

EL SISTEMA DE AYNUQA: MEMORIA E HISTORIA DE LA COMUNIDAD (COMUNIDADES AYMARA DEL ALTIPLANO BOLIVIANO)

Gilles Rivière
EHESS-ORSTOM
Casilla 9214, La Paz

Resumen

El sistema de *aynuqa* puede ser analizado bajo diferentes aspectos no disociables: agroeconómicos, sociales, jurídicos, simbólicos y otros, pues el sistema es el soporte de un conjunto de representaciones al cual se acude necesariamente. Son estas representaciones el tema central de nuestro trabajo, considerándolas en relación con la estructura socioeconómica de la comunidad.

El sistema de *aynuqa* es parte de la memoria/historia de la comunidad, y es uno de los elementos constitutivos de su identidad. La sucesión y rotación de las parcelas funcionan como una referencia espacial y temporal que conserva el recuerdo de las cosechas, buenas o malas, de los fracasos/éxitos en las relaciones establecidas por el grupo y mediatizadas por las autoridades tradicionales y chamanes con los "dioses", quienes garantizan las condiciones climáticas necesarias para una buena producción. Manifiestan, también, las fidelidades a las prácticas y las dinámicas que se expresan en las tensiones, las rupturas, las innovaciones cuyas causas son internas y externas. En todo caso, el sistema de *aynuqa* hace referencia a una manera particular –pero no estática– de pensar y organizar el mundo, la naturaleza, la "fertilidad", etc. Aquí cabe preguntar si los términos habitualmente utilizados en nuestros idiomas para definir este tipo de organización (descanso, barbecho, etc.) son totalmente adecuados para expresar su riqueza y complejidad.

CULTURE ET CULTURES. LE SYSTEME D'AYNUQA: MEMOIRE ET HISTOIRE DE LA COMMUNAUTE (COMMUNAUTES AYMARA DES HAUTS-PLATEAUX BOLIVIENS)

Résumé

Le système d'*aynuqa* peut être abordé sous divers aspects, agronomiques et économiques certes, mais aussi sociaux, juridiques, symboliques, etc. Ce sont les représentations en rapport avec ce système et avec les structures socio-économiques de la communauté qui nous intéressent particulièrement ici. Il est un des supports de la mémoire/histoire de la communauté et un des éléments constitutifs de son identité. La succession et la rotation des parcelles fonctionnent comme référence spatiale et temporelle de l'individu et du groupe; elle conserve le souvenir des récoltes, bonnes ou mauvaises, des échecs et des succès dans le rapport établi avec les dieux et les esprits garants de la fertilité, des fidélités aux pratiques, des innovations, des ruptures, des tensions... La gestion et l'usage des *aynuqa* renvoient à une manière particulière de penser le monde, la nature, la "fertilité", etc. Et l'on peut se demander si les termes généralement utilisés dans nos langues pour définir ce type d'organisation (repos, jachère, etc.) rendent vraiment compte de sa richesse et de sa complexité.

**CULTURE AND CULTURES. THE SYSTEM OF AYNUQA:
HISTORY AND MEMORY OF THE COMMUNITY
(AYMARA COMMUNITIES OF THE BOLIVIAN ALTIPLANO)**

Abstract

The *aynuqa* system can be looked at various angles, not simply from the agricultural and economic perspectives but also in terms of its social, judicial and symbolic systems. It is the mental images that is linked to both the *aynuqa* system and socio-economic structures of the community which are of particular interest to us in this study. The *aynuqa* system is one of the mainstays of the communal memory/history and is one of the elements that constitutes the community's identity. Plot succession and rotation function as a spatial and temporal reference for both the individual and the group as a whole. They also serve to preserve the memory of harvests (whether good or bad), failures and successes in their relationships with their Gods and fertility spirits, the level of fidelity in following traditional practices, innovations, upheavals and also of tensions in the community. The management and usage of the *aynuqa* leads to the adoption of a distinctive approach to the world, to the nature, to "fertility", etc. One could ask oneself whether the terms generally in use in our language to define this type of organization (rest, fallow, etc.) truly take sufficient account of its inherent richness and diversity.

"... la percepción social de un medio ambiente no sólo está hecha de representaciones más o menos exactas de los límites de funcionamiento de los sistemas tecnoeconómicos, sino también de juicios de valor (positivos, negativos o neutros) y de creencias fantasmáticas. Un medio ambiente tiene siempre dimensiones imaginarias. Es el lugar de existencia de los muertos, la morada de poderes sobrenaturales benévolos o malévolos, considerados como los que controlan las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad (...). Todo programa de desarrollo económico que no tome en cuenta el contenido real de las representaciones tradicionales que hace una sociedad de su entorno y de sus recursos, se expone a los más grandes desengaños. Testimonio de ello son los numerosos fracasos en los países llamados subdesarrollados..." (Godelier, 1984: 53-54).

"La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en el presente eterno; la historia, una representación del pasado" (Nora, 1984: XIX).

"...el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades..." (Levi-Strauss, 1962: 5).

Cuando nos reunimos para definir el programa de este seminario y enviar las convocatorias, dudamos al ponerle un título. ¿Había que hablar de descanso largo, de

barbecho, de barbecho sectorial? Estos términos, y muchos otros, son utilizados en español para definir la sucesión de períodos de explotación y períodos de descanso durante un ciclo de duración determinada. Los vocablos varían según los países y a veces las regiones vecinas. Por lo tanto, es difícil utilizar un vocablo único, ya que si bien existe una relativa unidad de las prácticas, no sucede lo mismo con los discursos y las representaciones, modelados por las culturas y las historias.

Aunque no me dediqué a un estudio etimológico profundo de los términos utilizados en español (rastraje, tierra en descanso, barbecho sectorial, descanso largo, etc.), parece que, como en francés, se encuentran sentidos que varían o variaban según los usos locales, y diferencias entre definiciones académicas y usos corrientes. Así, barbecho tiene diferentes acepciones: es sinónimo de primeras labranzas y de tierra preparada para futuras siembras, siguiendo de esta manera los diferentes sentidos que tenía en español en los siglos XVI y XVII¹, de “tierras en descanso” (“campo que se deja de cultivar durante cierto tiempo para que descanse”, según el Larousse moderno) o pasar el arado (*warwichaña*) en una parcela anteriormente sembrada con cereales. Este último sentido es generalmente el más aceptado en la región que nos interesa (donde no se confunde con *qhullña*, “roturar”, ver nota 25).

En francés, por ejemplo, el término *jachère* tiene varios sentidos; el diccionario lo define como el “estado de una tierra arable que se deja descansar temporalmente sin cosechar” (Robert, 1990:1039), ratificando un uso común que no es aceptado por los especialistas. Los historiadores de las técnicas y algunos agrónomos, subrayan efectivamente que este sentido es relativamente reciente (siglo XIX) y que ha desplazado el sentido original que durante siglos ha servido —con muchos otros términos— para designar una sucesión de labranzas².

Cualquiera que sea la definición que se le dé al término barbecho, en español o en francés, se insiste primero en otorgarle el de ‘cierto estado de la tierra’, tierra ‘en descanso’ en el sentido común actual o ‘sometido a ciertos trabajos por parte del campesino’ en el sentido originalmente utilizado. En todos los casos, son destacados, sobre todo, los aspectos tecno-económicos. En el fondo, se piensa muy a menudo que al tratarse de la tierra, su función es ‘producir’: se siembra y se cosecha, se deja pastar los rebaños, se recoge la leña para el fogón y diversas plantas, etc. La mayoría de las

¹ “*Barbecho*. La primera labór que se hace en la tierra alzándola con la reja ó arado; y tambien se toma por la tierra arada de la priméra vez para sembrarla al año siguiente” (*Diccionario de Autoridades*, 1726/1990: 557). “*Barbecho*. La tierra de labor que se ara y barbecha para la sementera del año siguiente. Barbechar, arar las haças y quitarles la mala yerba de rayz; y porque las rayzes se llaman barbas, se dixo barbechar el arrancarlas de quajo” (S. De Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611/1993: 194). “*Barbecho*. Tierra labrantía que no se siembra durante uno o más años. 2. Acción de barbechar. 3. Hazza arada para sembrar después” (Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 1992:187).

² Así, F. Sigaut da una definición de barbecho (*jachère*) que va en contra de la comúnmente admitida —el barbecho como período de descanso de la tierra— tomando en cuenta el trabajo de los hombres y de la tierra: “El barbecho es el conjunto de las labranzas sucesivas de primavera y verano, consideradas necesarias para preparar el campo para una siembra en el otoño. También se llaman barbechos las tierras que están a punto de recibir esta preparación, después de la primera labranza y hasta las siembras” (1977, 2-3: 154); “El barbecho no es el descanso, a menos que se entienda “descanso” en un sentido puramente mecánico. El barbecho es el conjunto de labranzas de primavera y de verano consideradas necesarias para la preparación del campo para las siembras” (1993: 114). Un agrónomo, M. Sebillotte, escribe que el barbecho (*jachère*) “es el estado de la tierra de una parcela entre la cosecha de un cultivo y el momento de la siembra del siguiente cultivo. El barbecho se caracteriza, entre otros, por su duración, por las técnicas de cultivo que son aplicadas a la tierra, por los roles que cumple” (Sebillotte, 1977).

investigaciones están dirigidas hacia la renovación de la masa vegetal, la restauración de la fertilidad, el aumento o la diversificación de la producción... Se plantea como una evidencia, algo indiscutible y universalmente admitido... Ahora bien, para este tema, como para muchos otros, el peligro radica en aplicar sin precaución nuestros conceptos y usos cuando se trata de sociedades diferentes de las nuestras. Si bien las diferentes funciones mencionadas son esenciales, no es seguro que todas las sociedades perciban los sistemas de “barbecho” bajo estos únicos aspectos. Al pensar de esta manera, se corre el riesgo de caer en un etnocentrismo reductor, recortando la realidad en categorías no pertinentes para las poblaciones consideradas, sin tomar en cuenta diferentes lógicas sociales y económicas, lo que limita o impide su comprensión.

La explicación de que los sistemas de *aynuqa*, objeto de este estudio, pueden ser respuestas adaptadas a un medio donde los factores limitantes son numerosos (gran altura, riesgos climáticos permanentes, tierras poco productivas, irregularidades pluviales, etc.) no es suficiente. Las limitaciones físicas no lo explican todo, pues las respuestas dadas están siempre determinadas social y culturalmente, además de que son susceptibles de ser modificadas³.

En este trabajo, pondré énfasis en los “barbechos largos pastoreados” bajo el ángulo de una “simbólica del espacio”, insistiendo, sobre todo, en las relaciones específicas que el campesino establece con su territorio, en las cuales espacio y tiempo no son totalmente disociables. Estos son vividos e interpretados de un modo que asocia una concepción del tiempo a la vez cíclica y cronológica pero también mítica; son objetos de un discurso que habla de lo real sin ser siempre su imagen, pero que es aceptado colectivamente por los miembros del grupo.

Los sistemas de *aynuqa* sólo se pueden comprender si se considera simultáneamente los usos que la sociedad hace de ellos y las representaciones elaboradas alrededor de los mismos. Estas abarcan aspectos materiales/físicos y otros que no lo son, pero que intervienen en las prácticas, técnicas e interpretaciones. Por lo tanto, deberíamos sustraernos de ciertas categorías formales elaboradas en nuestras sociedades para evidenciar mejor las realidades que esconden; partir de terminologías y conceptos aymara para comprender el conjunto de los elementos que estructuran el sistema y que le dan coherencia dentro de una “matriz cultural” particular. Después de este recorrido, será pertinente compararlos, en un permanente “vaivén”, con las informaciones proporcionadas por los investigadores precedentes de las ciencias sociales y de las ciencias de la naturaleza. Esto podría evitar una suerte de “hemiplejía intelectual” donde sólo se toma en cuenta un aspecto de la realidad.

El presente análisis está centrado en el sistema de *aynuqa* de Pumani, comunidad de la provincia de Aroma (jurisdicción de Ayo Ayo), departamento de La Paz. A diferencia de los otros ex-*ayllu* de Ayo Ayo—y por razones que quedan aún por explicar—

3 “...en una sociedad humana no hay, hablando apropiadamente, límite ecológico primordial que sea aislable de un límite social, y a partir del cual se podría desenmarañar el enredo de las relaciones socioecológicas. Simplemente porque no existe poder natural que se manifieste sobre un grupo humano independientemente de los sistemas económicos, políticos y simbólicos que son indispensables para su supervivencia y la de los individuos que lo componen. Tampoco basta con reconocer factores limitantes relativos al sistema técnico del lugar, a menos que se crea que lo que los hombres hacen es deducible de lo que no pueden hacer, o, al contrario, imaginarse que más acá de lo imposible reina la libertad.” (G. Guille-Escuret, 1989: 163-164). Sobre este tema ver también Godelier, *op. cit.* y Descola, 1987 y 1993.

esta comunidad “originaria” ha escapado a la expansión de las *haciendas* en el siglo XIX⁴. Este es uno de los factores que dan cuenta⁵ de la permanencia de un sistema de *aynuqa*, importante por su extensión, la regularidad del ciclo y el mantenimiento de un conjunto de creencias y representaciones⁶.

ETIMOLOGIA

Mientras que la mayoría de los términos utilizados hoy en día en nuestros idiomas se refieren a cierto ‘estado de la tierra’, en la sociedad aymara se insiste primero en las relaciones sociales de producción, y las relaciones que los hombres tejen entre ellos y con la *naturaleza*. Me arriesgaré con un pequeño ejercicio etimológico que puede darnos algunas pistas para comprender el origen y el sentido del término *aynuqa*.

El término *aynuqa* no se encuentra en los documentos antiguos; por ejemplo, en el diccionario de L. Bertonio (1612/1984), pese a que en esa época existieron tierras de uso colectivo para fines diversos (ver también Poma de Ayala, 1615/1987: 897[911]). Las fuentes en aymara, lamentablemente, son menos numerosas que en quechua para esa época (ver el artículo de Godenzzi en esta obra). Bertonio menciona algunos términos⁷, pero no hace grandes aportes sobre los diferentes tipos de parcelas y de beneficiarios ni sobre las formas de manejo y de control en aymara. Siempre es extremadamente peligroso entregarse a ejercicios de protointerpretación, pero es posible, me parece, ver en la etimología de la palabra *aynuqa* la reunión de dos términos:

- la raíz *ayni-*, a partir de la cual son construidas las palabras *ayni*, *aynisaña*, *aynjaña*, etc.

⁴ En un documento de 1869, Pumani es mencionada como “Hacienda Pomani que mas antes era comunidad, perteneciente a Don Gregorio Loza, yanaconas que pagan 5\$ al año i su mitad al semestre” (Archivos de La Paz, PR). Sin embargo, parece que esta situación no se mantuvo; la tradición oral relata que Pumani fue hacienda “sólo dos años, pero que los abuelos pelearon fuerte para recuperar sus tierras y ganaron”.

⁵ En cuanto a las dinámicas recientes, ver la ponencia de Luz Pacheco en esta obra. Entre los documentos antiguos que mencionan la práctica del barbecho, citemos el mencionado por J.V. Murra, “Don Guillermo Gato, medidor oficial de tierras en el Cuzco, declaró en 1713 que la *papacancha* era una medida que sólo ‘se usa en tierra fría de papas donde a reconocido que un topo que se reparte a un yndio se supone a ser por siete en tierras frías... y a ueces por diez. Y que la razón de esto es que como las papas no se siembran cada año en un mismo paraxe porque no le permite la tierra sino al cauo de cinco años... o al cauo de siete en tierras más frigidias y al cauo de nueve en las punas mas bravas. Si se diere solo un topo... a un yndio para su sustento anual... solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes no tubiera donde sembrar... Todas las medidas de puna de yndios deuen ser quanto menos sextuplicadas...” (Rostworowski, 1964:23-4, citado por J. Murra, 1975: 49-50).

⁶ En los diferentes *ex-ayllu* de Ayo Ayo, el número de *aynuqa* varía mucho en la actualidad. Estas variaciones se deben a la diferencia original en cada uno de ellos y a las formas tomadas por la expansión del sistema de *hacienda* durante el siglo XIX. En aquéllos que fueron enteramente integrados a una *hacienda*, las *aynuqa* fueron acaparadas, desmanteladas y el sistema desapareció casi totalmente (*ayllu* Qullana, Sullkawi, Pumasara, Wiscachani), en otra parte la destrucción fue parcial y hoy en día pueden subsistir fragmentos de *aynuqa* (Qalaqachi, Ayo Ayo).

⁷ *Haymatha*: “Ir a travajar en las chacaras que se hazen de comunidad, como son las de Cacique, Fiscal, o de los pobres” (op. cit., II: 127) *Hayma apu*: “Chacara de comunidad” (*idem.*) *Aymatha* tiene también el sentido de “baylor al modo antiguo, especialmente quando van a las chacaras de sus principales” (*idem*: 28) *Callpa, ccanuna*: “Chacara donde acaban de coger las papas, en que suelen sembrar quinua” (op. cit., II: 34). *Ccanutaquitha*: “estar al sol” (*idem*: 42).

ayni: ayuda mutua, más frecuentemente en forma de trabajo, pero también en diversos servicios o préstamos. Cada vez la devolución debe ser equivalente en calidad y cantidad.

aynisiña, aynjaña: ayudarse mutuamente en forma de *ayni*, etc.

- el sufijo *-nuqa*, que tiene varios sentidos, como el de repetición de una acción y el de localización.

El término *aynuqa* (que tal vez se desprende del verbo **aynuqaña*, ¿olvidado hoy en día?) habría podido significar originalmente la repetición de prestaciones (en trabajo) numerosas, o entre varios individuos, y en un lugar particular... Ahora bien, este sentido corresponde a la referencia que diversos documentos antiguos hacen a propósito del uso de las tierras por el conjunto de un pueblo y en un ambiente festivo (ver nota anterior), espacios en los cuales, no hace mucho, la población era menos numerosa que hoy en día⁸, la tierra más abundante y menos parcelada, y donde la explotación de las parcelas en posesión de cada familia/linaje se hacía en forma de prestación de trabajo⁹. Como veremos, las relaciones sociales de producción han cambiado desde entonces, pero ciertos elementos materiales e ideológicos se han mantenido en el manejo colectivo de las tierras¹⁰.

TENENCIA DE LA TIERRA

Recordemos que en las comunidades que nos interesan, el uso y el control de las tierras se hacen según dos modalidades, en *sayaña* y *aynuqa*. Frecuentemente, se las ha opuesto a partir de conceptos como uso/control "privado" o "colectivo" respectivamente. Utilizar el término "privado" es, sin duda, excesivo, incluso si las tendencias actuales parecen llevar a una "privatización"; pero éstas no han eclipsado totalmente una realidad jurídica particular que sigue siendo pertinente en la mayoría de las comunidades

⁸ A modo indicativo, la encuesta demográfica en curso muestra las tendencias siguientes. En Bajo Pumani, se cuenta actualmente con 300 jefes de familia (incluyendo los residentes). En 1893 se contaba con 125 *sayañeros*, de los cuales, hipotéticamente 60% estaban en Bajo Pumani y 40% en Alto Pumani, es decir, 75 y 50 jefes de familia aproximadamente. En un siglo, la población de Bajo Pumani tuvo un aumento del orden de 400%.

⁹ Poma de Ayala escribe: "el trabajo es romper tierras vírgenes que ellos llaman *chacmay mita*. Pasando este tiempo llaman *yapuy pacha*, sembrar, *tarpu y pacha*, *chacmay pacha*..." (860[874]). Los editores de la obra traducen *chacmay mita* y *chacmay pacha* por 'tiempo de barbechar'; sin embargo, cabe recalcar que el término *mita* se refiere a una tarea obligatoria y rotativa en provecho de un grupo mientras que el término *pacha* se refiere a un momento o a una época. Para febrero, Poma escribe: 'también an de hazer *minga* ['prestación colectiva de trabajo', según los editores] de hilar y de *chacma* ['barbecho', 'roturar tierras que han descansado' edit.] de las tierras (...) En este mes tengan gran quienta de que se tronpa tierra vírgen para sembrar ogaño de maíz o de trigo, papas para ellos como para las comonidades y *sapci* o para la yglesia y cofrades y para los pobres yndios' (1134[1144]).

¹⁰ Parecería que en quechua ciertos términos utilizados para designar las parcelas incluidas en el ciclo de rotación hacen igualmente referencia a las relaciones interpersonales, principalmente en los trabajos agrícolas. *Layme*: "Lote ó parcela que se siembra cada siete años, rotativamente. Sistema de trabajo comunitario en tierras comunes por una relevación anual" (Lira, 1941/1982: 169). *Mañay*: "Tierra; sector de tierra de labranza de la comunidad campesina que colectivamente se designa o está predispuesta para trabajar en un determinado año o período de tiempo: (Beyersdorff, 1984: 60), término que también significa "pedir", "suplicar" ("acto de pedir, petición, solicitud, demanda, etc.") (Lira, *idem*: 190, ver también Gonzalez Holguin, 1608/1989: 227).

consideradas donde, para emplear los conceptos de Marx, no existe totalmente una “generalización de la mercancía e individualización del sujeto de derecho” (1857/1858, citado por Handmann). El término “privado” no da totalmente cuenta de las bases sociales que lo sustentan. Aquí, como en otros lugares, el concepto de “tenencia de la tierra” está mejor adaptado, ya que distingue la *propiedad* y el *control* de los medios de producción (Mayer, 1977: 7, Rivière, 1982: 251). La legislación oficial boliviana permite diferentes formas de transacción (ventas, intercambios de parcelas), pero éstas siguen siendo controladas, en gran parte, por las instancias de la comunidad que continúa considerando esencialmente el uso de las tierras como un *usufructo* concedido a los campesinos. Entonces, si por comodidad se habla de “propiedad” es, sobre todo, como metáfora, con el fin de no “privar las cosas ‘apropiadas’ del sentido que les confiere la población referida” (Handmann, 1991: 605).

El uso de la tierra, de los pastizales o de cualquier otro bien que tenga un uso socialmente reconocido por la comunidad debe ser concebido no solamente como un conjunto de derechos –y al mismo tiempo de restricciones– socialmente definidos y concedidos por el conjunto de la comunidad, sino también como una forma de *reciprocidad generalizada* (Mayer, *op. cit.*). El otro término del intercambio está formado por ciertas obligaciones con la comunidad de parte de la familia durante su vida activa: participación en un conjunto de *cargos*, civiles o político-religiosos, a lo largo de un ciclo jerarquizado (eventualmente repetitivo en parte) y pago de la *contribución territorial* al Estado (hasta fines de los años ochenta, por lo menos¹¹).

La sayaña

Es el conjunto de las parcelas que pertenecen a una familia nuclear, adyacentes o no al lugar de residencia principal (de allí su otro nombre, *utarana* o *utiwiri*, de *uta*, “casa”). Están destinadas al cultivo de tubérculos, cereales y quinua, así como al pasto de los animales domésticos. Las tierras en *sayaña* son administradas y explotadas directamente por la familia y los intercultivos siguen siendo “privados”.

El sustantivo *sayaña* proviene del verbo *sayaña*, que significa “ponerse de pie” y por extensión, el espacio donde una familia está “implantada”¹². Este sentido, donde se yuxtaponen dos aspectos, el derecho y el espacio material, aparece en todas las definiciones modernas:

sayaña: 1. Pararse, estar parado, ponerse de pie; 2. Solar familiar con terrenos adyacentes (Apaza, 1984: 198).

¹¹ Hasta la mitad del siglo XX, aproximadamente, una nueva unidad familiar podía abrir una *sayaña* en las tierras productivas disponibles (*puruma*); su uso estaba garantizado al individuo por la aceptación a las obligaciones comunitarias y el pago de la *contribución territorial* al Estado. Esta era un impuesto pagado anualmente por cualquier poseedor de una *sayaña* al que le era entregado un justificativo donde figuraban su nombre y apellido, y el de la *sayaña*. Este impuesto, que a fines del siglo XIX reemplazó el tributo heredado de la época colonial, era, como este último, percibido por los campesinos como una garantía del Estado para acceder a la tierra, en una relación de reciprocidad. Su abolición a fines de los años ochenta, por parte del Gobierno liberal de V. Paz Estenssoro, despertó inquietudes en los campesinos de que ya no tienen justificativo y temen ser despojados. Sobre el reciente ordenamiento jurídico tributario ver A. Antezana S. (1994).

¹² “*Sayhuatha*, *Chutatha*, *Quellincatha queyllatha*: Mojonar las chacaras con motones de piedra, o terrones”. “*Sayhuattatha*, *Quellincatatha*, *Chutattatha*: levantar una pared de piedras aseca, o muchos terreones, poniendo sobre ellos alguna cosa para espantajo de los carneros, o zorras” (Bertonio, 1612, II: 314).

El término *sayaña* aparece en los documentos consultados en el último cuarto del siglo XIX. Eso no significa que no existía antes; desde hace mucho tiempo las familias administran y utilizan tierras en su provecho¹³. Lo que es nuevo es la legislación que sustenta la *contribución territorial* ya no sobre criterios étnicos (objeto del *tributo* y luego de la *contribución indigenal*) sino sobre una “propiedad individualizada”.

La aynuqa

Más que hablar de *aynuqa*, es más adecuado utilizar la expresión “sistema de *aynuqa*”. Por las necesidades de un estudio particular, se puede aislar una *aynuqa* o considerar solamente las que son trabajadas en un momento dado. Pero si nos ponemos en el lugar del actor, el campesino de Pumani, por ejemplo, este corte tiene algo artificial, ya que las *aynuqa* no son aislables las unas de las otras. El manejo y uso de este sistema se inscribe en un ciclo hecho de etapas, de momentos más o menos intensos socialmente. Este sistema es estructurado sobre un modelo circular donde se yuxtaponen, por lo menos en parte, varios ciclos. Primero, como en toda sociedad campesina (Demonio, 1979: 224), el de las variaciones estacionales y el del desarrollo de las especies cultivadas. Luego, en la sociedad que nos interesa, el ciclo completo de explotación de las *aynuqa* (13 años en Pumani)¹⁴ y el de los *cargos* político-rituales y religiosos. Estos son obligatorios y rotativos, y su función es integrar y socializar al individuo, rendir tributo a diversas divinidades (tutelares, ancestros, etc.) y simultáneamente actualizar un tiempo y un espacio míticos¹⁵. El ciclo de explotación de las *aynuqa* funciona también como un conjunto de referencias que permiten situar ciertos acontecimientos que fueron significativos para la colectividad (heladas, sequías, buenas o malas cosechas, etc.), la familia (nacimiento, unión, matrimonio, muerte¹⁶).

13 “Quen este mes (julio) becitauan las dichas sementeras y chacaras y rrepartían a los pobres de las dichas chacaras que sobrauan; las dichas ualdías y rrealengas lo senbrauan para la comunidad y sapci (...) Este mes primero comienzan a senbrar la comida en los Andes y entran los nubes a la cierra y limpian las chacaras y lleuan estiércoles y amojonan cada uno lo que es suyo desde su antepasado y de sus padres” (251), F. Guamán Poma de Ayala (1614/1987). Ver también los comentarios de J.V. Murra en esta edición (p. LIII).

14 Actualmente es imposible explicar el por qué del número de las *aynuqa* en Pumani. Puede pensarse que además de un mínimo de años, empíricamente determinado, para que la tierra “descanse” (*samaña*), tomando en cuenta la calidad y la exposición de los suelos y la extensión del territorio, intervinieron otros parámetros, demográficos y sociales, en la duración del ciclo. Cabe mencionar que en Pumani, cualquiera sea el número de espacios llamados *aynuqa*, solamente 13 tienen un ‘terreno de la Virgen’ y un *uywiri*. Eso dejaría suponer que hay una relación entre el número de años y antiguas celebraciones religiosas; entonces se podría plantear la hipótesis de una relación entre un cierto número de santos y los linajes/familias/*ayllu*... Queda por investigar el papel y las actividades de las antiguas cofradías.

15 El sistema de los cargos debe ser asumido por todos los individuos durante un ciclo jerarquizado y ascendente (miembros del Sindicato Agrario que se parece, por ciertos aspectos, al sistema de los *jilaqata*, actualmente desaparecido; *pasante*, *preste* a los santos patrones católicos y a varias divinidades andinas (*achachilla*, *uywiri* de la *aynuqa*, etc.). Los chamanes, responsables de las negociaciones con los dioses y los espíritus (*yatiri*, maestros, etc.) constituyen un grupo aparte, sobre todo en las comunidades como Pumani donde existe, hoy en día, una separación de los poderes bastante clara (ver Rivière, 1994, y nota 30 en este trabajo).

16 “... es que sabe, de 13 años vuelve, digamos como si fuera 13 *aynuqa*... cuando que llegue la misma *aynuqa*, recién los padres dicen ya “ahora sí mi hijo tiene 13 años, de eso se contaban también... antes no habían sabido leer, eso nomas habían sabido... Con las *aynuqa*s nomas se contaban, igualmente cuando se toma matrimonio, digamos en Titiri, ahora cuando que llegué ya a Titiri dicen “ya estoy casado 13 años que me he casado... así contaban” (entrevista a un pumanefío).

Parece claro que el sistema de *aynuqa* debe ser analizado desde un eje donde tiempo y espacio no pueden ser separados.

El sistema de *aynuqa* es una institución que, más que cualquier otra hoy en día, pone en movimiento un gran número de normas, reglas, prescripciones, representaciones, donde el conjunto de la población es confrontado –en sus diferencias– y donde están estrechamente imbricados lo social, político, religioso, jurídico, etc.

A primera vista, la comunidad actualmente sólo interviene en el sistema en raras ocasiones; para administrar los conflictos cuando se transgreden los límites de las parcelas o daños causados por el ganado, para fijar el momento a partir del cual es posible roturar (*qhullña*) y para determinar los tres diferentes días a partir de los cuales las tres *aynuqa* explotadas durante el ciclo que se acaba, recobran el derecho a ser pastoreadas por todos los comunarios (*licincia*). En realidad, la presencia de la comunidad es permanente, más o menos activa, discreta o enérgica, según las circunstancias. Cuando las parcelas están en descanso (10 años actualmente¹⁷), no vuelven a una especie de estado de “naturaleza”, y continúan siendo pensadas dentro de una cosmología donde la búsqueda de significado/sentido es tan importante como la del provecho y de la rentabilidad¹⁸...

En la sociedad campesina aymara, el concepto “naturaleza” debe ser empleado con prudencia, pues en la mayoría de los discursos emitidos actualmente sobre el tema, corresponde más a una realidad occidental que a un concepto propiamente andino. En éste persiste una “visión chamánica” del mundo que implica “el sentido del intercambio y de la alternancia” (Hamayoun, 1992, Rivière, 1994). Aquí, la “naturaleza” no es una entidad externa al hombre, algo frío y distante, posible de transformar impunemente. Actuar sobre el mundo material sólo es posible si hay una gestión comunitaria efectiva de un conjunto de fuerzas que emanan de los “dioses”, “espíritus”, etc., diferenciados y localizados, con los cuales deben mantenerse relaciones de reciprocidad. Sembrar, cosechar, producir, en suma, administrar los diferentes momentos del calendario agrícola, no se reduce sólo a la administración de datos materiales; es también negociar permanentemente con esas fuerzas situadas dentro y al exterior de la comunidad. Es por esta razón que en el proceso de socialización de la naturaleza no se puede separar eficiencia técnica de eficiencia simbólica. La rotación de las parcelas, la dispersión de los cultivos, el uso adecuado de los suelos, de las laderas, etc., son técnicas ciertamente adaptadas al medio, pero que por sí solas no pueden dar cuenta del conjunto de las actitudes de los campesinos de una comunidad determinada, de sus lógicas y de sus representaciones.

La *aynuqa*, espacio donde más que en ningún otro la sociabilidad es obligatoria, es compartida, por derecho, por todos los *comunarios*, y “produce” solamente porque hay reciprocidad permanente entre la comunidad, mediatizada por las autoridades tradicionales y los chamanes, ‘administradores’ de lo sagrado e intermediarios entre los hombres y los “dioses”. Deben realizar ciertos rituales de interés colectivo que

17 Hace unos cuarenta años la *aynuqa* era explotada un cuarto año llamado *achich t'ult'u* (lit. el ‘rastroy abuelo’), ver Pacheco en esta obra.

18 “Una cosmología no constituye un objeto de investigación y de conocimiento, sino, a la inversa, un conjunto de referencias a partir de las cuales lo real, el acontecimiento y, eventualmente, el accidente pueden interpretarse. En este sentido, todas las cosmologías, al contrario de la ciencia, eliminan el riesgo del error (...); todo el aparato simbólico de las sociedades con cosmología está orientado hacia la prevención y la interpretación” (Auge, 1993: 34-35).

garanticen el buen desarrollo del ciclo agrícola, una estación de lluvias óptima, el alejamiento de las plagas naturales, etc. Ahora bien, en las sociedades andinas, el origen de las intemperies no se sitúa en la periferia del mundo sino en su centro, en la comunidad, que al mismo tiempo es “actuada” y “actuante”. En otros términos, la calidad de un ciclo depende de las actitudes y de los “compromisos” de los hombres.

En medio de estos “dioses” –múltiples y especializados– el más importante es, sin duda, la *Pacha Mama*, en realidad “principio” más que “divinidad” de la fertilidad. Cada *aynuqa* es además “animada” por una divinidad particular, individualizada, el *aywiri*, para la cual son organizados rituales colectivos en fechas importantes del ciclo: en diciembre para pedirle lluvia, en febrero para agradecerle por los frutos dados.

Esta gestión/control de la comunidad puede ser detectada en varios momentos “fuertes”:

Distribución (simbólica) de las parcelas/autorización para roturar

En Pumani, este rito tiene lugar el Miércoles de Ceniza en la nueva *aynuqa*. Lleva varios nombres:

licincia: del español “licencia”, “permiso”, “autorización”.

uraq katu: lit. “agarre de tierras”, de *uraqi* “tierra en general”¹⁹ y *katuñña* “agarrar”.

uraq laki : de *uraqi* y *lakiñña* “distribuir, repartir”.

platu : lit. “plato”, término dado a las parcelas “distribuidas” porque dan de comer a los individuos²⁰.

Estos términos llevan la marca de significaciones que ya no corresponden totalmente a las prácticas actuales. Reflejan una práctica antigua que permanece en la memoria de algunos ancianos: la repartición de las tierras. Esta ha sido descrita por los primeros cronistas (G. De la Vega, W. Puma de Ayala, Cobo especialmente), pero no disponemos de información precisa sobre su permanencia durante la época colonial y luego republicana. Se puede, muy provisoriamente, plantear la hipótesis de que la repartición de las parcelas en función de las necesidades de los jefes de familia fue practicada hasta el siglo XIX, cuando fue interrumpida por las legislaciones que insistían en la “privatización” de la tierra. Pero factores demográficos y de otro tipo

¹⁹ Está en curso una investigación sobre la taxonomía de las tierras y de los suelos. Me limito a citar aquí los términos más comunes. *Uraqi*: tierra en general sin apropiación y sin que en ella sea necesariamente realizada una actividad particular. *Laq'a*: suelo en general. *Junt'u laq'a/thaya laq'a*: lit. “suelo caliente/suelo frío”, calidad atribuida a los suelos en función de la duración del ciclo vegetativo de los tubérculos, más corta en el primer caso que en el segundo. Por ejemplo, Alto Pumani es conocido por tener suelos “fríos” donde se siembran los tubérculos varias semanas antes que en Bajo Pumani. *Qallpa*: parcela apropiada. *Yapu*: *idem.*, el término es generalmente asociado a un producto particular (*ch'uqi yapu*, *jupha yapu*, parcela de papa, de quinua, etc.) *Junt'u qallpa*: lit. “parcela caliente”, parcela en actividad o recientemente cosechada. *Samat qallpa*: de *samaña*, “descansar”, parcela en descanso en el ciclo de barbechos. *Qhanuna*, *sata qhanuna*: parcela “ventilada” después de la cosecha de la papa solamente. *Puruma*: la evolución semántica de este término es interesante; designaba, no hace mucho, toda tierra virgen susceptible de ser explotada; en las *puruma* eran abiertas las nuevas *sayaña* y podían ser extendidas las *aynuqa*. Desde hace varios decenios, el aumento demográfico ha ocasionado una ocupación y un parcelamiento de todas las tierras, y al mismo tiempo, el contenido del término *puruma* se ha reducido a tierras en descanso y a tierras no aptas para la agricultura.

²⁰ En otras regiones se conoce esta ceremonia con el nombre de *uraq t'aya* (poco utilizado en Pumani): de *t'ayaña* “repartir, dividir” (“romper, arrancar” pero también “solucionar, arreglar”), o de *liwa qallpa*, de *liwaña* “repartir, dar” “dar de comer” (M. Mamani, 1988).

—extensión del territorio de los *ayllu*, disponibilidad de tierras en *puruma*, por ejemplo— pudieron retardar o acelerar este proceso.

Cada una de las 13 *aynuqa* incluye una parcela de la Iglesia, de tamaño actualmente respetable, ya que a diferencia de las otras no fueron parceladas. En estas parcelas, llamadas *Mama qallpa*, *Mama uraqi* o *Mama lakise* desarrolla el *uraq katu* el Miércoles de Ceniza²¹.

Hace unos cuarenta años, después del Miércoles de Ceniza, el *jilaqata* y los *wawa qallu* daban la vuelta al *ayllu*, visitando a todas las familias (“comenzando por la derecha”), recomendando a cada *comunario* comportarse bien, no entrar en conflicto con los vecinos, no pasar los límites, controlar el paso de los animales... Andaban cargados de su *windición q'ipi*, que contenía pequeñas cantidades de todos los productos locales, así como vino, alcohol, coca, etc. A su regreso, daban la vuelta reconociendo los mojones que marcaban los límites con los *ayllu* colindantes. Actualmente, en Pumani, esta ceremonia es mucho más estática. Los comunarios reciben verbalmente del Secretario General la autorización de roturar (*qhullliña*), concedida después de que éste y toda la asamblea hayan pedido la bendición de la *Pacha Mama*, de los *Achachila* y del *Uywiri*, ofreciéndoles tres veces dos vasos con alcohol y coca, suplicándoles (*mayisiña*) enviar las lluvias suficientes para las próximas labranzas, y buenas condiciones climáticas a lo largo del ciclo. Luego se comparte una *mirienda* hecha a partir de alimentos llevados por las autoridades y los asistentes. La fecha de todas las actividades ulteriores es fijada por cada familia. Cada vez tomará en consideración varios parámetros: humedad de los suelos, disponibilidad de mano de obra, de animales de tiro, calidad y cantidad de semillas, etc.²²

Desde que se abre la *aynuqa* la vigilancia de la comunidad aumenta; los Secretarios de Agricultura y Ganadería (*Wawa Qallu*) son los encargados de hacer respetar el reglamento interno, sobre todo a partir del momento en que comienzan las siembras (septiembre). El Sindicato controla también la sucesión de los *qamani* o *qamaniri*²³,

21 Estas “parcelas de la Virgen” son trabajadas bajo la responsabilidad del *ecónomo* de la iglesia que llama a los comunarios para los diferentes trabajos. Los productos cosechados son vendidos a estos últimos a precios inferiores a los del mercado; así el dinero reunido puede servir para comprar semillas para el próximo año. Esta forma de trabajo o *jayma*, corresponde a la definición dada por Bertonio del término *haymatha/aymatha*, ver nota 10.

22 Durante los tres años en los que una *aynuqa* es cultivada, lleva un nombre específico determinado por el tipo de producto o más bien por la manera como es sembrada: primer año o *Sata aynuqa* (*sataña*, ‘sembrar la papa’), segundo año o *Phawa* (*phawaña*, ‘sembrar gramíneas al voleo’), tercer año o *T'ult'u* (*t'ult'uña*, “sembrar densamente” o “*rastrojo*”). Los principales trabajos agrícolas para el primer año son: la roturación (*qhullliña*), el paso del arado (*warwichaña*), luego las siembras (*sataña*) y el aporque (*allliña*). No se practica el *warwichu* en una parcela que acaba de ser cosechada con papa, cuyo suelo es blando y oxigenado, de allí su nombre de *ghanuna*. Bertonio menciona los términos *ccanutaquitha* “estar al sol” (II:42) y *ccanuna*, que para él es sinónimo de *callpa* “Chacara donde acaban de coger las papas, en que suelen sembrar quinoa” (II:34). Durante el segundo año se practica directamente la siembra de granos (*phawaña*). En las parcelas de *sayaña* donde se siembra la cebada varios años seguidos, la tierra será volteada (*kutijaña* o *uraq jaqukipaña*) para destruir las raíces y facilitar la implantación de las semillas.

23 Esta función es sucesivamente ocupada por todos los comunarios de los diferentes sectores, sometidos a un día de vigilia. Probablemente, es a partir de la raíz *qama-* que aún se manifiestan actualmente los principios activos que son la base de los intercambios entre los hombres y entre éstos y los dioses. La mayoría de los términos que derivan de esta raíz han desaparecido hoy en día, pero los principios subyacentes persisten, aunque empobrecidos. Ver, por ejemplo, el término *qamasa*, que actualmente se suele traducir, sobre todo, como “valor” o “autoridad” aunque corresponda más bien al “poder”, a la “fuerza” de una persona o de un animal. El *qamani* ha recibido su poder de las autoridades y él tiene a su vez el poder de alejar el granizo (sobre el tema ver los trabajos de P. Duviols, 1978 y G. Taylor, 1974-1976).

encargados de alimentar permanentemente los fuegos para alejar el granizo y, por las tardes, cuando amenazan las heladas, convoca a la población para atizar grandes fuegos de *t'ula* en las *aynuqa* (*qhachwa*). Además, todos los intercambios de parcelas en las *aynuqa*, sobre todo cuando están incorporadas a las *sayaña*, nuevas o existentes, deben ser controlados y aprobados por el Sindicato Agrario.

Sin embargo, durante los últimos años, el *uraq katu* es el momento de tensiones cada vez más fuertes entre diferentes sectores desigualmente provistos de tierras. Es en esta ocasión cuando en 1990 fue tomada la decisión de aprovechar dos *aynuqa* simultáneamente, pugna ganada en ese momento por los comunarios que no disponían de parcelas suficientes para asegurar la producción familiar. Luego, esta experiencia no fue renovada por diferentes razones: producción limitada, semillas insuficientes, peso de las autoridades tradicionales que pertenecen a los sectores más favorecidos y que no tienen interés en extender las superficies cultivadas, lluvias insuficientes para la labranza, miedo a los castigos infligidos por los dioses a causa de una infidelidad hacia la costumbre (ver abajo), etc.

Fiesta del agua (*Uma misa*, *Uma wawa uruchañani*)

Describo rápidamente este ritual porque es, sin duda, el más importante entre los celebrados durante el año, y es considerado como fundamental para la suerte de la comunidad. Es también un buen indicador de las modalidades del intercambio entre los hombres y los dioses que ilustra el “complejo chamánico” en torno al cual la sociedad está articulada y unida al cosmos²⁴.

La *Uma Misa* es realizada en diciembre, unos ocho días después de la fiesta de la Inmaculada Concepción (siempre un día miércoles o sábado, *días de Gloria*, que también son preferidos para comenzar a sembrar). Tiene por objeto atraer las lluvias, indispensables para las plantas tiernas, y también para alejar las heladas, el granizo, etc.²⁵

Durante la noche que precede, los dos *pasantes* responsables de la fiesta del día siguiente, los *uma alfirisa*, se reúnen en la casa del *yatiri* mayor —con el *yatiri* menor²⁶. Durante varias horas invocan a los *achachila* (“dialogan” sería el término más exacto para los *yatiri*), las grandes montañas situadas al exterior de la comunidad, responsables de los fenómenos meteorológicos (de la lluvia el Illimani, de las heladas el Sajama, así como también el *Chuqir Qamir Wirnita*, *Lixli*, etc.).

²⁴ Este ritual y otros relacionados con el ciclo agrícola, son estudiados en detalle en un artículo en preparación sobre el “tiempo” (*time and weather*) en la sociedad aymara.

²⁵ Los vientos, lluvias, heladas, rayos, granizos, etc., son fenómenos que el lenguaje corriente disocia. En los sistemas de interpretación, si bien cada uno recibe un nombre (o varios, utilizados según las formas que toman), pertenecen a un complejo físico-simbólico regido por un mismo sistema simbólico.

²⁶ Los *uma wawa apaniri* (lit. “los que llevan el ‘niño’ del agua”) son designados de por vida por la comunidad. Los *pasantes* (*uma alfirisa*) son voluntarios y sólo asumen esta función una sola vez. Los *yatiri* o chamanes titulares, son también designados de por vida, elegidos por la comunidad entre los individuos que reúnen varias condiciones: signos físicos que prueban una elección divina desde el nacimiento, poder de diálogo con los dioses y los espíritus, etc. El hecho de haber sido tocado por el rayo es el signo más importante que está en el origen de conocimientos y poderes particulares. No obstante, no es suficiente, es también necesario mostrar una gran devoción hacia las divinidades, una gran fidelidad y un gran rigor en la realización de los rituales, y cierta eficiencia en las prácticas. En Pumani se cuenta con dos *yatiri* titulares, jerarquizados, y dos ayudantes que les secundan, realizando su aprendizaje.

Cuando la noche es aún oscura, los cuatro *uma wawa apaniri* se van en ayunas hacia cuatro fuentes que nunca se secan (*jalsuri*) y de las cuales son respectivamente los sirvientes. Después de haber saludado a los espíritus del agua y de haberles pedido permiso, sacan un poco de líquido “venido del vientre de la tierra” (de ahí el nombre de *uma wawa* dado al precioso líquido considerado como ‘hijo del agua’) y lo conservan en un recipiente de tierra (*yuru*). Luego, en silencio y rápidamente, evitando encontrar o saludar a las personas que van por el camino, se dirigen hacia el *uywiri* de la *sata aynuqa* (sembrada de papa) donde los esperan el *ecónomo* y los *yatiri*. Depositán los cuatro *yuru*, a los que les sacaron los tapones, en el nicho del *uywiri*²⁷; luego, pronunciando palabras rituales, soplan sobre el agua, le hacen ofrendas de alcohol, de coca y hacen quemar copal en un plato de brasas. Sólo a partir de ese momento los *uma wawa apaniri* recobran la palabra y pueden comer el primer alimento ofrecido por los *pasantes*. Todo debe terminarse cuando aparecen los primeros rayos del sol²⁸. Al empezar la mañana, los dos corderos llevados por los *pasantes* son sacrificados; la sangre es recogida por los *yatiri* que rocían al *uywiri*, luego, describiendo un amplio círculo en el sentido contrario de las agujas del reloj, rocían también las direcciones donde están situados los grandes *achachila*. Los asistentes que acuden en esta ocasión, deben primero saludar al *uywiri* y a los *Uma Alfirisa*, suplicándoles enviar la lluvia, alejar las heladas y el granizo²⁹, luego a los oficiantes y a las autoridades presentes antes de volver a su lugar entre el público. Durante todo el día, el alcohol se consume abundantemente; y aquí, en todo momento, se encuentra la relación metafórica conocida por los antropólogos (ver R. Randall, 1993, particularmente), por una parte, entre el ciclo del agua, extraída de las fuentes, conservada en el *uywiri* donde se evaporará (el hecho de soplar sobre los *yuru* “inicia” el circuito) para formar las nubes de donde caerá la lluvia que fertilizará la tierra, la de las *aynuqa* y, por extensión, de todas las parcelas de la comunidad³⁰; y, por otra parte, el ciclo “del beber”, el del alcohol en el cuerpo del individuo, expulsado en

27 La reunión del agua proveniente de los cuatro recipientes es, me parece, una ilustración, entre otras, del principio subyacente a la cuatripartición: reunión de cuatro elementos (materiales o simbólicos), generadora de una totalidad activa que asegura la continuidad de un flujo o de una unidad social (la comunidad por ejemplo, ver Rivière, 1983).

28 En este ritual se encuentran elementos liminales que favorecen la comunicación con el “otro mundo” (noche/día, mutismo, ayuno, silencio, embriaguez, uso de diversos ingredientes). Las divinidades con las cuales el *yatiri* dialoga en la noche, son también “ancestros” que pertenecen al “mundo de abajo” (*Manqha Pacha*)—de donde también es extraída el agua— que tienen el poder de hacer crecer las plantas.

29 Otro ejemplo del “complejo chamánico” es que los pasantes de las divinidades o espíritus autóctonos son, mientras dura su cargo, una “encarnación” de éstos. En Pumani, el poder político (Sindicato General) y el poder religioso (chamanes, *maestros*, *yatiri*, etc.) están separados. En las comunidades del sur del departamento de Oruro, por ejemplo, donde hasta nuestros días se mantiene el cargo de *jilaqata* y de *cacique*, esta separación no es tan pronunciada. En Sabaya, he constatado que durante el año que dura su cargo, y en los momentos rituales, ellos llevan respectivamente el nombre del *achachila* (o *mallku*) de su estancia de origen, y el del *achachila* principal, el Tata Sabaya, volcán y divinidad epónima. Son los *jilaqata* y el *cacique* que offician directamente en los rituales comunitarios, tareas reservadas a los *yatiri* en Pumani y en las comunidades donde el Sindicato Agrario fue implantado en los años cincuenta-sesenta.

30 Un año, alguien hizo caer accidentalmente la pequeña botella de alcohol que acompaña a los *yuru* en el nicho del *uywiri* de la *aynuqa* Qañawiri. Las heladas diezmaron la producción. Es parte de las funciones de los *uma alfirisa* cuidar los *yuru* y botellas de alcohol. Se dice que gente de otras partes pueden venir a volcarlos para desviar la producción hacia sus comunidades.

forma de orina, asimilada al semen fecundante³¹. En todo este complejo ritual se puede encontrar más ampliamente el principio de la circulación y del intercambio como base de los principios explicativos que sustentan los sistemas de interpretación relativos a la “desgracia” y a la enfermedad, etc.

El *uywiri* es localizado y materializado en forma de un cono de piedras toscamente agrupadas y es provisto de un nicho, cubierto de un tejido negro. Hacerle presentes, *wilancha*, regulares y según un orden considerado como inmutable es una obligación socialmente compartida. Como en la celebración de otras divinidades familiares o comunitarias, se trata de un “compromiso” con el *uywiri* que “espera” la ofrenda en una fecha fija, ‘porque tiene hambre’. No cumplir esa obligación puede tener consecuencias funestas. Cuando una *aynuqa* “descansa”, durante 10 años, las piedras frecuentemente se desmoronan y no siempre es posible identificar el sitio ceremonial, en el momento en que esta misma *aynuqa* entra de nuevo en uso. Es, entonces, el papel del *ecónomo* de la iglesia preocuparse por localizar su ubicación. Si éste ha sido borrado por el tiempo y por la incursión de los rebaños, acudirá a los *yatiri* quienes, enterrando un palo en la tierra, tratarán de identificar la ubicación exacta. A inicios de los años ochenta, se realizó la *Uma Misa* y la *Yapu Misa* en un lugar donde se creía que se encontraba el *uywiri*. En realidad, el *ecónomo* lo había confundido con un sitio vecino donde el carnicero del pueblo había hecho quemar viejas pieles de cordero algunos años antes, dejando piedras ennegrecidas. Aquel año, la cosecha fue muy mala y se consideró que fue consecuencia de la cólera del *uywiri* olvidado. Otro ejemplo: cuando dos *aynuqa* fueron reunidas en 1990, la *Uma Misa* sólo fue ofrecida a uno de los dos *uywiri*. La cosecha fue “llevada/robada”³² por la helada. En este caso, el acontecimiento también fue interpretado como la consecuencia de un incumplimiento, de una infidelidad hacia el otro *uywiri* que castigó a los hombres³³.

El sistema de *aynuqa* es el soporte de la memoria colectiva y es uno de los elementos constitutivos de la identidad de la comunidad; tal vez el más importante hoy en día porque es uno de los pocos “espacio/tiempo” donde el conjunto del grupo está

31 El mismo día, después de la comida, un hombre va a la *phawa aynuqa* (de allí su nombre de *phawar pasayiri*) con un jarrito de sangre de cordero degollado durante la mañana, un poco de leña, alcohol, vino, una dulce misa... Debe *ch'allar* y quemar todo sobre el *uywiri*. Este encargado es elegido por la comunidad y conserva su función durante toda su vida.

32 Los efectos de las heladas o del granizo son interpretados a partir de la metáfora del “robo” o del “raptó”; su “espíritu” viene a “robar el espíritu de las plantas sembradas”. Esta metáfora sirve también en el otro sentido, cuando las nubes portadoras de granizo evitan o sólo afectan ligeramente las parcelas de la comunidad mientras que han destruido las de los pueblos vecinos. Entonces se dice que el granizo es *windición q'ipi* (lit. “portador de beneficios”) porque trajo el “espíritu” (*ajayu*) de las plantas de otras partes, fortificando las plantaciones locales. A lo largo de la *uma misa*, por ejemplo, los *pasantes* hacen molinetes con sus pequeñas bolsas de coca (*istalla*) llamando al espíritu de las papas de las comunidades vecinas (“*jawill jawilla Qullana ch'uyi puqutur mama, jawill aksaru...*”, “ven, ven ‘espíritu germinativo’ de la papa de Qullana, ven aquí”).

33 Existen dos grandes rituales comunitarios que no se desarrollan aquí por falta de espacio. El día de Reyes, al *Achachila* principal de la comunidad, y el 1ro de febrero, de nuevo al *uywiri* de la *sata aynuqa*; se trata pues de agradecer a la *Pacha Mama* por haber dado frutos (por ello su nombre de *wawa ch'uyi* o de *puqutur mama*) y también pedir las lluvias en un momento en que el ciclo vegetativo de las papas no ha terminado y sigue siendo vulnerable.

aún involucrado, aunque desigualmente. Sin duda, es lo que lo distingue fundamentalmente de la *sayaña*, donde el manejo es familiar y donde no interviene directamente la comunidad, salvo en problemas de litigio, herencia o intercambios de parcelas. Sin embargo, ni en las prácticas ni en las representaciones, la *sayaña* puede ser aislada de las *aynuqa*. Las tomas de decisión relacionadas con los tipos de productos cultivados y el calendario agrícola son estrechamente tributarias de las actividades realizadas en las *aynuqa*. Por otro lado, el derecho de explotar una *sayaña* resulta de la aceptación de las reglas comunitarias. En fin, en última instancia, la calidad de la producción obtenida continúa siendo interpretada como la consecuencia de intercambios colectivos con los dioses comunitarios³⁴, cuyos efectos se hacen sentir a la vez en las *sayaña* y en las *aynuqa*. Es significativo que hoy en día una de las principales causas invocadas para explicar los daños del clima y la pobreza de las cosechas es el desarrollo de las “sectas” (adventistas, pentecostales y otras), numéricamente limitadas en Pumani, pero muy activas. Este principio explicativo —que encontramos también en la interpretación de ciertas enfermedades y de diversos problemas sociales— ilustra la exigencia de una “reciprocidad generalizada” necesaria para la supervivencia del grupo. Los nuevos “convertidos”, dado que rehúsan las *wilancha*, los sacrificios a las divinidades locales, y la participación en los cargos religiosos (pero no en los cargos político-administrativos del Estado)³⁵ son percibidos como los responsables de una especie de derrelicción (abandono por los dioses).

El sistema de *aynuqa* tiene la particularidad de ser una memoria. En las comunidades donde se ha mantenido, la tradición oral se refiere a éste como algo inmutable, que encuentra su fundamento en la noche de los tiempos... En Pumani se afirma que siempre hubo 13 *aynuqa* y que el ciclo siempre fue de 13 años. Este sistema es uno de los modos en que la comunidad afirma su permanencia, con ciclos constantemente repetidos, lo que no excluye una interpretación cronológica. Cada *aynuqa* tiene una historia. El sistema conserva el recuerdo de la sucesión de buenas y de malas cosechas, de fracasos y de éxitos en la relación establecida con los dioses garantes de la producción, y, al mismo tiempo, de los nombres de los hombres (autoridades, chamanes, etc.) que fueron los responsables de lo político y de lo religioso en el momento en que tal o cual *aynuqa* fue aprovechada. Se relaciona con cada *aynuqa* el nombre de los *pasantes* del *uywiri*, del cual son una suerte de “encarnación”³⁶.

Trastornar esta regularidad es percibido como una suerte de profanación de un orden que no es “humano”, es violentar una memoria. Actualmente, debido a las fuerzas

³⁴ Antaño existían divinidades propias de una familia o de un “linaje”. Estas han desaparecido casi totalmente hoy en día. Estaban inscritas en una jerarquía donde las divinidades comunitarias eran más importantes; eran además veneradas por asuntos relacionados con el destino de la familia, y tal vez más para la ganadería que para la agricultura (esto queda por estudiarse).

³⁵ Las sectas o grupos religiosos fundamentalistas profesan una relación individual con la divinidad, rechazan todos los rituales y fiestas a las múltiples divinidades tradicionales y rehúsan toda interpretación tendente a considerar el buen desarrollo del ciclo agrícola como la consecuencia de relaciones colectivas de reciprocidad con éstas.

³⁶ Hoy en día, varias *aynuqa* de Pumani están muy reducidas, compuestas de algunas parcelas familiares solamente, las otras fueron absorbidas por la expansión de las *sayaña*. Pues bien, aunque los beneficiarios de estas *aynuqa* se cuentan con los dedos de la mano, se continúa hablando de “13 *aynuqa*”, siendo la dimensión temporal y cíclica más importante que la dimensión espacial y el uso colectivo efectivo.

y tensiones que trabajan la sociedad, provenientes del interior y exterior, existen contradicciones en ciertas prácticas y representaciones, lo que significaría para Nora el fin de la adecuación entre memoria e historia. El aumento demográfico y la presión creciente sobre las tierras, la imposibilidad de abrir nuevas *sayaña*, salvo en las tierras de *aynuqa*, las tentativas de reducción del ciclo de los barbechos, las concentraciones voluntarias de las parcelas en *sayaña* a expensas de las situadas en las *aynuqa*, el interés puesto en el ganado vacuno, etc. (Pacheco) son factores que dan origen a situaciones nuevas donde una parte de las prácticas y sistemas de interpretación antiguos pierden su pertinencia. En todos los casos, sólo un enfoque pluridisciplinario, donde estén *acoplados* todos los aspectos de los fenómenos, podrá explicar las características y direcciones tomadas por las dinámicas actuales.

LITERATURA CITADA

- ANTEZANA S. Alejandro, 1994. "Legislación del impuesto a la propiedad agraria", en *Pro Campo*, CID, La Paz, No. 50, pp. 21-22.
- AUGE Marc, 1993. "Du risque à l'angoisse: genèse d'une nostalgie", en *Magazine Littéraire*, No. 312, juillet-août, pp. 34-35, Paris.
- APAZA S., N. et al., 1984. *Diccionario aymara-castellano, arunakan livru, aymara-kastillanu*, Puno, Perú.
- BERTONIO L., 1612/1984, *Vocabulario de la lengua aymara*, La Paz.
- BEYERSDORFF M., 1984. *Léxico agropecuario quechua*, Cusco, Perú.
- COVARRUBIAS S. De, 1611/1993. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid.
- DEMONIO L., 1979. "La quadrature du cycle: logiques et contraintes du temps en milieu rural", en *Cahiers internationaux de Sociologie* LXVII: 221-236.
- DESCOLA Ph., 1987. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ed. Abya-Yala- IFEA, Quito.
1993. *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES, 1726/1990. Ed. facsimil, Madrid.
- FLORET Ch. y SERPANTIE G., 1993. *La jachère en Afrique de l'Ouest*, ORSTOM, Paris.
- GODELIER M., 1984. *L'idéal et le matériel. Pensées, économies, sociétés*, Paris.
- GONZALEZ HOLGUIN D., 1608/1989. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quichua y del Inca*, Lima.
- GUILLE-ESCURET G., 1989. *Les sociétés et leurs natures*, Paris.
- HAMAYOUN R.N., 1992. "Le jeu de la vie et de la mort", en *Diogenes*, 158: 63-77, Paris.
- HANDMAN M.-E., 1991, "Propriété", en P. BONTE & M. IZARD (édit.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, PUF, Paris, pp. 605-606

- LEVI-STRAUSS C., 1962. *La pensée sauvage*, Paris (traducción en FCE, México, 1984).
- LIRA J.A., 1942/1982. *Diccionario kkechuwa-español*, Bogotá.
- MAYER E., 1977. "Tenencia y control comunal de la tierra: Caso Laraos (Yauyos)", en *Cuadernos*, CONUP, Lima, No. 24-25.
- MAMANI M., 1988. "Agricultura a los 4.000 metros", en X. ALBO (Comp.), *Raíces de América. El mundo Aymara*, UNESCO-Alianza Editorial, Madrid, pp. 75-128.
- MORLON P. (coord.), 1992. *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales, Pérou-Bolivie*, Paris.
- MURRA J.V., 1975 (1960). "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima.
- NORA P. (dir.), 1984. *Les lieux de mémoire, tome I. La République*, Paris.
- ORLOVE B.S., GODOY R., MORLON P., 1992. "Les assolements collectifs", en MORLON, P. (coord.), 1992: 89-120.
- POMA DE AYALA F.G., 1614/1987. *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de J.V. Murra, R. Adorno y J. Urioste, 3 vol., Madrid.
- RANDALL R., 1993. "Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkánato hasta la colonia", en Thierry Saignes (Comp.), *Borrachera y Memoria, la experiencia de lo sagrado en los Andes*, Hisbol, La Paz.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1992. *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid.
- RIVIERE G., 1982. Sabaya, structures socio-économiques et représentations symboliques. Thèse de Doctorat, EHESS, Paris.
1983. "Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie)", en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XII, No. 3-4, pp. 41-62 (traducción en *Historia y Cultura*, La Paz, No. 10, oct. 1986)
1994. "Chamanisme, temps et pouvoir", manuscrit en cours de rédaction à partir des séminaires réalisés au cours de l'année universitaire 1993-1994 à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- SEBILLOTTE M., 1993. "La jachère, éléments pour une théorie", en Christian Floret & Georges Serpantie, pp. 89-111.
- SIGAUT F., 1977. "Quelques notions de base en matière de travail du sol dans les anciennes agricultures européennes", en *JATBA*, 24, 2-3: 139-171.
1993. "La jachère dans les agricultures pré-contemporaines de l'Europe", en Christian FLORET & Georges SERPANTIE, pp. 113-123.
- TAYLOR G., 1974-1976. "Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huaro-chiri", *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, pp. 230-244.