenderse a otras jurisdicciones cercanas, porque cuando realizan el juramento de ley lo hacen en forma pública con la asistencia de la comunidad y el pueblo de Juli, de modo que el cargo como autoridad es muy reconocida y acuden a estas autoridades para deliberar sus demandas y alcanzar la justicia. Caso contrario se comunica a la asamblea de la comunidad para su deliberación y decisión y en otros casos se pasa a los juzgados provinciales para su tratamiento, previo pago de una multa en dinero ó bienes a la comunidad.

Un caso real que ha sucedido en las comunidades de Juli, fue en el año de 1995, este hecho social observé personalmente, cuando yo para esa fecha había iniciado con mis labores académicas en la UNA Puno, fue el hurto de un toro que ha sufrido una familia de escasos recursos (el animal era de raza brown swiss), mientras las familias se aprestan para celebrar la noche de navidad, los delincuentes robaron un toro cerca a la media noche, luego lo mataron al toro en la pampa, queda muy cerca a la aynuqa de challapataca comprensión de la comunidad de Huaquina Sapijicani y a un kilómetro de distancia de la casa de la familia agredida, una vez alertado del hecho desde la media noche hasta la mañana siguiente se

movilizaron miles de familias aymaras, quienes salieron de sus casas llevando una pequeña lámpara de vela ó de kerosene para informarse de lo sucedido en medio de la oscuridad, los primeros que salieron de sus casas fueron los varones, los jóvenes entre varones y mujeres, mientras los ancianos y los niños y las niñas estaban en sus casas atentos de lo que puede haber ocurrido. Al observarse miles de luces pequeñas en toda la cuenca de Juli, los delincuentes optaron por abandonar el toro degollado llevándose solo una parte de la carne (una pierna), eran aproximadamente 4:30 de la madrugada del día siguiente a la luz del día muchas familias habían recorrido hasta 10 ó 15 kilómetros de distancia buscando el animal robado, precisamente, se encontró al animal degollado en la pampa que queda muy cerca a Juli, al conocerse de este hecho miles de familias se dirigieron al lugar del acontecimiento ya siendo las 8:00 de la mañana se puede observar una multitud que suman miles de familias, entre ancianos, mujeres, varones, jóvenes, niños, niñas, ubicados en forma de círculo hacia el animal degollado, en una de las comunidades lo detuvieron a una persona joven quien posiblemente participaba del hecho delictivo y lo tenían en el centro junto al animal, muchas autoridades de diversas comunidades, personalidades y el pueblo en general hicieron las pesquisas y las indagaciones sobre quienes serían los presuntos autores del acto criminal, luego de las deliberaciones una comisión pequeña fue al lugar donde estaría el presunto autor principal y precisamente, la persona estaba en su casa que queda a unos 1.000 metros de distancia del lugar del hecho, quien se había puesto encima una ropa nueva, pero en su cuerpo interior la ropa que vestía aún tenía restos de la sangre del animal degollado, esto sucedió porque él ya había ingerido bastante alcohol y seguro que se quedó inconsciente de las cosas que ha participado directamente, lo trajeron a esta persona y la multitud lo apedrearon, le echaron al río, amarraron con la soga y lo arrastraron peor que a un animal, en ese instante llega la policía, la autoridad local, el fiscal, ninguno de ellos logró acercarse mas, porque el pueblo estuvo enfurecido contra el delincuente ya capturado, al delincuente lo pusieron en la espalda el cuero del animal y en su cabeza lo hicieron llevar la cabeza del animal sacrificado, junto con la multitud el delincuente caminó hasta el pueblo de Juli que queda a dos kilómetros, en este recorrido las familias que habían sufrido robos anteriores le han propinado golpes al delincuente, era imposible la intervención de las autoridades, en vista que la multitud se apoderó del delincuente y manifestaron que así mueren los ladrones, como consecuencia de múltiples golpes el delincuente murió en la mañana del día siguiente en la carceleta de la Policía Nacional del Perú de la ciudad de Juli, que fue presenciada por todo los presentes entre niños, jóvenes, adultos, mujeres y ancianos, de esa fecha hasta la actualidad los robos en las comunidades y pueblos han desaparecido. Este hecho, es un antecedente vital para el control de la delincuencia para las actuales y futuras generaciones no solo para el pueblo de Juli, sino para las comunidades de otros pueblos de la región, inclusive este problema de la delincuencia se anida en la sociedad contemporánea. Asimismo, en un contexto cultural arraigado por la tradición la ley positiva no cobra ningún sentido de aceptabilidad, ni de control, mas por el contrario la ley formal es percibida como corrupta en donde reina las influencias, la colusión de las autoridades y la injusticia; es decir, quién posee dinero e influencias se compra la justicia, quedando impune de responsabilidades, este problema social afecta a las instituciones modernas que administran la justicia, se trabaja para clarificar la verdad de los hechos, pero en si es simplemente una situación muy finamente camuflada para servir a un sistema que lo creó también para su servicio. La verdadera justicia se refleja en los elementos de la moral, la ética, los valores, que aún se practican en los pueblos originarios orientados por la normatividad del derecho de costumbre.

3.10.3.- LA DIRECTIVA COMUNAL Y LOS CAMPO VIGILANTES.

La directiva comunal y los campo vigilantes, son sistemas de autoridad formal que se han impuesto producto de la Ley de Comunidades Campesinas 24.656, esto ocurre con las comunidades que oficialmente son reconocidas por parte del Ministerio de Agricultura, para este fin las familias de la comunidad deben elegir a los miembros de la directiva comunal mediante listas de colores, la lista ganadora es inscrita en los Registros Públicos y su periodo de Gobierno Comunal es de dos años. Un acontecimiento social relevante es, desde que llegaron los europeos al Altiplano, las familias fueron marginadas y discriminadas socialmente, excluidos, manipulados e impuestos con denominaciones exógenas por parte de los gobiernos de turno, incluso por los grupos de poder local. Esta situación ha irritado en las organizaciones comunitarias, quienes en sus reuniones y sus asambleas analizaron y reflexionaron sobre las denominaciones que han sido objetos en toda su historia, inicialmente se les identificó como comunidades de indios; luego campesinos; cholos, en si la reflexión es muy enriquecedora porque las categorías señaladas están cargadas de sentidos de valores negativos, que en esencia no refleja la realidad social, cultural e histórica del pueblo aymara. En este contexto, como producto de un debate denso de las comunidades aymaras tomaron una postura en que sus organizaciones y ellos no son indios, ni campesinos, ni cholos, sino son descendientes de la civilización de la cultura aymara; por lo tanto, el auto-reconocimiento es como aymaras y de pertenencia a la cultura aymara, que integra las diferentes distinciones de familias que viven en las ciudades y en el campo. Actualmente, los intereses en ocupar los cargos son distintos y han cambiado; existe mucho interés en participar y detentar en el cargo, en vista que los programas sociales y las relaciones políticas, se establecen acuerdos con los directivos comunales a cambio del clientelismo político, que a nada conduce, mas por el contrario trunca las aspiraciones y posibilidades colectivas de desarrollo de la comunidad. Estos hechos debilitan la organización de la comunidad y generan conflictos sociales.

Por otro lado, los campo vigilantes, se asignan por cada uno de los sectores de la comunidad, y representan a la autoridad de la chacra, su designación se hace mediante el sistema de abuelos y su rol principal es el de vigilar las chacras y las sementeras de la papa, quinua, cereales que se cultivan en las aynuqas. En todo caso, las responsabilidades asignadas comprenden también en el cuidado de las parcelas cultivadas en su comunidad. Entonces, los campo vigilantes tienen tareas bastante complejas, están permanentemente observando las chacras para atenuar los daños de los cultivos, llevan como símbolo de autoridad un chicote, una chuspa, un silbato y un cuaderno de ocurrencias. Las sanciones para los daños, es de acuerdo a las normas del derecho de costumbre, aprobadas y socializadas en una asamblea de la comunidad, puede ir desde la imposición de multas en dinero, como también en especies y este bien ó pago es utilizado para las gestiones de la comunidad. Sobre todo, los daños se producen en el periodo cuando las plantas están en pleno desarrollo y florecimiento. Las familias acatan las sanciones porque ellos son los responsables de los daños con los animales, no existen familias que se opongan a las multas, porque son ellas las que aprobaron las sanciones en su comunidad, para fomentar el cuidado de sus chacras, practicar el respeto y valores en las familias.

3.10.4.- LOS ALFERADOS Y LA FIESTA DE LA ANATA (Carnavales).

El sistema de cargos en las comunidades andinas se estructuraban sobre las redes de los linajes y las relaciones de parentesco, los cargos se distinguen entre sociales, culturales, productivas, la vida cotidiana, los rituales, el cuidado de los recursos naturales. En este sentido, la asignación de los cargos tiene por finalidad el de organizar y cumplir con la realización de la fiesta, el escenario de la fiesta genera la integración social de las familias, pero, también es un espacio donde se presentan los conflictos, los intereses y las hegemonías locales. Es así que, actualmente se continua nominando los referidos cargos, aunque tiene origen y matices de la herencia colonial, los cargos de alferados son asumidas por familias pertenecientes a una hatha ó un sector de la comunidad, quienes son responsables de la planificación, organización y ejecución de la fiesta del carnaval; es decir, los alferados tienen un rol trascendental en la vida social de las comunidades en el Altiplano, porque, son elementos que activan las relaciones de reciprocidad, de solidaridad, de prestigio social y de redistribución de la riqueza. Por cuanto, las familias con anticipación hacen los preparativos para la fiesta, en algunos casos se alistan primero la casa donde se alojarán los integrantes de los músicos y familiares visitantes quienes vienen desde las ciudades de la costa que hace varios años atrás han migrado en busca de mejores oportunidades de vida, también crían ó compran tres chanchos, dos corderos, una llama ó una alpaca, tres quintales de papa, un saco de verduras, 10 cajas de cerveza, alcohol, pisco. Este hecho social al interior de la familia reintegra a sus miembros, sean éstos en situaciones de conflictos ó de armonía, pero los días de la fiesta tienen que demostrar unidad, alegría y solidaridad, porque las fiestas tienen una significación relevante para la producción local, sobre todo para las actividades agrícolas, de lo contrario, las deidades de las papas se molestarían. Entonces, los alferados de carnavales anualmente vienen reconfigurando el contexto cultural como autoridades quienes tendrán que compartir la comida, la bebida, el baile, la alegría, como también el dolor entre toda las familias, inclusive puede abarcar a varias comunidades y en el día central se observa la reciprocidad de los parientes quienes se hacen presentes con las tradicionales “apjatas” (regalos), consistentes en cajas de cerveza, pisco ó entrega de productos para la preparación de la comida para los días de la fiesta. De modo que, los alferados tienden a lograr el prestigio social, con este motivo se alista buena y abundante comida, la música y bebidas, de lo contrario podría gatillar el descenso social de la pareja con repercusiones en el grupo social y la comunidad, porque la fiesta es de carácter público, por tanto, se juegan los intereses y el prestigio de los linajes, las familias, el sector y la comunidad.

En la casa de los alferados están reunidos los parientes consanguíneos, ahijados, los compadres y las comadres, son responsables en la preparación de los alimentos por los días que dura la festividad, los integrantes de la familia y la comunidad muestran solidaridad, cooperación y reciprocidad, debido que acuden en forma voluntaria para desempeñarse en las tareas de la casa y la cocina, no se le ofrece nada a cambio, sino que ellas, sobre todo las mujeres en la casa del alferado se organizan para poder atender de una manera mejor, solo en su percepción existe la identificación de su rol para la fiesta, que indudablemente en las grandes fiestas los aymaras destinan un día exclusivamente para todas las personas que han compartido en las tareas de la cocina y los servicios; es decir, en el espacio familiar se comparten la comida, la bebida y el baile entre todo los participantes.

Actualmente, con el incremento de la población en las comunidades suelen nominarse a dos ó a cuatro alferados para la fiesta de los carnavales, en su nominación siempre toman en cuenta la procedencia y la representación de los linajes maternos y paternos. Todo los integrantes de la comunidad están obligados asumir los cargos de alferados y otros cargos para ser reconocidos y valorados por la comunidad, entre ellos se dicen “acaso tu sabes pasar algún cargo y si has pasado acaso has pasado bien, primero pasa los cargos bien recién tienes el derecho de opinar y participar en la comunidad”, la asunción de la diversidad de cargos sociales comunitarias es un mecanismo por las cuales existe una redistribución de la riqueza, se afianzan las hegemonías de los linajes locales y el parentesco y la práctica de la reciprocidad simétrica y asimétrica, que social y culturalmente es aceptada en las comunidades aymaras.

Las personas que aún no han asumido los cargos son considerados como que no están en uso del derecho aunque sea mayor de edad, inclusive mucho influye la constitución de la nueva pareja, tampoco puede pasar el cargo un soltero, tendrá que contraer el matrimonio para poder asumir los cargos, la sociedad local hace presión social, existen presiones generacionales para que los jóvenes tomen conciencia sobre los roles y la importancia de los cargos como parte del grupo del linaje, del parentesco y como miembro de la comunidad y al espacio territorial.

3.11.- LOS RITUALES Y LA SIMBOLOGÍA AGRÍCOLA.

La actividad humana en el mundo aymara está precedida por los actos individuales y colectivos (ritos), sin los cuales, una tarea es irrealizable ó en su defecto los resultados esperados son disminuidos. De esta forma se posibilita un estado de seguridad y armonía entre los pobladores, ó un malestar que incidirá negativamente en la producción de la tierra con la consecuente generación de los conflictos sociales en la vida cotidiana de la comunidad. El ritual, es un acto positivo que tiende a garantizar una estabilidad “emocional” de la población y una seguridad incrementada en el futuro de la producción.

Los rituales configuran una diversidad de elementos que intervienen en el ciclo ritual agrícola, estos elementos tienen una valoración normativa densa y encierran una compleja significación para la vida, en este sentido, el ciclo ritual inicia con la siembra terminando en la cosecha. Los símbolos llegan a unificar en un todo las dos tendencias básicas de los seres humanos, lo subjetivo y lo objetivo. Por tanto, los ritos constituyen transiciones entre estados, entre condiciones fijas y estables, donde el sujeto ritual, ya sea individuo ó grupo se transforma y donde los símbolos se relacionan con su situación cambiante.

Los ritos cumplen además una función social de consolidación del orden y el mantenimiento del equilibrio entre los hombres, la naturaleza y las fuerzas cósmicas ó sobrenaturales, mediante la legitimación de las relaciones sancionadas por la “sociedad” comunidad, Eliade (1981). Es posible que el rito cumpla igualmente la predicción y planificación del futuro de la producción y con ello el destino de la población. Pero, en el fondo es algo más, es la creación renovada continua del universo y de todo lo animado, en donde los objetos simbólicos juegan un papel importante. Palacios (1982).

Uno de los elementos predominantes en el ciclo ritual agrícola son las hojas de la coca. El cultivo de las hojas de coca desde la colonia sigue siendo objeto de un vehemente debate: desde la era colonial, su importancia económica y ceremonial ha sido reconocida por todo los observadores andinos ó foráneos. La hoja de coca siempre ha tenido sus defensores como alimento indispensable en la dura existencia del minero ó agricultor a los 4.000 m.s.n.m. Pero, las connotaciones rituales y de reciprocidad obligada amenazan el equilibrio psíquico, no sólo del misionero militante en la colonia, sino también del ciudadano racionalista de nuestra época. Y esto sin hablar ya de la enorme diferencia entre el uso tradicional de la hoja de coca y la inhalación adictiva de su derivado industrial, la cocaína Murra (2002).

La significación simbólica que dan los aymaras es densa, lo que es señalada también por White y Gonzales de Olarte, en el sentido de que la cultura es un hecho simbólico, la cultura consiste en herramientas, implementos, utensilios, vestimenta, ornamentos, costumbres, instituciones, creencias, tecnología. Es decir, la cultura tuvo su origen cuando nuestros ancestros adquirieron la capacidad de simbolizar. Por tanto, el tejido simbólico que configura los rituales es densa y tienen una red de significaciones que orientan el sentido de la vida cotidiana. En seguida presentamos las principales ceremonias rituales agrícolas donde las hojas de la coca son predominantes e interactúan en los diversos rituales agrícolas y en la vida familiar cotidiana.

3.11.1.- EL AYTU, LA CH'ALLA Y LA HIWK'ICHA.

Antes de iniciar a arar la tierra. Tiene que realizarse el “aytu”, para cuyo efecto las familias llevan los insumos para el ritual. El aytu, es la ceremonia principal y su ejecución está a cargo del que trabaja con la yunta ó el dueño de la parcela. Los elementos que intervienen son: la inkuña, papel de color blanco, la quwa, el unto (cebo de llama), la coca, el vino, el incienso, los llojes (ostras marinas), son utilizadas para hacer la ch'alla a la tierra (pachamama).

Los participantes se ubican en forma circular en el lugar donde se encuentra las semillas de la papa, esto ocurre el día de la siembra, conjuntamente con el que tendrá que conducir a la yunta (el arado), se aprestan a realizar el pago a la santa tierra: el “aytu”. El procedimiento es como sigue: una vez en la parcela, las mujeres extienden su atado en el suelo con dirección hacia donde sale el sol. Sacan la inkuña que contiene las hojas de coca y una botella de vino, inicia la persona que va a trabajar con el arado. Sucesivamente, lo hacen los demás acompañantes entre varones y las mujeres y finalmente los niños ó niñas presentes.

El aytu, consiste en escoger las hojas de coca (de la inkuña), las hojas de coca deben estar en buenas condiciones. La hoja de la coca no tiene que tener mancha ni quebradura alguna. Tiene que estar enterita y exhibiendo un color verde claro. Para coger las hojas, se procede solamente con los dedos pulgar e índice de la mano derecha, manipulan las hojas de coca con mucho cuidado en grupos de tres en tres hojas, es decir, tres grupos de tres hojas cada uno:

- El primer grupo de las hojas de coca es para la santa tierra.
- El segundo grupo es para los achachilas ó apus (cerros) que existen en Juli, como: Pukara achachila, Bartolomé achachila, San Carlos achachila, Anuanuni achachila, San Francisco

achachila y también mencionan a Liwini achachila, Kh'apia achachila, Illimani achachila, a la quta mama (deidad del lago).

- El tercer grupo es para "santa uywiri" (deidades en el espacio de la aynuqa), existen lugares que poseen poder, a estos espacios los aymaras lo denominan "santa uywiri". Asimismo, los uywiris están en las casas de las familias.

En el momento de coger las hojas de coca para la realización del aytu, la persona ejecutante expresa en aymara:

"Santo licenciamanpi santa uywiri, tatanaka mamananaka". (con su permiso señores y señoras y también solicita permiso a la tierra).

Los demás responden:

"jumankaquiwa tata, jumankaquiwa mama". (es para ti señor y señora).

En estas palabras solicita el permiso a la pachamama para iniciar con las actividades del ritual. Además, de estas expresiones, los presentes que participan del acto, piden a la divina providencia y a la pachamama que haya buena producción y al mismo tiempo, que haya armonía entre la familia, los parientes y la comunidad en general. Estas mismas expresiones se repiten al momento de la ch'alla con el vino a la tierra. El escenario ritual acopla una diversidad de elementos simbólicos que representan las distinciones verticales y horizontales de las deidades, en este sentido, las que moran cerca de las chacras y las casas y las deidades que se encuentran en las cumbres de los cerros, en espacios alejados a la familia y la comunidad; asimismo, hay una integración vertical de las deidades de las chacras de modo sincrético.

Finalmente, para que el "qhulli" (barbecho) sea bueno, todos los participantes ejecutan la operación, incluido los niños, las niñas; de igual forma, se hacen para los familiares que están ausentes. En el caso de que los niños no puedan realizar con esta operación, por ellos los realizan sus padres y/o sus familiares.

Terminada con la tarea del aytu, todos los participantes, las besan la ofrenda y se hacen la señal de la cruz en la cabeza. Luego, los ch'allan con vino al aytu, así como a la pachamama y a los toros para que puedan arar sin dificultad alguna, durante el día y en el periodo de la siembra.

La ch'alla, es un acto ritual, por el cual el ejecutante (el dueño de la yunta) inicia con esparcir el vino, el licor ó agua (bebida) a la tierra, a la yunta, al aytu, a la semilla, sobre los que recae el acto ó actos religiosos. Para tal efecto, el vino lo tiene en dos ostras de mar, representando al macho y la hembra. Es rociado hacia donde se encuentra la inkuña ó la mesa ceremonial. Seguidamente lo esparce hacia la tierra y siempre en dirección a la salida del sol.

En este escenario, todos los presentes son invitados por el ejecutante a realizar la ch'alla: que consiste primero en realizar la cha'lla a las hojas de la coca haciendo caer dos ó tres gotas de vino y luego se hecha en forma semicircular de derecha a izquierda a la naturaleza. Al hacer estas operaciones, los presentes van bebiendo el licor, lo que es normal en este tipo de acontecimientos, asimismo, picchan la coca y conversan sobre de la vida cotidiana.

Concluido con este procedimiento, el papel que contiene los elementos es doblado en forma cuadrangular, de modo que con él se envuelven éstos elementos intevinientes, para luego proceder a su quema ó sacrificio. Para proceder la quema del aytu, se elige entre los presentes a una persona que posea conocimiento (en otros casos lo hace el yatiri) y entre ellos mismos, tienen que exhibir conocimiento y experiencia; en el mejor de los casos se requiere que haya sido autoridad de la comunidad, ya sea presidente ó teniente gobernador de la comunidad, de preferencia con la mayoría de edad (viejo). La persona identificada con estas características es la indicada para quemar el aytu. En efecto, se hace esta operación, y en el acto de quema, el oferente reza el padre nuestro, solicitando al “apu” (cerros) que no haya sequía, ni heladas y por el contrario haya buena producción y alegría en la familia y la comunidad.

Con el sacrificio del aytu, concluye el acto ritual, y en seguida los participantes inician con la apertura el arado, la distribución de tareas y así se efectiviza la siembra de la papa.

3.11.2.- EL PIWI DE LA PAPA.

El ritual del piwi de la papa se realiza el mismo día de la siembra, esta ceremonia se efectúa al iniciar con la siembra, las mujeres, los varones y los hijos se agrupan en el lugar donde se encuentran las semillas de las papas, luego se sacan las papas en una lliclla, en este caso tiene que ser por una mujer de mayor de edad, es la primera persona en iniciar el ritual, el piwi consiste en agarrar con las dos manos cierta cantidad de papas colocándolos en partes diferentes, esta operación tiene tres momentos, lo que representa a la primera siembra, la segunda y la tercera siembra respectivamente; luego van separando dos en dos papas hasta el final, el pronóstico para un buen año agrícola debe quedar tres papas en cada montón, en el caso de terminar en par las papas indican que no habrá buena cosecha y cuando quedan tres papas las mujeres y varones les dan besos a las papas, en el momento del piwi todos manifiestan que “si voy a comer la watia y si va ser buena la producción”, en este instante picchan las hojas de la coca, comparten los dulces, dialogan, socializan los hechos cotidianos, inclusive, los padres se acuerdan de sus hijos ó parientes que radican en otras ciudades lejanas, manifestando que si “van a venir a comer la watia ó no en el tiempo de la cosecha”, se ha observado que entre los participantes existe armonía, quienes conversan sobre si va ver lluvias oportunas, a la vez, el resultado de los piwis son interpretados en el sentido de que las siembras de la papa serán antes, intermedia ó retrasada. Seguidamente, el que dirige la “yunta” (el arado) inicia con hacer los surcos y las mujeres van depositando en el surco a cada paso dos ó tres papas juntas. Los agricultores, se distribuyen los roles para la siembra, la siembra siempre es realizada por la mujer, por el mismo hecho de que la mujer representa la fecundidad, fertilidad y la reproducción al igual que la papa y la tierra, no siembran los varones, los varones se ocupan de la roturación de los surcos para la siembra. Entonces, en este ritual y la siembra de la papa se requieren de una complementariedad entre el varón y la mujer, como también en las demás actividades cotidianas, no existen exclusiones de género, sino que cada integrante del grupo cumple con su rol para criar la vida. En el piwi la estructura ritual es de complementariedad con clara diferenciación en la relación de los elementos reproductivos entre la mujer, la semilla y la pachamama.

3.11.3.- EL ACHUKATU, EL FLOREO Y LA ANATA.

El día lunes de carnaval, se realiza el ritual del “achukatu” (agarrar la nueva semilla), el floreo, la comida y la anata de cada año, en este ritual participan todo los miembros de la familia, es un acontecimiento social muy importante en toda la región andina y en todo el Altiplano. Este día desde muy temprano las familias realizan el ritual del floreo de la casa, los animales y entre las personas, colocando serpentinas, flores, mixtura y los ch'allan con vino a la tierra, a sus casas y sus animales; mientras tanto, la mujer con sus hijos hacen los preparativos de la comida, se acostumbra cocinar un asado de cordero ó de alpaca a la olla, con papas, choclos, camotes, chuño sancochado y la tunta. Igualmente se preparan una ensalada de cebolla, tomates, sardina; se compran pan, frutas especialmente la sandía, las uvas y los membrillos. En este día las familias visten con sus mejores ropas, los varones llevan un sombrero, una chuspa con coca, membrillo, mixtura, serpentinas y una botella de licor, un wichi y las mujeres llevan un aguayo nuevo con diseños variados y matizados de diferentes colores predominando el color rosado, rojo, verde, azul, llevan una inkuña con flores de la zona y en los demás aguayos esta la comida para el medio día, son llevados por los integrantes de la familia, en las entrevistas nos manifiestan que antes el hathakatu era diferente y este día era bastante sagrado debido a que estamos yendo a agarrar la nueva semilla y las familias iban en grupo acompañado de grupos musicales y tenían una vestimenta especial para esta ocasión, en la actualidad en el ritual del floreo se han introducido elementos de la modernidad en la fiesta de los carnavales como el terno, las serpentinas, la mixtura, los rebozos, los CD players, equipos electrónicos, auto radios, grabadoras, aunque existen los grupos de músicos de las comunidades quienes ejecutan melodías musicales haciendo pasos zigzageantes y dando vueltas alrededor de las chacras de las papas. La mujer es quien se dirige primero e inicia echando flores a las chacras, los varones realizan la ch'alla con el vino y los niños colocan la serpentina y hacen rodar con los membrillos por los surcos, lo que significa que cosecharán papas grandes, luego de concluir el floreo, los integrantes agarran la nueva semilla para esto seleccionan una mata, la mejor mata para arrancarlo y recoger las papas nuevas, estas se recogen en la inkuña multicolor, lo ch'allan y dan tres besos consecutivos manifestando que hoy es tu día y siempre nos protejas a la familia y la comunidad. Luego todos se dirigen al lugar principal para ver quien sacó papas mas grandes, juntan en la inkuña grande y en el medio colocan el “llujis” (ostras) que contiene vino y realizan el ritual de la ch'alla, así sucesivamente cumplen con todas las parcelas, en el caso de tener varias parcelas y distantes se distribuyen las tareas y luego se juntan a una de las parcelas que ha designado la familia, aquí se reúnen todo los integrantes de la familia para realizar el ritual de la ch'alla, el floreo. Una vez concluida con la ceremonia lo recogen con cuidado para guardarlo e inmediatamente, el jefe de familia hace el ritual del llamado de las “llaullas” (origen de la papa), para ello se saca de su hombro la chuspa multicolor y los llama a las “llaullas” para que lleguen al lugar y compartir juntamente con ellos la bebida, la alegría y la comida, este llamado se extiende para todas las sementeras de las papas de la aynuqa, manifestando que aquí es tu lugar, siempre exista la producción y nunca desaparezca la crianza de la papa y la vida.

Al medio día es la comida ritual, para cuyo efecto todos los integrantes de la familia llegaron al lugar principal, es aproximadamente las 14:00 ó 15:00 horas de la tarde, primero se sirven gaseosas a los niños ó bebidas con alcohol para los mayores, luego las mujeres alistán la comida ritual colocando en una llijlla y alrededor se sientan todos para tomar sus

alimentos, momento que es de camaradería y de mucha alegría porque han agarrado semillas nuevas de tamaños grandes y eso significa que la cosecha será buena, los participantes están pintados sus caras con talco de colores, en el cuello llevan serpentinas, en la cabeza se observa las mixturas y flores, alguno de los miembros de la familia que ha llegado de la ciudad saca fotografías, algunas veces realizan las filmaciones.

La “anata” (carnavales) da comienzo en el día miércoles de ceniza, estos días las familias muestran bastante afecto, humor, incluso esta alegre la naturaleza y los animales, porque en los campos las plantas florecen. Entonces, comienzan con los bailes de carnavales, cada grupo salen acompañado de conjuntos de pinquilladas, de chakalladas, de tarkeadas, llevan atuendos coloridos adornados con wichi wichis, espejos, flores, serpentinas, mixtura. Los varones visten ternos de diferentes colores, las mujeres llevan polleras, chaqueta, reboso, sombrero marca borsalino importado de diferentes colores, los que dirigen los grupos llevan silbatos, asimismo llevan la chuspa y la inkuña que contiene serpentinas, flores ó mixtura, para recibir las visitas y reciprocidades en bebidas, lúcumas, los colores que exhiben son mayormente el rojo, el verde, el amarillo, el anaranjado, el blanco. Por su parte, las mujeres llevan cargadas en la espalda un aguayo que contiene flores, serpiente, vino, membrillo y los wichis.

Todos los bailarines intercambian la bebida, estas fechas se reciben visitas de los familiares, autoridades de la comunidad y amistades quienes llegan con cajas de cervezas, de pisco para entregar a los alferados y luego se comparte entre todos los participantes de la fiesta, bailan al compás de la música, dando vueltas hacia la derecha e izquierda, en parejas en hileras, en circulares, realizan diferentes coreografías, hacen vivas alusivas a su grupo y a sus lugares de origen. Estos días son realmente de alegría para todas las comunidades aymaras, debido a que las familias casi en su totalidad bailan cuando ya se encuentran embriagados. El día principal de los carnavales es el día del cacharpari, este día los grupos de bailarines se dirigen hacia sus lugares principales que lo hacen cada año, para compartir la comida que se ha preparado para esta ocasión, consistente en un asado de chancho, papas sancochadas, ensaladas de verduras, camotes, se atiende a todos los presentes sin distinción alguna a los niños, niñas, adultos y ancianos y es también el momento oportuno para hacer la entrega del cariño las “apjatas” (regalo de bebidas) de parte de los familiares. Una vez finalizado con la comida y la entrega de los presentes inician con la designación de los próximos alferados quienes continuarán organizando la anata y el baile en los carnavales al año siguiente, en este instante todos los bailarines se sacan del cuello las serpentinas, las colocan en el centro, porque el baile lo están realizando en forma circular y luego lo queman las serpentinas, el quemar significa la purificación de la vida cotidiana y quitarse las penas. La música ejecutada para el cacharpari es diferente es una música muy alegre y también muy melancólica, es como que nunca más volverán a bailar, pero igual las parejas en medio de alegría y pena toman licor y bailan con derroche de mucha energía, sobre todo para los jóvenes es momento de miedo y de decisión futura para constituir la nueva pareja, muchos lloran recordando sus historias de vida pasadas, bajo la mirada de los acompañantes.

3.11.4.- EL QATATI Y LA QAXA.

El “qatati” (juego ritual), se realiza en el tiempo de la cosecha de papas, este juego se hace para obtener abundancia de la producción de la papa y para la fertilidad de los suelos, en vista que la participación de los varones y las mujeres jóvenes representan en la subjetividad de la colectividad la reproducción y la fertilidad. El juego ritual se realiza en las aynuqas, en horas de la mañana ó después de la comida de la watia al medio día, a manera de descansar los jóvenes se movilizan hacia donde se encuentra las mujeres jóvenes para tomarlos y hacer el qatati, los agarran a las jóvenes y se las llevan haciendo dar vueltas hacia la derecha e izquierda al lugar donde están cosechando. El grupo familiar agredido hace la defensa de las mujeres que muchas veces no permiten que se las lleven a otra parcela a las mujeres, entonces este lugar se convierte en el “tinku” (reencuentro), lo que produce el qatati colectivo entre todos los grupos que están cosechando, no existe distinción de edad y de género, igual los hacen el qatati entre todos. Este juego es muy divertido dura aproximadamente una a dos horas, los abuelos manifiestan que siempre sus ancestros habían realizado el qatati y hoy sus descendientes continúan practicando con las mismas significaciones. Inclusive, los hacen el qatati a las personas que están caminando por la calle, y ellas se levantan papas grandes de la qaxa, (son espacios pequeños de forma rectangular para juntar la papa), y luego se retiran de manera apresurada.

Para evitar el qatati, las familias que tienen sus hijas ya jóvenes los llevan a las aynuqas, muy temprano a las cuatro de la mañana ya están en el lugar de Cruz Pata (apacheta), a medio camino a las aynuqas, en las entrevistas indican que ellas se lavaban la cabeza muy temprano y la helada congelaba blanco a sus trenzas, se cocinaban a las tres de la mañana y llevaban comida para las personas que se quedaban en las “jaras” (viviendas rústicas temporales) el fiambre aún esta caliente, nosotros llegamos cuando los de la jara están durmiendo, cuando el “jamachi chiwi chiwi” horas de cantar de los pájaros en las mañanas, nosotras ya sabemos estar en la jara, sería las 5 de la mañana, así siempre íbamos antes, pero ahora ya no van, cuando se va bien temprano ya no te hacen el qatati y se vas tarde te hacen el qatati. Antes, había haciendas, los peones de las haciendas “jaqinakapa” de los mistis tenían grandes tierras y tenían aproximadamente de 20 ó 30 personas quienes duermen en la jara, cuando ya inician a cosechar a los que pasan cerca de ellos los hacen el qatati, les hacen dar vueltas a un lado y otro lado a la mujer, uno de ellos agarra de la cintura y el otro le levanta de los pies y los hacen dar vueltas y a los varones los agarran los varones los botan hacia arriba a eso lo llaman, el “wayrahuco” para ello juntan sus manos y en tres momentos los lanzan hacia arriba. A los que están haciendo el qatati, los otros grupos de cosechadores miran, a esta situación manifiestan que la papa ya esta llegando y muestran alegría entre ellos y con el juego alegran también a la papa. En las jaras los trabajadores cantan y bailan todas las noches, se preparan los alimentos así pasaban por los días de la cosecha.

Con el juego ritual y las qaxas los aymaras representan simbólicamente la responsabilidad en el trabajo, la reproducción de los productos, la fertilidad de los suelos y la abundancia de la producción; estas acciones tiene mucha relación con lo que ocurre en nuestros días con la utilización de los elementos modernos, hoy poco se practican los juegos rituales y las qaxas; entonces la producción disminuye porque los trabajos ya no se hacen con

responsabilidad, cariño como antes y con la consecuente debilitación de las relaciones familiares y la comunidad.

3.11.5.- LA CRUZ Y LA FLOR EN EL CENTRO DEL CHUÑAWI.

Las últimas cosechas finalizan en el mes de junio, luego las familias hacen la selección de la papa, en: papas grandes para el consumo, papas para la semillas del año siguiente, papas para intercambiar en el qhatu, papas para elaborar el chuño y la tunta. Precisamente, en el mes de junio inicia el tiempo de caída de intensas heladas y son aprovechadas para la deshidratación de las papas y transformarla en chuño. Antes, como había buena producción llegaban los llameros desde las punas, para trasladar las papas de la casa del agricultor al “chuñawi” (espacio adecuado para deshidratar la papa), hoy el traslado de las papas lo hacen en triciclos, burros, carros y algunas familias aún lo siguen llevando las papas en llamas al chuñawi, estos lugares de la ciudad de Juli quedan a una distancia de 2 a 5 kilómetros, siendo los lugares: carachi jawira, tuntachawi, chuñawi pampa. En horas de la tarde lo extienden en el suelo las papas, una vez concluido con esta tarea el varón de mayor edad ó una mujer a la ausencia del varón hacen el ritual de la colocación de la cruz que está amarrado con flores multicolores en el centro de las papas y ocas extendidas en el suelo, antes de colocar la cruz la persona hace oraciones y dialoga en su subconsciente con la cruz y las flores luego se dirige al centro del chuñawi para colocarlo y parte de las flores lo esparce sobre las papas arrojando con las manos hacia la derecha y hacia la izquierda, este ritual es con el propósito de asegurar la calidad del producto, su seguridad y la protección durante los días que dura el procesamiento del chuño y a la vez para que el consumo del chuño sea también duradero. Las papas se deshidratan durante cuatro noches, en el chuñawi por las noches siendo las 9:00 a 11:00 p.m. echan agua a las papas para facilitar con la deshidratación, luego realizan el “chuño taki” (pisado de las papas deshidratadas), que consiste en hacer pequeños montones de papa deshidratada y se pisa con los dos pies, luego, se espera la caiga de la helada por dos noches consecutivos, seguidamente se extiende el chuño de forma raleado en el suelo hasta que quede bien seco, luego, se frota el chuño, con esta operación se logra separar la cáscara del producto. En los días de la elaboración del chuño las familias en sus chuñawis levantan pequeñas “musiñas” (pequeñas chozas para cuidar y protegerse del frío en las noches) estos días también acostumbra cocinar la papa, la oca ó el izaño, para la “thayacha” (papas, ocas, izaños cocidos congelados), los llevan a sus chuñawis, colocan encima de sus musiñas por toda la noche y se consume al día siguiente, la thayacha es un producto muy codiciado y apetecido por todos los agricultores en vista que su consumo refresca en los días calurosos. Generalmente, en el cuidado se encargan los varones, los jefes de familia, hijos varones u otras veces a la ausencia de los varones las mujeres asumen con esta responsabilidad, siempre van entre dos para cuidar el chuño en las noches.

3.11.6.- EL MUYU DE LA SOGA Y EL SIXI (Amarrado con Soga y los Trojes).

El ritual del muyu de la sogá, el floreo y el sixi, se ejecutan en el último día cuando se venta el chuño, para el recojo del producto las familias utilizan doce inkuñas multicolores y con distintos matices, se tejen especialmente para estas ocasiones, hay competencia en la exhibición de las inkuñas, esto ocurre en el día del recojo del chuño nuevo. Asimismo, para este día las familias se preparan tres tipos de comidas (sopa, estofado y picante), las tareas

de preparación de los alimentos en la casa son asumidas por las mujeres, en este caso podrían ser las ahijadas ó comadres, mientras que en el chuñawi se cumplen con los diversos rituales y el recojo del chuño, la caya, la muraya y la tunta. Los principales rituales que son cumplidas en esta ocasión, son: el aytu, la ch'alla con vino, el floreo, el muyu y el sixi.

Una vez terminado con el venteo, se hace un montón grande y en su alrededor se le coloca una sogá nueva tejida de lana de alpaca ó llama y con las dos puntas de la sogá se hacen pequeños círculos de tres hileras y en ella se colocan las “chaparas” (chuños grandes), luego, se echan flores, se ch'allan con el vino y se coloca el saumerio del incienso, para humearlo y purificar el producto.

El muyu y el sixi, significan la abundancia de productos y la prosperidad para la familia. Una vez recogida los chuños nuevos en los costales vuelven a juntarlas y amarran nuevamente con la sogá, esta operación es con la finalidad de que el producto dure por mucho tiempo, el saumerio al chuño es ofrecido por todo los que están presentes quienes se dirigen siempre por el lado derecho hasta dar una vuelta íntegra. El traslado del chuño a la casa antes se hacía en las llamas y los burros, hoy son pocas las familias que utilizan estos medios; mas bien, están utilizando las camionetas rurales, triciclos, hacen llegar al medio del patio de la casa, los costales son colocados en fila y luego es amarrado con la sogá, en la parte del sixi colocan una cruz hecha de totora ó de la huaych'a (planta arbustiva aromática), con flores de geranio, rosas, claveles, también ponen las ostras con vino y el saumerio con incienso. El jefe de familia realiza las oraciones cristianas, lo ch'alla con el vino, hecha flores en agradecimiento a la pachamama por haber brindado el producto. El saumerio con el romero es para que el producto este caliente, en este sentido, la papa a pesar de que se ha sometido a un proceso de deshidratación y bajas temperaturas del frío, para los agricultores el producto aun tiene vida y hay que protegerlo, el caliente significa protección, armonía y bienestar. El muyu de la sogá y el sixi, es para que el chuño no se vaya a otras casas, esta percepción es simbólica, sino que quede en nuestra casa, con nosotros y que su consumo también dure. Es una costumbre ancestral celebrar ofreciendo una fiesta al chuño nuevo, entonces, sobre todo los jóvenes varones y mujeres observan con mucha expectativa a las familias que están recogiendo para poder participar en la fiesta, compartir la comida, la bebida, la coca, la música, el baile. Durante la fiesta los bailarines se suenan con sogas confeccionadas de cuero de vacuno ó llamas y la “phala” (paja brava), recordándose sus historias de vida cotidiana y le piden que nunca más vuelva a hacer y debe trabajar mucho si quiere establecer una pareja.

3.11.7.- EL ACHUQALLU EN LA CASA NUEVA. (Diversidad y la abundancia de productos).

El “achuqallu” (origen y descendencia de los productos), es un ritual de carácter familiar su realización es cuando construyen sus nuevas viviendas. Con esta ocasión se reúnen los familiares, amigos y la comunidad, existe bastante participación de parte de sus parientes, quienes se dedican en diversas actividades desde la preparación de alimentos, ayudar a los maestros que están techando la casa, también están los niños y las niñas. Desde muy temprano siendo horas 4:00 a 5:00 de la mañana se cumple con el ritual de la “wilancha” (pago a la pachamama y uywiris), el ritual consiste en sacrificar una alpaca y una oveja

macho, antes, lo hacían con una llama macho de color blanco, la sangre del animal es mezclada con las flores y con rapidez echan a los muros exteriores e interiores de la futura vivienda, se inicia por la derecha hasta completar una vuelta. Asimismo, realizan el ritual del aytu con las hojas de coca, la ch'alla con el vino; al medio día se ofrecen buena comida a los participantes, es una costumbre tradicional preparar abundante comida, esto significa que la familia siempre tendrá comida y prosperidad en su vida futura. Cuando concluyen con el techo, las mujeres también terminaron con la preparación del achuqallu. Para este ritual, se requiere de un costal que en su interior contiene la diversidad de productos agrícolas de la zona; la quinua, la cañiwa, la papa, los cereales, el chuño, las habas, las arvejas, la caya, la tunta; también colocan los productos industrializados como: el arroz, fideos. El achuqallu, se practica desde sus ancestros y lo siguen realizando en nuestros días, cuya significación es para que la familia tenga prosperidad, abundancia, seguridad alimentaria, incluso su significación se extiende a la comunidad, en vista que en diferentes actividades sociales se deben compartir la comida y para ello deberán proveerse de productos agrícolas e industriales. Entonces, el achuqallu se convierte en la deidad de la diversidad aseguradora y protectora de los productos que se cultivan en la localidad, esta situación eterniza los productos simbólicamente para la subsistencia de la familia y sus descendientes. Razón por la cual, tienen mucho cuidado en la preparación, teniendo en cuenta que contenga toda la diversidad de productos y luego se coloca en la parte céntrica en el interior del techo de la casa y por toda esa noche los participantes bailan en reverencia al achuqallu, que en el futuro les brindará la comida y la vida.

3.12.- LOS ELEMENTOS SIMBÓLICOS EN LA AGRICULTURA AYMARA.

La simbología en la agricultura aymara es diversa y compleja, estos elementos intervienen en el ciclo ritual agrícola y en la orientación del sentido de la vida en las familias. Algunos elementos pueden obtenerse en la comunidad y otros se adquieren en los qhatus locales ó regionales, mediante el intercambio de productos entre diferentes pisos ecológicos. Estos elementos diversos configuran sentidos complejos de significación para la planificación de la chacra, orientar el comportamiento de las familias y su vida cotidiana. Muchos elementos están relacionados con la naturaleza, los minerales, los astros, los sueños, las festividades, siendo los productos objetivables y no objetivables; pero, que están interiorizadas en el subconsciente de las personas, en su normatividad y se renuevan en las prácticas rituales agrícolas.

A continuación desarrollaremos las caracterizaciones simbólicas más representativas y predominantes en el ciclo ritual agrícola.

3.12.1.- LAS HOJAS DE COCA.

La coca, es la hoja de una planta llamada *Erythroxylum coca* L. y *Erythroxylum novograhatense*. Es la hoja sagrada de los incas y la que ha acompañado a la población indígena en su devenir histórico. En los días mas difíciles de su vida durante la colonia, mitigó el hambre, la sed y la injusticia, pero se mantuvo en el alma de la cultura aymara (andina) hoy la hoja de coca pasa por el momento mas turbulento de su existencia: “la persiguen”, la denigran y la combaten sistemáticamente de muchas maneras; pretenden extinguir como es la cocaína y por esta única razón muchos que no son campesinos la

codician dentro y fuera del país, incluso la transportan en buques y aviones, como el caso del avión presidencial del Presidente Peruano y emergencia de mega cárteles que establecen redes invisibles y que operan internacionalmente, muchas de estas redes son dirigidos por los grandes empresarios, políticos, quienes burlan el control que hacen los diferentes gobiernos. Sin embargo, los agricultores aymaras la necesitan no con fines ilícitos y la veneran por su valor cultural. La coca es parte del espíritu de la cultura. Su presencia en las creencias, en la etiología, en las prácticas y ceremonias llenas de simbolismo es infaltable, de igual forma en las actividades sociales y religiosas, la coca se comporta como el instrumento de comunicación y de socialización. Inclusive de asegurar las relaciones de reciprocidad en las labores agrícolas, en momentos difíciles de salud, en las festividades, matrimonios, techumbres de sus casas y en la observación del futuro (suerte) para las familias.

Entre los aymaras, hoy, las hojas de coca son “elementos” predominantes en todas las ceremonias y rituales agrícolas, ganaderas y actividades de la vida cotidiana. No hay ceremonia que excluya su uso, por el contrario, la coca es la razón de ser del ritual. Para los casos que se han señalado líneas arriba como el aytu, la roturación de la tierra (kulli), ó el inicio de la siembra, los aymaras suelen atribuir ciertas propiedades a cada hoja según sus formas peculiares, como el tamaño y el color, por ejemplo. La interpretación de las hojas en realidad la realiza un conocedor como el “yatiri” (sabio aymara). Las principales interpretaciones las acotaremos en seguida:

- a.- La hoja entera y luciendo un color verde vivo, significa buena suerte, no habrá enfermedades en los miembros de la familia. La misma suerte tendrá sus animales crecerán sanos y en abundancia, igual será para la agricultura.
- b.- Una hoja partida en uno de sus extremos, significará una mala palabra, puede ser un insulto, una maldición, robo e inclusive podría ser por parte de un miembro de la familia.
- c.- Una hoja “dentada”, es decir cuyos bordes presentan hendeduras significan dinero, que puede obtenerse a través del trabajo en el lugar ó fuera de la comunidad. Este dinero puede resultar en algunos casos de la venta de sus ganados, la venta de los productos agrícolas ó a través de la venta de los productos artesanales.
- d.- Una hoja partida por la mitad, en el borde de los costados “Chikapa aru” (palabra correcta) con lo cual la familia se mantendrá unida y desarrollará buenas relaciones con los demás miembros. Es decir, existirá buena comunicación y cooperación en las diversas actividades productivas y en la vida cotidiana.

3.12.2.- EL TORO, EL LLUKU Y EL ARADO.

Entre los agricultores aymaras el toro representa la fuerza, la energía y la fecundidad. Esta percepción se representa en las “llaullas” (origen y reproducción del toro), la mayoría de las familias poseen sus llaullas, las festejan y las ofrendan ceremonias rituales ganaderas, porque representan la defensa, la fertilidad, la fecundidad del ganado familiar; en sus creencias el toro hecho de arcilla en miniatura es adquirido en las ferias locales y en las fiestas patronales en cada pueblo. También el toro se halla representado simbólicamente en las casas de los aymaras, que representa la abundancia, la riqueza, el poder y bienestar. Tener vacunos en la familia implica prosperidad y si hubiere una yunta para el arado mucho mejor, de hay que el aymara desarrolle los diferentes rituales a la ganadería (la marcación,

el floreo y la waca yatichaña), para la yunta eligen a los mejores toretes, observando en detalle sus características físicas, la forma de los cuernos y sobre todo se fijan bastante en el color, siendo preferido el color negro. Inclusive, ponen nombres a los toros como bronsi, negro, misillo (son de diferentes colores), el “chixisitu” (blanco con negro), “ninantu” (amarillo con negro), el huaychito, el arintitu, San Marcos, papasu, wilasco.

El lluku simboliza la disciplina que muestran los hombres y los animales. También significa la unidad en la diversidad, es la fuerza de la vida dócil, en dependencia al dominio del hombre sobre la naturaleza del animal.

El arado es considerado símbolo de la fertilización de la tierra, es la máxima expresión en la producción para el sostenimiento de la vida. La yunta se compone de dos toros, un “jila katu” (toro de la derecha) y un “sulqa katu” (toro de la izquierda), el primero es escogido el mejor de los toros, que tenga bastante fuerza para poder imponer energía en el trabajo, que imprima obediencia al segundo toro.

3.12.3.- LOS LLUJIS (Ostras Marinas).

Se denomina llujis, a las conchas de los mariscos provenientes del mar. Se usan para el ritual de la ch’alla, en ella echan el vino y luego se esparce a la pachamama y también los llujis son para beber el licor en ocasiones especiales, siendo su uso frecuente en los diferentes rituales agrícolas y ganaderas. Las ostras simbolizan a la mujer, particularmente el órgano sexual femenino, por tanto, representan la fertilidad y la reproducción. Las familias aymaras los conocen con el nombre de “wawachiri”, que significa el que provee la vida.

3.12.4.- LAS TIJERAS.

Las tijeras tienen un origen occidental y fueron introducidos por los españoles. Su uso es frecuente en los rituales de transición, así como en el ritual del ungimiento de los toros que van a formar la futura yunta. Las tijeras representan el instrumento del poder y dominio de los hombres y de los animales, representa la mudanza, el cambio entre lo que nace y lo que muere. Con las tijeras cortan los pelos de la cola y el cuerpo de los animales, esta operación lo ha marcado el cambio de comportamiento de los toros y también representa el cambio en la percepción de los agricultores al observar el corte y bautizo a los toretes. Una vez amansados los toros se convierten en instrumentos para la agricultura y obedecen al hombre, para realizar la “yunta yapiña” (amarrado de los toros). Del mismo modo, las tijeras se usan para el tinqachi ó marcación del ganado: vacunos, camélidos, ovinos en su primer año de vida.

En otras ocasiones, como en el “muruqaña” (corte del primer pelo) ó rutuchi, las tijeras son indispensables, según el cual los niños van a pasar a otro estado, adoptando nuevos roles y responsabilidades en el grupo familiar y en el espacio comunal.

3.12.5.- EL HILO Y LAS AGUJAS.

El hilo representa la unidad, la larga vida y lo frágil que es ésta. Por ello, se usan en las ceremonias rituales y rituales mortuorias como símbolo de la continuidad de la vida. Simboliza también la fecundidad de los campos. Mientras la aguja significa la presencia de tempestades, el desafío, la traición y la mala suerte; pero, también la aguja representa la integración y defensa para neutralizar los malos días de la siembra, con este fin, la aguja es colocada en medio de una paja para controlar y neutralizar los efectos de mal día para las labores agrícolas.

3.12.6.- LAS FLORES.

El uso de las flores en los rituales es muy común y representan la diversidad de la vida, es la alegría del ser y el triunfo de la vida sobre la naturaleza. La floración de las plantas renueva la nueva vida. Unas y otras flores expresan el pesar del mal tiempo ó una prolongada sequía. Por ello simbolizan la vida de la muerte: Cuando las personas fallecen acostumbra llevar coronas de flores, generalmente de geranio, aún cuando en los últimos años aparecen en el mercado flores de azucena, rosas y claveles.

Las flores se usan desmenuzadas, a manera de mixtura. Al acto de esparcir las flores se denomina floreo, que es la forma de agradecer a la madre tierra para que les provea las nuevas vidas. También representa tener vida, obtener buena producción agrícola y tener buenos animales y buena salud de los integrantes de la familia.

Las principales flores que comúnmente existen en los campos y otros se expenden en los mercados para ser adquiridas por los aymaras para la realización de sus rituales, son:

- Misico, florece de enero a marzo en los campos es de color amarillo.
- Incahuisa, cuyas flores constituyen un indicador para la siembra de la papa.
- Sancayo, también es un indicador para la siembra de la papa.
- Panti panti, sus flores son aprovechadas para la cura de la tos, para el floreo de casas y las chacras.
- K'ela, sus flores azulinas indican el comienzo del año agrícola.
- Kantuta, una flor maravillosa que crece en estado silvestre, aunque los campesinos suelen cultivarla, sus flores son empleadas en el ritual del emparejamiento de los toros, el floreo de las chacras y las casas.
- Waicha, sus flores son un excelente indicador para la siembra de la oca. Si hay una buena floración significa que habrá una buena cosecha, sus flores son pequeñas y de color blanco.
- Nabo, sus flores de color amarillo son empleadas en las fiestas de carnavales.
- Suncho, de igual modo sus flores son utilizadas para las fiestas de carnavales.
- El Philli, sus flores amarillas tienen propiedades medicinales.
- El chiri chiri, sus flores son amarillas y de los bordes hacia parte inferior del pistilo mantienen un color rojo, muy utilizado en los rituales agrícolas, y floreo de las chacras.

3.12.7.- EL VINO.

El vino, es un elemento introducido por los españoles y es muy utilizado por los aymaras en los rituales, claro que también es muy apetecido como bebida para festejar después de los

ritos y en las fiestas comunales y patronales. Generalmente se le usa en la ch'alla a la pachamama, a las chacras, a la casa, según la cual se interpreta el devenir, como testimonio de las condiciones de vida de la población. También suele utilizarse para los pagos de la tierra. El vino significa la consecución de la vida y la energía que debe desplegarse en el trabajo, representa la unión, solidaridad del grupo y también de conflicto.

3.12.8.- LA CRUZ.

Es el símbolo cristiano por excelencia y está presente en todos los rituales, debido a que éstos tienen un sentido religioso sobre todo cristiano católico. La cruz como tal está representada en estampas ó en objeto de variados materiales. Significa la profunda devoción que tienen los aymaras hacia la cruz en la cual sufrió y murió Jesús. Asimismo, la cruz cuadrada de la constelación representa el sentido de la vida y el encuentro con el otro; es decir, reencuentro con la diversidad cultural. También significa poder, la defensa y el paso a otra forma de vida.

3.12.9.- EL INCIENSO.

Su uso se da con mucha frecuencia en los rituales agrícolas, pecuarios y en los rituales dedicados a las personas. Significa un contenido sagrado por el olor que expide al momento de quemarlo. El humo que produce ahuyenta a los espíritus malignos como los larilaris, las antahuallas, las sallqas, los supayas (seres mitológicos), estos elementos sobrenaturales tienden a integrar la vida colectiva de las familias y la comunidad; asimismo, neutraliza las maldiciones entre las familias, por situaciones de envidia. Igualmente, el aroma del incienso purifica los hogares, brinda calor y protege a los habitantes y a los alimentos que se guardan en los almacenes.

En esta parte hemos abordado los diversos elementos que coexisten entre la tradición y la modernidad en la agricultura y la vida cotidiana, tomando como ejes relevantes la cultura, las relaciones sociales, el simbolismo y la utilización de la diversidad tecnológica productiva, que nos permite visualizar la continuidad y los cambios en el nuevo escenario de los desafíos culturales y sociales, que a continuación veremos los más relevantes.

CUARTA PARTE:

LOS NUEVOS DESAFÍOS CULTURALES Y SOCIALES PARA LA AGRICULTURA AYMARA.

4.1.- DESAFÍOS CULTURALES.

La diversidad de elementos culturales configuran los modos de vida peculiar que tienen las familias aymaras. Este modelo cultural se basa en sus objetivaciones, las creencias, los valores y las percepciones que tienen relación con su entorno medio ambiental natural y dinámica de las adaptaciones y cambios socioculturales. En este sentido, los elementos culturales locales se constituyen en desafíos cuya relevancia se observa en los procesos de empoderamiento, recodificación y cooptación de elementos del sistema. Acotando los desafíos culturales, en seguida analizaremos los elementos fundamentales que gatillan la revitalización y su dinámica.

4.1.1.- LA REVITALIZACIÓN DE LOS SABERES Y CONOCIMIENTOS LOCALES.

El núcleo familiar, por excelencia es un espacio de recreación, de innovación y de socialización de los saberes y los conocimientos locales a través de las generaciones hasta nuestros días, esta forma de interiorizar y operativizar en las actividades productivas están orientadas a garantizar la subsistencia familiar. En este sentido, es importante profundizar en el análisis de los conocimientos y los saberes locales, en vista que, es un desafío fundamental para diseñar la plataforma del desarrollo local. El soporte de los conocimientos locales está reflejada en las experiencias que han sido validadas en el contexto local; es decir, los saberes y conocimientos locales se estructuran en el marco de la diversidad de elementos de la realidad social y cultural aymara, sus potencialidades se objetivan en el aprovechamiento de los recursos medioambientales, las formas de producción y la organización social. Sin embargo, en la actualidad en las diversas actividades agrícolas y en la vida cotidiana de las familias, paulatinamente vienen incorporando los elementos de la modernidad, las mismas que han sido empoderados a la racionalidad aymara.

De manera que, los saberes y los conocimientos locales operan eficientemente en la vida cotidiana, razón por la cual, una tarea urgente para las organizaciones comunitarias es el de afirmar, innovar y profundizar en su capital cultural, cuyos elementos se condensan en su desarrollo de manera continua y de saltos (cambios), que aportan con elementos relevantes para potencializar las sinergias colectivas familiares, colectivas y contribuir al desarrollo social, económico y al fortalecimiento de la cultura aymara.

4.1.2.- LA AFIRMACIÓN DE LA CULTURA Y EL DESARROLLO LOCAL.

Con el propósito de impulsar la eficiencia en las políticas públicas y las acciones del desarrollo local, es pertinente comprender el contexto donde se desarrolla las comunidades aymaras, en tal sentido, la localización geográfica de altura y heterogénea incide en la erosión eólica de los suelos, la caída estacional de lluvias, el clima frígido en los meses de invierno, porque en el Altiplano adolece de áreas arbustivas, de manera que, estas

características afectan directamente a la disminución de recursos de subsistencia. Sin embargo, la historia registra que el Altiplano, fue cuna de desarrollo milenario de pueblos diversos que iniciaron con la crianza de la vida y construyeron sus modelos culturales, entre ellos podemos destacar a los Lupaqas, los Carancas, los Puquinas, los Arujakis, los Collas, los Urus, quienes producto de su experimentación y observación de la naturaleza consolidaron sus conocimientos y saberes para producir la tierra y la domesticación de los animales, cuyo legado ha sido heredado por sus descendientes aymaras y estas formas de vida continúan recreándose en la cotidianidad. Muchos grupos culturales han desaparecido, a consecuencia de los procesos de integración y de conflicto; pero, el legado cultural de estos pueblos hoy es vigente e interactúa con los elementos de la modernidad, los cuales se readecuan y cobran su funcionalidad en la lógica de los modos de vida aymara.

La persistencia de la diversidad cultural de los pueblos originarios, hoy en día, se constituyen en un desafío potente para diseñar las políticas públicas que impulsen con vigor las iniciativas de gestión del desarrollo local. En las organizaciones aymaras se implementaron políticas de autogestión del desarrollo, impulsadas por las propias familias, que se han materializado en la participación activa de los procesos de ejercitación y validación de las metodologías participativas, la priorización de las demandas, el diseño de las políticas, la formulación de programas y proyectos de desarrollo social, las mismas que han sido implementados en sus comunidades. Estas iniciativas se enmarcan en sus conocimientos y los recursos locales. En este sentido, para la recuperación de los ecosistemas de altura se han realizado las tareas de reforestación con las especies nativas de la zona (queñua y qulli), sembrando los plantones en las laderas de los cerros adyacentes a sus localidades; asimismo, el componente de la recuperación de sistemas tradicionales de la agricultura aymara, consiste en el reordenamiento territorial de las áreas productivas con el uso rotativo de los suelos, estas acciones de autogestión del desarrollo local han sido observadas de una manera competitiva por parte de las instituciones públicas y privadas que operan en la zona aymara, porque, las labores realizadas por las organizaciones comunitarias alcanza mayor efectividad en el cumplimiento de las metas del proyecto y tiene una orientación de autogestión del desarrollo. Sin embargo, ante este hecho social las entidades públicas y privadas, quienes poseen un equipo técnico y apoyo financiero promueven la introducción de especies exóticas como el eucalipto para la reforestación de las praderas y los cerros cercanos a las áreas agrícolas, estas acciones con el tiempo han ocasionado muchas consecuencias negativas en vista que los recursos hídricos de la zona fueron absorbidos por el crecimiento de las plantas, esta externalidad gatilla aún más en la desertización del Altiplano y con la consecuente pérdida de las áreas productivas, porque no permite la fertilización adecuada por la escasa insolación de los suelos productivos, convirtiéndolos las áreas productivas en áreas no productivas.

En los últimos años en el Perú, se dieron inicio con la descentralización administrativa otorgando facultades a los gobiernos locales para emprender el desarrollo local; pero, las políticas de descentralización solo contempla los procesos administrativos; sin embargo, las políticas públicas de gestión del desarrollo, técnicos y la asignación de los recursos continúan dependiendo de la sede central, inclusive, con la incidencia de favoritismo a grupos políticos de su filiación en la asignación de los recursos, esta situación entorpece la viabilidad del desarrollo local y a la vez los gobiernos locales son espacios donde las elites locales hegemonizan en el control de los cargos públicos, cuyas autoridades solo favorecen

a su entorno político, beneficiando a sus intereses políticos clientelares y la mala redistribución de los recursos técnicos y financieros, de manera que, es truncada las expectativas del desarrollo local que demanda la sociedad, entonces la debilidad institucional esta en la percepción de sus autoridades que no comprenden el espectro del diseño y ejecución de políticas de gestión del desarrollo local. Teniendo en cuenta que la identidad local se configura por la integración de los elementos de la historia y el territorio. En donde, la acumulación cultural en términos de sistemas de normas y valores, es la base de la constitución de la identidad colectiva, contextualizada en la distinción de continuidad y ruptura, Arocena (1995: 8). La identidad de un grupo será mucho más fuerte, mucho más capaz de generar dinámicas colectivas, si el grupo ha debido superar dificultades, si ha sido capaz de transformar amenazas en cartas de triunfo, si ha obtenido victorias sobre factores adversos.

En este sentido, en los últimos años las iniciativas individuales y colectivas ha alcanzado una dimensión muy importante en campos como la experimentación de nuevas fuentes de energía, la renovación de actividades tradicionales, los nuevos procedimientos de explotación de materias primas, la introducción de técnicas basadas en la electrónica y en las biotecnologías, la revitalización de oficios, el desarrollo de nuevas competencias, la innovación en la comercialización y en la prestación de servicios. Arocena (1995: 12). Estos factores impulsaron la emergencia colectiva de las sinergias y capacidades culturales tanto de carácter individual y colectivo, con la finalidad de encarar con rigor las orientaciones del desarrollo local, concretizadas a través de los mecanismos de integración entre el Estado y la sociedad civil, vía la eficiencia de políticas públicas y las acciones de autogestión del desarrollo.

Actualmente, la tensión entre la diferencia y la uniformidad permiten situar la aparente contradicción entre las tendencias a la planetarización y el esfuerzo de las diferencias. Esta “articulación”, “paradoja”, “ajuste”, “coexistencia” entre contrarios, es una manera de expresar la tensión que acompaña necesariamente el proceso de planetarización. Cuanto más se acentúa este proceso, más necesario se vuelve alimentarlo con modos locales de desarrollo económico, social y cultural. Arocena (1995: 14) Sin embargo, hoy asistimos a la explosión de las particularidades regionales y locales, de los integristos religiosos, de las identidades nacionales, de las defensas ambientalistas, de las tendencias xenóforas y racistas. Estos fenómenos pueden volverse un “refugio”, rechazando toda articulación de las diferencias, como también una plataforma sólida de una verdadera construcción planetario si, superando los mitos racionalizadores y uniformizadores, las pretensiones hegemónicas y totalizantes, el hombre es capaz de administrar la diferencia y de aceptar la diversidad.

4.1.3.- LA RECUPERACIÓN DE LA TECNOLOGÍA ANCESTRAL Y ADECUACIÓN DE LA TECNOLOGÍA MODERNA EN LA RACIONALIDAD LOCAL.

Si la tecnología agrícola es producto cultural contextualizada al medio donde se logra su adaptación y su desarrollo, esta estructura integra una complejidad de elementos que intervienen en las operaciones y de innovación tecnológica, los saberes y los conocimientos, estos elementos se condensan en las estrategias adecuadas para la producción agrícola de manera sostenible, consolidando la racionalidad de subsistencia

familiar de los aymaras. Esta complejidad de los elementos tecnológicos aymaras se caracterizan por su adecuación a un contexto medio ambiental heterogéneo, lo que gatilla el aprovechamiento eficiente de los sistemas locales de producción, a través de la planificación espacial y construcción de la infraestructura productiva, concretamente con la instalación de andenes, los waru waru, las qochas, y la organización espacial mediante el sistema de aynuqas con el propósito de utilizar sosteniblemente los recursos del suelo. Actualmente, las referidas áreas están en proceso de deterioro y de abandono, ocasionada por los factores que han gatillado los cambios significativos en las actividades económicas para la región andina, en donde un segmento poblacional de los agricultores se dedican en las actividades del comercio informal, asimismo, la movilidad migracional de los jóvenes a las ciudades de la costa y la selva por motivos de trabajo y educativos, en estos espacios adquieren elementos culturales de la modernidad, a su retorno son socializados en su grupo familiar y la comunidad. De manera que, es importante señalar los efectos en la modificación de actitudes, comportamientos en la familia y en la realización de las actividades económicas; de modo que, es fundamental el reordenamiento y la replanificación de las áreas de cultivos para la zona Altiplánica, esta acción colectiva y organizada potencia el desarrollo social de las familias. Por otro lado, profundizar con las investigaciones para comprender el sentido que encierra los saberes y los conocimientos ancestrales, sobre todo en la elaboración de los instrumentos tecnológicos para la agricultura, cuya vigencia actual se concretiza en las capacidades y habilidades para fabricar sus herramientas utilizando los recursos de la zona, factor que no deteriora los recursos productivos, más por el contrario da sostenibilidad a la agricultura en los andes. Actualmente, en cada una de las hathas tienen sus “quilli uyus” (cercos con árboles), estas plantas son aprovechadas cada dos años y sirven para fabricar las herramientas tradicionales, como: el arado, el yugo, la lijuana, la jaukaña, el wiri; luego utilizan el cuero del cuello de la llama ó de la alpaca, los cortan en forma de cintas para poder amarrarlos; la “chunta” (azadón) los adquieren de los qhatus locales, en las comunidades existen herreros para dar forma a los azadones para el arado, el wiri y la lijuana. En los mercados locales se pueden adquirir las lijuanas (azadones), los picos, las lampas, las cegadoras, es relevante la innovación de la utilización del hierro; pero, su uso genera muchos riesgos para las familias y los niños durante las labores en la chacra, debido que el hierro atrae los relámpagos, en este sentido, se han producido muchos accidentes ocasionados precisamente por la caída del rayo, entonces las familias prefieren más los instrumentos de labranza elaborados por ellos mismos y con recursos de la zona, que antiguamente eran los azadones de piedra.

Otro factor que es importante considerar es la sucesión de la herencia de las parcelas, en donde en cada generación se han venido subdividiendo cada vez en pequeñas parcelas, y en el futuro seguirán otorgando las familias la herencia de las tierras a sus hijos, en este sentido, estos factores sociales y la posesión de los recursos productivos es bastante limitada para utilizar el tractor en las labores agrícolas, pero, igual hoy se usa con frecuencia el tractor para roturar los suelos en las partes planas sobre todo en las pampas, siendo su uso inadecuado y a destiempo, lo que ocasiona el quiebre del calendario tradicional agrícola, la inadecuada aireación de los suelos, con consecuencias negativas, porque se generan conflictos familiares por la usurpación de los linderos de las parcelas. Existe, un segmento considerable de familias que usan el tractor porque sus parcelas son pequeñas y quieren roturarlo en menor tiempo; este cambio gatilla en la disminución en tiempo para las tareas agrícolas y el mayor tiempo los dedican en otras actividades

económicas, como la elaboración de la artesanía, el comercio informal, la migración temporal, el estudio, la crianza de animales, mediante estas actividades las familias incrementan de ingresos económicos para cubrir los gastos de la educación de los hijos, la salud de la familia, la vestimenta, la renovación de las herramientas; siendo la agricultura sólo para la subsistencia familiar, aunque parte del producto son vendidos, luego compran artículos de primera necesidad para complementar la dieta alimentaria diaria. Para los meses de diciembre, enero y febrero de cada año, hay escasez de productos, sobre todo de la papa, entonces para este periodo los intermediarios comerciantes trasladan la papa de los valles de Apurímac, Andahuaylas, Cuzco y los expenden en los qhatus locales a un precio económico y las familias semanalmente adquieren la papa que fue producido con riego y fertilizantes, en el consumo de los referidos productos en varias oportunidades ocasionaron las intoxicaciones en los niños y la calidad del producto es aguanosa y agria, no es apetecible por las familias, pero, a la escasez del producto están obligados a consumirla. Las familias en sus casas dispensas los guardan para todo el año los productos agrícolas secos como: el chuño, la moraya, la quinua, las habas, las alverjas, la cebada, aún para el año de 1970, cada familia contaba con sus “sexes” (trojes), mucho antes inclusive las hathas tenían dos sixis de chuños, dos sexes de quinua, dos sexes de cereales y estos productos les duraban hasta por dos ó tres años, pero, hoy casi nadie tiene los sexes, a pesar de que sus hijos son ingenieros agrónomos, técnicos agropecuarios, la mayoría de los hijos e hijas han recibido la educación, éste hecho social también gatilló los cambios en cuanto a la producción agrícola y por otro lado, el incremento de la población ó el uso intensivo de los suelos ya no permite producir como antes, esta situación es preocupante y sobre todo es un gran desafío para las generaciones futuras, como manifiestan los entrevistados en las comunidades de Caspa, Huaquina, Chocasuyo y Molino, en el sentido de que los hijos, sus hijos y sus generaciones en el futuro van a seguir trabajando la tierra, aunque no alcance para todo los hijos, mencionan que uno ó dos de ellos siempre se quedarán en la comunidad para continuar cultivando en las aynuqas, esta afirmación es muy importante y potente para reafirmar la identidad cultural ancestral, su tecnología, sus saberes; en este contexto, la tarea básica es de readecuar los elementos de la tecnología moderna en el marco de la racionalidad aymara. Comprendiendo, que la tecnología es la transmisión de conocimientos aplicados en diferentes grados de elaboración. Estos conocimientos han sido producidos en determinado contexto social y cultural del cual no son independientes. Más aún, estos conocimientos llevan la marca del contexto en el cual se han desarrollado. La tecnología no está constituida por principios universales válidos para todas las sociedades y para todas las culturas. Por el contrario, se trata de una aplicación de un principio general aceptado en un momento dado de la evolución del conocimiento científico. Por consiguiente, la transferencia de tecnología no es un acto neutro, sino que vehicula las transferencias sociales y culturales que la acompañan. La tecnología llega al país receptor acompañada de una serie de “exigencias” en materia de adaptación a las formas sociales y culturales del país productor. Esto se ha traducido a menudo en la destrucción del tejido social original y en la distorsión del sistema de valores del país comprador. Arocena (1995: 71).

Observando con detenimiento los ecosistemas productivos del Altiplano, existen muchas áreas en que los ancestros producían la tierra, las mismas que estaban ubicadas en las laderas de los cerros, hoy esas áreas están abandonadas y sufren una erosión rápida por los vientos y las lluvias anuales, factores que han deteriorado los andenes prehispánicos y sin duda existen muchas áreas que actualmente están siendo usados de una forma inadecuada.

Pareciera que las unidades familiares actualmente buscan el facilismo, esta situación será por lo que los proyectos priorizan implementar sus actividades en lugares visibles y cerca de la carretera ó la pampa que tenga acceso de los vehículos; es decir, no quieren caminar para dar la asistencia técnica, de modo que las capacitaciones se realizan en los locales, en la pizarra ó en el mejor de los casos en el patio del local comunal, factores que inciden en el abandono y deterioro de las formas ancestrales de producción agrícola.

Es evidente y potente el desafío tradicional que se concretiza en los conocimientos y estrategias locales de producción, sobre todo los abuelos viven a su edad de 80, 85, 90, 100 hasta 106 años (la abuela Eulalia Sagua, quien vive en la comunidad de Huaquina Sapijicani - Juli), este capital cultural constituida por sus conocimientos y saberes, son el desafío cultural que implica tomar con mayor responsabilidad a través de sus organizaciones comunitarias y las entidades que operan en el ámbito puedan crear centros de perfeccionamiento, innovación y difusión tecnológica sobre la base de los elementos existentes actualmente. Los instrumentos ancestrales tienen mucha relación con el momento de su uso, es decir, antes existía periodos específicos para las labores de la agricultura, ahora lo roturan los suelos faltando unos días ó el mismo día de la siembra, para cuyo fin utilizan el tractor lógicamente los resultados del trabajo no son satisfactorios. Haciendo el análisis correspondiente de las condiciones como se desarrolla actualmente los cultivos es imposible que el agricultor recupere lo que ha invertido en semillas, los fertilizantes, los insumos, los jornales. Más bien en las comunidades aymaras existe una distribución estratificada de la tenencia de las tierras, las familias qamiris y los utjiris si pueden aprovechar los elementos de la modernidad porque aún tienen parcelas grandes, pero cuando es un año seco ó se presentan heladas ó granizadas los cultivos están perdidos y con ello se pierde también las inversiones efectuadas, en los años normales podría ser posible asegurar la producción y también la inversión, pero esta situación es también afectada por el mercado en donde los costos del producto son baratos, entonces prácticamente las condiciones sociales y climatológicas son los factores determinantes para el desarrollo de la agricultura moderna, en vista que nadie puede precisar a ciencia cierta como será el ciclo agrícola. Sin embargo, los antiguos agricultores hacían los pronósticos mediante los rituales, observaban por intermedio de los indicadores naturales, festivos, inclusive se muestra en la actitud de las personas, estos mecanismos aseguraban la producción y bienestar de los aymaras.

Uno de los problemas vitales que tienen los agricultores es la presencia del gorgojo de los andes, (el papa curu), estas plagas no dejan madurar las papas, razón por la cual los agricultores utilizan las insecticidas, pesticidas fumigando sus chacras que muchas veces han llevado a intoxicaciones de las personas, los animales, este problema de la presencia de plagas es mucho mas compleja que el conocimiento de los técnicos y agrónomos no logran controlarlo. Sin embargo, está en el conocimiento tradicional y la ciclicidad biológica el control biológico del gorgojo de los andes, pero este conocimiento es ignorado, mas bien se debe fumigar las chacras, pero persiste las plagas, conforme que pasa el año se vuelven más resistentes. Existen prácticas ancestrales de recoger el gorgojo de los andes en edad adultos en el momento cuando están depositando sus larvas en los suelos de los surcos de las chacras, son pocas las familias que realizan con estas tareas, al no poder controlar ni con fumigaciones y técnicas modernas. Para las familias el desafío en el futuro es que los agricultores y las entidades científicas deberían intensificar y si es posible tomar una

decisión política para realizar con las tareas de recoger los gorgojos adultos de manera que se evitaría con la propagación, este mal año tras año se va incrementando y vulnera a las mejores parcelas de papa que han sido producidas con sacrificio, sobre todo en aquellas parcelas que no están en las aynuqas, ubicadas cerca de las casas ó sus comunidades; aun en las parcelas de las aynuqas se tiene poca presencia pero ya esta el gorgojo de los andes es un peligro inminente que un tiempo cercano podría deteriorar la alimentación de subsistencia de las familias aymaras.

4.1.4.- LA INVESTIGACIÓN Y NÚCLEOS DE CRIANZA DE VARIEDADES GENÉTICAS DE LA PAPA Y TUBÉRCULOS ANDINOS.

Existe una situación incoherente en la investigación por parte de instituciones públicas y privadas, sobre todo, las tareas de investigación y experimentación de las semillas alto andinas, entre ellos podemos citar el Centro Internacional de la Papa (CIP), el INIA (Instituto Nacional de Investigación Agraria), y ONGs, donde participan destacados científicos e investigadores sobre la diversidad genética de la papa, los granos y tubérculos andinos y por otro lado, los agricultores aymaras y quechuas quienes desde sus ancestros han criado la vida y la agricultura sobre la base de sus saberes y conocimientos ancestrales, año tras año vienen experimentando en sus chacras familiares con la crianza de la diversidad genética más compleja que la de los centros de experimentación institucionalizada, cerrada con alambres, con un conserje y supuestos laboratorios de germoplasma; entonces, lógicamente las investigaciones y las publicaciones de carácter racional y positiva, se contemplan en la existencia de la diversidad genética en los cultivos, es decir, son investigaciones efectuadas por los integrantes de éstos centros de experimentación y cuando visitamos al Centro de Experimentación, la sorpresa es muy grande al observar y verificar que no existen dichas variedades en los viveros que de ellos son responsables por muchos años de investigación, entonces la inquietud que surge esta orientada principalmente a las labores específicas que efectúan en el Centro, sus acciones y sobre todo objetivar dónde se cría la diversidad genética de los cultivos andinos, quiénes la conservan aún la diversidad genética y en qué condiciones se desarrolla. Estas inquietudes, deben ser respondidos con claridad y rigor científico, la diversidad genética de los cultivos alto andinos se están criando, conservando e innovando en las chacras de las hathas y en las comunidades ubicadas en diferentes lugares de la región del Altiplano. Razón por la cual, me permito señalar que uno de los desafíos para el desarrollo de la diversidad genética de la papa y los tubérculos en el futuro para la región del Altiplano y los Andes, es la integración en situ entre los especialistas, académicos y científicos que puedan insertarse en los lugares donde están criando estas variedades genéticas de los cultivos; es decir, compartir los conocimientos y experiencias con los agricultores. Este hecho podría vigorizar y es muy relevante el desafío para las instituciones científicas y académicas, el de asumir verdaderamente su rol protagónico y responsable en las tareas de investigación participativa y construir bases para la recuperación de las variedades en peligro de extinción de los cultivos alto andinos, el logro de estos propósitos podría gatillar los cambios y las innovaciones de la agricultura aymara.

Las organizaciones de los agricultores un tiempo atrás ya plantearon a las instituciones académicas donde sus hijos se forman como técnicos y profesionales, puedan interrelacionarse con regularidad con los agricultores, este desafío es para intercambiar

experiencias y conocimientos en terreno, con el propósito de efectuar la investigación y comprender las problemáticas sociales y económicas que afrontan las hachas, mediante la convivencia en la comunidad; porque no es lógico que en el entorno de los espacios académicos no se generen las externalidades positivas para la solución de los problemas que a diario viven los agricultores y que la ciencia realmente contribuya a resolver los diferentes problemas ó en todo caso la observación que se hace no refleja la dimensión real de los hechos sociales, esto estaría ocurriendo porque nos estaríamos observándonos con ojos extraños, que no permite visualizar con claridad los problemas sociales, ni la objetivación de solución de los problemas medioambientales, sociales y económicas de los aymaras.

Los agricultores tienen claro su situación y sus riesgos, ellos están conscientes de que el único camino que les queda es mejorar sus condiciones de la infraestructura productiva ancestral, el reordenamiento del sistema de las aynuqas, mejorar las herramientas de los cultivos, recuperar sus saberes, conocimientos y fundamentalmente transmitirlos a sus generaciones, por eso hoy para las comunidades aymaras el desafío es la recuperación de sus sistemas ancestrales de la agricultura, porque no tienen otra opción, los conocimientos de la modernidad poco aportan para su contexto cultural, claro está el legado de sus ancestros quienes fueron buenos agricultores, buenos planificadores y conservadores de los ecosistemas productivos, en donde no había ninguna familia que sufría de hambre, pero hoy aún la tierra les brinda los recursos alimentarios pero que se deteriora sus valores, sus conocimientos, sus técnicas y las formas de producir la tierra, es pertinente consolidar las estrategias locales de solución a los diversos problemas relacionados con la producción de los alimentos y en especial con el desarrollo de la agricultura.

4.1.5.- LA CULTURA Y LA RECUPERACIÓN DE LOS SISTEMAS PRODUCTIVOS AYMARAS.

En el Perú existen 200 mil hectáreas de andenes, pero la mitad de ellos están sin uso, esta situación obedece a los procesos históricos y coyunturales. La histórica señala que los andenes fueron abandonados después de la colonia, por el despoblamiento como por la pérdida de fuentes de irrigación y por fenómenos telúricos. Y las razones coyunturales se relacionan con el modelo económico primario-exportador de minerales y de productos del mar que está vigente; con el proceso de industrialización y urbanización, ha generado nuevas oportunidades de trabajo y progreso para los habitantes de las zonas rurales, sobre todo para los campesinos. Gonzales de Olarte y Trivelli (1999: 179).

En este sentido, las iniciativas de los agricultores es la mejor opción para la recuperación de los andenes, waru warus, quchas y reordenamiento territorial de las aynuqas, para asegurar niveles de producción que garanticen la subsistencia. Por tanto, el desarrollo sustentable es la mejora de la calidad de vida de la población local mediante el incremento de la producción y de su distribución equitativa, manteniendo y mejorando los recursos naturales y el medio ambiente, la recuperación de los andenes constituye un camino viable sólo bajo ciertas condiciones. La recuperación y rehabilitación de andenes genera una diversidad de externalidades ambientales y sociales positivas Gonzales de Olarte y Trivelli (1999: 182), a esta definición se podría agregar que las externalidades también generan una afirmación de la identidad cultural, su historia y recreación de sus conocimientos tecnológicos locales y la

integración de la comunidad para planificar los recursos productivos de manera colectiva, pero, los cultivos son llevados en forma familiar, estas estrategias productivas hoy están vigentes porque sus operaciones revitalizan sus saberes, redes de parentesco y sistemas productivos adecuados para esta zona heterogénea y diversa de sus ecosistemas.

4.1.6.- LOS RITUALES COMO ESCENCIA DE LA PLANIFICACIÓN DE LA AGRICULTURA.

Los rituales deben trascender para la planificación de la agricultura, por cierto que, es un mecanismo que brinda señales del pronóstico del clima y el comportamiento social y hoy debe vigorizarse aún más para continuar orientando la agricultura andina. No estamos en contra de la planificación científica de la agricultura, como se ha señalado este rubro es fuertemente limitado por los factores ambientales, culturales, sociales, de modo que es imposible su aplicación al 100% en el Altiplano, mas bien los conocimientos de la planificación moderna deberán aportar explicitando a la heterogeneidad de condiciones que configuran en un sistema para producir la chacra. Esta situación amerita producir el conocimiento de acuerdo al contexto cultural y social de la región andina, con ello no se esta planteando que los profesionales técnicos sean “yatiris aymaras” (sabios), claro que ellos tienen sus conocimientos, pero, esos conocimientos deberían contextualizarse, adecuarse ó recodificarse en el contexto cultural local, es imposible pensar producir la cantidad similar como se produce la agricultura en Europa, en la costa ó en un valle con riego, en el mejor de los casos en el Altiplano la producción es de 5 mil a 7 mil kilos por hectárea, eso podría ser en años donde las lluvias son normales y oportunas. Por eso, señalo que los conocimientos no deben tener caminos diferentes mas bien debe existir un reencuentro entre los saberes y conocimientos científicos para la región andina y la aymara. De lo contrario es poco ó nada contribuye los conocimientos modernos en la planificación de la agricultura en el Altiplano. Los indicadores naturales, festivos, astronómicos, los resultados de los rituales y el comportamiento medioambiental grafican la planificación de los cultivos adelantados, intermedios ó retrasados; de manera que, estos factores son gatillantes para planificar la agricultura que tiene un sentido de control de aversión al riesgo.

Los rituales no solo orientan la planificación de la agricultura, sino que tiene una función social y cultural, en vista que en su realización integra al grupo, genera una identidad, gatilla el comportamiento armónico entre las hathas ó al interior de las familias, sino que se extiende en toda la comunidad de agricultores y se amplía a la convivencia entre la comunidad humana, la comunidad de las deidades y los seres sobrenaturales, que deben engendrar la continuidad de la vida para el Altiplano. Así que, mediante los rituales las personas adquieren armonía, integración, pertenencia, solidaridad y lograr restablecer la armonía de la salud y de la vida cotidiana.

4.2.- LOS DESAFÍOS SOCIALES.

La compleja red de la diversidad de instituciones sociales locales configuran un espectro denso marcado por las relaciones de cooperación, integración y de conflicto en las comunidades aymaras, las mismas que exigen una representación social colectiva en las operaciones de las unidades familiares, que son normadas por el derecho consuetudinario y

el derecho formal. De modo que, es fundamental la afirmación y consolidación de las relaciones sociales ancestrales locales contextualizados en el presente y el futuro.

4.2.1.- LA AFIRMACIÓN DE LAS RELACIONES DE RECIPROCIDAD Y LA SOLIDARIDAD.

Las relaciones de reciprocidad y solidaridad en las comunidades aymaras están en plena operación, mediante estos mecanismos las unidades familiares acceden a los recursos productivos y de servicios para su reproducción social. Estas redes sociales configuran una malla compleja de interacciones que comprenden espacios familiares, el ámbito comunal y espacios supracomunales; En este sentido, el acceso a los recursos productivos de subsistencia es diverso, cuyas indicaciones interrelacionan en un sentido diferenciado, claramente observable en las prácticas de reciprocidad simétrica y asimétrica que son aceptados en diversos acontecimientos y escenarios sociales de la familia y la comunidad. Estos dos elementos son fundamentales para los procesos sociales y el diseño de las políticas y acciones del desarrollo local. Mediante ellos las familias consolidan la solidaridad, el reconocimiento y el sentido de cooperación con las demás unidades familiares que requieren de apoyo para enfrentar a los riesgos sociales, porque la reciprocidad es un elemento principal en las relaciones sociales de las familias en la comunidad y con su entorno, siendo la base vital para las operaciones organizacionales de los proyectos sociales, la reciprocidad esta en todas las esferas de la vida privada y pública. Desde que nacen los niños y niñas socializan la reciprocidad y la solidaridad, en el ritual de iniciación, bautizo, el matrimonio, tejidos ceremoniales sociales afines y los rituales cuando fallecen muestran esta singularidad.

Asimismo, las prácticas de solidaridad fortalecen los valores humanos en nuestros tiempos actuales, las familias valoran y practican la solidaridad porque mediante ella configuran su pertenencia social, dan sentido a su vida y proyectan la comprensión humana de tolerar las diversidades culturales; y a la vez este mecanismo a los aymaras los distingue en una sociedad marcada en la ayuda, la cooperación y la defensa colectiva de grupo familiar y comunal, incluso abarca a espacios mayores donde existen miembros de la familia que se convierten en las estrategias de subsistencia, esta relacionada a la existencia de recursos productivos en tiempos de sequía y las inundaciones y a la vez en las adversidades sociales como la delincuencia, para desterrar estos males desde las raíces, las familias acuden a sus organizaciones y autoridades para discutir, analizar y luego toman la decisión de expulsar del grupo si el agresor pertenece al grupo, y en el caso de no pertenecer se toma decisión en la asamblea comunal, cuya sanción es social y pública al agresor; entonces en la vida cotidiana de las familias, tanto en momentos difíciles y de armonía recrean las relaciones de reciprocidad y de solidaridad para garantizar las operaciones de la crianza de la vida y su relación con su entorno.

4.2.2.- LA REVITALIZACIÓN DE LA CHACRA: ESPACIO DE EXPERIMENTACIÓN DE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD.

El universo de la chacra familiar se caracteriza por su diversidad de cultivos, la heterogeneidad social y cuya funcionalidad y ubicación de las parcelas se constituyen en un archipiélago diseminado en las diferentes áreas productivas de las aynuqas, esta

configuración diversa y heterogénea ha permitido hasta nuestros días mantener la diversidad genética de los cultivos locales. Asimismo, la tenencia y la sucesión de la herencia de las tierras familiares toman criterios de esta racionalidad para lograr el acceso a la mayor diversidad de ecosistemas y con ello a diversos productos; en este sentido, mucho tiene que ver el tamaño familiar y el estrato social, para la dinamicidad económica y social local, en vista que en las comunidades aymaras el mayor segmento social se observa en las familias pobres, situación que gatilla la utilización de la tecnología tradicional y la producción orientada a la subsistencia familiar; sin embargo, en las familias de sectores sociales medios y altos, desde la perspectiva endógena de los agricultores, existen las condiciones favorables para una agricultura moderna porque poseen grandes extensiones de tierras ubicadas en zonas de las pampas, lo que posibilitaría el uso del tractor para la roturación y la siembra de los cultivos, tomando en cuenta el comportamiento favorable de las condiciones medio ambientales, que deberán concretizarse en caídas oportunas de lluvias y neutralización de los riesgos climáticos como las inundaciones y las heladas; Pero, en el Altiplano la caída excesiva y la escasez de lluvias producen los problemas y riesgos para el desarrollo de la agricultura, en el caso de incidencia de la caída de las lluvias se inundan las partes bajas y se pierden las sementeras de papa, asimismo, genera la erosión de las laderas y si no hay lluvias producen sequías prolongadas que afectan directamente a los cultivos. Entonces, esta situación requiere de la efectivización de un pronóstico muy adecuado para poder planificar la agricultura, por eso es importante los saberes y conocimientos tradicionales, mediante las cuales nos apertura más el panorama para sistematizarlo con la finalidad de poder comprender el comportamiento de los fenómenos climáticos mediante los rituales y la observación sistémica de los indicadores naturales para poder acertar la planificación de los cultivos.

En este sentido, como podemos apreciar que el uso de la tecnología tiene estrecha relación con las características sociales y la disponibilidad de los recursos productivos. De modo que, en el espacio de la chacra es precisamente el lugar adecuado donde se da la interacción de los elementos tecnológicos tradicionales y modernos, las mismas que se consolidan mediante la experimentación directa por parte de las familias. En el proceso de experimentación intervienen los diversos factores sociales, elementos culturales de la zona, las cuales influyen en el uso de la tecnología, teniendo en cuenta que la racionalidad de la agricultura aymara es de subsistencia, fundamentalmente en los sectores sociales pobres el objetivo es garantizar la economía de subsistencia y un porcentaje menor de los productos son intercambiados con otros productos para complementar la dieta, más bien los sectores de las familias utjirinis y qamiris que constituyen un 30 % de la población tienen las condiciones óptimas para desarrollar una agricultura moderna, que en mejores años se obtiene buena producción y en años malos se pierde los cultivos y con ello las inversiones, pero en su generalidad la zona del Altiplano se practica la agricultura para asegurar la alimentación y la subsistencia y no existen posibilidades para emprender una producción destinada al mercado.

Existen algunos elementos de la modernidad que son empoderadas en la lógica de subsistencia, entre ellos podemos destacar el uso del tractor en las pampas, lo que sería importante es que este instrumento se utilice en su debida oportunidad, y no como lo que esta ocurriendo actualmente donde la roturación de las tierras se hace a destiempo, asimismo, para evitar los conflictos familiares por la usurpación de los linderos de las

parcelas, sería conveniente planificar el día de trabajo en la aynuqa, esta situación podría disminuir en la incidencia de los conflictos familiares. Por otro lado, la demanda creciente de alimentos por la población local en los meses de diciembre, enero y febrero de cada año existe una escasez de productos de la papa, entonces para satisfacer a esta demanda local es pertinente que los sectores medios y altos produzcan los alimentos para satisfacer las referidas demandas, esto irritaría el acoplamiento de los elementos de la modernidad como el tractor y una visión orientada de la producción hacia el mercado, estos dos elementos podrían lograrse recuperando los elementos tecnológicos locales, sobre todo el sistema de “sexes” para almacenar y proveer con los productos para años con riesgos ambientales y el uso de los elementos de la modernidad, siempre en cuando que el comportamiento del clima sea favorable para el desarrollo de la agricultura, aunque en los últimos dos decenios no se ha observado cambios significativos de desarrollo, más por el contrario los elementos modernos han gatillado el deterioro de los conocimientos locales y los sistemas productivos sufrieron un quiebre en su planificación, pérdida de la diversidad genética y la escasez de los alimentos.

4.2.3.- EL FORTALECIMIENTO DE LA HATHA Y EL ACHU AYMARA.

El fortalecimiento de la unidad familiar y los vínculos del parentesco, es de trascendental importancia en los contextos actuales de cambio social y cultural, esta redefinición es con la finalidad de consolidar los nodos por los cuales fluyen los elementos para la socialización de los valores, conocimientos y los comportamientos de la familia. De la misma manera, estas redes sociales viabilizan las operaciones intergeneracionales que deberán ser construidos tomando en cuenta el escenario del reconocimiento del grupo, la pertenencia, la defensa y la protección familiar y garantizar el aprendizaje de la cultura, cuya orientación se consolida de manera efectiva en la interacción con otros elementos de su contexto cultural y de su entorno. Cabe destacar aquí la presencia de la escuela como elemento dinamizador de los cambios culturales, no en el sentido como ocurre en las metrópolis cuyas características imprimen una vida individual, la pérdida de valores humanos y la explotación irracional de los recursos naturales con la consecuente incidencia en el incremento de la brecha social, en donde son pocos los sectores sociales quienes poseen la riqueza y la mayoría de la población esta sometida a la normatividad impuesta por el proceso colonial, la marginación, la exclusión y que sigue reciclándose en leyes y políticas públicas de clientelismo y generación de activos para acoplar al sistema de la producción capitalista. En este sentido, el mercado se constituye en el ente que segmenta los niveles sociales las cuales son poseedoras de la riqueza y que también hegemonizan a través del mercado la explotación de los recursos. Esta situación es preocupante porque la vida es dependiente del sistema capitalista, lo que no ocurre con la economía de subsistencia de las familias aymaras, de modo que, si sus sistemas productivos tienen una racionalidad de subsistencia no implicaría necesariamente que es una economía atrasada; por el contrario, esta forma de producir los alimentos y de conservación de los recursos hoy se constituyen en los pilares fundamentales para asegurar el bienestar de la población aunque su naturaleza sea local y regional y a la vez en contextos geográficos adversos donde sus integrantes no se mueren de hambre, sino que cada quien posee recursos familiares, las mismas que están organizadas colectivamente para optimizar el uso de los recursos y para obtener la producción requerida.

De manera que, es pertinente reconsolidar la institucionalidad social local desde el matrimonio, las relaciones de parentesco, los diferentes niveles de organización comunitaria y las nuevas formas institucionales como la escuela, el sector de salud, los gobiernos locales, los gobiernos regionales y el propio gobierno nacional, en las cuales recae profundizar con el análisis de sus fortalezas y debilidades que deben ser respondidos oportunamente para impulsar el desarrollo cultural de la institucionalidad local sintonizada en los cambios socio culturales que se dan hoy en día, la tarea básica es el de experimentar mayor acercamiento y comprensión de los elementos culturales ancestrales y constituir una estructura flexible para identificar los derroteros futuros que comprende el desarrollo local.

Por otro lado, nos preocupa los niveles de pobreza que viven las familias y esta situación no puede perdurar en el tiempo, si actualmente se tiene el capital social y cultural calificada y en la región se vislumbra niveles de educación superiores de modo que estos elementos deben constituirse en herramientas que gatillen las respuestas adecuadas y palanquear las sinergias colectivas para superar la pobreza, esta realidad social hoy se condensa en la pasiva participación de los pobres que en su modelo cultural tienen el espectro de subsistencia, para analizar y emprender acciones debe considerarse incorporar mayor complejidad de elementos para incorporar concretamente en la planificación, el ordenamiento y la redistribución de la riqueza en la región, en donde los pobres tengan un protagonismo fundamental en la construcción de su desarrollo social y su bienestar conectada con el contexto social y cultural de la región andina. Es posible generar e impulsar los cimientos para un desarrollo autosostenido en la región del Altiplano, lo que es un desafío para la institucionalidad y los actores del desarrollo, como lo fue en su antaño una civilización poderosa en recursos productivos y en conocimientos, los cuales pueden condensarse en el desafío para las generaciones y dar comienzo a las iniciativas locales de autogestión del desarrollo local.

4.2.4.- EL REDISEÑO Y LA VIABILIDAD DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DEL DESARROLLO SOCIAL.

Los procesos de desarrollo en los países de América Latina y el Caribe, se han configurado desde sus inicios en la imposición de métodos y técnicas que tienen referencia externa, estas acciones mantuvieron el paternalismo y reciclaje del sistema patrón-colono, en donde los resultados no eran significativos porque solo obedecía a la relación de dependencia asimétrica entre el sistema director y el sistema dirigido. En este sentido, en los diferentes programas sociales, donde no ha permitido la autorrealización de las iniciativas de las familias que con el pasar del tiempo se fueron modificando los modos de desarrollo, llegando en la actualidad el desarrollo humano que contempla una diversidad de factores que deben ser integrados para gatillar los beneficios de las familias; inclusive, en las últimas décadas recién se incorporan la perspectiva de la participación de los beneficiarios en la elaboración de los proyectos, pero, en su proceso sigue siendo ausente porque los responsables de la ejecución del proyecto no admiten el control y la participación de los usuarios durante la ejecución de los proyectos, lo que neutraliza la interiorización de las responsabilidades al final del proyecto a las familias usuarias, siendo una decisión arbitraria por parte de los entes ejecutores del proyecto.

De manera que, la viabilidad de los programas sociales deberá configurarse en una densa y compleja participación de los usuarios en la elaboración, diseño, ejecución y la evaluación de las iniciativas locales. Esta situación esta orientada al aprovechamiento eficiente de las capacidades locales de autogestión del desarrollo, en vista que el capital cultural no sólo incorpora la vigencia de los saberes y conocimientos locales, sino que, también recodifica y existe un empoderamiento en la lógica de la racionalidad aymara.

4.2.5.- LA INTEGRACIÓN Y LA COMPLEJIDAD DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL AYMARA.

Es necesario establecer una plataforma organizacional, en cuya matriz sea asegurada la representatividad de la diversidad de instituciones existentes en la localidad. Este espacio debe integrar a los diferentes niveles de organizaciones que operan en las comunidades aymaras, sean de carácter cultural, social, económica, política, religiosas, ONGs, quienes se desarrollan en el ámbito local y su participación es fundamental en la concertación y en la priorización de las demandas emergentes de la sociedad local. Su importancia no solo radica en la participación, sino que, compromete en el aprovechamiento óptimo de las capacidades y potencialidades institucionales y la utilización sostenible de los recursos naturales que deben gatillar la emergencia social con equidad y en la afirmación de la identidad cultural local.

En la actualidad, la reproducción social tiene una orientación de la continuidad de los elementos tradicionales y la incorporación de los elementos de la modernidad; es decir, la organización social se consolida sobre la base de las antiguas redes y nuevas formas de interrelación social.

4.2.6.- RECUPERACIÓN DEL SISTEMA DE ABUELOS Y LAS AUTORIDADES DE LAS CHACRAS.

Es pertinente profundizar en la comprensión de los roles que juega el sistema de abuelos en el sistema de la autoridad local, en este sentido, el sistema de abuelos configura un trenzado que esta acoplado básicamente al uso de los recursos productivos y a la vez contempla el mantenimiento de la armonía y la paz de las familias de la localidad, también se amplía al ordenamiento territorial y desarrollo óptimo de las chacras y con ello la eficiencia de los conocimientos tecnológicos, la crianza de la diversidad de cultivos y la consolidación de la lógica productiva aymara, motivo de la tesis enmarcado fundamentalmente a las familias de escasos recursos de subsistencia, en esta esfera solo es posible su viabilidad social es mediante la educación ó los sistemas del matrimonio que podrían acceder a incrementar mayores tierras para ser producidos utilizando las sabidurías locales y sería importante que las políticas públicas ejercidas por los gobiernos incorporen las capacidades locales y sintonicen en el uso adecuado de las fortalezas de los sistemas locales, objetivados en sus autoridades, el uso de las tierras, su capital social y su relación con el medio ambiente natural. Esta complejidad en sus operaciones, requieren de su capital cultural, de la realización de los rituales y uso de los recursos productivos de manera sostenida, lo que ha perdurado desde nuestros ancestros hasta la actualidad con la agricultura andina.

Entonces, el sistema de abuelos y la autoridad tradicional de las chacras se constituyen en elementos esenciales sobre los cuales deberían edificarse e implementarse las políticas públicas con la recuperación de sistemas tradicionales de la agricultura aymara que tiene una orientación de empoderamiento de los elementos de la modernidad, cuya funcionalidad opera en la lógica aymara y de subsistencia. Muchas veces, el sistema director impone su racionalidad en contextos culturales diversos, con la consecuente pérdida de energías, capacidades, recursos técnicos y financieros, donde definitivamente los resultados no son alentadores, mas por el contrario, deterioran los elementos locales y esta situación implica modificar la estructura y las formas de diseño de las políticas y su ejecución en el sentido de cogestión de los recursos para el desarrollo local. Ya existieron varias experiencias en este sentido, pero la política central fue obviando sistemáticamente porque perciben como competitivo a éstas acciones; sin embargo, hoy los Estados-naciones experimentan las crisis sociales, dando lugar a las políticas de descentralización administrativa, financiera y política, de modo que, los escenarios sociales hoy han cambiado y es pertinente gatillar la complejidad en las iniciativas locales, mediante los cuales se logra mayor efectividad de los elementos para un desarrollo local. En este sentido, la diversidad de instituciones académicas, productivas, de servicios, políticos y organizaciones comunitarias deben converger en acuerdos y consensos como actores del desarrollo local.

QUINTA PARTE.

CONCLUSIONES.

La compleja articulación del sistema de las aynuqas, configurada en la heterogeneidad y diversidad de los saberes, conocimientos, uso de tecnologías, ecosistemas productivos, variedades genéticas, elementos culturales y formas de organización social. En este proceso se han incorporado diversos elementos modernos, los cuales han sido empoderados y recodificados en el marco de la racionalidad de la agricultura aymara, y operan bajo esta lógica y tienen una orientación de garantizar la subsistencia de las familias aymaras.

En este sentido, concluyo con la presente tesis acotando en tres ejes básicos: la coexistencia de la tradición y la modernidad en el sistema de las aynuqas; la identificación de los desafíos culturales y finalmente, los desafíos sociales. Aún cuando el trabajo como tal merece abordar otros contextos, en esta tesis es posible llegar a las siguientes conclusiones:

5.1.- LA COEXISTENCIA DE LOS ELEMENTOS DE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD.

Los elementos de la tradición y la modernidad coexisten en la lógica de la producción aymara, es decir, en el sistema productivo local varios elementos modernos que intervienen operan en el marco de la racionalidad andina, donde la producción es principalmente para garantizar la subsistencia familiar. Teniendo en cuenta que el sistema de las aynuqas, son espacios de experimentación colectiva de la producción agrícola, que fueron estructurados desde épocas ancestrales y mantenidas como estrategias válidas para la obtención de los alimentos y la reproducción de la vida humana. En este marco, configuran la conservación de la diversidad de ecosistemas productivos, la recreación de los elementos culturales locales y formas de organización social contemporánea.

En las aynuqas, se produce una rotación de cultivos bien planificada, la cual permite el abastecimiento de los productos para la satisfacción de las necesidades dentro de una economía de subsistencia, en grandes contradicciones con la economía neoliberal de la sociedad mayor.

5.2.- DESAFÍOS CULTURALES.

La cultura perfila el sentido de planificación de la agricultura a través de los diferentes rituales como indicadores de la producción. Asimismo, los elementos culturales se configuran en la tradición y la modernidad, como consecuencia de la movilidad social, acceso a los espacios de formación educativa, a las políticas públicas y acciones de las instituciones públicas y privadas de la región. Sin embargo, existe una predominancia de empoderamiento de la racionalidad de los elementos locales hacia los elementos de la modernidad, hecho que capitaliza la condensación identitaria, la recreación y la afirmación cultural aymara.

Los diferentes rituales que se producen en el ciclo agrícola, son verdaderos instrumentos de planificación agrícola, cada cual con características particulares, según el momento de su

realización. Estas actividades integran las cosmovisiones, las expectativas y las prácticas por parte de las familias, tanto para las actividades agrícolas y la vida cotidiana.

Los desafíos culturales de la agricultura aymara están configurados en la objetivación de sus modos de vida, sus conocimientos, sus creencias y valores locales, observándose una ligera introducción de elementos tecnológicos de la modernidad que se readecuan y recodifican al contexto medio ambiental heterogéneo, cultural y a la racionalidad productiva local.

5.3.- DESAFÍOS SOCIALES.

La organización del trabajo de las aynuqas recae en la unidad familiar, tanto de las comunidades y la población del pueblo de Juli. En este contexto se observa una interacción compleja de las relaciones de reciprocidad y solidaridad entre los agricultores, estas relaciones amplían y consolidan las redes del sistema del parentesco y ceremonial, con la prestación de servicios sociales.

Las relaciones de reciprocidad y solidaridad contribuyen a una mayor integración social y dinamizan los nodos de las relaciones sociales en la vida pública y privada de las familias, la comunidad y su entorno social, mediante los cuales las unidades familiares encuentran mecanismos de ayuda, de cooperación y la complementariedad ecológica y productiva para la subsistencia de las familias aymaras.

BIBLIOGRAFÍA.

- AROCENA, JOSÉ. El Desarrollo Local: Un Desafío Contemporáneo. Nueva Sociedad. 1995. Caracas.
- ARCE, JOSÉ ANTONIO. Fue Socialista ó Comunista el Imperio Incaico? En los Modos de Producción en Imperio de los Incas. 1978. Lima.
- ARNOLD CATHALIFAUD, MARCELO. Modelos Culturales en Organizaciones Sociales Participacionales. La Cultura Organizacional Comunitaria. En Colección de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Bravo y Allende Editores. 2002. Santiago de Chile.
- BABBIE, E. Fundamentos de la Investigación Social. Thomson Editores México 2000.
- BARRIENTOS MORALES, FRESIA. Pueblos Originarios de Chile. Patrocinada por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2da Edición. Santiago de Chile 2005.
- BENGOA, JOSÉ Y VALENZUELA, EDUARDO. Economía Mapuche. Pobreza y Subsistencia en la Sociedad Mapuche Contemporánea. Editado por PAS. Santiago de Chile. 1984.
- BENGOA, JOSÉ. (Compilador). La Memoria Olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile. Publicaciones del Bicentenario, 2004. Santiago de Chile.
- BERGER, P. Y LUCKMANN, T. La Construcción Social de la Realidad. Buenos Aires Amorrortu 1968.
- BOUYSSSE CASSAGNE, T. La Identidad Aymara: Aproximación Histórica. Ediciones Hisbol. La Paz Bolivia. 1987.

BLANCHET, A. Técnicas de Investigación en Ciencias Sociales. Datos. Observación. Entrevista. Cuestionario. Madrid Marcea 1989.

BRIONES, GUILLERMO. Métodos y Técnicas Avanzadas de Investigación Aplicadas a la Educación y las Ciencias Sociales. Santiago PIIE. 1990.

CASTRO, VICTORIA; VARELA, VARINIA; ALFARO, LEONOR; MERCADO, CLAUDIO Y URIBE, MAURICIO. Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos. Victoria Castro Rojas. Editor 1994. Santiago de Chile.

CEPAL. Panorama Social de América Latina 2002 y 2003. Publicación de las Naciones Unidas. 2004. Santiago de Chile.

COCK C. GUILLERMO. El Ayllu en la Sociedad Andina: Alcances y Perspectivas. 1981 Lima.

CHAYANOV A. V. Acerca de la Teoría de los Sistemas Económicos no Capitalistas. 1987. Lima.

DELGADO, J. M. Y GUTIERREZ, J. (coordinadores) Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales. Madrid Editorial Síntesis 1998.

DURSTON, JOHN; DUHART, DANIEL; MIRANDA, FRANCISCA Y MONZÓ, EVELYN. Comunidades Campesinas, Agencias Públicas y Clientelismos Políticos en Chile. Grupo de Investigaciones Agrarias-GÍA. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2005. Santiago de Chile.

ESPINOZA SOREANO, WALDEMAR. El Fundamento Territorial del Ayllu Serrano. 1982. En Antropología Andina. Lima.

FIGUEROA ADOLFO. La Economía de la Sierra del Perú. Fondo Editorial de la P.U.C.P. 1983. Lima.

FIGUEROA EUGENIO Y SIMONETTI JAVIER. (Editores) Globalización y Biodiversidad: Oportunidades y Desafíos para la Sociedad Chilena. Editorial Universitaria 2003 Santiago de Chile.

GARCIA FERRANDO, M. IBAÑEZ, J. Y ALVIRA, F. El Análisis de la Realidad Social Métodos y Técnicas de Investigación. Madrid. Alianza Editorial. 1986.

GEERTZ, CLIFFORD. La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Editorial Gedisa. 1986.

GODELIER MAURICE. El Concepto de Formación Económica y Social: el ejemplo de los Incas. 1978.

GOLTE, JÜRGEN. La Racionalidad de la Organización Andina. Ediciones IEP Lima 1980.

GONZALES DE OLARTE, EFRAÍN. Economía de la Comunidad y Campesina. I.E.P. 1984. Lima.

GONZALES DE OLARTE, EFRAÍN. En las Fronteras del Mercado. Economía Política del Campesinado del Perú. IEP Ediciones Lima 1994.

GONZALES DE OLARTE, EFRAÍN Y TRIVELLI, CAROLINA. Andenes y Desarrollo Sustentable. IEP. 1999. Lima.

GROSS PATRICIO. Sustentabilidad ¿Un Desafío Imposible? Editores Sur ambiente. 2002 Santiago de Chile.

HAMERSLEY, M. Etnografía. Métodos de Investigación. Buenos Aires. Paidós 1994.

HERNANDEZ, R. FERNANDEZ, C. Y BAPTISTA, P. Metodología de la Investigación. McGraw Hill México. 1998.

ITURRALDE, DIEGO Y KROTZ, ESTEBAN. (Compiladores). Desarrollo Indígena: Pobreza, Democracia y Sustentabilidad. Edición Fondo Indígena. 1996. La Paz Bolivia.

JAMES L. GIBSON, JOHN M. IVANCEVICH Y JAMES H. DONNELLY. Las Organizaciones. Comportamiento, Estructura y Procesos. Décima Edición. 2004. México.

KOTTAK, CONRAD PHILLIP. Intercambio y Supervivencia. Madrid MCGRAW HILL, 1995. Antropología Cultural.

KOTTAK, CONRAD PHILLIP. Antropología Cultural. Espejo para la Humanidad. Madrid: McGraw-Hill. 2000.

LEFF, ENRIQUE. Ecología y Capital. Racionalidad Ambiental, Democracia Participativa y Desarrollo Sustentable. Siglo Veintiuno Editores. 2001. México.

LUHMANN, NIKLAS R. DEGREGORI. Teoría de la Sociedad. Universidad Guadalajara. Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México 1993.

MARULANDA, OSCAR. El Manejo Integrado de los Recursos y la Perspectiva Ambiental del Desarrollo. Ediciones Siglo XXI México. 2001.

MAYER ENRIQUE. Casa, Chacra y Dinero. Economías Domésticas y Ecología en los Andes. Edición Instituto de Estudios Peruanos IEP. 2004. Lima Perú.

MATOS MAR, JOSÉ. Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú. I.E.P. 1976. Lima.

MICHAELSEN, SCOTT Y JOHNSON, DAVID E. (Compiladores). Teoría de la Frontera. Los Límites de la Política Cultural. Editorial GEDISA. 2003. Barcelona.

MURRA, JOHN V. En Torno a la Estructura Política de los Incas. (en los Modos de Producción en el Imperio de los Incas. W. E. Soriano). 1978.

MURRA JOHN V. El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2002. Lima Perú.

NANDA, SERENA. Antropología Cultural. 1982.

OSORIO, FRANCISCO (Editor). Ensayos Sobre Socioautopoiesis y Epistemología Constructivista. Ediciones MAD. 2004. Universidad de Chile. Santiago de Chile.

PLAZA, ORLANDO. Economía Campesina. Edic. DESCO Lima 1987.

RECASENS SALVO ANDRES. Pueblos de Mar. Relatos Etnográficos. Ediciones Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. 2003. Santiago de Chile.

SALKIND, NEIL J. Métodos de Investigación. Prentice Hall. México 1998.

SCHVARSTEIN, LEONARDO. Diseño de Organizaciones Tensiones y Paradojas. Editorial Paidós. 1998. Argentina.

VAN DER PLOEG, JAN DOUWE. Sistemas de Conocimiento, Metáfora y Campo de Interacción: El Caso del Cultivo de la Patata en el Altiplano Peruano. 1989. Madrid.

VESSURI, HEBE M.C. Antropología y Medio Ambiente. Edic. Siglo XXI México 2001.

VILAR, PIERRE. La Economía Campesina. Lima Perú 1987.

VILLAGRÁN, CAROLINA Y CASTRO, VICTORIA. Ciencia Indígena de los Andes del Norte de Chile. Editorial Universitaria S.A. 2004. Santiago de Chile.

VIOLA, ANDREU. Antropología del Desarrollo. Teorías y Estudios Etnográficos en América Latina. Ediciones Paidós Barcelona 2000.

SPSS PARA WINDOWS 2004 Y EL ATLASTI 5.0.

GLOSARIO DE PALABRAS AYMARAS.

Achachilas

Personas de mayor de edad. También se refieren a los cerros altos que están cerca de la comunidad.

Achu

La familia y su descendencia ampliada.

Achukatu

Agarrar la semilla nueva en las aynuqas.

Awatiri

Persona que se encarga del cuidado de los animales en el campo.

Ayllu.

Terminología quechua que significa la familia.

Aynuqa

Tecnología tradicional en la agricultura aymara, que comprende diversos espacios heterogéneos, con cultivos homogéneos, ciclo rotativo e integración de aspectos medio ambientales, culturales y sociales.

Ch'alla

Ritual de esparcir el vino, el alcohol a la tierra, en agradecimiento de la producción agrícola y la vida cotidiana.

Hathas

Semilla de productos agrícolas y descendencia.

Hathakatu

Día principal para agarrar la semilla nueva en las sementeras de las chacras.

Huajchas

Familias de escasos recursos de subsistencia.

Jaqis

Personas de la localidad ó trabajadores de los hacendados.

Jaqiqhullis

Sistema de camellones en espacios húmedos, para la siembra.

Jara

Pequeñas chozas temporales para el periodo de la cosecha en la aynuqa de papa.

Jawira

Río ó riachuelo cuyos afluentes inician en las cumbres altas y recorren hasta la cuenca del Lago Titicaca.

Llaullas

Fuente de la abundancia de los espíritus de las chacras y los animales.

Mallkus

Cóndor, los aymaras denominan a sus autoridades tradicionales locales.

Phina

Espacio donde se guardan los productos clasificados en papas grandes, menudas en el periodo de la cosecha.

Qamiris

Familias que poseen grandes extensiones de tierras de cultivos y pastos.

Sixis

Trojes para guardar los alimentos secos, como: la quinua, las habas, los granos, el chuño, la cañihua y la tunta.

Shiqacha

Hoguera provisional para la preparación de los alimentos en la aynuqa, en el periodo de la cosecha.

Ojotas

Sandalias tradicionales confeccionadas de jebe.

Utawis

Lugares de residencia e instalación de las viviendas teniendo en cuenta el recurso del agua.

Ujirinis

Familias que poseen suficiente cantidad de recursos productivos.

Waru waru

Terminología quechua, tecnología agrícola para zonas húmedas.

Wiris

Instrumento de labranza para los cultivos, confeccionado con materiales de la zona.

Yatiris

Sabios, son personas varones y mujeres mayores de edad que miran la suerte, observan los indicadores y realizan los rituales.

ANEXOS.



Vista panorámica de la aynua de San Juan, en las orillas del Lago Titicaca, en ella podemos observar los procesos de desplazamiento de las áreas productivas por crecimiento de la ciudad de Juli.



Las plagas de gorgojo de los andes en edad adulta.



El Inca Uyu, Chucuito. Centro ceremonial de fertilidad de la diversidad genética de los cultivos andinos, en esta imagen podemos ver los falos reubicados.



Grupo de bailarines con traje típico en la fiesta de carnavales del pueblo de Chucuito.



La kantuta, planta arbustiva de flores de color rojo, utilizada en los rituales agrícolas.



Cultivo de la quinua, variedad blanca de Juli, en la aynuqa de Jayu Jawira.



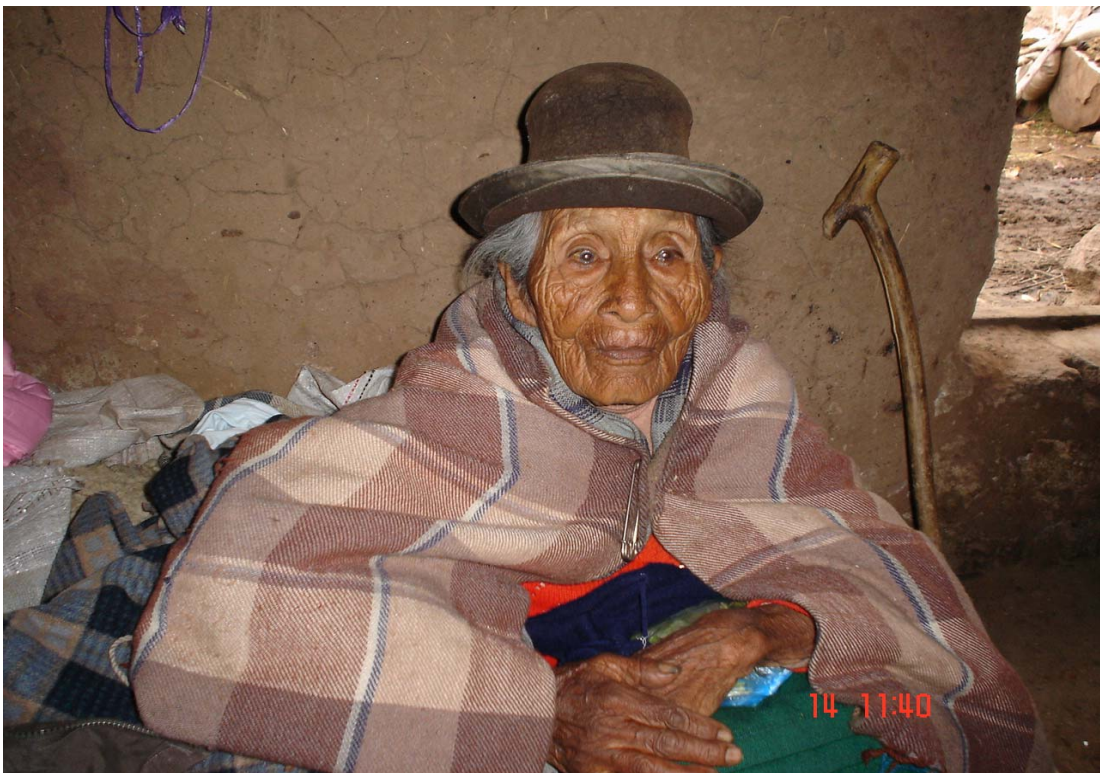
Ritual del Hathakatu de la papa nueva en la aynuqa de Ch'allapataca Juli.



Ritual de la ch'alla con vino, floreo y llamado de las llauallas (deidades) de la papa, en la Comunidad de Huaquina Sapijicani Juli.



Socialización de saberes y conocimientos de padres a hijos, en el ritual del Hathakatu. En la imagen podemos observar la participación de tres familias y sus descendientes.



Abuela Eulalia Sagua, en el año 2005, cumplió 106 años y vive en Huaquina Juli.



Preparación de alimentos y presencia de elementos de la tradición y modernidad.



La aynuqa de papas de Ch'allapataca Juli, con la siembra de diversas variedades genéticas, destacando las ch'iara imilla, qumpi, janq'u imilla, p'itiquilla y la waraquipa.