PROYECTO "QNAS SOÑI (HOMBRES DEL AGUA): CHIPAYA, ENTRE TRADICIÓN Y TECNOLOGÍA. HACIA UN MUNICIPIO RESILIENTE"

CULTURA Y TURISMO CHIPAYA

Violeta Montellano, Mercedes Bernabé, Nina Mansilla

WWW.CHIPAYA.ORG

INFORME FINAL

CULTURA Y TURISMO CHIPAYA

Sistematización cultura-uso-tradiciones ACT 2.3.

Introducción

La investigación que presentamos en este texto se enmarca en la ejecución del Proyecto "Qnas Soñi: CHIPAYA, entre tradición y tecnología, hacia un municipio resiliente", formalizado en diciembre del año 2014 bajo iniciativa de GVC y CEBEM, con el objetivo de "mejorar la condición de vida del pueblo indígena Uru Chipaya, diversificando y fortaleciendo sus medios de vida" a partir de diversas acciones. Una de las áreas de trabajo para el cumplimiento de este objetivo es el área de Cultura y Turismo, que pretende apoyar "la recuperación, valorización y promoción del patrimonio cultural Chipaya con el fin de generar emprendimientos turísticos y culturales que permitan la creación de empleos locales e ingresos para las familias, además de reforzar la identidad cultural del pueblo Chipaya".

Para responder a la ejecución del proyecto, mediante el área de Cultura y Turismo, GVC y CEBEM lanzaron una convocatoria de consultoría para la realización de una investigación "con la finalidad de realizar una meticulosa búsqueda de la identidad cultural y con el objetivo primordial de valorar los 'objetos culturales'[1] para fines turísticos", considerando: el medio físico, los aspectos culturales tangibles y los aspectos culturales intangibles. Nuestra propuesta técnica aprobada, planteó como objetivos específicos la construcción de "contenidos culturales" a partir de las dinámicas locales de los ayllus, de forma participativa y reflexiva. Por este motivo, se formuló la aplicación de una metodología cualitativa a partir de técnicas no direccionadas de recolección de datos: la etnografía y la realización de entrevistas abiertas.

La consultoría comenzó el 27 noviembre del 2017 y concluyó el 27 de febrero del 2018. Su inicio, coincidió con el cierre de gestión de las autoridades locales, la finalización del año escolar y el comienzo de los procesos migratorios de una parte importante de la población de los ayllus. Posteriormente, las fuertes lluvias experimentadas en los primeros meses del año, inundaron los ayllus, el acceso se hizo dificultuoso y la población estuvo concentrada en enfrentar las inundaciones. La presentación de nuestro equipo a las nuevas autoridades, demoró un tiempo considerable ante las necesidades de los ayllus y tuvo lugar cerca al final del tiempo establecido para la consultoría. En este sentido, la aplicación de una metodología participativa no se realizó plenamente, sin embargo, este complejo contexto nos permitió reconocer algunas percepciones de la población en torno a la investigación y difusión de su cultura, cuestión que podría otorgar elementos para reflexionar y construir un turismo comunitario "desde abajo". Este informe se construyó, a partir de observaciones etnográficas sobre eventos relevantes en torno a la temática y entrevistas realizadas a determinados actores/as clave, durante un proceso de investigación corto, en el contexto mencionado.

[1] De la misma manera que en el Primer Informe entregado, en este Informe Final empleamos la

En el primer acápite, explicamos de qué manera reconocimos los "contenidos culturales" y planteamos un enfoque teórico sugerido para la comprensión y difusión de la cultura chipaya. En el segundo acápite, inicialmente, presentaremos de forma general a los pueblos Qnas Soñi y, específicamente, al pueblo Qnas Soñi Chipaya. Posteriormente, desarrollaremos los "contenidos culturales" identificados, especificando los tres aspectos que permitirían esclarecer su forma de difusión en el contexto del turismo (medio físico, aspectos culturales tangibles y aspectos culturales intangibles), con la intención de facilitar el proceso de socialización de éstos por parte del Comité de Turismo. En general, debido que nuestra investigación se basó en la recolección de relatos en los que se narran los aspectos culturales intangibles, éstos se constituirán como una base; mientras que el medio físico y la cultura material relacionada con éstos serán remarcados en cada acápite. El primer acápite de esta manera, es una introducción metodológica y teórica sobre el desarrollo de la consultoría, mientras que el segundo, presenta los resultados del trabajo de sistematización sobre la cultura chipaya, dirigida al proceso de socialización de los contenidos culturales.

1. Construcción de "contenidos culturales"

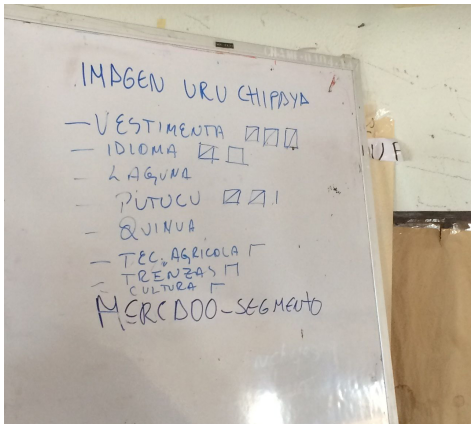
Como mencionamos anteriormente, nuestra propuesta pretendía la construcción participativa de contenidos culturales para la oferta turística. Ello implicaba, inicialmente, reconocer la predisposición de la población para compartir aspectos de su cultura y, posteriormente, identificar contenidos culturales que quisieran o no, compartir con los/as visitantes. Frente al contexto mencionado en la introducción, esta identificación se basó en algunas entrevistas, observaciones de eventos relacionados con la temática y documentos trabajados en el marco del proyecto conducido por GVC y CEBEM (*Línea base del estado de situación y del potencial de turismo en el Municipio de Chipaya*, 2016 e *Informe/Sistematización de resultados: Jornadas de Sensibilización Turística en Chipaya*, 2017).

Al indagar sobre los contenidos culturales en Chipaya, solamente un par de personas los identificaron de forma concreta. Esto probablemente se deba al grado de internalización del proyecto de turismo en determinados actores/as. Por ejemplo, Crimaldo Quispe, actual camayu del ayllu Wistullani y administrador del Albergue Comunitario, afirmó: "aquí nosotros podemos mostrar sobre arquitectura, nuestra vestimenta y usos y costumbres y los lugares atractivos" (Entrevista #1 a Crimaldo Quispe). Por su parte, Flora Mamani, actual Mamat'alla de Manazaya y presidenta del Comité de Turismo, identificó "la arquitectura y la vestimenta" (Entrevista #2 a Flora Mamani). Algunos eventos y testimonios locales sobre iniciativas de turismo, nos llevaron a reflexionar en torno a estas respuestas y su relación con la representación tradicional sobre "lo chipaya" y los procesos de fortalecimiento identitario que experimentan actualmente los pueblos Qnas Soñi.

Genaro Mamani Felipe, profesor que desarrolló su labor como docente en el colegio Urus Andino de Santa Ana de Chipaya y como director en la unidad educativa de Ayparavi, se refirió a la presencia de varias instituciones que promovieron el turismo en Chipaya desde hace 10 años, a través de diferentes acciones: la construcción del albergue comunitario y las edificaciones tradicionales frente a éste, la elaboración de una línea base sobre la cultura para el turismo o la creación de un museo en una de las unidades educativas, que articula la ley de educación 070 con el turismo (Entrevista a Genaro Mamani). Otra de las iniciativas recientes, que fomenta el turismo desde las unidades educativas, se desarrolla en Ayparavi mediante la elaboración de textiles en

miniatura que son utilizados para vestir a muñecas/os. Las experiencias que Genaro Mamani mencionó, resaltan algunos elementos de la cultura que ya fueron concebidos como parte de un repertorio para la oferta turística y que caracterizan a Chipaya: la construcción y el textil, por ejemplo.

Por otro lado, durante nuestra primera entrada a Chipaya, presenciamos un evento sobre turismo comunitario realizado por la Fundación Machaqa Amawta, en el que dos promotores de turismo fueron invitados para compartir sus experiencias en otras comunidades de Bolivia y para colaborar con la construcción de la imagen institucional chipaya, que podría ofrecerse en el mercado turístico. En la primera jornada, uno de los promotores lanzó una pregunta a las/os participantes como tarea para la siguiente jornada: "¿cómo se imaginan a los Uru Chipaya en el turismo?". Al día siguiente, volvió a cuestionar "qué más resalta cuando uno dice Uru Chipaya?... quiero algo tangible!... Esto es Uru Chipaya (repitió varias veces mostrando su marcador), ¿cómo vendemos Uru Chipaya?" (Anotación en CDC[2]). Las respuestas de los/as participantes fueron cuantificadas en una pizarra. La mayor votación fue atribuida a la vestimenta, a continuación la arquitectura, luego el idioma, el trenzado de las mujeres y la cultura (Ver Fotografía 1).



Fotografía 1: Evento sobre turismo comunitario (diciembre, 2017). Fuente: Elaboración propia

Si bien, la presencia de Uru Muratos en este evento, permitió reconocer aspectos culturales que ya no son practicados por otros grupos Qnas Soñi y por ello, se destacan en Chipaya, la metodología empleada para este reconocimiento fue precedida por una exposición mercantilista sobre la cultura. Día antes, este promotor planteó otro cuestionamiento, dirigido fundamentalmente a los/as jóvenes: "¿qué es el turismo para ti?". Pregunta a la que un joven respondió: "mostrar la cultura propia… hacer conocer". A lo que el promotor corrigió: "es economía… prestar servicios… ustedes van a mejorar su calidad de vida… la cultura viva de los pueblos es una gran oferta" (Anotación en CDC).

Flora Mamani, nos mencionó que hace aproximadamente 10 años, cuando se construyó el albergue, la iniciativa del turismo quedó estancada debido al desacuerdo del alcalde de entonces, que afirmaba que estaban "vendiendo cultura". La población de los ayllus por su parte, también presentaba disconformidad con el turismo:

> no querían saber tampoco del turismo, porque vienen muchos turistas aquí, sacan fotos, sacan entrevistas, historias. De ahí dicen que van a hacer libro,

[2] A lo largo del texto emplearemos la sigla CDC para referirnos a anotaciones realizadas mediante la observación y escucha, registradas en cuadernos de campo.

> filmaciones, que van a volver y que van a dejar documentado… pero nunca se ha cumplido eso. De ahí, hasta ahora tienen quejas… ahora dicen los ayllus, "ya no vamos a aceptar así, como ya hay turismo nosotros organizaremos"… no así clandestinamente, por plata algunos están aceptando… como hay organización, nosotros organizaremos dentro del ayllu. (Entrevista #2 a Flora Mamani)

Chipaya llamó tempranamente la atención de exploradores, investigadores y cineastas, por lo que existe una larga tradición de negociaciones fallidas con los/as visitantes. Flora Mamani, sugiere que la organización interna podría permitir el control del extractivismo de conocimientos que ha experimentado la población anteriormente. Sin embargo, este proceso de organización apenas comienza y se enfrenta con la diversidad de posiciones en la población con respecto al turismo.

El año pasado, se realizaron Jornadas de Sensibilización Turística en Chipaya en el marco del proyecto conducido por GVC y CEBEM, en las cuales participaron 156 personas de los cuatro ayllus. La metodología empleada implicó la realización de dinámicas grupales que persiguieron sensibilizar los Ayllus en el fortalecimiento de su identidad y "la puesta en valor de su cultura a través del turismo como alternativa de desarrollo". En estas jornadas, cada ayllu identificó una lista de recursos turísticos dividida en distintas categorías, que también tomamos en cuenta para el reconocimiento de contenidos culturales.

Reconocimos que en los eventos y las charlas mencionadas, fueron reiteradas algunas prácticas que caracterizan a la cultura chipaya. Sin embargo, consideramos que durante la historia éstas prácticas fueron comprendidas desde una perspectica exótica y esencialista. Por ello, a continuación presentamos un enfoque teórico que permitirá comprender los contenidos culturales reconocidos, mediante la complejidad del sistema de conocimiento chipaya.

1.1. La cultura Qnas Soñi Chipaya como sistema de conocimiento

Una serie de estereotipos coloniales vigentes en torno a la identidad Chipaya, son aspectos que cuestionamos en este acápite, para construir un enfoque que permita acercanos a la comprensión de una cultura compleja, dinámica y poseedora de un sistema de conocimiento particular.

Las crónicas coloniales escritas en los siglos XVI y XVII, describieron a los Uros como pueblos salvajes, hostiles y rebeldes, desde una mirada colonial y eurocéntrica que obstaculizó la comprensión de su manejo territorial y sus prácticas culturales. Por ejemplo, el padre José de Acosta afirmaba en su crónica de 1590:

> Cría (el Titicaca) gran copia de un género de junco que llaman los indios Totora, de la que se sirven para mil cosas, porque es comida para puercos y para caballos y para los mismos hombres: y della haen casa y fuego, y barco y quanto es menester, tanto hallan los Uros en su Totora, Son estos Uros tan brutales que ellos mismos no se tienen por hombres, Cuentan dellos, que preguntados que gente eran, respondieron, que ellos no eran hombres sino Uros, como si fueran otro género de animales… Son aquellos pescadores de la Laguna i de los Isleños de aquel archipiélago, gente belígera, guerreadora, soberbia, inconstante, vil, temeraria en lo que intenta, i sin miedo de la justicia en lo que acometen; o porque tienen fácil la huida, o porque los más aborrecen de muerte a los españoles, i les enamora poco la evangélica. (citado en Rojas *et.al.,* 2006:13)

Como afirma Cereceda (2010), "[m]uchas son las expresiones españolas que definieron a los uru como pueblos retrasados o no aptos para algunas labores: '...son todos pobres porque no tienen ganado. Viven en las riberas de las lagunas donde pescan, con lo que se sustentan y andan rotos y desnudos por no quererse aplicar a trabajar [...] y hay muchos que están dentro de las lagunas sin hacer sementeras ni ropas comiendo unas raíces que llaman totora...' (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 209)".

Por otro lado, la denominación aymara sobre los Uros como *chullpa puchos*, no solamente hace referencia al conocido mito de origen andino que afirma la existencia presolar de los Urus, sino que también sugiere una jerarquización interna a las sociedades andinas en la que los Urus fueron considerados menos civilizados. Según el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio (1879), estos pueblos eran descritos como "una nación de indios despreciables entre todos que de ordinario son pescadores, y de menos entendimiento" (citado en Rojas *et.al*., 2006:9). Tanto en el extracto de la crónica de José de Acosta como en la anterior definición aymara sobre los Uros, el carácter "salvaje" de los Urus es asociado con sus prácticas productivas seminómadas.

Desde el campo académico, a principios del siglo XX, surgió un interés por el pueblo Uru Chipaya pues se consideraba que "el aislamiento de Chipaya y las particularidades de sus habitantes harían de ellos un museo viviente" (Wachtel, 2001:19). Esta búsqueda por encontrar el pasado en sociedades vivas, provenía del método comparativo de la antropología evolucionista, sustentado en una teoría racial que además de atribuir estadios de evolución a las sociedades a partir de una mirada eurocéntrica, les despojaba de su carácter dinámico.

Esta visión monolítica sobre el pueblo Uru Chipaya volvió a manifestarse en la reconocida película *Vuelve Sebastiana*, dirigida por Jorge Ruiz en 1953. Uno de los motivos que impulsó a Ruiz a rodar la película, de hecho, fue el supuesto proceso de extinción que atravesaba esta cultura, cuestión que exigía la realización de una "etnografía de salvamento". El propio Ruiz, se refería a Chipaya como un "chulperío viviente", cuestión expresada al inicio de la película cuando un plano de una momia de niña se disuelve en un plano de Sebastiana, la niña chipaya.

Actualmente, el Ministerio de Culturas y Turismo, trabaja un anteproyecto de Ley, con la finalidad de proteger los sistemas y formas de vida de la Nación Originaria Uru de Bolivia, sin que esta Nación sea invadida por el turismo depredador, considerando que éste puede transformar y extinguir la cultura Chipaya (Anotación en CDC, Gobernación de Oruro). De esta manera, la representación sobre "lo chipaya" continúa negando el carácter dinámico de la cultura y su relación con la modernidad.

La antigüedad de los diferentes grupos Qnas Soñi Urus, calculada entre los 2000 y 1500 años a.C. (Acosta, 1954) y afirmada a través de la historia oral andina, incidieron en la tendencia por atribuirles aquella ancestralidad. Sin embargo, el hecho de que aquella ancestralidad sea considerada inmutable, expresa la incapacidad por comprender un sistema de conocimientos diferente. La particularidad del manejo territorial de los pueblos Qnas Soñi Uros, fue interpretada como primitiva al basarse en la caza, la pesca y la recolección. Por otro lado, aquel supuesto aislamiento del pueblo Chipaya, desconoce la movilidad histórica de los habitantes de los ayllus Chipaya, dentro y fuera del territorio boliviano, que ha transformado constantemente las prácticas productivas locales.

La ecofeminista Vandana Shiva emplea el concepto de "monocultivos de la mente", para recalcar los mecanismos empleados por el conocimiento occidental para establecer la universalidad de un modelo productivo. Estos mecanismos no solamente implican el

ejercicio de políticas de intervención productivas, sino la deslegitimación de los sistemas de conocimiento locales. En este sentido, la incapacidad por comprender un sistema de conocimiento distinto, implica el "hábito de pensar en términos de monocultura, que hace desaparecer la diversidad de la percepción y, por consiguiente, del mundo" (Shiva, 2008:9).

Uno de los resultados que pretende alcanzar el Proyecto "Qnas Soñi: CHIPAYA, entre tradición y tecnología, hacia un municipio resiliente", es formulado de la siguiente manera: "El pueblo Chipaya diferencia sus fuentes de ingresos gracias a la construcción de capacidades en TIC y la explotación de su patrimonio cultural y natural", cuestión que implica la realización de "actividades [como el turismo] enfocadas a la recuperación, valoración y promoción del patrimonio cultural Chipaya". En el contexto actual del Estado Plurinacional, las nociones de recuperación y valoración de las culturas indígenas suelen ser remarcadas constantemente, sin embargo, se limitan a la representación folklórica de las culturas, mientras que los territorios indígenas están sometidos a la minería y la industria petrolera, entre otras formas de avasallamiento y explotación territorial. Por este motivo, es necesario recalcar que la vitalidad de las culturas reside en la continuidad de sus propios sistemas de conocimiento aplicados a determinados territorios. Si bien, el pueblo Chipaya ha desarrollado su cultura en un medio ambiente complejo, justamente la "crianza mutua"[3] con este medio, determinó el desarrollo de un sistema de conocimiento sofisticado y singular.

En este sentido, la identificación inicial de contenidos culturales para el turismo en esta investigación, se basa en el reconocimiento de las tecnologías que constituyen el sistema de conocimiento Chipaya. Compartiendo el enfoque de Arnold y Espejo (2013:28), "[e]ntendemos 'tecnología' en este contexto como el conjunto de relaciones sociales generadas en las actividades productivas, a través de las interacciones con el mundo material, en las propias comunidades". Esto, implica un relacionamiento histórico con el territorio, cuyo devenir se expresa en tecnologías concretas. Los contenidos culturales desarrollados posteriormente, entretejen tecnología, conocimiento, memoria y mitología.

2. Contenidos culturales Qnas Soñi Chipaya

Los pueblos Qnas Soñi (hombres del agua o gentes de lagos), son reconocidos como una de las culturas de mayor antigüedad en Sudamérica (2000 – 1500 años a.C.). Según un mito de origen difundido en los Andes, los Qnas Soñi son los descendientes de los seres que vivían antes de la aparición del sol. Como seminómadas, cazadores y recolectores, ocuparon un amplio territorio a partir de grupos dispersos que contaban con sus propias particularidades.

> Al momento de la conquista hacían un 25% de la población indígena. Estaban asentados en las riberas de río Azángaro, las orillas del lago Titicaca, el río Desaguadero, el lago Poopó y el lago Coipasa. Además tenían asentamientos en Charamoco (Cochabamba), en la región de los chichas en Potosí y en la costa del Pacífico, entre las actuales ciudades de Arica e Iquique, así como en Cobija. Su mayor concentración se encontraba en Challacollo (Oruro) y en el

[3] "una gran parte de los Andes se recurre más bien a una ecosofía de relaciones con el medio ambiente que proyecta prácticas muy lejanas a las que se asocian con el término de 'domesticación'." (Arnold, et.al., 2013:12).

pueblo de Coata, a orillas del Lago Titicaca, en el Perú. (Gisbert, Arze y Cajías, 2006:171)

Sin embargo, diversos procesos históricos de colonización y migración influyeron en la disminución de su población. En la primera década de este siglo, se calculaba una población de aproximadamente 7.000 habitantes, en diez comunidades Qnas Soñi en Bolivia (Arnold *et.al.* 2002a y b). Vale la pena señalar además, que centenares de familias viven temporalmente en otros departamentos del país o fuera del territorio boliviano, sobretodo en la región costera chilena. "En este contexto, conviene considerar el alcance territorial de la Nación Originaria Uru, que abarca a tres naciones (Bolivia, Perú y Chile), en términos de territorios discontinuos, unidos por una cultura y una lengua comunes" (Arnold, 2009:367).

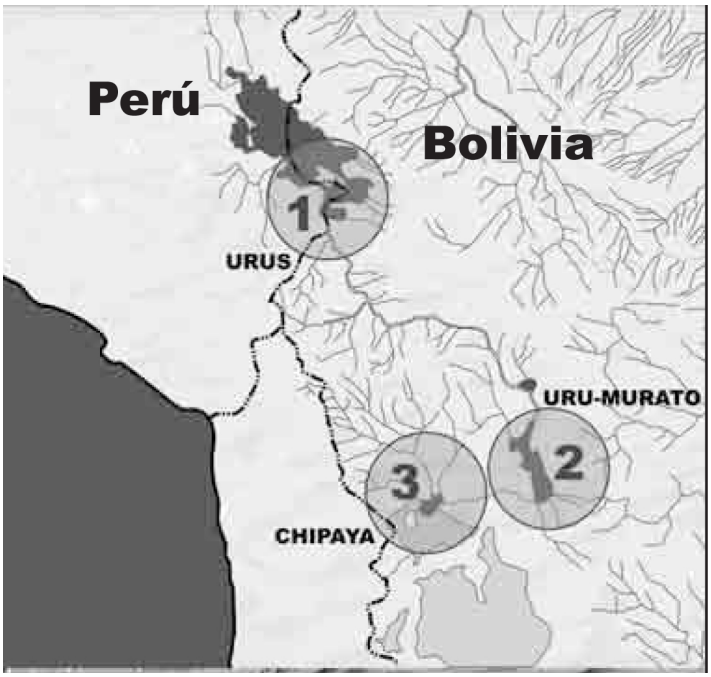


Ilustración 1: Las tres regiones Qnas Soñi en el Altiplano boliviano. Fuente: Arnold, 2009:374

En el presente, existen cuatro grupos autoidentificados como Qnas Soñi. Tres se ubican dentro del actual territorio boliviano: Iruhito (asentados en las orillas del río Desaguadero, La Paz), Murato (distribuídos en diferentes comunidades alrededor del lago Poopó, Oruro) y Chipaya (asentados cerca al río Lauca y el lago Coipasa, Oruro) (Ver Ilustración 1); mientras que otro de los grupos, Chulluni, se encuentran dentro del actual territorio peruano (Chucuito, Puno). Estos "diferentes grupos se identifican cultural y políticamente por el uso en el presente o pasado de su lengua común, por su vestimenta (…), además de otros rasgos culturales, cuya característica principal es su asociación económica y simbólica con el agua" (Arnold, 2009:367).

Chipaya es uno de los grupos que mantiene vigentes varias prácticas que particularizan a los pueblos Qnas Soñi. Por ejemplo la lengua Uru, *uchun maa taqu* o *uchunaka taqu* (nuestra lengua madre), es hablada por la mayoría de la población a diferencia de las otras poblaciones: "la mayoría de los uru-chipayas son bilingües (uru-castellano), cuando no trilingües o cuatrilingües (uru-aymara-castellano, a veces incluyendo el

quechua)" (Ibid: 389).[4] Por otro lado, la práctica textil y las tecnologías de construcción y de agricultura que desarrollan los/as chipayas, expresan una forma particular de relacionarse con el territorio a partir del manejo del agua y del viento.

El territorio chipaya está estructurado a partir de cuatro Ayllus: Manazaya, Aranzaya, Wistullani y Ayparavi (Ver Ilustración 2), que cuentan cada uno con su propia organización originaria, cuya conformación desarrollaremos más adelante. Se encuentra ubicado a 204 kilómetros de la capital del Departamento de Oruro, cuenta con una superficie de 480,348 km2 y según el Censo de Población y Vivienda del año 2012, cuenta con 2.003 habitantes (PDM, 2012).

Chipaya es la tercera sección de la provincia Sabaya, ubicada al Sur-Oeste del Departamento de Oruro, al Norte del Salar de Coipasa y al sur del "eje acuático", formado por el lago Titicaca, el río Desaguadero, el río Lauca, el lago Poopó y el lago Coipasa. Su capital, Santa Ana de Chipaya, tiene una altitud de 3.640 m.s.n.m. y está ubicada en una planicie que desemboca al salar de Coipasa. Actualmente, limita al norte con el Municipio Esmeralda (Provincia Litoral), al sur con el Municipio de Coipasa (Provincia Sabaya) donde se encuentran el Lago y el Salar de Coipasa); al este, con el Municipio Santiago de Andamarca (Provincia Sur Carangas); al sudeste, con el Municipio de Garci Mendoza (Provincia L. Cabrera); y al oeste, con el Municipio de Sabaya (Provincia Sabaya).

Los conflictos territoriales que experimentó Chipaya con los pueblos vecinos, desembocaron en una demanda presentada por el municipio al INRA el año 2007, para el saneamiento en la modalidad de Tierras Comunitarias de Origen. El trámite atravesó diversos obstáculos, sin embargo, tras la promulgación de la Constitución Política del Estado el año 2009, se dio paso a un nuevo proceso, dado que el Estado reconoció la Autonomía Indígena Originario Campesina como estructura organizativa territorial de los pueblos. El 6 de diciembre del mismo año, se realizó un referendo autonómico a nivel departamental, regional y municipal que, en el último caso, implicaba la conversión a la autonomía indígena originario campesina. Como resultado de este referendo, Chipaya fue uno de los 11 municipios que optaron por la Autonomía Indígena Originario Campesina. Según Guarachi (2017:17), esta decisión fue motivada por dos razones: la posibilidad de "reconstituir el territorio ancestral de Uru Chipaya, usurpado por ayllus y municipios aymaras que lo circundan, y concluir con el

[4] La denominación de la lengua Qnas Soñi fue parte de un amplio debate académico en torno a la identidad uru, ante la ausencia de suficiente material etnográfico o lingüístico y la disminución de la población en los últimos siglos. La misma denominación "uru" fue una categoría fiscal en la Colonia, más que una autodenominación (Arnold, 2009). Durante el trabajo de campo, escuchamos en diversas ocasiones que la población se refiere a su lengua como "pukina", aunque Albó (1991) afirma que esta autodenominación se debería a una confusión entre el pukina y el uru por parte de Johannes Vellard, en la década de los 40, repetida posteriormente por una serie de investigadores. Otros/as autores/as manifiestan que el uruquilla, familia lingüística de los diferentes grupos Qnas Soñi, podría expresar influencias e intercambios con Tiwanaku, grupos kallawayas y posteriormente, con aymaras y quechuas. "Este patrón lingüístico de préstamos léxicos parece resultar del fenómeno de una mezcla cultural en la que el pukina iba cediendo frente al aymara, al quechua o al uru, más que un intercambio constante de léxico entre lenguas (…) si los urus tenían nexos con Tiwanaku, tales vínculos estaban orientados a la configuración de relaciones multiétnicas y pluriculturales conjuntamente con los pukinahablantes (y probablemente otros) y no se trataba de la lengua principal de esta civilización" (Arnold, 2009:372).

saneamiento de tierras y territorio en la modalidad de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC)"; y "consolidar el idioma y la escritura Uru Chipaya y la revalorización de su cultura como mujeres y hombres del agua". Para efectivizar la Autonomía Indígena Originaria, en noviembre del 2016, se realizó otro referendo en el que se aprobó el Estatuto del Gobierno Autónomo de la Nación Uru Chipaya. De esta manera, en el mes de enero de este año, fueron posesionadas las autoridades autonómicas del Municipio Autónomo Originario de Chipaya: el *Qhastan Yoqztan Qamñi Zoñi Mä Eph* (máxima autoridad), el *Laymis Parla* (órgano legislativo) y el *Lanqsñi paqh mä eph* (órgano ejecutivo).

Ilustración 2: Mapa político administrativo. Fuente: PDM (2012)

2.1. Tiempo de oscuridad y el principio del territorio

El actual territorio chipaya cuenta con ciertas particularidades:

> se sitúa en una zona semidesértica inmensa: una monótona llanura azotada por los vientos (…), donde el afloramiento de placas salinas confiere al paisaje una blancura irreal y un aspecto casi lunar. Sólo el río Lauca trae el

agua dulce que antaño alimentaba vastos lagos, de donde los antepasados de los chipayas, como todos los demás urus, obtenían su subsistencia con la pesca, la caza y la recolección de plantas acuáticas. (Wachtel, 2001:16-18)

Fotografía 2: Paisaje Chipaya

Fuente: Elaboración propia

Fotografía 3: Visitante en mirador del pueblo

Fuente: Elaboración propia

Consideramos que el mito de origen Qnas Soñi expresa de tal manera la particularidad de la cultura chipaya y su relación histórica con el territorio, que podría dar inicio a distintos circuitos de guiaje. En las narraciones del mito, se mencionan espacios concretos del medio físico como el río Lauca y construcciones como la Torre Mallku, patrimonio arquitectónico chipaya. Además, hacen referencia a las primeras viviendas chipaya, que si bien no existen en la actualidad, podrían ser explicadas mediante la reconstrucción de un modelo.[5] Por otra parte, los testimonios mencionan el uso de la flora nativa aún existente en el territorio; su identificación, recolección y uso alimenticio, podría colaborar con la recuperación y valorización del patrimonio natural y cultural y chipaya. Finalmente, las particularidades del territorio actual pueden observarse en espacios del medio físico como el salar de Coipasa.

El mito de origen Qnas Soñi

A un principio, los pueblos Qnas Soñi vivían en un mundo de oscuridad, bajo la luz de la luna y las estrellas. En este tiempo, como nos contó Vicenta Lázaro, abuela de 60 años nacida en Manazaya, todos los seres eran iguales: “animal con animal saben

[5] Hace algunos años fueron construidas una waylicha, un putuku y un modelo de las primeras viviendas chipaya, frente al albergue comunitario. Sin embargo, esta última ya fue enterrada por la arena (Entrevista a Florencio Paredes).

vivir… la gente era sapo, señorita también sabe volverse [sapo]". Un cuento que nos contó, menciona el final de este primer tiempo:

> El zorro sabía bailar dice, de noche bien su guitarra estaba [tocando]. Después [se comenzó a aclarar], "sol siempre había o luna parece", así ha dicho. Ha corrido dice el zorro…, esa guitarra ha botado. Este lamphaya,[6] su raíz nomás, su corteza había sido [la guitarra] dice, así saben contar. (Entrevista #1 a Vicenta Lázaro)

Al salir el sol, los seres, anteriormente indistintos, comenzaron a tomar su forma. Doña Vicenta relaciona la salida del sol con la llegada de Jesucristo, mostrando la actual reinterpretación de aquel tiempo, a partir de la introducción del cristianismo. "Por eso yo se preguntar a mi papá: ¿porqué no volvemos animales nosotros? ¿porqué no volvemos zorro? diciendo. Ha partido Jesucristo dice: animal con animal, gente con gente".

Con la llegada del sol, en el río Lauca comienza una segunda edad, "con la aparición de chipayas que se consideran resto de una primera humanidad exterminada" (Gisbert, Arze y Cajías, 2006:207). Crimaldo Quispe, contó:

> Más antes que salga el sol, los abuelos construían a cualquier lado la casa, [con] vista cualquier lado. Entonces, pasan los años… algunos han dicho que va a salir del oeste el sol ¿no? Comentaron "nos vamos a quemar, para no quemarnos [construiremos] vista al este". Muchos dijeron también (…) que va a salir del este. Ahí se tenía duda. De repente el sol ha salido de unos años, entonces de los vista al este que estaban, el rayo que era fuerte para ellos. Ellos se quemaron por los rayos solares de la luz. Algunos se han quemado siempre, a medio esconderse. De este lado, una familia ha quedado en el río, esa familia ha crecido. Esa familia ha subsistido de rayos solares, entonces poco a poco ellos estaban todo el día y noche en el Lauca… poco a poco se han climatizado al rayo solar. (Entrevista #1 a Crimaldo Quispe)

Viviendo en el agua, los antepasados se alimentaban de plantas acuáticas, huevos recolectados y la caza de patos y aves silvestres. Como nos dijo doña Vicenta, hasta hace algunas décadas, los/as chipaya se alimentaban todavía de productos propios del territorio:

> Antigua gente comía pájaro, pariguana, lo que sabe vivir en el agua. Animales, primerito han comido. El *toyi*[7] sabe tener semilla, harto hay por allá, esa semilla saben juntar [para hacer] pito, sé comer esto. Pasando [época de lluvia], puro saben comer del lago: *zqari*,[8] *chuñi chuñi* se llama. Eso mis papás saben comer, no compraban nada. Debajo de [la tierra] sacan, por eso sabían amar esa tierra Pachamama, grave sabe amar, sabe hacer fiesta. (Entrevista #1 a Vicenta Lázaro)

El territorio chipaya cuenta con una amplia variedad de especies nativas, que eran usadas como alimento o medicina: *kauchi, colcha (ch'iji), chirqui, toyi, awa, keru keru, osqo, lhomi (wistru), zqa, khiwi o chunka (luruma), florisa, garbanzo, thuska thuska, chua chua, zqari, paja brava (k'isi), paja suave, ñaka thola, thola originario, qash qalu,*

---

[6] La Lamphaya (Lampaya medicinalis, de la familia Verbenaceae), utilizada medicinalmente para curar resfríos o aliviar la macurca, entre otros usos (Ramírez, 2010:77).
[7] Nombre científico: Azorella glabra weed, de la familia Poaceae (Ramírez, 2010:64).
[8] Sin nombre científico.

lamphaya, ami kora, conch'u, cola de caballo, llapha, chungara, zapato de burro, q'ausilla y janqo muni (Ramírez, 2010). Sin embargo, actualmente la alimentación de la mayor parte de la población se basa fundamentalmente en el arroz, el fideo y la quinua producida localmente.

Fotografía 4: Pata de vaca. Fuente: Elaboración propia

Clemente Mollo Condori, ex jilakata de Manazaya, nos contó: "Yo comía *toyi*, raíces, yo comía quinua, raíces *khiwi*, que es de pasto acuático, pescadillo, pescábamos con arnero, luego lo tendíamos sobre una telas como charque y eso comíamos con maíz" (Entrevista a Clemente Mollo). En el presente, él mismo dejó de consumir diariamente los productos locales aunque todavía come algunas raíces, según dijo: "como, como antojo".

Fotografía 5: *Toyi*. Fuente: Marco Arnez

La antigua zona lacustre "representaba más del doble, quizá el triple, de la que tienen los actuales lagos, al menos dos leguas por dos en la región situada al sur de Chipaya" (Wachtel, 2001:292). Clemente nos contó que los/as chipayas se establecieron en las lomas que se formaban en el agua y construyeron sus primeras viviendas, unas pequeñas casas realizadas con paja amarrada con el *q'aru* (soga de paja): "Nuestras casitas eran chipadito[9] con eso y los aymaras han visto y han dicho: estos son ch'ipatas. De ahí nuestro nombre se ha quedado Chipaya" (Entrevista a Clemente Mollo).[10] Clemente afirmó que estas casas eran fáciles de construir con respecto a las construcciones posteriores. Los/as chipayas fueron pues, seminómadas y se desplazaron por un amplio territorio como afirmamos anteriormente.

La memoria actual de los/as chipaya, suele asociar el asentamiento chipaya con las relaciones vividas con los pueblos vecinos de lengua aymara. Don Clemente contó: "aquí había río, en las lomitas había casas, porque los aymaras nos han avasallado, nos querían eliminar, ellos [chipayas] han escapado entrando en el lago y como no han podido entrar al lago y aquí tenían escondido en el lago por eso nosotros somos gente de agua Qhas Soñi". Según narró:

> El lugar original donde [los chipaya] estaban, era la capilla perdida, donde está el puente [Lauca] y llegaba hasta donde está la Torre de Sabaya ¿Porqué hacen esas construcciones desde aquí hasta tan lejos? porque manejaba el sexto sentido. Ellos [construyeron la torre] hasta donde están las campanas y los aymaras al descubrirlos, los mataron. (Entrevista a Clemente Mollo)

Además de Clemente Mollo, otros chipayas nos hablaron sobre ciertos poderes que los antepasados chipayas manejaban para comunicarse entre personas –a distancia- y con otros seres de la naturaleza (Entrevista a Florenco Paredes).[11] Más adelante, volveremos a referirnos a este tema.

Después de que los sobrevivientes a la salida del sol se refugiaron en el agua, los aymaras comenzaron a construir la torre de la iglesia de Sabaya, por orden de su curaca, Tata Sabaya y los *chullpas* salían por la noche a construir la torre en secreto:

> Éstos [los aymayas] se extrañaban por la mañana al ver que los muros de la torre se habían elevado. Al cabo de tres noches, intrigados, espiaron y sorprendieron a los *chullpas,* a quienes trataron de capturar. Prepararon trampas pero sólo pudieron retener a uno de ellos; lo interrogaron, pero fue envano, puesto que el *chullpa* no entendía su lengua. Después de atarlo con una cuerda, tres aymaras lo siguieron y descubrieron a los *chullpas* refugiados en el lago Ajllata. Entonces advirtieron a los demás aymaras, quienes a la noche siguiente fueron al lago y capturaron ("pescaron") a todos los *chullpas.* (Wachtel, 2001:213)

---

[9] Del aymara ch'iphaña: "enfardar, empaquetar". Ch'ipha: "Red de cuerdas de cuero para asegurar grandes bultos" (Layme, 2004:61).

[10] Posnansky, en 1937 también hacía referencia a las primeras construcciones y su relación con la denominación chipaya: "Las redes o mallas de paja trenzada que cubren los techos pajizos de Iru-hicho de los Chipayas, para que los vientos eternos de aquella pampa no arranquen sus componentes, son llamados también *chipas* por los aymaras de hoy, y puede ser que por este antecedente llaman a esta tribu: 'Chipayas'". (1937:39-40).

[11] Ya que esta investigación se basa en la recolección de la memoria local, nos interesan más los significados expresados por la población, que una reconstrucción positivista de los hechos.

Vicenta Lázaro, contó: “saben despachar [los aymaras], por eso [el pueblo] es a este lado. A Escara también saben ir, esos están despachando, pegando, hasta con soga están estiendo. Por eso hay apellido, ellos no tenían apellido, por eso Lázaro soy, con lazo te han pegado” (Entrevista #1 a Vicenta Lázaro). Cuando los antepasados chipayas fueron capturados por los aymaras, éstos los bautizaron con los apellidos que hasta ahora llevan:

> primer apellido Lasaru Qhespi, porque fueron enlazados con soga, otros de apellido Perka porque fueron tapeados en una muralla; otros, Lupi, porque fueron bautizados en la luz del sol; Alave, para que su obra nocturna sea alabado; Cayu, por lo que vinieron a pie a construir la torre; Mamani, por subsistir cazando aves en tiempo de hambruna; así posteriormente los otros apellidos Condori, Willca, Mollo, Felipe, Copa y Huarachi fueron bautizados llamándolos a Sabaya. (Muñoz y Lázaro, 2014:35-36)

Los aymaras agradecieron la ayuda de los antepasados chipayas en la construcción de la torre, regalándoles cuatro montañas: Wallpuri, Usita, Chisivintu y Wallerja. Pero, más tarde los chipayas fueron obligados a abandonarlas y fueron expulsados de Ajllata, “migraron hacia el sur y se establecieron en Capilla Perdida. Más tarde fueron de nuevo arrinconados en el altiplano desierto, donde fundaron Santa Ana de Chipaya y edificaron el Torre Mallku” (Wachtel, 2001:214).

Fotografía 6: Silo y Torre Mallku. Fuente: Elaboración propia

En la anterior fotografía se observa, además de la Torre Mallku, uno de los *silos.* Como nos explicó Clemente Mollo, los *silos:*

> son los lugares de adoración… que representaba a un santo… antes había una fila… hacia el sud hacia el este, como una cruz… por la religión lo han destruido… son de satanás decían… eran los silos de ciertas familias… los Lázaros, Condoris, Mollos en Manazaya era así… de mi familia era el santo san Rafael…. El Santiago era de la familia Condori… Candelaria era de los de Alavi… (Entrevista a Clemente Mollo)

Los silos estaban dispuestos en el territorio chipaya formando "cuatro largas líneas rectas orientadas de acuerdo con los puntos cardinales, para dibujar así una inmensa cruz, en cuya intersección de encuentra el pueblo" (Wachtel, 2001:44). Esta disposición expresa ya, el ordenamiento dual que caracteriza al territorio chipaya y la práctica ritual ejercida por las familias pertenecientes a cada mitad, dado que cada silo estaba dedicado a un santo que era festejado cada año, a cargo de familias pertenecientes a determinada parcialidad. Si bien, no todos los silos existen aún, la presencia del silo de la Torre Mallku da paso a la explicación sobre este ordenamiento territorial.

Continuando con la narración sobre el establecimiento de los/as chipayas en su actual territorio:

> Ocurre un largo peregrinaje (…), durante el cual los aymaras van presionando y empujando a los antiguos chullpas hacia el sur, éstos se establecen en diversos asentamientos previos, de los cuales son expulsados nuevamente, hasta que llegan a *kaal chur*, una isla entre los brazos del Lauca, en que lograrán construir su pueblo definitivo, San Ana de Chipaya. Es muy interesante que el relato destaque que sólo ahí los chullpas se dividieron por ayllus, cuando antes conformaban un solo grupo. (Cereceda, 2014:300)

El pueblo Chipaya fue fundado a comienzos de la década de 1570, "como un 'anexo' del pueblo de Huachacalla, constituido por su lado en una comunidad aymara" (Wachtel, 2001:583). Los primeros documentos sobre Chipaya se remontan a mitad de siglo XVII y hacen referencia a la dominación aymara sobre el territorio Chipaya:

> los indios del pueblo de guachacalla que sin poco temor de Dios ni de la Real Justicia nos an ocupado nuestras tierras y por donde no hallamos de comer con todos sus ganados de la tierra y ganados de la serda que nos an comido todas nuestras comidas que son una yeruas con que nos mantenemos que llamamos aua y los rayses que llamamos luruma y otros muchos géneros de yerua que se crían dentro del agua que para ello nos cuesta mucho trauajo […] (ATC, Documento núm. 530 [1667-1824] en Wachtel, 2001:322).

Los/as chipayas eran obligados a pastorear el ganado de los huachacallas y realizar todo tipo de trabajos. Una serie de demandas territoriales, realizadas entre el siglo XVII y el siglo XIX, exigen la definición de límites territoriales, reinvindicando, desde entonces, la autoidentificación como "gentes de agua" (Wachtel, 2001: 330).

Según narró Crimaldo, el descenso del nivel del agua influyó en el establecimento del territorio chipaya a partir determinado orden.

> [Además] del río Lauca, venía un río hondo. Por medio de este pueblo pasaba, [de] esta torre, la iglesia por ahí, pasaba hacia el sur. Entonces todos los años que pasan ya secó todo, entonces el río nomás quedó con agua, entonces el río ya no se podía pasar al otro lado al otro lado, entonces con

> barquito, así pasaban entre ellos, nadando. Entonces así han pasado al otro lado. Una familia se quedó a este lado, la otra familia al otro lado. Las dos familias, de años que pasan, crecía. Entonces los de este lado y los de este otro, Aransaya y Manazaya [se llamaron]. Tenían un poco de miramiento entre ellos, después ya: "vos eres de ese lado, vos eres de ese lado". (Entrevista #1 a Crimaldo Quispe)

Esta separación expresa un principio de organización dual en el territorio: Tuanta o Manazaya y Tajata o Aransaya. Los actuales cuatro ayllus, se fueron estableciendo como una subdivisión de este principio.

> Sabemos que el territorio chipaya está recorrido por una línea norte-sur que delimita los dos ayllus actuales, Tuanta al este y Tajata al oeste. Algunos informantes recuerdan que esa línea divisoria coincidía en otros tiempos con una desviación del río Lauca, que pasaba por el pueblo y desembocaba en el lago Coipasa. Ese canal, hoy cerrado porque inundaba las casas durante las lluvias, llevaba el nombre de río Taipi (la palabra *taipi* significa 'centro'). Ahora bien, existen otros dos ríos Taipi, secundarios respecto del Taipi principal, que en cierto modo lo repiten: uno dentro del ayllu Tuanta y otro en medio del ayllu Tajata. El eje central del territorio se ve así desdoblado, lo que determina una subdivisión de sus dos principales componentes. (Wachtel, 2001: 30)

La conformación de los cuatro ayllus, respondió al aumento de la población, el acceso al agua y los conflictos territoriales con los pueblos vecinos. Wistullani pertenecía anteriormente al ayllu Aransaya. "Mucha gente que trabajaba se ha separado entre ellos… ya no querían hacer pasar [agua] del río al sur. Nosotros del lado Wistullani reclamábamos que nos hagan pasar. 'No, ustedes no trabajan', así un poco de miramiento había. Entonces 'ya, mejor, [en] otro ayllu haremos'" (Entrevista #1 a Crimaldo Quispe). El ayllu Ayparavi, por otro lado, fue creado en el siglo XX, como resultado de las tensiones experimentadas con el pueblo vecino de Huachacalla.

> [D]urante la reforma agraria de 1952, los collanas de Huachacalla los despojaron de sus mejores tierras, al norte de Machaqota, en una extensión de varios kilómetros. Algo más tarde, en 1961, para poder defender mejor las chacras que cultivaban en los límites orientales de su territorio contra las pretensiones de los mismos collanas, los chipayas pidieron y obtuvieron, la creación del cantón Ayparavi, que hoy prácticamente constituye un tercer ayllu, pegado al de Tuanta hacia el este. (Wachtel, 2001:32)

Estas relaciones históricas entabladas con los pueblos aymaras, sin embargo, también implicaron negociaciones sobre el territorio e intercambios que se realizan hasta la actualidad. Por ejemplo, frente a la escasez de materiales como la paja en el territorio chipaya, éste es adquirido en territorio aymara. Sin embargo, aún existen conflictos territoriales con los pueblos vecinos, surgidos por ejemplo, por la entrada de animales a territorio chipaya. Finalmente, es destacable el hecho de que estas tensiones interétnicas históricas, también fortalecieron el sentimiento identitario Chipaya, al enfatizar su diferencia a partir de un sistema de conocimientos construido alrededor del agua.

2.2. Crianza en el territorio

Las tecnologías que actualmente desarrollan los/as pobladores/as de los ayllus de Chipaya durante su ciclo productivo, expresan un conocimiento profundo sobre el manejo del ecosistema y los elementos naturales con los que habitan. Estas tecnologías

fueron cambiando como respuesta a los cambios ambientales que experimentó el territorio y los conflictos territoriales con los pueblos vecinos. Si los Qnas Soñi eran reconocidos hasta la colonización española como cazadores y recolectores, actualmente desarrollan tecnologías particulares para la ganadería y el cultivo agrícola. En 1937, Posnansky afirmaba que cuando los/as chipayas fueron despojados de sus mejores tierras por los aymaras:

> principiaron a desviar el río Lauca y otras aguadas formando hábilmente ciénagas en unas partes y en otras escasos terrenos de alguna fertilidad por medio de aporte de abono y tierra humusídica. Con esos nuevos recursos se ha creado un pequeño oasis en aquel desierto, donde se cría especialmente cerdos, pequeñas tropas de ganado lanar y donde se cultivan rudimentariamente el el suelo, cuyo producto principal es el Luqui, Quinua, Cañagua y algo de cebada. (Posnansky, 1937:42)

Si bien, la ganadería fue adoptada por los chipayas tras la colonización española, la agricultura apenas comenzó a desarrollarse en los años veinte del siglo pasado. En la década de los setenta, Wachtel afirmaba:

> Los chipayas sólo recuerdan que, todavía a comienzos de siglo, sus lagos ocupaban una superficie mucho más extensa y poseían una flora más rica, en especial vastos cañaverales ahora desaparecidos. En efecto, el clima era más húmedo, pues mientras que actualmente la temporada de lluvias en Carangas rara vez comienza antes de diciembre –para alcanzar su apogeo en enero o febrero-, antes empezaba en octubre o noviembre. Al secarse el clima vino un descenso de las aguas, de modo que los lagos dejaron una tierra húmeda y cultivable; fue entonces cuando los chipayas emprendieron la siembra de quinoa, canawa y papas, y así apareció la agricultura en el territorio de la comunidad. (2001:277).

Inicialmente emplearon canchones para el cultivo agrícola, sin embargo, posteriormente comenzaron a usar otras tecnologías, dado que aparentemente los canchones se impregnaban del salitre obstaculizando una constante y buena producción.

> Tal vez repetían de manera artifical el proceso que habían podido observar durante los descensos del nivel de los lagos; de hecho, fue cerca de éstos donde acondicionaron los primeros *tsvi*.[12] La preparación de los terrenos de cultivo era una prolongación de los trabajos que los chipayas ya realizaban para el mantenimiento de los lagos, y sólo se trataba en realidad de una extensión de la red de riego preexistente. (Wachtel, 2001:278)

La irrigación de los campos no se lleva a cabo en los pueblos vecinos aymaras ni en los valles de la vertiente chilena. Sin embargo los moratos emplean técnicas similares, por lo que se puede suponer "que ambos grupos, frente a dificultades análogas, inventaron en un momento determinado de su historia, y gracias a su familiaridad secular con los lagos, las soluciones más adecuadas a los problemas que les planteaba la práctica de la agricultura" (Ibid:278–279).

Las tecnologías empleadas en el ciclo productivo Chipaya, han sido desarrolladas como estrategias para responder a las transformaciones del entorno lacustre y los conflictos

[12] Los tsvi o chias son porciones de terreno que son designadas a cada familia anualmente, para el cultivo de quinua.

territoriales experimentados durante la historia. Si bien es cierto que varias culturas de los Andes inician sus actividades agrícolas en junio, mes caracterizado por ser el inicio del año agrícola a partir del solsticio de invierno; es importante destacar la planificación del ciclo agrícola chipaya y su duración de casi dos años debido a las condiciones climatológicas y las características de sus suelos.

Para conocer estas tecnologías, es necesario comprender el sistema de organización de los ayllus, los bioindicadores locales empleados para la predicción del clima y la ritualidad articulada con el ciclo productivo. La comprensión del sistema de conocimiento chipaya, permitirá que los/as visitantes puedan valorar, además de la biodiversidad del medio físico y los aspectos culturales tangibles (expresados de gran manera en la aplicación de tecnologías), los productos elaborados por los/as chipayas, como los alimentos preparados a partir de los cultivos locales. Durante el desarrollo de este punto, destacaremos aspectos culturales tangibles y espacios concretos del medio físico, para que su transmisión pueda realizarse de forma concreta.

2.2.1. Autoridades originarias de los ayllus

Para el desarrollo del ciclo productivo, las autoridades originarias de los cuatro ayllus se organizan para velar por la comunidad durante su gestión. Las máximas autoridades originarias de cada ayllu, son los Alkantis o Jilakatas y las Mamat'allas y son posesionados el primero de enero de cada año. "Su función es velar el bienestar de la comunidad, dirigir las reuniones comunales, organiza los trabajos comunales, los representa ante instituciones públicas y privadas, tienen la potestad de dar solución a problemas internos de la comunidad, incluso aquellos de orden familiar" (Bernabé, 2010:12). Como explicó el actual jilakata del ayllu Manazaya: "del ayllu yo soy como papá y la Mama T'alla es como mamá" (Entrevista a Florencio Paredes Mollo).

Por otro lado, el Sukachiri es el consejero del jilakata "lo orienta para cumplir con las costumbres de la comunidad. Son personas (…) que tienen fuertes vínculos con la vida espiritual por lo que son entendidos en las costumbres y rituales" (Bernabé, 2010:12). Posteriormente, el Layme es la cabeza de los camayus (encargados de cuidar los cultivos), "[s]u función es la predicciones del tiempo, y 'contrarestar mediante actividades rituales, los fenómenos meteorológicos adversos" (Ibid). El número de camayus por cada ayllu depende del tamaño del terreno de cultivo. Finalmente, el Qhas jiliri es el Juez de Aguas, quien es considerado como el dueño del agua durante su gestión y tiene la responsabilidad de distribuir el agua entre los ayllus de Aransaya, Manazaya y Wistullani. Todas estas autoridades comienzan su labor en el mes de septiembre, aunque son posesionados el primero de enero junto con los jilakatas y recientemente, con las autoridades autonómicas.

Aunque el cristianismo fue adoptado sin eliminar la ritualidad chipaya, la introducción de otras órdenes religiosas en el siglo XX fue diferente. En el presente, existen cuatro iglesias en el pueblo de Chipaya: Pentecostal, Unión Cristiana, Adventista y Católica; mientras que en el ayllu de Ayparavi solamente están presentes la iglesia católica y la pentecostal. Sobre la influencia de las iglesias, Eulogio Mamani Copa, jilakata de Ayparavi en la gestión 2018 y católico, mencionó que cuando una autoridad posesionada es de una religión no católica, los rituales que involucran el consumo de alcohol o la ch'alla a la Pachamama no son realizados, pues consideran que "es tremenda maldad (…), por eso también hace granizo, pasan desastres, yo digo de por ahí será, no?" (Entrevista a Eulogio Mamani). Con esta opinión, no queremos generalizar la percepción de los/as chipayas con respecto a las distintas creencias en los ayllus, sin embargo, consideramos que es necesario transmitir esta diversidad de

creencias y prácticas a los/as visitantes. Estas iglesias pueden ser observadas en el pueblo de Santa Ana de Chipaya y en el ayllu Ayparavi y podrían ocasionar cuestionamientos entre los/as visitantes. Su presentación permite conocer el dinamismo de la cultura chipaya.

2.2.2. Bioindicadores climáticos locales

El sistema de conocimiento chipaya cuenta con indicadores climáticos locales que permiten responder a posibles fenómenos ambientales que atenten contra la buena producción. La transmisión de estos conocimientos permite además, conocer la biodiversidad del territorio chipaya, estereotipado muchas veces como un territorio hostil y desértico.

"Según PDM Chipaya 2003 y la realización de entrevistas semiestructuradas; en Chipaya se encuentra una diversidad de fauna silvestre que aparecen y desaparecen durante el transcurso del año, dependiendo a la época. Se tienen identificadas 35 especies silvestres, de los cuales 15 especies son acuáticas y 20 son especies terrestres" (Ramírez, 2010:61). En cuanto a la flora nativa: "[d]urante el año, se puede observar muchas especies que brotan en época de lluvias y otras que se mantienen, (perennes). Se tienen identificadas 31 especies, de las cuales 9 son perennes y 22 anuales, siendo la mayoría forrajera" (Ibid:63). Gran parte de la flora nativa puede observarse en el pueblo Santa Ana de Chipaya y en los ayllus Manazaya, Aransaya y Wistullani. En Ayparavi sin embargo, sobresale la paja, el kauchi y la thola (Ramírez, 2010:66). Como nos explicó Eulogio Mamani, en Ayparavi la tierra es más gredosa y no cuenta con toyi como en los otros ayllus (Entrevista a Eulogio Mamani). En cuanto a la fauna, es posible observar flamencos y otras aves nativas en el lago Coipasa, durante el invierno. Por otro lado, en la laguna Chasmaña perteneciente al ayllu Manazaya existe una construcción particular (Ver Fotografía 7), que según nos explicaron en una visita guiada, es propiedad de un cazador, por lo que en determinada época recibe la llegada de diversas aves (Anotación en CDC).

Fotografía 7: Vivienda de cazador en Chasmaña. Fuente. Elaboración propia

Entre los meses de enero y febrero llegan las lluvias y todos los ayllus se preparan para las inundaciones que vendrán, con la intención de asegurar su producción de quinua, cañahua y papa luque. En esta época, un elemento central es la observación a los pájaros, quienes son portadores del pronóstico de lluvias que vendrán.

> Hay un pajarito… un canario, ese pone huevo en pajita, cuando ponen abajo entonces quiere decir poca lluvia, cuando es en medio regular nomas, no? Por arriba es que va haber lluvia, pero a veces también varía cuando llega atrás la lluvia. (Entrevista a Eulogio Mamani)

Además del canario mencionado, el ave *lequeleque* también permite pronosticar el tiempo: cuando pone 3 o 4 huevos será un buen año, pero si pone un solo huevo será mal año (Muñoz y Lázaro, 2014:58).

Para la predicción de la llegada de lluvia abundante, después de los meses de mayo y junio, se observa el asentamiento de los animales: "Ya clarito está ahí, los animalitos que hay en la tierra, cuysitos, por abajo tienen sus casitas en tiempo de mayo, junio, pero después como ellos hacen casita por arriba, entonces quiere decir que también hay lluvia, ahí nosotros calculamos" (Entrevista a Eulogio Mamani). Por otra parte, la predicción de la lluvia también se realiza escuchando sonidos del lago Poopó o el de algunos animales: "Cuando las aguas del lago Poopó saltan y provocan un sonido parecido al trueno, si este sonido se escucha en horas de la mañana es para que la lluvia venga pronto; y si se escucha al medio día o pasado el mediodía, la lluvia vendrá tarde. Cuando la barriga de la oveja suena, vendrá lluvia pronto" (Muñoz y Lázaro, 2014:58). En caso de que se haya pronosticado la llegada de poca lluvia, se adelanta la siembra "a veces un poquito nosotros sembramos atrás o sino en el medio, nosotros decimos Taypi chaki, Wiri chaki, ese se llama el cultivo en el idioma de nosotros" (Entrevista a Eulogio Mamani). Esta estrategia empleada, podría ser transmitida con una ejemplificación, durante visitas a los terrenos cultivados.

Por otro lado, la predicción de la helada se realiza observando las nubes. "Cuando llueve y al día siguiente se amanece sin nube el cielo y al tiro se hela. (Entrevista a Eulogio Mamani). Como mencionaremos más adelante, existen rituales específicos para proteger las chacras de la helada.

La observación de la flora también es parte de la predicción del tiempo. Si el ch'iji (pasto), no florece en los meses "de noviembre y diciembre, nos indica que existe un aumento gradual de las temperaturas". Si la thola florece en los meses de octubre, noviembre y diciembre, se predice un buen año, **"**pero si floreciera antes de los meses mencionados la plantación también deberá adelantarse; cuando florece mucho y termina en semilla es augurio de buen año, con buena semilla de quinua; si ocurre lo contrario existirá heladas y no habrá buena producción". Cuando aparecen gotas dulces en la raíz o el tallo del k'auchi durante las heladas de los meses de junio y julio, se predice un buen año. Finalmente, "para predecir la sequía y el cese de las lluvias se observan en las hojas del tholar con un brillo intenso en los meses de junio y julio" (Ramírez, 2010:78).

Estas predicciones son llevadas a cabo por todos/as los/as comunarios/as y en algunas reuniones se deciden las acciones a tomar para alcanzar una buena producción (Entrevista a Eulogio Mamani).

Fotografía 8: Kauchi. Fuente: Elaboración propia

La denominación de los/as chipayas como "hombres del agua" se hace tangible al ver el manejo tan eficiente que tienen del agua; mientras que una inundación sería considerada como una desgracia para algunos pueblos, para ellos es una bendición. Factores histórico-políticos y demográficos han ido relegándolos a un territorio sumamente árido y salitroso al que han logrado comprender en todas sus estaciones, pero para poder sobrevivir en él han necesitado conservar los saberes de sus antepasados para el manejo y distribución del agua. Para ello combinan su conocimiento territorial, su tecnología y sabiduría ritual.

Las inundaciones suelen pronosticarse para definir estrategias que permitan una buena producción. En el ayllu Ayparavi, en tiempos de inundación no se puede entrar ni salir empleando transporte, por lo que varias familias construyeron espacios donde guardan alimentos mientras dura la emergencia (Entrevista a Eulogio Mamani). Según el testimonio del actual Jilakata de Manazaya, la inundación trae consigo un lado positivo y otro negativo, ya que si bien se pierde parte de la producción y ganado como consecuencia de la misma, a la vez se asegura la producción de alimentos y forraje para el ganado:

> Aquí como sea sufrimos 3, 4, 5 meses, no hay alimentación, los ganados se mueren, pero adentro el pasto hay y ese año el animal está gordito. Mi hacienda, mis hijos su ganado venden, lo carnean y venden en Oruro, están contentos porque de eso vivimos, … porque vamos a recuperar, los [animales] que han revivido ya en abril, mayo, junio, julio van a estar gordos, … Y para octubre, noviembre no va morir mucho, si van a tener cría como

está con fuerza no va hacer morir, … ahora hemos perdido ganado, nuestro sembradío, pero los que han quedado ya no van a morir. (Entrevista a Florencio Paredes Mollo)

Fotografía 9: Inundación 2018. Fuente: Florencio Paredes

2.2.3. Tecnologías en el ciclo productivo ritual

La transmisión del conocimiento sobre las tecnologías empleadas durante el ciclo productivo y ritual, podrá ser llevada a cabo mediante la visita a los terrenos cultivables seleccionados en cualquiera de los ayllus, las dunas o espacios concretos en los que se practican rituales. Dependiendo de la época del ciclo, podrán enfatizarse ciertos contenidos culturales.

Si bien la planificación del ciclo agrícola se realiza cada dos años, la distribución de parcelas se realiza cada año, en el mes de julio. Esta distribución de *chias* o *tsvi*, que cada ayllu proporciona a cada familia, se hace mediante marcas o *layas* que identifican a cada familia (Ver Ilustración 3).

> En base a la dirección de la autoridad originaria, los comunarios se dividen las *chias* por apellidos, dentro de los apellidos cada contribuyente tiene su *chia*, que es una pequeña parcela, generalmente un contribuyente posee entre seis a diez *chias* dependiendo de la extensión. Cada apellido tiene un símbolo o figura de identificación, y esta se repite cuando se termina con el último apellido, así cada familia reconoce su *chia* en cada parcela familiar. (Bernabé, 2010:18)

Esta estructura "permite una igualdad en la división de tierras, respecto a su calidad y extensión, donde todos quedan conformes" (Bernabé, 2010:19).Una práctica muy valiosa que hace parte del manejo y la distribución del territorio Chipaya, es la asignación de la *chia* a las/os abuelas/os del ayllu, quienes ya han cumplido su período de servicio a la comunidad y aún tienen derecho a la tierra, aunque no puedan trabajar. Según el testimonio de Eulogio Mamani "también hay viejitos, a esos también damos una *chia,* pero ellos no trabajan en la comunidad porque ellos ya han servido a la comunidad en su tiempo, han prestado autoridad, entonces ellos tienen derecho a una *chia"* (Entrevista a Eulogio Mamani). Son sus hijos y familiares quienes se encargan de producir y cuidar el ganado que pertenece a las/os abuelas/os y en caso de que residan

en Chile u otros lugares fuera de Chipaya, deben regresar para asumir esta responsabilidad.

Ilustración 3: Marcas o layas. Fuente: Bernabé, 2010: 19

Luego de la distribución de tierras, viene el preparado de los suelos, el cual dura ocho meses. Una de las primeras actividades en tiempo de lluvia es el *Lameo*, cuya función consiste en inundar la tierra a ser cultivada con agua rica en sedimentos desde enero hasta congelar los pastos en los meses de invierno como un lavado previo de la sal, y también para que la sal sea suspendida hacia la superficie y arrastrada por el viento y las inundaciones, para mantenerla húmeda y fertilizarla a la vez. Esta actividad practicada en Aransaya, Manazaya y Wistullani, es posible gracias a la construcción de canales que llevan agua desde el río Lauca hasta estos ayllus, que tienen suelo salitrado y requieren de este proceso.

Ayparavi en cambio, ayllu distante a 25 km de Santa Ana de Chipaya, produce quinua directamente en medio de las dunas de arena, contrarrestando las posibles inundaciones y vientos fuertes, con la construcción de barreras vivas de paja denominadas *siwi*, para evitar que la arena tape los cultivos. "Nosotros sembramos tras de arena y tenemos un atajo, nosotros decimos *siwi,* es atajo del viento para que no tape con arena el sembradío. Las chias también, nosotros decimos *eka*, igual cada año otro lado sembramos allá, esa es una diferencia" (Entrevista a Eulogio Mamani).

Las dunas de Ayparavi, como medio físico del territorio chipaya y los *siwi*, como expresión cultural tangible, son espacios potencialmente atractivos para los/as visitantes. Como fue reconocido en la *Línea base del estado de situación y del potencial del turismo en el Municipio de Chipaya*, las dunas de Ayparavi pueden ser contempladas desde tempranas horas de la mañana hasta aproximadamente las tres de la tarde, ya que después "se desatan fuertes vientos y tormentas de arena, que si bien

podrían constituir experiencias únicas para los turistas, pueden también constituirse en obstáculos para realizar actividades turísticas al aire libre" (Cox y Oliver, 2016:15). Si bien Ayparavi cuenta con la presencia de una gran cantidad de dunas, también es posible admirarlas en el ayllu Manazaya. Las dunas además de ser miradores naturales del paisaje chipaya, permiten comprender el manejo productivo del territorio y las tecnologías desarrolladas en diálogo ritual con el viento, como más adelante explicaremos.

A partir de las predicciones en torno al clima, se da paso a la construcción del *pikhi* o defensivo, que es una pequeña muralla construida con materiales naturales de la región como el pasto (*phaya*), la paja (*phit*) y la arena (*phila*). Estos defensivos se construyen para desviar el agua e inundar determinadas zonas. Su proceso de construcción es bastante minucioso y comprende varias etapas. La recolección de la paja, es traída de territorios vecinos ya que la zona misma de hábitat y producción no cuenta con dicho materia, ello implica la negociación individual con el dueño del terreno. Posteriormente se seleccionan y tratan las pajas por tamaño (grandes y pequeños); se remojan las pajas grandes o largas para darle elasticidad y así tejer una soga llamada *qaru.* Se la instala y la entierra al borde del río, atándola a un *qaru* grueso capaz de sujetar la *chakwa*, que es una columna hecha de paja atada horizontal y verticalmente que se sujeta al *xatu* (pilar de sujeción). Otro tipo de defensivo es el *pikh,* construido con tepes cuadrado de pasto, con la finalidad de aprovechar la humedad para la siembra de quinua (Bernabé, 2010:25).

Después de los desvíos que se hacen del río para lograr las inundaciones requeridas y riegos que se hacen con la finalidad de lavar la tierra de sal, se procede a congelar los pastizales en la superficie entre junio y agosto, para limpiar la tierra de sal y pasto que pueden perjudicar la producción de quinua, cañahua o papa amarga. Terminado este largo proceso de preparación de la tierra y llegada la primavera se procede a la siembra.

La siembra de quinua, como cultivo principal, se inicia a partir del mes de septiembre utilizando una herramienta llamada *taquisa* (instrumento de labranza). La siembra se realiza en terrenos colectivos que son determinados de 3 a 5 años antes de su ejecución.

Un elemento muy importante en la cultura Uru Chipaya es el viento, altamente considerado y respetado en todos sus estadios, al cual le dan varios usos y significados como a la mayoría de los elementos naturales a los cuales conocen con profunda sabiduría. Durante el tiempo de crecimiento de los cultivos de quinua, cañahua y papa amarga, los camayus son los encargados de cuidar los cultivos colectivos de inundaciones, heladas y el ganado. Este cargo asumido requiere de una profunda relación y entendimiento con el viento.

> Estos los atrapan si hacen mucho daño a la chacra y lo sentencian para que no vuelva hacer daño. Los vientos calmados son empleados para ventear la quinua. Los vientos fuertes hacen recorrer los arenales y estos espacios se utilizan para la siembra de quinua. Nuestra gente identifica a los vientos como: chawa, indica que va a caer granizada; thami, viento fuerte; y kera, viento suave y calmado… Hay cuatro vientos que vienen de los cuatro puntos cardinales: del Este; el Arcavi que es un viento grande y arremolinado, aparece rara vez en noviembre o diciembre; del Norte; el Kh´aspari que aparece por las mañanas, es un viento frio que hace kasparar (quemar) a los cultivos. Del Oeste; el Sokho Paulo en la tarde hace levantar los arenales, hace sufrir al ganado y del Sur; el Paltasara, una brisa suave, al caer la tarde limpia las nubes. (Bernabé, 2010:23)

Cuando el viento se llevó la primera siembra, en diciembre se realiza la resiembra, cuyos productos son cosechados después de seis meses, generalmente entre abril y mayo.

Con respecto al manejo del ganado, debido a las características climáticas y del suelo del pueblo Uru Chipaya sólo se puede criar cierta cantidad de ganado como llamas, ovejas y chanchos. Estos animales proveen carne, lana y grasa. El floreo del ganado es una actividad muy importante, se inicia a finales de diciembre, generalmente entre Navidad y Reyes.

> La finalidad de esta costumbre se concentra en alejar de todos los males e incorporar nuevas energías de repoblamiento a través de una mesa blanca. Las familias Uru Chipayas agradecen con adornos a todo el rebaño por los múltiples beneficios que brinda, mostrando su alegría con música de la guitarrilla y la preparación de comidas nativas para todos los acompañantes. (Bernabé, 2010: 30)

El floreo comienza a medio día, para invitar a los vecinos se pone una bandera blanca en el muro del corral, son los esposos quienes dirigen la realización de esta costumbre mediante oraciones a la Pachamama y a los dioses protectores del ganado, mientras se prepara una mesa de kh´oa y copal con la finalidad de pedir a la Pachamama que no falte el alimento para el ganado, también se coloca una campana para llamar su ánimo de los animales. Así dan inicio a la selección de crías las cuales serán atadas por los pies para el descole y la perforación de orejas con lanas del color, propias cada la familia. Seguidamente el esposo comienza a tocar la guitarrilla y con la esposa cantan canciones para su ganado mientras dan vueltas al corral. Luego invitan alimentos hechos en base a quinua, carne de cordero y queso, también bebidas gaseosas y alcohólicas, además del uso de coca, cigarrillo, k'oa, incienso, copal, mixtura, golosinas y serpentina. En esta ceremonia, como Vicenta Lázaro contó, también se cantan tonos al ganado: "esa oveja tiene tono, ese chancho tiene tono, en Navidad sabemos festejar esa ovejita" (Entrevista #2 a Vicenta Lázaro).

El llamado a la lluvia es una misión que le corresponde básicamente al Sukachiri de cada ayllu. Generalmente en el mes de enero la población requiere que llueva no sólo para la producción agrícola o para el ganado, sino para el consumo humano. En este mes, suelen ser frecuentes los rituales realizados por los Sukachiris y las autoridades originarias llamando a la lluvia. "Primerito hemos hecho un sacrificio, hemos pedido a Dios y después ha llegado la lluvia, después ha llegado la plaga, ahí hemos despachado con él [Sukachiri]… Él sabe eso, él tiene que hablar con el viento, él agarra y después hay que darle una ofrenda al viento, después hay que llamar lluvia" (Entrevista a Florencio Paredes Mollo). De esta manera, el diálogo ritual con el paisaje es permanente: si efectivamente llegó la lluvia, pero posteriormente llegaron también las plagas, el Sukachiri está encargado de ejercer los rituales necesarios para asegurar la producción.

El 5 y 6 de enero se realiza uno de los rituales más importantes para los cuatro ayllus chipaya, pues en estas fechas se ofrecen ceremonias para el río Lauca, considerado como la deidad más importante para los Urus, ya que la reproducción de su vida depende principalmente de la provisión de agua. En el *Lauca Arunta* participa activamente todo el ayllu, ofrendando llamas, ovejas y chanchos para saciar la sed del río y que pueda proporcionar inundaciones moderadas.

Es en este tipo de rituales, los jilakatas mayores y menores, pero especialmente las mamat'allas y los sukachiris, adquieren un protagonismo especial al dirigir todo el

proceso de la ceremonia, pidiendo permiso a los apus circundantes como el Tata Sabaya o el Tata Coipasa, aconsejando a las autoridades originarias y al ayllu y realizando las ofrendas para garantizar su pedido.

En dicho ritual se hace la llamada *wilancha* que consiste en sacrificar una o dos llamas para ofrendar su sangre a las deidades. La carne de este camélido luego será asada y comida por el ayllu después de la ceremonia y antes del trabajo comunitario en los cultivos colectivos que se inicia inmediatamente después del ritual. Con respecto a las *wilanchas* que se realizan durante todo el ciclo, los animales y su número es solicitado por los seres a quienes se los ofrenda. Flora Mamani nos contó: "ellos piden, por ejemplo a veces piden de todo: de chancho, de oveja, de llama, de pajarito, de todo, de perro, de todo y tienes que conseguir de todo y es más dificil". Para conocer el pedido de estos seres se acude a los amawt'as.

> Yo he pasado camayu. Antes el amawt'a decía "está pidiendo *wilancha* de cordero *kurawara*", por ejemplo como vaquita, blanquito y negro, no puede ser puro negro o puro blanco, ese cordero nos ha pedido. Es difícil conseguir esa clase de cordero… no había… justo yo esa ovejita tenía criita, eso he tenido que matarle… porque hacía mucho viento, eso está pidiendo… Después tenía que buscar una persona que se llame Pablo, con nombre Pablo, grave, era difícil encontrar una persona con nombre Pablo, porque a ese, dice que el viento se llamaba Pablo, a él dice que tengo que darle el asado de ese cordero para que no haya viento… Hay que dar asaditos a los vientos, para que no haya viento. (Entrevista #2 a Flora Mamani)

Fotografía 10: Lauca Arunta. Fuente: Elaboración propia.

Con respecto al ritual de Lauca Arunta, la parte central es el amarre con lanas de colores a pequeñas ranas y peces, que son percibidos como patrones del río. En el caso de Manazaya, estas ranas y peces son recogidos en la parte del río correspondiente a Aransaya."Las ranitas no ve que han agarrado del río de Aransaya? Del otro lado han traído a Manazaya, no pueden agarrar de Manazaya mismo esas ranitas… lo sueltas en el río de Aransaya, quiere decir que el río de Aransaya no se va a cortar todo el año" (Entrevista #1 a Flora Mamani). De esta manera, la realización del ritual expresa la unidad del territorio chipaya.

El color de las lanas con las que se amarra a las pequeñas ranas y peces, antecede a una herencia familiar tanto del jilakata como de la Mamat'alla. "Ese color, el papá mamá te da como una herencia… Las marquitas [que se usan para el floreo del ganado] también te dan como una herencia, parte de tu mamá u parte de tu papá tiene en sus orejas y también de tu esposo que tiene de sus papás y sus mamás… cada familia tiene su marca…" (Entrevista #1 a Flora Mamani). Este ritual se hace con la finalidad de llamar a la lluvia tocando una campana, evocando a los primeros hombres y mujeres del pueblo Uru Chipaya, pronunciando frases que piden por el bienestar del ayllu: *"Suerte, salud, Jallalla"*.

Los días 19 y 20 de enero se realiza otro ritual para que no falte el agua y para cuidar los cultivos de las heladas. Sobre el ritual realizado el 20 de enero de 2018, por parte del ayllu Manazaya, Flora Mamani explicó:

> Hoy día se hace una costumbre con todos los jilakatas y los camayus que son los que cuidan las chacras… porque mayoría es peligroso el 20 de enero, hay helada… Ahora como hay nubecita, a media noche puede ser que pase eso, pero no creo porque siempre empieza con viento en la tarde, después en el amanecida hay helada, es peligroso. Por eso tenemos que estar prevenidos, encender llantas de auto alrededor de la chacra para que esté protegido por el humo, que esté calentito y también hay que *khoar* con *khoa*… una mesa también [se da] a la Pachamama primerito, luego hay que estar khoando, luego hay que estar atizando para que no se hiele la chacrita. (Entrevista #2 a Flora Mamani)

Actualmente, si es que no existe un gran peligro, solamente los jilakatas y camayus participan del ritual "a veces, cuando comienza en la mañana el viento, la comunidad tiene que organizarse para atizar el fuego. Esa chacrita para todo el ayllu es, solamente [iremos] nosotros porque no está peligroso, pero siempre hay que prevenir" , dijo Flora. Las chacras cultivadas cuentan con una pequeña habitación en la que se resguarda el camayu cuando realiza su trabajo durante el ciclo. En el presente, las autoridades que participan del ritual, comienzan realizando una ofrenda a la Pachamama y posteriormente amanecen en la habitación para estar pendientes de la necesidad de atizar fuego. En esta ceremonia se cantan canciones dirigidas al río Lauca, que antiguamente eran interpretadas por todo el ayllu.

Vicenta Lázaro contó que cuando era joven el ritual implicaba la participación de todo el ayllu, en distintos momentos. El día 19, víspera de la fiesta, las autoridades del campo reunían un grupo de personas para dirigirse hacia la capilla perdida y ofrendar al río:

> Había una autoridad que es del campo, entonces esa persona que cuidaba en el campo, *sirinu* le llamaban… las autoridades que pasan, las personas se juntaban e iban a esa víspera… 2 o 3 señoritas elegían también… ellos también aportaban a wilanchar en esos días… El día 19 ellos ya juntaban e iban y antecito que empiece la fiesta, iban allá a capilla perdida al norte… El

> campo alcanti tenía su servicio, su auxiliar más o menos, el que maneja el licor para que sirva alcoholcito… Cuando han ido a pie ellos iban con botella, una botella blanco que tenían que traer de allá agua, ahí traen, cargadito vienen… hay unas casas ahí en la curva entonces ahí llegaban en la tarde… Cuando llegaban ahí bailaban y no dormían, "el que duerme no es con toda fe" decían las autoridades, ellos cuando no duermen el agua tampoco duerme, el agua no duerme dicen ellos, por es eso vivo, es por eso nosotros no debemos dormir… Ahí bailaban y venían al día siguiente… aquí [los pasantes] esperaban en estancia… hay un lugar como una pukara que hay, ahí esperaban unas personas con wilanchita… bien cariñosamente por lo que han ido allá en capilla perdida a hacer un sacrificio, por eso que ellos vienen y bailaban, festejaban en esa estancia… cuando iban a traer agua entonces toda la gente les agradecían ellos, respetado dice que era, nosotros vivimos con agua por eso agradecían… ahí era más la gente que estaba reunido. Entonces al llegar, cantaban ellos, tienen una canción del río… al llegar entonces le agradecen y les hacen sentar, ahí wilanchaba el pasante una llama y un chancho y una oveja, 3 wilanchaban en esa istancia… tenían una bolsita para manejar coca, ch'uspita, la ch'uspita era verde y ahí tenían plata, entonces a ellos les están agradeciendo con plata las personas que están en ahí, entonces tiene que tener el pasante las *glurias*,[13] *gluria* de peces, de sapos y de río y de nieve y *gluria* de luna, todos esos animales acuáticos de esa *gluria* tenían que tener aparte de las luria tiene que tener una mesa completa para campo de estancia. (Entrevista #2 a Vicenta Lázaro)

Vicenta Lázaro mencionó que cantaban tres canciones a los *sirinus* en esta ocasión que aún recuerdan los/as abuelos/as. Flora Mamani, dijo que en el ritual cantaría las canciones para el Lauca y que como autoridad, tendría que aprender todas las canciones que se cantan a las deidades durante el año.

Carnaval en el mundo andino es la fiesta en la que se festeja la primera cosecha, varias son las costumbres y rituales que se realizan antes, durante y después del carnaval para festejar al ganado y la producción agrícola. En cuanto a las actividades productivas y rituales, Vicenta Lázaro contó que en tiempo de Carnaval:

> Se hace un hueco para que haya pastos, para que no falte comida para el chancho, en el campo saben hacer un lugar de animales. Primero hacen fiesta en el campo, después vienen al pueblo. Hay un cuidante de agua también, después cuidante de la chacra también hay. Ellos lunes en la tarde saben traer, quinua también traen de abajo, tierra de abajo, luruma decimos nosotros, pato también saben traer, aves, huevo, ellos han cuidado pues, ellos saben traer en carnaval. (Entrevista #2 a Vicenta Lázaro)

Vicenta Lázaro nos contó que durante este tiempo, se realizan ceremonias para las chacras, en las que cantan otros tonos dedicados a los productos cultivados. Crimaldo Quispe Lázaro, camayu de Wistullani (2017 - 2018), explicó:

> El ritual se hace en la fecha de comadres y compadres, se hace con el curandero… Hay que conseguir la mesa, con las glorias… para la Pachamama, ofrendamos con *wilancha*… el curandero hace la *ch'alla* a la virgen de la Pachamama, en el centro de la chacra pone la mesa… y debe

[13] Las glurias son figuras de grasa con imágenes que se utilizan para realizar ofrendas.

> haber una casa cerca de la siembra… La mesa se prepara con grasa de llama… con la *khoa* más como su alimento de la quinua… Luego se van al cuarto y se pide por el primer ánimo… y luego el *picho* ánimo… la chacra se pide por el primer Tunari y luego por el Pichi Tunari… el curandero … a nombre de la quinua… pide vino y 12 colores para el ánimo… con agua de vino, hechan a la quinua… pedimos su salud en cualquier fecha… eso depende del camayu… " (Entrevista #2 a Crimaldo Quispe Lázaro)

La Pascua o Semana Santa es una fiesta propiamente católica, que es festejada y adaptada a cada entorno, Santa Ana de Chipaya festeja con sus propias peculiaridades:

> En Pascua también, 3 días está crucificado, no sabe helar, en la iglesia nomás saben rezar. Después fiesta… Jesucristo sabemos adornar. En víspera bien bonito rito era… con ave, con papa ya cosechada, con caito bien cargados saben venir los hombres, con lana teñido, esos hermano dice que es, esa fiesta de Jesucristo hermano es, Santa Ana hermana dice que es, así saben charlar ellos… Después otra parte, yernos, yo puedo tener yerno ¿no ve? Mi yerno puede venir con coquita… después aquí, papa y carne sabe servir. (Entrevista #2 a Vicenta Lázaro)

La Cosecha suele significar la consumación del esfuerzo durante el proceso de producción, por lo que cada ayllu agradece y festeja con rituales y costumbres por el producto obtenido. "Después de la cosecha llega la fecha de Espíritu, ahí ch'allan lo que ha sido cosechado papa, quinua. A esta fiesta también se le llama Taika. Dicen que Santa Ana es su mamá. Después este festejo es del sol, Espíritu y Corpusha se llama, significa cuerpo, es una fiesta… ahí también hacen fiesta" (Entrevista #2 a Vicenta Lázaro).

Llegado el invierno y tiempo de viento (junio y agosto) se realizan una serie de labores de post cosecha, como el venteado, la trilla y el almacenamiento. Cabe resaltar que la producción de quinua de los Uru Chipaya es orgánica y ecológica, por tanto la cantidad y calidad de su producción dependen mucho de los factores naturales a los que se expone. Muy poca cantidad de su producción es para la venta, generalmente toda la cosecha está dedicada al autoconsumo y al trueque con otros productos, como la papa, el chuño y grasa. En este sentido, la explicación del trabajo ejercido durante el ciclo productivo, dará paso a que los/as visitantes valoren los productos locales de determinada manera, pudiendo acceder a ellos mediante un precio justo, cuestión que corresponde ser definida localmente.

En San Juan se realizan actividades que celebran al ganado. Las autoridades realizaban figuras en miniatura con una masa de harina de quinua, para regalarlo a los visitantes que asistían a la oficina de las autoridades. Como contó Vicenta Lázaro:

> Ahí tenían que hacer muqunas de la harina de la quinua, hacer ovejitas ese tiempo de San Juan, los jilakatas hacen eso, en la boca lo mojaban antes, hacían como una masa, pequeñas ovejitas, llamitas, toritos… el 24, ese día regalaban a las personas que visitan la oficina, esa muquna de ovejita tenía [los colores] del jilakata [amarrado en el cuello de los animalitos] como su floreo… tenía señaladito. (Entrevista #2 a Vicenta Lázaro, traducida por Crimaldo Quispe Lázaro).

Las *muquna*s realizadas por las autoridades, nuevamente implicaban el uso de lanas de colores heredadas por las familias, expresando la importancia de los lazos familiares con los demás seres de la naturaleza. Vicenta Lázaro también nos contó que en alguna

ocasión llegaron turistas durante esta fecha y recibieron las *muqunas* de quinua. La explicación y degustación de las *muqunas,* durante esta temporada del ciclo productivo, también se constituye como un aspecto cultural tangible que podría ser accesible para los/as visitantes, expresando todo un sistema de conocimiento local.

Por otra parte, el 24 de junio se realizaba un juego entre los ayllus, en el que se hechaban agua. "Ahí también chocaban las personas de Aransaya y Manazaya. Entonces en la plaza todos los jóvenes, niños, todos tenían su agua y chocaban en la plaza, en la mañana en todas partes del pueblo hechaban con agua a cualquier persona… hasta medio día, [cuando comenzaban a] enfrentarse, se reunían de cada ayllu, ahí es la diversión que acaba en San Juan…" (Entrevista #2 a Vicenta Lázaro). Según Guerra, este juego es un ritual de purificación en el que se nombra simbólicamente a San Juan, pero además "es una práctica de purificación o bautismo colectivo practicado en el ámbito andino mucho antes del cristianismo, para celebrar el solsticio de invierno que permanece el sentido filosófico de purificación espiritual" (1990:53).

Eventos rituales, la construcción de defensivos como canales de distribución de agua, el lameo como técnica de lavado de sal de la tierra y el congelamiento de los pastizales, son muestras del asombroso manejo que los/as chipayas tienen del agua y del viento, sin contar con los saberes adquiridos acordes a esta época que les exige continuar trabajando y aplicando sus conocimientos en la agricultura, nos referimos concretamente a la fama que tienen en Chile por ser extraordinarios agricultores en lo que refiere a la producción hidropónica en carpas solares. Todos estos factores hacen que los/as chipayas, sigan siendo considerados "hombres de agua" o Qnas Soñi demostrando su capacidad de sobrevivir en estas pampas salitrosas gracias al manejo del agua y del viento.

2.3. Habitar el territorio: tecnologías de construcción

Fotografía 11: Putuku y dos waylichas, Ayllu Wistullani. Fuente: Elaboración propia

Uno de los elementos que comúnmente son reconocidos como propios de los/as chipayas, es la construcción de edificaciones circulares. Habitualmente, se trata de dos estructuras una al lado de la otra; la más amplia es la *waylicha* y funciona como dormitorio, mientras que el pequeño llamado *putuku,* es el espacio en el que se cocina y se come. Este patrimonio arquitectónico, puede ser reconocido a partir de algunas construcciones en el pueblo de Santa Ana de Chipaya. Sin embargo, en el recorrido por cualquiera de los ayllus y sus estancias, éste puede ser mayormente contemplado.

Fotografía 12: Wistullani. Fuente: Elaboración propia

Según Wachtel, hasta principios de los años 70 del siglo pasado, la mayoría de las casas aún eran circulares en el pueblo (2001:25). Sin embargo, actualmente el pueblo Santa Ana de Chipaya, donde se realizan actividades escolares, comerciales, laborales o políticas de los ayllus de Aransaya, Manazaya y Wistullani, está urbanizado mayormente con casas de ladrillo.

Aunque el pueblo Santa Ana de Chipaya ya no cuenta con muchas construcciones circulares, los ayllus y sus estancias están construidos con este tipo de edificaciones. Como un rasgo de su tradición seminómada, los/as chipayas:

> residen en una doble vivienda: por un lado en el pueblo, donde cada familia nuclear utiliza una o varias casas, y por otro en las *estancias* o caseríos, diseminados a diferentes distancias del pueblo y de dimensiones desiguales (pueden albergar entre dos y 10 familias nucleares). La residencia principal puede ser, según las estaciones, la casa del pueblo o la del caserío, pero las idas y venidas de una a otra en un mismo día también son frecuentes. (Wachtel, 2001:30)

Las waylichas y putukus construidos en los ayllus y las estancias, se edifican hacia determinada dirección. El mito de origen Qnas Soñi se manifiesta en la dirección hacia la que se construyen las viviendas tradicionales: "la iglesia, los edificios religiosos y todas las casas se abren hacia el este y es siempre mirando al este como se cumplen los ritos propiciatorios" (Wachtel, 2001:34). Mientras las waylichas y putukus del campo aún se construyen con dirección al este, las puertas de las viviendas en el pueblo siguen la dirección diseñada por la urbanización misma.

Conocedores/as del ecosistema y los fenómenos naturales con los que conviven, los/as chipayas han diseñado una arquitectura que responde a sus necesidades locales y emplea materiales del territorio. Como un testimonio dio cuenta, la forma de las construcciones es circular "porque aquí hace mucho viento, para que resbale el viento, para que no caiga con fuerza en la casa, esta casa como es recta cae fuerte… el viento ya no es con mucha fuerza, recto… puede levantar los techos, no se hace levantar en redondo" (Entrevista #1 a Crimaldo Quispe). Sin embargo, no solamente influye la forma circular de las construcciones para enfrentar al viento, el material empleado

otorga un manejo de la temperatura en su interior. Los tepes, recogidos en el mismo territorio, permiten mantener una temperatura fresca durante el día y conservan el calor para la noche.

Fotografía 13: Obtención de los tepes y planificación para la construcción. Fuente: Elaboración propia

La obtención de los tepes se realiza con un azadón, la forma de sacarlos depende del tipo de construcción que se realice y éstos deben contar con determinadas características para que la construcción sea estable.

> No se saca de cualquier lugar, tiene que ser… más ceñidito el pasto, no puede ser ralo el pasto… y esa tierra no tiene que ser como arena, es una tierra como greda no ve? ahí el pasto más ceñidito, cuando es en arena es más dispersado y son más grandes los pastos. Para corralito es diferente, waylicha, diferente… de putuku tienes que sacar primero en medio, después tienes que ir sacando, primerito del medio has sacado tienes que empezar para abajo, ese puntito es arriba [será el techo]… no puedes poner [en otro lugar]… mezclarte… tiene que estar en ordencito… ni se puede quebrar. Por eso mi papá me reñía cuando jugaba [con los tepes]. (Entrevista #2 a Flora Mamani)

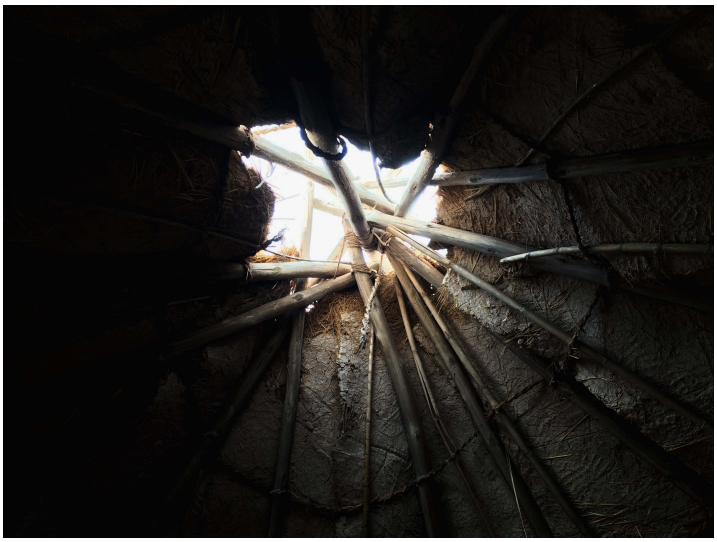
Una vez extraídos son colocados con las raíces hacia arriba, se vuelca el pasto hacia abajo para que se vaya secando y se coloca apilándose uno sobre otro en forma redonda según el tamaño y altura que se desea construir, dejando un espacio para la puerta en dirección este (Entrevista #2 a Flora Mamani, Manazaya). Para la construcción de waylichas, la obtención de paja se adquiere en pueblos vecinos, o en algunos casos en Ayparavi, dependiendo del resultado de las negociaciones.

> Aquí Chipaya no tenemos ni paja, ni leña, ni lamphaya… el terreno es pura pampa y para construir una waylicha o una carpa hay que ir a traer paja de los vecinos. A veces ellos no quieren dar, en orillas del río hay pajas nuevas y

> grandes, eso hay que traer. A veces traemos de Ayparavi, yo he traído del norte, no conozco también, no viven ellos ahí, yo he traído nomas. (Entrevista a Florencio Paredes Mollo)

Previamente a la construcción de los muros, se comienza con una *ch'alla*. Posteriormente se elige el lugar donde se hará la construcción, comenzando a igualar el terreno con azadón. El tamaño de la habitación se calcula por brazos sobre una cuerda. Se determina el punto central de la vivienda y se va trazando el círculo con la cuerda tensa (como si fuese un compás). Este diseño y forma de construir es un conocimiento heredado, implica formas de medición local medición local y rituales familiares, como nos relató Crimaldo Quispe:

> Uno quiere hacer la casa, entre marido y mujer se habla, dónde vamos a hacer la casa y qué tanto vamos a hacer, lo que hablan entre marido y mujer, entonces conversan aquí haremos, entonces coquita y su alcoholcito… en ese lugar, para que se pare bien el muro ahí, no se caiga rápido… señalan el lugar, una ch'alla, después de haber sacado el tepe. Primero siempre es sacar el tepe. Hay que hacer secar unos 4, 5 días el tepe. Cuando está ese rato el tepe está mojado. No es suficiente la resistencia que puede tener. Seco ya es duro el tepe. Después ya hay que empezarlo a construir, qué tanto quiere hacer el matrimonio. Aquí le decimos khata o wara. Wara es casi un metro, 80 cm. Le rayamos. Si es khata, como esto siempre sale (señala con sus dos brazos abiertos), whara es como para el putuku (un brazo hasta la mitad de su tronco). El tepe cuando sacamos hacemos hasta esta parte (un metro aproximadamente señala), para putuku. Para hacer waylicha es hasta lumbral de las casas. Entonces si yo quiero hacer putuku hasta aquí nomas ya construyo, tengo que hacer asentarlo nos 4 a 5 días. Lo que he pirkado debo hacer asentar para que no me caiga. Después de 4 5 días saco el tepe, uno poco más pequeño saco, entonces de ahí pasa hasta el umbral.. de ahí hacia arriba, voy a incluinar hacia dentro, eso ya es un poco más difícil, más calma, sino puede caerse hacia adentro… unas 3 filas nomás, o alrededor puedo poner 2 filas, eso tb lo hago asentar, 2 días, 3 días, con calma para terminar el putuku. Por lo menos 2 semanas. (Entrevista #1 a Crimaldo Quispe).



Fotografía 14: Estructura del techo de waylicha sin el último tepe. Fuente: Elaboración propia

Fotografía 15: Techo de waylicha. Fuente: Elaboración propia

La construcción se realiza por avance, el primer grupo de tepes hasta la parte final de la puerta, el segundo hasta formar la bóveda y la tercera hasta concluir por completo. En el caso del putuku el cerrado se realiza con un tepe y en el caso de la waliycha, se construye un techo de paja, sostenido por una estructura de arcos de tholas que son unidos con cuerdas de paja brava (Ver Fotografías 14 y 15). Cada arco se amarra uno al otro, de modo que se conforme una estructura que soporte láminas de arcilla y paja. Una vez terminado el techo, este es sujetado por encima con una cuerda realizada de paja denominada "chipa". Ambas estructuras son rebocadas con barro por dentro y fuera, para evitar la entrada del aire frío.

Ambas viviendas antiguamente contaban con una puerta (*chahuca*) de cactus. Este material se traía desde lejos, se lo cortaba en forma de tablas, se lo dejaba secar y se unía las tablas mediante cuerdas de cuero de llama. Su cerradura estaba hecha de madera y cuero. En la actualidad, muchas puertas se elaboran con calamina o de madera.

Concluida la construcción se realiza un festejo, la *ch'alla*, en agradecimiento a los Mallkus por la nueva vivienda y reconoce a los compañeros que colaboraron. La construcción estructuralmente funciona como una muestra de solidaridad, los tepes transmiten un esfuerzo solidario de unos a otros.

Estos conocimientos son transmitidos de generación en generación, mediante la observación y la práctica. Florencio Paredes nos contó: "Como he crecido aquí, viendo a mi papá de pequeño he visto como construía, ahí ayudaba ¿no? Viendo, empecé primero construyendo como cuando pasteábamos un puito, para protegerme de lluvia, después casita de chancho, corralcito de cuchi, luego para cordero, así nomás he aprendido" (Entrevista a Florencio Paredes Mollo). Florencio, menciona otras construcciones chipayas además de las conocidas waliychas y los putukus, que se relacionan con las primeras actividades productivas que los/as niños/as chipayas aprenden. Los corrales por ejemplo, "es donde las crías separamos de las mamás, o sea que el pequeñito hago para mí, cuando hace lluvia me entro ahí". Actualmente, la migración de los/as adolescentes chipaya es bastante común y de cierta manera, incide en que la transmisión de estos conocimientos no mantenga la misma continuidad que en el pasado.

Actualmente, en el pueblo Santa Ana de Chipaya pueden observarse viviendas circulares construidas con ladrillo (Ver Fotografía 16). Éstas corresponden a una

segunda etapa de ejecución del Plan de vivienda desarrollado por el gobierno boliviano. Si bien, la intención de emplear ese tipo de infraestructura fue fortalecer la identidad chipaya, las tecnologías de construcción desarrolladas por los/as chipayas son mucho más complejas y el empleo de determinados materiales, propios del entorno, determina su funcionalidad. Clemente Mollo nos comentó que el material empleado no es demasiado confiable debido a las características del territorio:

> nuestro territorio es salado, el ladrillo se carcome, es muy lindo el regalo del gobierno… pero el terreno es salado… esperamos irnos a otro lugar donde haya más agua dulce… al ir a Escara… Carpa… ese lugar era de nuestros ancestros… por donde la capilla perdida… ahora los que viven ahí son del norte de Potosí pero se han ido a Argentina, Brasil y España… quisiéramos ir hasta Esmeralda… eso está detrás del cerro. (Entrevista a Clemente Mollo Condori, Manazaya)

El conocimiento de las tecnologías de construcción, nos permite comprender que la cultura, más allá de los elementos ornamentales o folklóricos, reside justamente en las tecnologías desarrolladas históricamente en determinados territorios, pues éstas reflejan un diálogo ritual y material con la naturaleza.

Fotografía 16: Viviendas de ladrillo con infraestructura circular. Fuente: Elaboración propia

2.4. El tejido de la vida Chipaya

Reconocemos algunas prácticas textiles desarrolladas en Chipaya: la cestería, el trenzado y el tejido. La cestería puede ser considerada como una técnica que manifiesta los principios básicos del textil. En Chipaya se distingue la elaboración de los *paths*, cestas con las que se realizaba el venteo tradicional de la quinua. Esta técnica de cestería en la actualidad, solamente es realizada en el ayllu Ayparavi, debido a que el material con el que se la realiza (paja, quichi) es accesible en éste. Eulogio Mamani mencionó: "se sigue haciendo porque el *paths* bien es para vender, no es como bañador. Hay veces suelta más rápido, no suelta, así es el bañador, pero el paths se regula, con cal se suelta la quinua, se ventea fácil nomás" (Entrevista a Eulogio Mamani). Debido a que

encontramos la práctica de la cestería solamente en Ayparavi, nos referiremos con más profundidad al trenzado de cabellos y el textil chipaya.

2.4.1. Trenzado del cabello

Uno de los aspectos que caracterizan a las mujeres chipayas es el trenzado de su cabello. Actualmente, solamente las autoridades y algunas abuelas llevan el cabello trenzado. Flora Mamani afirmó:

> el trenzado es muy importante de las mamat'allas, siempre tenemos que estar trenzados y con la ropa, como autoridades tenemos que poner nuestra parte para que también la gente se conforme y nos respete. En vacaciones algunas mamás siempre se lo trenzan a sus hijitas en campo, hasta a mi hija yo este año quería trenzar porque ese trenzado es muy práctico. (Entrevista #3 a Flora Mamani)

Fotografía 17: Trenza. Fuente: Elaboración propia

El trenzado se realiza aproximadamente cada quince días o un mes, dependiendo de si fue bien realizado: "ceñidito, apretito ese dura". Normalmente las trenzas se elaboran partiendo el cabello con una línea al medio de la cabeza y dividiendo a cada lado de la cabeza, 3 o 4 capas en las que se elaboran delgadas trenzas. A veces, cuando existen actividades en el colegio, las niñas y adolescentes se realizan trenzas más gruesas a partir de solamente 2 capas: "cuando son dos trencitas le llamamos 'trencita a la rápida', Nosotros decimos así, las mamás como lo llamarán", mencionó Flora.

El lavado del cabello también influye en la duración del trenzado. Flora mencionó que hasta la actualidad se utiliza collpa, aunque los shampus industriales son mayormente usados. El empleo de la collpa para el lavado del cabello, también podría ser transmitido a los/as visitantes como una práctica cultural tangible. En todo caso, el trenzado es

práctico para mantener el cabello limpio: “cuando no estamos trenzados la suciedad se pega, el cabello es picado porque la tierra y el polvo rápido seca, el sol mismo es seco” (Entrevista #3 a Flora Mamani).

En general, para la realización del trenzado se invita a cuatro o más mujeres, dependiendo del largo del cabello de la persona. Durante un trenzado realizado a Flora, Mamat’alla de Manazaya, observamos que a un lado se encontrada su mamá y su abuela, y al otro, su hermana y su nuera. “Primero siempre hay que acullir coquita y después me saben poner aguayo (…) para que no me moje mi espalda”, explicó, dado que las trenzas se realizan con el cabello húmedo. A cada lado, una de las dos mujeres, se encargaba de comenzar la trenza y la otra, de finalizarla. Este trabajo es reconocido con un fiambre, a veces también implica un ayni o una retribución económica: “muchas veces reconocemos a los que nos han trenzado, algunos voluntariamente vienen, muchas veces con fiambre se conforman, otros con ayni también; en la mañana te trenzamos a ti y en la tarde a mí me trenzan y se colaboran” (Entrevista #3 a Flora Mamani). En el caso de Flora, una vez que terminaron de trenzarla comenzaron a trenzar a su mamá. Actualmente, las mujeres relacionadas con el Comité de Turismo conformaron un comité rotativo de trenzado, considerando que los turistas podrían acceder al trenzado como un servicio más en su recorrido.

Fotografía 18: Proceso de trenzado. Fuente: Elaboración propia

En tiempos pasados, existían diferentes modelos de trenzado. Por ejemplo, Flora mencionó que las mujeres solteras se trenzaban de forma separada y “después cuando se casaban, se trenzaban sin línea”. Por otro lado, los varones también llevaban una trenza larga, que es asociada al poder del sexto sentido que tenían los antepasados.

> Antes nosotros los Urus habíamos dominado el sexto sentido, hasta hoy tenemos esa comunicación (…) o sea que hipnotizaban, cuando tenían los hombres cabellos tenían ese poder, digamos: que venga aquella piedra aquí, se traía pero hemos perdido eso. Dicen que han investigado que en una pelea

> lo ha embarrancado, ahí se ha perdido esa fuerza. (Entrevista a Florencio Paredes)

De esta manera, los conflictos territoriales con los vecinos aymaras y su asociación con el primer tiempo chipaya, vuelve a rememorarse. Florencio recordó que su papá le contaba que sus papás, abuelos suyos, se comunicaban a larga distancia empleando ese poder. Esta memoria sobre un pasado mítico reciente, se asemeja a otros recuerdos de la población en torno a la salida del sol y los conflictos con pueblos aymaras, sugiriendo una cronología que es poco definida pero que refleja procesos largos de conflicto interétnico. Mientras que las trenzas de los antiguos chipayas guardaban el sexto sentido, para las actuales mujeres chipaya el trenzado es "como una guía de caminos" (Entrevista #1 a Flora Mamani).

2.4.2. Textil chipaya

Algunos estudios afirman que la actividad textil de los pueblos Qnas Soñi surgió tras la conquista española, "ya que originalmente se vestían con esteras de totora" (Gisbert, Arze y Cajías, 2006:207). Sin embargo, Arnold (2009:371) afirma que la lengua *uchun maa taqu* o *uchunaka taqu* cuenta con un léxico sumamente desarrollado para las actividades textiles, por lo que los textiles actuales podrían expresar la ancestralidad de esta práctica en los pueblos Qnas Soñi. Actualmente, la vestimenta Chipaya es uno de los aspectos que identifica a los pueblos Qnas Soñi en el mundo andino y, entre los diferentes grupos Qnas Soñi, solamente es preservada en Chipaya.

La materia prima local empleada para la elaboración de los textiles, es la lana de oveja o de llama. Sin embargo, no toda la población cuenta con ganado debido a los problemas ambientales que enfrenta el territorio. Por ello, la lana empleada también es adquirida en el mercado, sea de material orgánico o sintético. Los colores como el celeste por otra parte, no son alcanzados mediante el teñido natural, sino que generalmente son de origen sintético.

El tejido de la vesimenta es fundamentalmente realizado por las mujeres. Los hombres realizan el trasquilado de la lana, colaboran con el armado del telar y tejen chullus y sogas. De hecho, hace algunas décadas, aún se mantenía la costumbre de establecer un compromiso de pareja mediante el regalo de korawas (sogas). "La korawa, eso antes lo hacían a la pareja para que nos acepten. Entonces si ella acepta, aceptaba, sino devolvía" (Entrevista #1 a Crimaldo Quispe).

La vestimenta básica de la mujer chipaya está compuesta por una *almilla* de color blanco, con mangas azules. Sobre esta almilla, las mujeres llevan un *urku* color café, que es armado permitiendo emplear una especie de bolsillo por el cual se saca la chuspa. En la espalda, llevan un manto llamado *talo* y finalmente, una *unkuña* encima de la cabeza, que les protege tanto del viento como del sol, antiguamente armada con la ayuda de prendedores elaborados con cactus o con hueso, mientras que en el presente es armada con un gancho de fierro.

La vestimenta chipaya de los hombres, por otro lado, incluye fundamentalmente el empleo de una *ira*. "La construcción es de una sola pieza doblada en dos en los hombros y cosido a los costados (…), dejando aberturas para los brazos", constituyendo "la única forma de construcción textil que continúa en la tradición tiwanakoya de elaborar uncos (a diferencia de los uncos huari o el poncho moderno, ambos elaborados de dos piezas)" (Arnold et.al., 2013:293). Sin embargo, actualmente, la ira es tejida mediante dos piezas. Por otro lado, la ira era amarrada a la cintura con una soga.

"Verónica Cereceda (…), considera que el tejido chipaya repite la concepción espacial del paisaje. El listado de piezas como la *ira* sería una repetición de la ecología chipaya en la que está mezclada la tierra, las tierras salinas, las chacras y el agua. Todas las piezas chipaya tienen los bordes de su tejido en color azul que simboliza el río Lauca." (Gisbert et.al. 2006:209). En el territorio chipaya, las relaciones con los vecinos aymaras se dieron de distintas formas.

> Era posible observar en las casas chipayas algunos textiles aymaras de Isluga, especialmente frazadas en degradación de muchos colores (diseño que los chipayas no tienen), altamente apreciadas y obtenidas por compadrazgo o como pagos por trabajos. Los chipayas, mucho más pobres en ganado de camélidos, se prestaban a menudo como pastores de las poblaciones aymaras. (Cereceda, 2014:295-296)

Sin embargo, cuando enfrentaban conflictos con los isluga "el insulto que les lanzaban los chipayas era '¡Siwilla!'. A su vez, los aymaras los perseguían gritándoles '¡Tosha!'. Siwila es un pájaro de mal agüero, en cambio tosha es un insulto directo a la vestimenta chipaya, ya que significa sin colores o desteñido" (Cereceda, 2014:296).

La vestimenta chipaya se caracteriza por contar con pocos detalles de vivacidad cromática "no visibles a la distancia: en borlas que cuelgan tanto de las fajas como de los cordones para la cintura, en algunas costuras superpuestas y en la ch'uspa (…), que es la única prenda que lleva lanas teñidas, pero con muy pocos colores" (Ibid). Según Cereceda, esta combinación cromática expresa la diversidad "en pequeñas dosis, que les tocó como territorio" (Cereceda, 2014: 305). Por otro lado, como en el tiempo antiguo los chipayas vivían en la penumbra y podían tejer en la oscuridad, tenían una visión muy desarrollada que les permitiría reconocer la vivacidad cromática de los detalles del textil. "La narración chipaya sobre el origen de su pueblo sitúa a los antepasados viviendo en la penumbra, en un ambiente lunar y, más aún, con un astro fijo sin sus fases actuales, es decir, sin cambios en las luces del cosmos, donde los contrastes pudieron ser a penas perceptubles." (Ibid: 300)

Doña Vicenta mencionó que los colores oscuros hacen referencia al tiempo de oscuridad, las bandas blancas al tiempo del sol en el que actualmente vivimos y el celeste al origen Chipaya: el agua. "[E]n agua hemos vivido, por eso [es celeste], puro agua era primerito (…) después ha bajado" (Entrevista #1 a Vicenta Lázaro). En cuanto a las unkuñas, existen dos clases: una color café claro y otra color café oscuro o negro. La unkuña de color café claro solamente puede ser utilizada por las autoridades o las mujeres que ya pasaron un cargo, mientras que la unkuña más oscura es utilizada fundamentalmente por las jóvenes (Anotación en CDC).

Con respecto a las *ch'uspas*, existe una variedad de materiales empleados y usos para éstas. Florencio Paredes nos mostró tres *ñumpakas* (bolsas medianas para guardar la coca), realizadas con lana de llama, de chancho y de cordero. Nos contó que estas ñumpakas deben ser usadas por los jilakatas en ceremonias rituales "cuando estábamos aquí con wilancha tenemos servicio de llama, cordero, de chancho, y eso con coca se da digamos el servicio de llama con llama, al chancho con chancho, al cordero con cordero" (Entrevista a Florencio Paredes). Las bolsas realizadas con cuero de chancho, son consideradas como uno de los elementos que subsistieron de la época en la que los pueblos Qnas Soñi vestían con túnicas de totora (Gisbert, Arze y Cajías, 2006:208).

Fotografía 19: Ñumpakas. Fuente: Elaboración propia

Actualmente, la mayoría de la población adulta solamente utiliza el *chullu* o la *unkuña* tradicionales, el resto de la vestimenta es ropa sintética comprada en el mercado. Solamente las autoridades están obligadas a llevar diariamente la vestimenta chipaya completa y, a partir de la nueva ley educativa, los/as estudiantes deben vestirla el primer día de la semana durante el año escolar. Germán Condori, nos explicó que esto se debe al caro costo de la vestimenta chipaya con respecto a la ropa comprada (Anotación en CDC). Doña Vicenta por su parte, nos contó que solamente hace unos tres años dejó de usar la vestimenta chipaya, al viajar hacia Chile para visitar a sus hijos. Aunque sus hijos le incitan a no abandonar su vestimenta, explica que probablemente debido a su edad, siente que la vestimenta chipaya es pesada (Enttevista #1 a Vicenta Lázaro). Finalmente, Flora Mamani afirmó que la llegada de la ropa americana influyó en el abandono de la vestimenta: "antes como no había esas ropas era forzoso como es nuestra costumbre, nuestra cultura si o si con esta ropa, pero ropa americana ha aparecido y listo, nos ha hecho acostumbrar mal, ahora ya están emigrando a otro país ya conocen ropas de marca ya están poniendo" (Entrevista #3 a Flora Mamani).

3. Conclusiones y sugerencias sobre la construcción de turismo comunitario en Chipaya

Los contenidos culturales que presentamos en este informe, fueron resultado de un trabajo de campo realizado en tres meses. Seleccionamos temáticas, a las que accedimos en el tiempo establecido para la consultoría y en el contexto mencionado en la introducción, considerando que reflejan principios importantes en el sistema de conocimiento chipaya. Sin embargo, tenemos conciencia de que estos contenidos pueden ser alimentados con más información. A partir de nuestra experiencia, sugerimos algunos puntos para colaborar con la construcción de un turismo

comunitario, que efectivamente recoja las demandas locales y sea gestionado desde los propios ayllus.

- Los/as Qnas Soñi Chipaya, históricamente capturaron la atención de distintos actores que colaboraron en la construcción de una representación exótica y miserabilista de su cultura, que ha sido asimilada por la propia población. Ya que esta representación ha desembocado en un imaginario colectivo, existe el riesgo de que el turismo comunitario reproduzca esta representación. El turismo cultural plantea la oferta de la autenticidad, sin embargo, la cotidianidad de la vida chipaya expresa el dinamismo de la cultura y la modernidad en la que estamos inmersos globalmente. Por ello, es necesario que la construcción del turismo comunitario en Chipaya, no tenga como consecuencia la escenificación de la cultura, sino que permita fortalecer la continuidad de la práctica de tecnologías que conforman el sistema de conocimiento chipaya. En este sentido, los procesos de sensibilización en torno al turismo pueden ser profundizados tomando en cuenta este aspecto. Y por otro lado, la transmisión de los contenidos culturales podría implicar la enseñanza práctica de ciertas tecnologías, sin interrumpir la lógica interna de los ayllus o invadir espacios privados (como los experimentados en contextos rituales). Esta transmisión podría realizarse a partir de talleres especializados en torno a la construcción o el textil, por ejemplo. Ello permitiría recibir un perfil determinado de turistas y establecer relaciones más horizontales.
- Actualmente, el Comité de Turismo construye un Reglamento interno de Turismo Comunitario que, entre otros aspectos, establece el pago de aranceles por entrevistas, fotografías y filmaciones. El cobro por entrevistas, fotografías y videos, refleja el acoso que la población chipaya experimentó en las últimas décadas. Si bien, su conocimiento no puede ser valorado económicamente, el establecimiento de aranceles debe ser decidido internamente. Esta es otra de las temáticas que podría ser trabajada en procesos de sensibilización en torno al turismo.
- Chipaya es uno de los pocos grupos Qnas Soñi que continúa hablando la lengua Uru, *uchun maa taqu* o *uchunaka taqu*, cotidianamente. Para que esta práctica pueda ser valorada en el marco del turismo, es necesario realizar una investigación particular sobre el tema.
- Aunque solamente logramos conocer algunas iniciativas de turismo, promovidas por distintas instituciones estatales y de desarrollo, reconocimos que éstas se realizaron de forma aislada y que la falta de coordinación influye en el proceso largo que se experimenta para la organización local en torno al turismo comunitario.
- La mayor parte de las personas entrevistadas, afirmaron que los/as investigadores/as no suelen devolver el material recogido. Consideramos que es necesario contar con una biblioteca que sea accesible para toda la población y reúna el material bibliográfico sobre la cultura chipaya.
- Para enfrentar el extractivismo de conocimientos que enfrentó Chipaya, sugerimos la realización de talleres de investigación e historia oral para los/as jóvenes chipayas, colaborando con el proceso de autonomía que llevan a cabo.

Bibliografía

Acosta, José de [1590] (1996). *Historia natural y moral de las Indias.* BAE: Madrid

Albó, Xavier (1991) "Leyendo a Wachtel desde Jesús de Machaqa". En: *Reunión Anual de Etnología 1991*, *Anales*, tomo I. La Paz: MUSEF: 3-13.

Arnold, D. Y., Sabine Dedenbach, Juan de Dios Yapita *et al.* (2002a) "Las lenguas uru-chipaya andinas. Estado de la investigación 2002". A multimedia documentation of Uru-Chipaya language and culture in theirterritorialsetting(mainlyBoliviaandPeru). Proyecto para la Fundación Volkswagen de Alemania. En línea: http://www.ilcanet.com/chipaya.html

Arnold, D. Y., Sabine Dedenbach, Juan de Dios Yapita *et al.* (2002b) The Andean Uru-Chipaya Languages (State of Research 2002). En línea: http://www.ilcanet.org/chipaya.html

Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios (2009). "Capítulo 9 Identidades de las cuencas lacustres del Altiplano", en Arnold, Denise (ed. y comp.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano.* La Paz: UNIR.

Arnold, Denise y Espejo, Elvira (2013). El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto. La Paz: ILCA/Fundación Xavier Albó/ INTERAMERICAN FUNDATION

Arnold, Denise Y.; Espejo, Elvira y Maidana, Freddy (2013). Tejiendo la vida. La colección textil del MUSEG según la cadena de producción. La Paz: FBCB

Bernabé Uño, Adalid (2010). *Revalorización de sabidurías Uru Chipaya Experiencias de apoyo.* Cochabamba: AGRUCO

Bertonio, Ludovico (1879). *Vocabularo de la Lengua Aymara.* Leipzig: Edición Facsimilaria

Cereceda, Verónica (2010). "Una extensión entre el Altiplano y el mar. Relatos míticos Chipaya y el norte de Chile". *ESTUDIOS ATACAMEÑOS Arqueología y Antropología Surandinas*

Cereceda, Verónica (2014). "¿Una estética de la pobreza? Los textiles chipayas del sur de Carangas". En Garavaglia, Poloni-Simard y Rivière (comp.). Paris: Presses Universitaries de Rennes

Cox, Ricardo y Oliver Salazar, Rubí (2016). *Línea base del estado de situación y del potencial del turismo en el Municipio de Chipaya.* Documento de trabajo. GVC/CEBEM

De Acosta, José 1590 (1954) *Historia natural y moral de las Indias,* BAE, F.73, Madrid.

Gisbert, Teresa; Arze, Silvia; Cajías, Martha (2006). *Arte Textil y Mundo Andino.* La Paz: Plural/Musef Editores

Guarachi, Paulino (2017). "La Nación Uru Chipaya consolida su Autonomía Originaria". En *Democracias en ejercicio ANDAMIOS Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública.* Nueva Época Año 2, Número 3, febrero 2017. La Paz: Tribunal Supremo Electoral.

Guerra, Alberto (1990). *Chipaya: un enigmático grupo humano.* Oruro: Libreta de campo

Muñoz, Evangelio y Lázaro, Germán (2014). *El pueblo Uru Chipaya Un pueblo milenario en la historia y el presente.* Cochabamba: FUNPROEIB Andes/CENU

Posnansky, Arthur (1937). *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes.* La Paz: Editorial Renacimiento

Ramírez Mamani, Sulna (2010). *Diagnóstico comunitario participativo sobre la flora nativa dirigido a programas de formación en ayllus Manazaya y Ayparavi municipio Chipaya, Oruro.* Trabajo dirigido para obtener el título de Ingeniero Forestal. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Rojas Manuel, Mamani Clemente, Inda Lorenzo, Inda Ciriaco, Unzaga Hugo (2006). *Titiqaqa Taypi Pux pux*. La Paz: Artes Gráficas Sagitario

Shiva, Vandana (2008). *Los monocultivos de la mente.* Monterrey: FINEO Editorial

Wachtel, Nathan (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI.* México: Fideicomiso Historia de las Américas