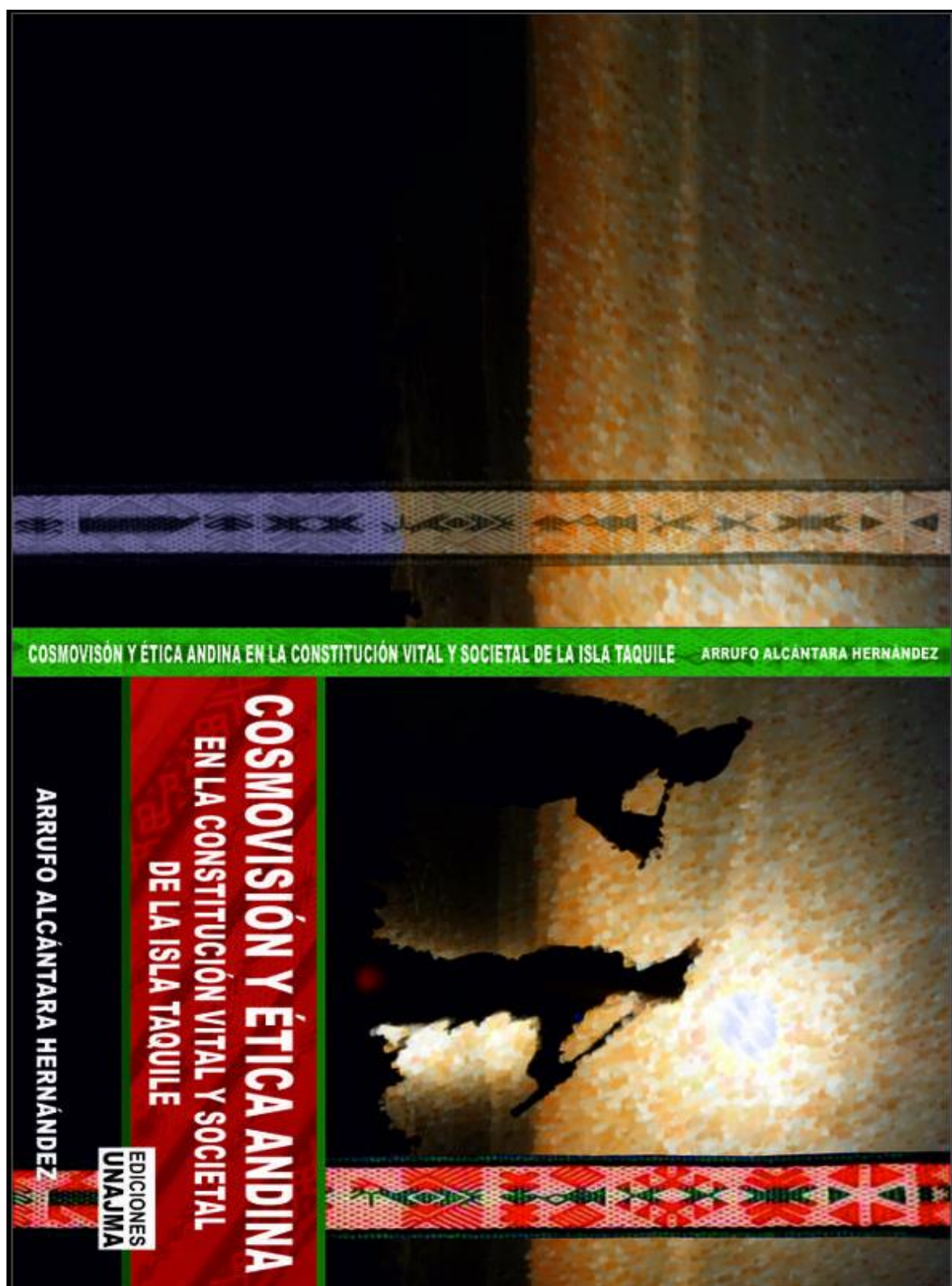




COSMOVISIÓN Y ETICA ANDINA EN LA CONTITUCION VITAL Y SOCIETAL DE LA ISLA TAQUILE

Arrufo Alcántara Hernández

1ª Edición 2014

© 2014 by Universidad Nacional José María Arguedas
Calle: Francisco Ramos 380 - Andahuaylas
Teléfono: +51-51-352206 -
Fax No. +51-51-368590
Web: <http://www.unajma.edu.pe/>
E-mail: vicepacademico@unajma.edu.pe

Hecho el Depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú No. 2014-12878
ISBN No. 978-612-46791-0-0

Editor Grafico: Adan Phatti Aruhuanca

Tiraje 1000 ejemplares

Impreso en Lluvia Editores.
Jr. Inca Garcilaso de la Vega 1976.

Setiembre del 2014

No se permite la reproducción parcial de este libro, ni el almacenamiento en ningún sistema informático, ni transmisión de cualquier forma o medio electrónico, mecánico o fotocopiado, sin el permiso previo y por escrito del autor.

*A mi adorada **Aleli**, madre extraordinaria,
compañera y esposa de energía infatigable
para cuidar y hacer crecer la vida
de quienes la amamos.*

*A mis queridas Doctoras:
Sarita y Cinthia cuya inteligencia,
fuerza y amor iluminan mi existencia y
sostienen la esperanza y la alegría de la vida*

*A mis padres inolvidables:
Aurelio y Angélica,
cuya nobleza y sabiduría se mantienen
latente a nuestro lado señalando el camino a andar*

*A los **Qhari-warmikuna** (gentes) de Taquile,
reserva material y cultural del Buen Vivir,
esperanza y realidad del mañana.*

PRESENTACIÓN

La isla Taquile, localizada en el distrito de Amantani, provincia y departamento de Puno, es un espacio sociohistórico, en el que confluyen conflictivamente procesos complejos de resistencias y continuidades de tradiciones socioculturales andinas, con las lógicas “modernizadoras” del libre mercado e individualización de las relaciones humanas y mentalidades. Ambos procesos toman existencia objetiva y vital en espacios y tiempos específicos de la vida cotidiana taquileña. La población comunal de la isla Taquile es la heredera de un largo proceso de evolución histórico social, en el cual se logró estructurar una cultura cosmocéntrica y afectiva, que permitió articular de múltiples formas, una ética de reciprocidad para la convivencia del hombre, los entes sagrados y el medio ambiente natural.

En este contexto el poblador taquileño de hoy, organiza su territorio cultural y dinamismo societal interno, asumiendo como repertorio fundamental o “núcleo duro” la cosmovisión ancestral, su ética vital y sus sabidurías milenarias, en cuyo propósito le sirven como mecanismos de viabilización los mitos, rituales y destrezas tecnológicas tradicionales. Sin embargo, en el proceso de interacción con lo externo, a pesar de su lógica avasallante, excluyente y desintegradora, ha sabido adoptarlos y adaptarse a ellos, con un sentido de resemantización simbólica, cognitiva e instrumental, lo que ha permitido la persistencia, continuidad y afirmación de lo propio.

Por esta razón, es fundamental visibilizar estas tradiciones milenarias de índole cosmovisivo, de ética comunitaria, de sabidurías cognitivas y expertices prácticas creativas, vivas y actuantes del hombre taquileño, como componentes sustanciales de una matriz cultural que jugó un rol de hegemonía integradora y movilizadora en momentos de la autonomía nacional prehispánica; pero que por la persistencia y continuidad de su “*núcleo duro*”, contiene un modelo de sociedad (el allin kawsay - el Buen Vivir) que reclama realización plena en el mundo diverso de hoy y su espacio en la construcción de una modernidad plural, intercultural, equitativa y humana.

INTRODUCCIÓN

Taquile, una isla de mayor importancia geoecológica e histórico cultural situada en el corazón del Lago Titicaca, en la región sur altiplánica del Perú, a 45 km de la ciudad capital del departamento de Puno; con una población aproximada de 2000 habitantes quechua hablantes. El centro poblado principal se encuentra a 3.950 msnm. y su punto más alto a 4.100 msnm.

En la percepción mítica taquileña, el espacio socio geográfico de la isla está dividido en dos grandes conjuntos territoriales sensiblemente equivalentes, llamados el Wichay Laru (lado de arriba) y el Uray Laru (lado de abajo). El Wichay representa lo alto, la fertilidad, lo masculino y el poder más fuerte, debido a que en él se encuentran los ancestros míticos o apus protectores mayores: el Mulsina y el Taquilipata. Mientras que el Uray es el espacio de abajo, más débil y de sexo femenino representado por el Apu Kuwanupata. A la vez, cada lado se divide en tres subespacios agroecológicos llamados suyus: Estancia Suyu, Chilkanu Suyu y Chuñupampa Suyu (Wichay); y Kullinu Suyu, Wayllanu Suyu y Kullata Suyu (Uray). Denominándose al territorio total como suqtantinsuyu (tierra de seis suyus).

Las familias y la colectividad de la isla se presentan como un laboratorio social para reflexionar al hombre taquileño en su sentido humano integral. Allí encontramos un espacio sociocultural, que muy a pesar de estar inserto en lo más dinámico de la sociedad urbana contemporánea, sigue manteniendo y recreando cultura y prácticas sociales a nivel familiar y colectivo con profundas raíces en su memoria histórico colectiva, vivenciadas a través de un complejo mítico ritual como una realidad viva que se cree que aconteció en los tiempos más remotos, y que desde entonces, aún viene influyendo los destinos humanos; en un ciclo de socialidad festiva, con alto contenido realizativo y legitimizante; en un vasto sistema de sabidurías tecnológicas ancestrales para “criar la vida”; y una convivencialidad humana pautada por una ética vital.

En la búsqueda de respuestas para la comprensión de esta dinámica humana, recurrimos a la hermenéutica cultural sustentada en el enfoque simbólico de la cultura; entendida como la organización social del sentido, con pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias; en contextos temporalmente específicos y socialmente estructurados. Es decir, considerar la cultura

preferentemente desde la perspectiva de los actores, y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas (simbólicas), y no bajo sus formas objetivadas (Giménez, 2005).

La opción epistemológica para la interpretación cultural es asumir que la realidad social se construye y autoreproduce en una interacción fluida de su dinámica interna y la confluencia de contextos histórico sociales diversos. Por lo que su comprensión implica seguir el curso de vida misma y en su relacionalidad multidimensional para captar el sentido social (cultural) que los actores construyen sobre ella.

En esta perspectiva han constituido como instrumentos básicos la convivencia prolongada con los actores sociales compartiendo sus vivencias e impulsando sus proyectos comunitarios. De este modo, fue posible acopiar a través de la participación directa y conversacional (antes que entrevistas formales) los discursos, imágenes, memoria oral, gestos, rituales colectivos de vida cotidiana, significaciones de sus actos, sus pautas de convivencia con la naturaleza y las deidades.

Otros instrumentos básicos para el acopio del actuar vital de los taquileños, lo constituyen la fotografía, recurso esencial para captar imágenes que visibilizan y confirman los procesos vitales de la familia y la dinámica comunal; el acopio de mitos y creencias de vida cotidiana; la descripción etnográfica de procesos de crianza de la chacra, ritualidad festiva familiar y comunitaria, y la elaboración de artesanía textil, con la participación de jóvenes de la comunidad.

La interpretación y sistematización (interpretación de segundo orden) del sentido social de la vida cotidiana, de la etnografía vital, de los discursos, los mitos, rituales y textos iconográficos del tejido, nos han permitido entender, los “núcleos duros” de la cultura taquileña (andina) en los procesos de persistencia y continuidad de las tradiciones socioculturales andinas, la adopción resemantizada de tradiciones impuestas de contextos externos, el rol esencial del mito y el ritual como parámetros o modelos que pautan el proceso de constitución vital y societal taquileño y el contenido utópico que soportan como posibilidades para la construcción de una sociedad más justa, digna, decente y humana. Es decir, como modelos vitales de un pasado que reclama y espera realización.

Altiplano, 14 de diciembre de 2012.

I. BASES TEORICAS Y METODOLÓGICAS DE LA INVESTIGACIÓN

Dos han sido las ideas fuerza que nos han impulsado a realizar la presente investigación, conducente al grado de Doctor en Ciencias Sociales. La primera: Las Ciencias Sociales de hoy, atraviesan un momento particular de transicionalidad, en la que surgen, con mucha fuerza, una crítica sistemática al paradigma del positivismo racionalista y en nuestras disciplinas (sociología y antropología) a los modelos estructural-funcionistas de investigación. Principalmente a su espíritu reduccionista y mecanicista de abordar la problemática social; a la perspectiva macro social, cuantitativa y visión externa para explicar los fenómenos sociales y finalmente, el “olvido” de las dimensiones de la subjetividad y espiritualidad de las realidades humanas. En esta perspectiva, se asume las teorías sociales emergentes, cuya preocupación esencial es el actor social, el sentido común, la vida cotidiana, la experiencia social y la subjetividad o más concretamente la cultura. Es decir, asumir la postura hermenéutica de la interpretación cultural.

La segunda: En esta misma perspectiva racionalista, objetivista y material del pensamiento científico “normal” y mecanicista, existen grandes ausentes para el conocimiento científico: las poblaciones de la periferia capitalista, en nuestro caso a las poblaciones indígenas, las dimensiones de género y las culturas y sabidurías locales. En este (re)conocimiento de los “olvidos”, las Ciencias Sociales latinoamericanas, han puesto sus miradas reflexivas en las sabidurías milenarias de las grandes civilizaciones culturales que ejercieron influencia en el periodo de la autonomía latinoamericana. En esta línea se inserta nuestra reflexión, para visibilizar las continuidades sociales, cognitivas y culturales; para identificar sus aportes para la viabilidad de nuevos procesos de humanización, en que están empeñadas las nuevas fuerzas sociales de nuestra era contemporánea posmoderna.

El abordaje de estas preocupaciones ha sido posible mediante redefiniciones conceptuales de la realidad social desde una perspectiva gnoseológica, epistemológica y metodológica nuevas. Entendiéndola como una totalidad integral, sistémica y en procesos permanentes de autoorganización y autoreproducción; donde las dicotomías de naturaleza/cultura, cuerpo/alma, moderno/tradicional, civilizado/salvaje, ejes paradigmáticos de la gnoseología

occidental se ven superados. Por otro lado, asumimos que es menester superar la dicotomía de ciencia/sentido común, a través de la cual, el pensamiento occidental se autodenominó objetivo, verdadero, universal y superior a las demás formas de crear conocimientos, que determinó la proscripción de las sabidurías de civilizaciones milenarias y el sometimiento de sus creadores a regímenes de inferioridad y coloniaje.

Finalmente, en el aspecto metodológico, se opta por una perspectiva cualitativa de la investigación sociocultural, orientada a la comprensión de la lógica de los actores sociales, a la interpretación de los sentidos y significaciones que otorgan a acciones y realizaciones. Es decir, que el investigador social es el intérprete de segundo orden de las interpretaciones de primer orden de los actores sociales. El reto es entender a los actores en sus propios términos epistémicos y culturales, puesto que la cultura es la verdadera producción social de la vida humana.

Los estudios y trabajos que se han realizado en la realidad taquileña, están caracterizados por su naturaleza etnográfica descriptiva de las expresiones culturales de la sociedad local: ritos, fábulas orales, artesanía, festividades católicas, matrimonios, etc. Esta literatura documental se encuentra en tesis universitarias, informes institucionales y monografías. Todas ellas dan cuenta de las características estructurales y funcionales de la vida cotidiana de cada expresión cultural, constituyéndose cada cual en una referencia *per se* de cada realidad particular, sin dar cuenta de su inserción en una dimensión holística e integral.

1.1. La Problemática de la Investigación

La cultura es una dimensión fundamental de una sociedad, es la parte espiritual, la base de las orientaciones básicas del conjunto de procesos simbólicos y las prácticas de acción de los hombres y las colectividades. La cultura o “representaciones sociales”, llamada así por Serge Moscovici, marcando diferencias conceptuales con Emile Durkheim¹, como interconexión

¹ Originalmente es Emile Durkheim (1898) quien se refiere al concepto de “representaciones colectivas”, que para él son como los conceptos, categorías abstractas que son producidas colectivamente y que forman el bagaje cultural de una sociedad. A partir de ellas se construyen las representaciones individuales y que no son otra cosa que la forma o expresión individualizada y adaptada de estas representaciones colectivas a las características de cada individuo. Pero la noción de Durkheim, guarda importantes diferencias conceptuales a las representaciones sociales (Moscovici, 1979). La primera diferencia es que, según Durkheim, las representaciones colectivas, son concebidas como formas de conciencia que la sociedad impone a los individuos. Las representaciones sociales, por el contrario, son generadas por los sujetos sociales. Serge Moscovici. “El psicoanálisis, su imagen y su público”. 1979 pp. 17-18

de lo social y lo individual, es el complejo subjetivo que determina la cohesión o crisis de las sociedades; es la dimensión que genera los entusiasmos colectivos, la cohesión en los individuos del bloque social y la direccionalidad de las acciones.

En la sociedad contemporánea, sustentada en una visión cultural productivista y tecnocrática, las acciones e interacciones entre los hombres se han cosificado bajo la lógica de la razón instrumental, la desacralización cósmica y vital y la valoración monetaria. Esta cosmovisión positivista y racionalista, por un lado, ha llevado al mundo a una carrera desenfrenada por la acumulación de bienes y riqueza material; y por otro lado, a la pobreza espiritual y a una vida llena de tensiones y ansiedades.

Del entusiasmo por el “progreso” como una sensibilidad para incrementar las capacidades materiales y espirituales del individuo, se ha transitado a la ideología del “desarrollo” que supone el tránsito de las naciones periféricas del bloque dominante occidental, a incrementar sus posibilidades materiales similares a las de las naciones desarrolladas del primer mundo. Esta ideología ha conllevado a poner en peligro el bienestar de las futuras generaciones, al impulsar la depredación de sus recursos naturales, haber puesto en peligro el equilibrio ecológico de la tierra y generado una manera industrial de producir a costo de provocar la cancerización de la vida en los consumidores.

Esta manera de actuar y pensar se ha ido reproduciendo en los ámbitos intelectuales de las sociedades en los países de la periferia mundial; las universidades como espacios oficiales de creación tecnológica e intelectual, sólo se han convertido en escenarios de reproducción de las ideologías tecnocráticas dominantes; sin importarles las tradiciones culturales y tecnológicas de sus respectivas sociedades, ni mucho menos en detenerse a pensar en los actores directos de las creaciones materiales y espirituales que se resisten a desaparecer y se mantienen como continuidades socio históricas de los pueblos.

Sin embargo, en el pensamiento social contemporáneo, se abren paso a nuevas tendencias de reflexión e interpretación de las realidades humanas, vienen preocupadas por encontrarse con la verdadera humanidad de las personas, superando las miradas utilitarias y objetivistas que han cosificado y materializado la vida individual y social. Por lo que es menester dar vuelta a la página para buscar que entender el sentido de las acciones colectivas e individuales de los actores sociales.

La sociedad andina, y en nuestro particular caso, las familias y la colectividad de la isla Taquile, se presentan como un laboratorio social para reflexionar al hombre en su sentido integral y humano. Allí encontramos un espacio

sociocultural, que muy a pesar de estar inserto en lo más dinámico de la sociedad urbana contemporánea, el turismo nacional y externo sigue manteniendo y recreando prácticas sociales a nivel familiar y colectivo con profundas raíces en su memoria colectiva, un ciclo festivo con alto contenido de ritualidad, un complejo muy vasto de sabidurías tecnológicas para organizar la producción familiar y un sistema de creencias mítico rituales que pautan su existencia. Que para la cultura social y académica oficiales, pasan desapercibidas o, en el peor de los casos, son consideradas como meras acciones prácticas cotidianas, tradiciones folclóricas (en su sentido peyorativo), recuerdos pasadistas y obstáculos para impulsar el desarrollo de modelos sociales y productivos de modernidad.

En la perspectiva de nuestro estudio, ha sido fundamental comprender la dimensión esencial de su cultura, sustentada en la fuerza cognitiva de la mitología y la naturaleza realizante de la ritualizada interacción humana. Es decir, desentrañar la función modelizante de la mitología en la construcción y recreación de un modelo de sociedad que busca la armonización con el cosmos, la tradición, la espiritualidad y la vida material. Esto es, entender las dimensiones significativas y simbólicas del proceso de constitución social de los taquileños, entendido como una acción colectiva creativa, socializante y legitimadora de la vida en sociedad, en una situación de profundas transformaciones sociales de la realidad contemporánea.

Esta realidad sociocultural que acontece en la isla Taquile, se ha delimitado en las siguientes preguntas de investigación:

1. ¿Cómo se procesan en la dinámica societal taquileña, la continuidad de las tradiciones culturales y de sociabilidad de la lógica andina y su interacción con las racionalidades culturales del catolicismo y la modernidad occidental en el contexto contemporáneo?
2. ¿Cuál es el sentido modelizante y realizativo que aportan la cosmovisión y ética andinas en el proceso de constitución vital y comunitaria de la sociedad taquileña?
3. ¿El complejo mítico, ritual y de sabidurías milenarias que configuran los procesos de constitución de la familia, la vida comunitaria y productiva de la sociedad taquileña, representan hitos esenciales realizables y realizantes de un proyecto social que armonice el pasado con el presente, al hombre/naturaleza, cultura/tecnología y la realidad local con lo nacional?

Que nos inducen a identificar mitos, rituales y saberes tecnológicos de tradición ancestral, sus “núcleos duros” en los procesos de continuidad y

resemantización de lo exógeno en el proceso de organización productiva y vital de las familias taquileñas; al análisis de las dimensiones significativas de la cosmovisión y ética andinas contenidas en mitos, rituales y saberes de la vida social cotidiana taquileña, en la perspectiva de señalar su papel modelizante y realizativo de su proceso de constitución del modelo vital y societal comunitaria; a la explicación de los aportes de las persistencias, continuidad y confluencia culturales, en el proceso de constitución social y vital taquileña y en la posibilidad de construcción de un nuevo modelo social humanista e intercultural.

En la búsqueda de respuestas a estas tareas, es indispensable plantear pautas orientadoras, a modo de grandes preguntas que requerimos de la realidad comunal, que nos servirán de guías interpretativas de la dimensión mitológica, ritual y cognitiva del proceso de construcción y recreación vital y societal en la isla Taquile, estas son:

- La isla Taquile es un espacio social donde la vida familiar y colectiva de sus habitantes se desenvuelven dentro de contextos muy dinámicos de integración/subordinación a la sociedad urbano moderna del entorno regional y externo; sin embargo, el acontecer productivo, cultural y de sociabilidad endógenos fluyen pautados y legitimados por el “núcleo duro” de la tradición comunal andina ancestral, la que al adoptar lo exógeno los resignifica y resemantiza en la perspectiva de afirmar su continuidad histórica, y seguir constituyendo los ejes básicos de los procesos de construcción vital, comunitario y productivo de la sociedad taquileña; lo que a la vez, denotan hitos esenciales para la construcción de un modelo social de convivencia más equilibrada entre el hombre y la naturaleza en procura de una sociedad plural, intercultural, equitativa para una vida digna y decente.
- Las tradiciones de sociabilidad ancestral de los taquileños se viabilizan cotidianamente como fundamentos y necesidad consustancial de recreación de su sistema vital y comunitario; este hecho ha permitido que los fenómenos exógenos del catolicismo y modernización contemporánea no las hayan desestructurado, constituyendo más bien en componentes complementarios y resemantizados en su estructuración social y escenario socio histórico modélico de confluencia intercultural viva y real.
- La cosmovisión y ética andinas contenidas en mitos, rituales y saberes ancestrales, constituyen los códigos de uso multidimensional que regula la interacción entre el hombre, el territorio y el paisaje cultural taquileño; pero a la vez, sirven de marcos recreativos, modelizantes y realizativos de sus procesos de constitución vital y comunitaria, en el contexto sociocultural contemporáneo.

- Las tradiciones milenarias de índole cosmovisivas, de ética comunitaria, de sabidurías cognitivas y expertices prácticas creativas vivas y actuantes del hombre taquileño, constituyen componentes consustanciales de una matriz cultural que tuvo su momento de hegemonía integradora y movilizadora en momentos de la autonomía nacional prehispánica; pero que por la persistencia y continuidad de su “núcleo duro”, contienen un modelo de sociedad (el allin kawsay - el buen vivir) que reclama realización plena en el mundo diverso de hoy, representando una potencialidad en la construcción de un nuevo modelo de sociedad plural, intercultural, equitativa, humanista y de interacción respetuosa con la naturaleza.

Estas formulaciones teórico-conceptuales, las operacionalizamos en la siguiente matriz de consistencia lógica:

Enunciado de investigación	Ejes problemáticos	Objetivos de estudio	Presupuestos conceptuales orientadores	Categorías conceptuales	Técnicas de acopio e interpretación
Cosmovisión y ética andinas en la constitución vital y societal en la isla Taquile	¿Cómo se procesan en la dinámica societal taquileña, la continuidad de las tradiciones culturales y de sociabilidad de la lógica andina en su interacción con las racionalidades culturales del catolicismo y la modernidad occidental en el contexto contemporáneo?	Identificar mitos, rituales y saberes tecnológicos de tradición ancestral, sus “núcleos duros” en los procesos de continuidad y resemantización de lo exógeno en la organización productiva y vital de las familias taquileñas.	La isla Taquile es un espacio social donde la vida familiar y colectiva de sus habitantes se desenvuelve dentro de contextos muy dinámicos de integración/ subordinación a la sociedad urbano moderna del entorno regional y externo; sin embargo, el acontecer productivo, cultural y de sociabilidad endógenos fluyen pautados y legitimados por el “núcleo duro” de la tradición comunal andina ancestral; la que al adoptar lo exógeno los resignifica y resemantiza en la perspectiva de afirmar su continuidad histórica y seguir constituyendo los ejes básicos de los procesos de construcción vital, comunitario y productivo de la sociedad taquileña.	• Mitos • Rituales • Sabidurías Ancestrales • Persistencia continuidad de núcleos duros • Resemantización de lo exógeno • Organización productiva • Constitución vital familiar • Constitución comunitaria	• Observación directa de rituales de vida cotidiana de religiosidad festiva • Entrevistas individuales y grupales a profundidad • Interpretación del discurso de actores sociales • Fuentes documentales

Enunciado de investigación	Ejes problemáticos	Objetivos de estudio	Presupuestos conceptuales orientadores	Categorías conceptuales	Técnicas de acopio e interpretación
Cosmovisión y ética andinas en la constitución vital y societal en la isla Taquile	¿Cuál es el sentido modelizante y realizativo que aportan la cosmovisión y ética andinas en el proceso de constitución vital y comunitaria de la sociedad taquileña?	Analizar las dimensiones significativas de la cosmovisión y ética andinas contenidas en mitos, rituales y saberes de la vida social cotidiana taquileña, en la perspectiva de señalar su importancia en el proceso de constitución del modelo vital y societal comunitaria	La cosmovisión y ética andinas contenidas en mitos, rituales y saberes ancestrales, constituyen los códigos de uso multidimensional que regula la interacción entre el hombre, el territorio y el paisaje cultural taquileño; pero a la vez, sirven de marcos recreativos, modelizantes y realizativos de sus procesos de constitución vital y comunitaria, en el contexto sociocultural contemporáneo	• Mitos • Rituales • Sabidurías Ancestrales • Códigos de uso multidimensional • Sentido modelizante y realizativo • Interacción hombre / naturaleza • Constitución societal y vital	• Observación directa del ciclo ritual agrícola y festivo familiar y comunitarios • Observación e interpretación iconográfica textil • Interpretación de las pautas constitutivas de la persona, la familia y la comunidad
Cosmovisión y ética andinas en la constitución vital y societal en la isla Taquile	¿El complejo mítico, ritual y de sabidurías milenarias que configuran los procesos de constitución de la familia, la vida comunitaria y productiva de la sociedad taquileña, representan hitos	Explicar los aportes de las persistencias, continuidades y confluencia culturales, en el proceso de constitución social y vital taquileña y en la posibilidad de construcción de un nuevo modelo social humanista e	Las tradiciones milenarias de índole cosmovisivas, de ética comunitaria, de sabidurías cognitivas y expertices prácticas creativas vivas y actuantes del hombre taquileño; constituyen componentes consustanciales de una matriz cultural que tuvo su momento de hegemonía integradora y movilizadora en momentos de la autonomía nacional prehispánica; pero que por	• Tradiciones cosmovisivas y éticas milenarias • Tradiciones cognitivas y expertices tecnológicas • Matriz cultural integradora • Persistencia y continuidad • Modelo social	• Interpretación de la significación simbólica e histórica de mitos, rituales y saberes ancestrales • Entrevistas a individuales y grupales a profundidad • Interpretación del modelo societal

	esenciales realizables y realizantes de un proyecto social que armonice el pasado con el presente, al hombre/naturaleza, cultura/tecnología y la realidad local con lo nacional?	intercultural.	la persistencia y continuidad de su "núcleo duro", contienen un modelo de sociedad (el allin kawsay - el buen vivir) que reclama realización plena en el mundo diverso de hoy, representando una potencialidad en la construcción de un nuevo modelo de sociedad plural, intercultural, equitativa, humanista y de interacción respetuosa con la naturaleza	del buen vivir • Construcción de un nuevo modelo de sociedad.	taquileño.
--	--	----------------	---	--	------------

1.2. Lineamientos Teórico Conceptuales

1.2.1. Investigación Cualitativa, Comprensión e Interpretación Cultural

En la investigación se ha asumido el paradigma cualitativo de las Ciencias Sociales; para el cual, la teoría, el método o los diseños técnicos de investigación, se constituyen en referentes orientadores del trabajo intelectual; mas no constituyen parámetros sujetos a réplica, demostración, verificación o confirmación.

Este modelo cualitativo comporta, "no solo un esfuerzo de comprensión, entendido como la captación del sentido de lo que el otro o los otros quieren decir a través de sus palabras, sus silencios, sus acciones y sus inmovilidades a través de la interpretación y el diálogo, sino también, la posibilidad de construir generalizaciones, que permitan entender los aspectos comunes a muchas personas y grupos humanos, en el proceso de producción y apropiación de la realidad social y cultural, en la que desarrollan su existencia"(Casilimas, 2002:32).

Cliffort Geertz (1980) hace una exposición muy elocuente de los criterios epistemológicos y metodológicos comunes a los distintos enfoques cualitativos que constituyen los ejes nodales de la investigación cualitativa para comprender lo específicamente humano del proceso de construcción del conocimiento sobre la realidad social cotidiana de los actores sociales, a saber:

- La construcción de un tipo de conocimiento, que permite captar el punto de vista de quienes producen y viven la realidad social y cultural.
- Asumir que el acceso al conocimiento de lo específicamente humano se relaciona con un tipo de realidad epistémica cuya existencia transcurre en los planos de lo subetivo y lo intersubjetivo, y no solo de lo objetivo.
- La necesidad de adoptar una postura metodológica de carácter dialógico en la que las creencias, las mentalidades, los mitos, los prejuicios y los sentimientos, entre otros, son aceptados como elementos de análisis para producir conocimiento sobre la realidad humana.

- La validación de las conclusiones obtenidas se hace a través del diálogo, la interacción y la vivencia, las que se van concretando mediante consensos nacidos del ejercicio sostenido de los procesos de observación, reflexión, diálogo, construcción de sentido compartido y sistematización.
- La recuperación de la subjetividad como espacio de construcción de la vida humana, mediante la reivindicación de la vida cotidiana como escenario básico para comprender la realidad socio-cultural y la intersubjetividad y el consenso, como vehículos para acceder al conocimiento válido de la realidad humana.

Este paradigma cualitativo de las Ciencias Sociales se orienta principalmente a la comprensión de la subjetividad de los actores sociales; es decir, a la dimensión específicamente humana de la cultura. Por lo que es fundamental abordar y posicionarnos conceptual y teóricamente sobre la problemática de la cultura, que tanto en la vida cotidiana, en la vida institucional y en la academia se le asigna usos y definiciones de modo muy diverso, genérico y contradictorio. Por lo que es imperativo hacer un esclarecimiento conceptual y operativo, de las distintas formas y maneras epistemológicas que se han elaborado sobre esta dimensión de la realidad humana.

En este recorrido nos encontramos, en primera instancia, con la tradición de la antropología clásica, con su visión evolucionista y estructural funcionalista, que asume a la cultura “como la totalidad de la historia humana, o la totalidad de la historia de cada una de las civilizaciones o de las sociedades, sin delimitación de tiempo y espacio, y sin distinción entre los distintos niveles de la interacción humana” (Tylor, 1971). Este enfoque conllevó a estudiarla como un repertorio de elementos tan heterogéneos entre sí como las costumbres, formas de vida, creencias, ritos, valores, arte, hábitos sociales, técnicos de producción y artefactos materiales. Esta sería denominada por Thompson, como la tradición descriptiva de la cultura.

La otra vertiente de la antropología cultural es la tradición positivista, abstracta y normativa, que se desarrolla entre los años 1930 y 1950. La preocupación de los antropólogos se desplaza hacia la conceptualización como “modelos de comportamiento estandarizados, aprendidos y transmitidos”, como “sistemas de reglas” y “modelos normativos” que regulan el comportamiento de las personas pertenecientes a un mismo grupo social. Es decir, la cultura entendida como modelos, pautas, parámetros o esquemas de comportamiento humano. Este es un esfuerzo por homogenizar la diversidad de los llamados hechos culturales (identificados por la tradición descriptiva tayloriana), en un denominador común llamado “modelos de comportamiento” (definición normativa de la cultura). En esta óptica de la antropología cultural, ubicamos a

Franz Boas y sus discípulos: Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton y Melville J. Herskovits y a los estructuralistas: Levi-Straus, Radcliffe Brawn entre otros.

Esta tendencia teórica de la cultura nos conduce hacia un escepticismo y una indistinción entre cultura y sociedad; pues “si la cultura consiste en reglas sociales o en modos estandarizados de comportamiento, entonces existe total indistinción entre sociedad y cultura, porque precisamente son esas reglas y esos modos estandarizados de comportamiento los que explican la organización social y la concertación de las conductas sociales. Entonces, es la misma cultura la que transforma a los individuos en grupos organizados y la que asegura a estos últimos una continuidad casi indefinida” (Giménez, 2005: 50).

Estas definiciones de la cultura conllevan a tratarlo como un fenómeno liso y sin fracturas de orden social, porque se obvia los aspectos de diferenciación y posicionamiento sociales; es decir, las variables del poder, el conflicto y los procesos de dominación y exclusión.

Por el lado de la corriente marxista, en sus primeros momentos solo encontramos una opción que homologa la cultura a la ideología, ubicándola en el nivel de la superestructura ideológico cultural, como un complejo que contribuye a las estrategias políticas y pedagógicas para la dinamización de la lucha de clases desde una óptica política valorativa.

Es Antonio Gramsci, con sus conceptos de sociedad civil, filosofía de la praxis, sentido común, intelectuales orgánicos, culturas subalternas y principalmente de la hegemonía considera que el orden de la ideología y de la cultura engloba el conjunto de significados socialmente codificados que, en cuanto tales, constituyen una dimensión analítica de lo social que atraviesa, permea y confiere sentido a la totalidad de las prácticas sociales. La cultura entendida como concepción del mundo y de la vida, interiorizada colectivamente como religión o fe, posee una eficacia integradora y unificante (Gramsci, 1975).

Constituyen aportes sustanciales de Gramsci al tratamiento de la cultura, el haberlo considerado como una dimensión específica de “todas las cosas, menos la naturaleza” e incluida la sociedad; es decir, la dimensión simbólica o de significación, el rol integrador y a la vez de disensión, al estar inserta en la estructura de clases y en la determinación de la distribución del poder.

En una reacción crítica contra el estructural funcionalismo, como modelos abstractos y ambiguos para explicar la realidad cultural, y entretenidos en la explicación de las macro estructuras sociales, cuyas dinámicas se sustentan en grandes regularidades universales. En las tres últimas décadas del siglo

pasado, surge un conjunto de micro teorías sociales y filosóficas, cuyo eje epistemológico enfatiza a los actores sociales, la vida cotidiana, la experiencia social, el sentido común y la interacción social. Estas nuevas preocupaciones teóricas se centran en la explicación de la subjetividad e intersubjetividad humanas.

En el contexto de la antropología y la sociología contemporáneas, destacan las propuestas teóricas de Clifford Geertz y John B. Thompson, al formular la concepción simbólica o la concepción semiótica de la cultura, la misma que implicaría asignar a la cultura un campo específico y relativamente homogéneo al identificarla en referencia a los procesos simbólicos de la sociedad y considerarla como coextensiva a la misma, pero distinta a ella; y basándose en esta postura se define como la organización social del sentido, con pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas; en virtud de las cuales, los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias (Geertz, 1992 y Thompson, 1998).

De lo cual, se infiere que la cultura es la dimensión simbólico – significativa de la sociedad y que es coextensiva a ella, porque lo simbólico permea el vasto complejo de los procesos sociales de significación y comunicación en la vida individual y colectiva de la sociedad. Como sostiene Eunice Ribeiro Durham, “la dimensión simbólica está en todas partes: verbalizada en el discurso; cristalizada en el mito, en el rito y en la dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal...” (Durham, 1978, pp. 71-89). De esto se desprende que lo simbólico es una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales, de toda la vida social.

En este sentido es menester responder a la siguiente pregunta: ¿qué es lo simbólico? Para Geertz (1992), lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas “formas simbólicas”, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. Es decir, lo simbólico recubre el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación. Estos estarían expresados en las siguientes problemáticas:

1. La problemática de los códigos sociales que pueden entenderse como sistemas articulatorios de símbolos en distintos niveles.
2. Problemática de la producción del sentido, y por tanto, de las ideas, las representaciones y visiones del mundo, tanto del pasado como del presente.
3. La problemática de la interpretación o del reconocimiento, en este nivel entender la cultura como el interjuego de las representaciones

consolidadas o innovadoras presentes en una determinada sociedad. (Gimenez, 2005).

Finalmente, estamos en la posibilidad de hacer una síntesis de la concepción semiótica de la cultura, en los siguientes ejes teóricos:

1. La cultura como expresión simbólica se encuentra en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva (Gramsci, 1975, Durham, 1984).
2. La cultura como sistema simbólico es, al mismo tiempo, representaciones (“modelos de”) y orientaciones para la acción (“modelos para”) Geertz (1980).
3. La cultura como sistema simbólico manifiesta una relativa autonomía y también, una relativa coherencia; por lo que, la cultura tiene un carácter de transversalidad, porque atraviesa todas las esferas de la sociedad (Sewell, 2005).
4. La cultura como sistema simbólico hay que entenderla en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente (los conflictos y la distribución del poder) en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas (Thompson, 1998).
5. En la cultura como sistema simbólico esta contiene y expresa un modelo de sociedad, en base al cual se diseñan los modelos de vida individual y colectivos.

Para el análisis e interpretación de la cultura como dimensión simbólica de la sociedad, desde las perspectivas de Geertz (1980), Thompson (1998) y Durham (1984), la definimos como la dimensión fundamental de toda sociedad, la parte espiritual, subjetiva y significativa, la que hace posible las orientaciones básicas del conjunto de procesos simbólicos y las prácticas de acción de los hombres y las colectividades. Por tanto, la cultura constituye ese complejo subjetivo que determina el dinamismo o crisis de las sociedades; es la dimensión que genera los entusiasmos colectivos, la cohesión en los individuos del bloque social y la direccionalidad de las acciones sociales. En otras palabras, es la red o trama de significación con que damos sentido a los actos, eventos y realizaciones de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.

Entonces, ¿cómo abordarla para su análisis e interpretación? En este afán, tenemos que esclarecer la naturaleza intrínseca de lo simbólico interiorizado de la cultura y sus expresiones objetivas y materiales en la vida y las realizaciones humanas. Para ello recurrimos a los conceptos de semiosis de Umberto Eco (2000), de *representaciones sociales* de Moscovici (1961) y de *habitus* de Bourdieu (1991).

Estos autores analizan el proceso de producción de los procesos simbólicos desde la formación de los códigos, la producción de significados de los códigos simbólicos e interpretación-reinterpretación de esos significados (Eco, 2000). De este modo, (a través de la semiosis) se van constituyendo los habitus y las representaciones sociales, es decir, la cultura como complejo simbólico de la sociedad.

Para Bourdieu, el “habitus es aquello que se ha adquirido pero que también se ha encarnado de modo durable en el cuerpo bajo la forma de disposiciones permanentes..., es aquello que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, por eso, mantenerlas en actividad, en vida y en vigor arrancándolas incesantemente del estado de la letra muerta y de la lengua muerta; es aquello que permite revivir el sentido depositado en ella, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contrapartida y la condición de la reactivación” (Bourdieu, 1991: 96).

Mientras que las representaciones sociales son construcciones socio cognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común que pueden definirse como “conjunto organizado y jerarquizado de informaciones, percepciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (Abric, 1994). Son una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1994). Asimismo, las representaciones sociales están constituidas por un conjunto de elementos que no solo están jerarquizados, sino además están organizadas alrededor de un núcleo central, constituido por uno o varios elementos que ocupan una posición privilegiada en la estructura de la representación, y son ellos, los que dan su significación (Abric, 1994). Esta es la teoría del núcleo central y los elementos periféricos de las representaciones sociales.

De este modo, se explicita que a través del *habitus* o las representaciones sociales (o que es lo mismo la cultura como dimensión simbólica), toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores, dependiendo de los contextos históricos e ideológicos en que esté inserto.

Asimismo, de estas disquisiciones se deduce una distinción estratégica que en muchos debates sobre la cultura se pasan inexplicablemente por alto. Se trata de la distinción entre *formas interiorizadas* y *formas objetivadas de la cultura*. O, en palabras de Bourdieu, entre “formas simbólicas” y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc., por otro.

Es decir, considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos, y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas, y no bajo sus formas objetivadas (Giménez, 2005).

Esta distinción conceptual nos permite entender a la cultura como una dimensión simbólica y espiritual relativamente autónoma, con una estructura lógica constituida por elementos fácilmente identificables en el mundo significativo y comunicativo de la interacción humana. Al mismo tiempo, entender que esta se cristaliza adquiriendo concreción material en los actos y artefactos, o dicho en otras palabras, se objetiviza en el comportamiento y en las creaciones individuales y colectivas de la vida cotidiana. En este mismo sentido, Robert Redfield, plantea que “la cultura se manifiesta en los actos y los artefactos, pero no consiste ni en los actos ni en los artefactos” (Redfield, 1956).

De lo cual, se infiere que la cultura como mundo subjetivado a través de símbolos y significaciones sociocognitivas, asumen objetividad en nuestros actos y artefactos. De este modo, queda bien explicitado el rol esencial de la cultura, de generar la dirección cultural y moral de la sociedad o lo que es lo mismo de generar el sentido social fundamental a la vida individual y colectiva. Con ello, se superan las concepciones evolucionistas, culturalistas y estructural funcionalista, que definen la cultura como “la creación humana integral”, “la totalidad de la civilización humana”, “sistema de reglas”, “modelos y pautas de comportamiento”, “como esquemas interiorizados de percepción, de valoración y de acción”; todas ellas provocaron una visión ecléctica, ambigua y confusa al establecer una indiferenciación entre sociedad y cultura, entre mundo ideacional, subjetivo y significativo y mundo de las acciones y realizaciones, las mismas que contienen significaciones culturales, pero no son la cultura; siendo solo sus expresiones u objetivaciones de esta.

El proceso de hominización ha logrado constituir al hombre, a través de largos procesos de materialidad y espiritualidad. El producto no es la creación de cultura llamada hombre; más bien, el hombre es producto de una empresa cultural, es el producto cultural de la antropogénesis humana. Es decir, como sostiene Umberto Eco (2000), la semiosis es el resultado de la humanización del mundo por parte de la cultura².

En este sentido, la cultura como forma simbólica interiorizada es a la vez paradigma de percepción de la realidad espacio temporal y vital, contenido

². La semiosis como proceso social de producción de signos, tiene por lo menos tres momentos importantes: un código, la producción de significados con base en dicho código, y un intérprete humano (real o posible) capaz de reconocer el signo producido, reproduciéndolo en forma de signo equivalente (interpretante). Umberto Eco

esencial de comunicación intersubjetiva, eje vertebrador de identidad social, guía de orientación de las acciones sociales y parámetros de legitimación en el marco de los contextos sociales estructurados que expresan determinadas formas de distribución del poder dentro de los sistemas sociales.

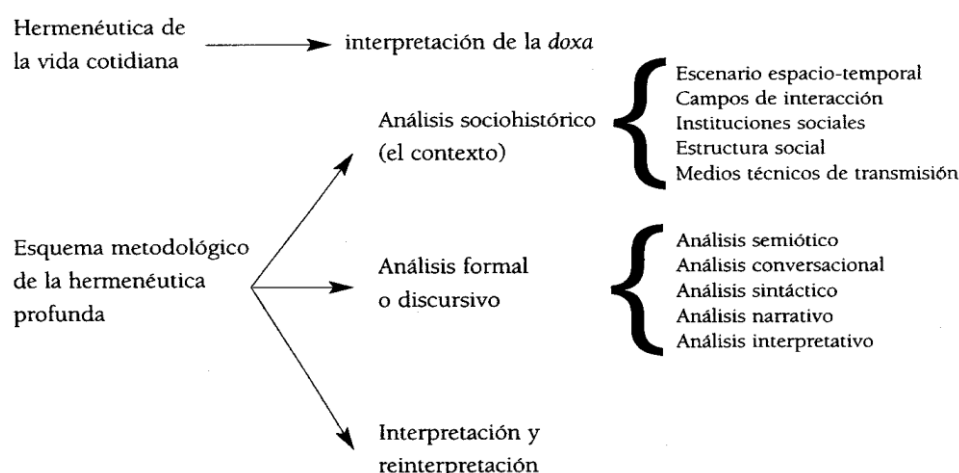
De este modo, el análisis de la cultura tiene que realizarse desde la distinción de sus formas interiorizadas y sus formas objetivadas. Es decir, entre "formas simbólicas" o estructuras mentales interiorizadas y símbolos objetivados bajo la forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc. Pierre Bourdieu, define a las "formas simbólicas" como constructos significativos, son construcciones mentales sobre acciones u objetos, pero no son esas acciones y objetos en sí. Es decir, mediante este concepto se refiere a un amplio campo de fenómenos significativos, desde acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, los textos, los programas de televisión y las obras de arte (Giménez, 2005: 205).

Proyectar el análisis de la cultura desde la concepción simbólica, nos introduce inevitablemente en el ámbito de la hermenéutica cultural, cuyo entendimiento nos lleva a revisar en forma resumida las tesis de Gadamer, Habermas, Geertz y Thompson, en los siguientes ejes conceptuales y metodológicos:

1. Toda interpretación implica interpretar lo ya interpretado en otros niveles o instancias. Es decir, hacer interpretaciones de segundo orden (Habermas, 1996).
2. La interepetación es una operación constructiva del intérprete que selecciona, construye e imputa sentidos, proyectando creativamente un sentido posible entre otros (Gadamer, 1999).
3. Comprender una cultura es también, y sobre todo, mirarla desde una posición excéntrica, o mejor, desde una cultura diferente. La alteridad y exotopía (lo otro y el distanciamiento), son resortes fundamentales de la interpretación cultural. Esto supera la *vergehen* y lo *emic*. (Thompson, 1998).
4. El énfasis en la exotopía o distanciamiento permite, por un lado, introducir un momento crítico en la interpretación cultural, y por otro, una posibilidad a la explicación (Thompson, 1998 y Durham, 1978).
5. Recurrencia a métodos objetivantes como la semiótica para la interpretación de los sistemas simbólicos no verbales (Rituales, fiestas) y el análisis de las condiciones histórico-sociales de los contextos específicos y socialmente estructurados que comportan un

determinado sistema de distribución del poder, como métodos complementarios a la interpretación hermenéutica (Geertz, 1992 y Thompson 1998).

Alrededor de este enfoque de la hermenéutica cultural, John B. Thompson (1998) concordando con Eunice Ribeiro Durham (1978), nos propone desde un enfoque dinámico de la cultura, un marco metodológico que lo denomina *Hermenéutica profunda*, que transcribimos in extenso, por su utilidad para nuestra perspectiva de análisis cultural:



Marco Metodológico de la Hermenéutica Profunda

Esto implica asumir las siguientes pautas epistemológicas:

1. La hermenéutica de la vida cotidiana es el punto de partida primordial e inevitable del enfoque de la hermenéutica profunda.
2. Llevar a cabo una ruptura metodológica con la hermenéutica de la vida diaria, trascendiendo el nivel de interpretación de las *doxas*³, para entender la constitución de las formas simbólicas que se estructuran de modo diferente y en concordancias con contextos socio históricos específicos.
3. Desarrollar un enfoque hermenéutico profundo mediante un proceso dinámico constituido por tres fases: análisis socio histórico, análisis formal o discursivo e interpretación/reinterpretación.
La primera fase: el análisis socio histórico, cuyo objetivo es reconstruir las condiciones sociales e históricas de la producción, la circulación y

³ interpretación de las *doxas*, es decir, una interpretación de las opiniones, creencias y juicios que sostienen y comparten los individuos que conforman el mundo social.

la recepción de las formas simbólicas.

Segunda fase: análisis formal o discursivo de las formas simbólicas. Es decir, la organización interna de las formas simbólicas, con sus rasgos, patrones y relaciones estructurales.

La fase tercera y final: llamada interpretación/reinterpretación. Las formas simbólicas o discursivas tienen un «aspecto referencial»: son construcciones que típicamente representan algo, se refiere a algo, dicen algo acerca de algo. Es este aspecto referencial, el que buscamos captar en el proceso de interpretación. (Thompson, 1998: 406-421).

Asumiendo esta perspectiva del enfoque hermenéutico profundo, solo tenemos que precisar los elementos constitutivos de la cultura, que a la vez conforman sus dimensiones o aspectos estructurantes para el análisis formal o discursivo:

1. Dimensión cosmovisiva-cognitiva: brindan los esquemas de percepción de la realidad, permiten entender y explicar la realidad (COSMOVISIÓN).
2. Dimensión de identidad: cuya función es la definición de la identidad y permite salvaguardar la especificidad de los grupos a través de la comunicación intersubjetiva.
3. Dimensión valórica: ejerce las funciones de orientación y legitimación, guía los comportamientos y prácticas de acción y el posicionamiento social.

El modelo de comprensión hermenéutica de la cultura de una colectividad, institución o individuo se sustenta en la observación de los comportamientos, las actitudes y los artefactos producidos por el hombre; y a través de los cuales, interpretar su estructura significativa que contiene. Es decir, lo visible de la cultura de una sociedad, colectividad o institución se expresa en los actos y los artefactos creados por los hombres que lo conforman, y como substrato de estos, se encuentran sus percepciones y creencias (cosmovisión), valores (axiología), sentimientos y sensibilidades (identidad) como dimensiones fundamentales o estructuras simbólicas del comportamiento humano (Ouchi, 1997).

Esta perspectiva de interpretación de la cultura recorre un sentido inverso de cómo esta se constituye, da sentido a la acción social, a los artefactos y los comportamientos humanos. Es decir, partiendo de sus expresiones tangibles y objetivadas, penetramos a sus “estructuras conceptuales de significación que informan los actos de nuestros sujetos, lo dicho en el discurso social y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, se destaque y permanezca frente a otros factores determinantes de la conducta humana” (Geertz, 1996: 37).

Finalmente, presentamos un diseño gráfico de este enfoque de interpretación cultural⁴ que opera bajo la forma siguiente:

1. La circunferencia representa el mundo circundante, los contextos específicos y socialmente estructurados que
2. comportan un determinado sistema de distribución del poder en la sociedad, de donde además, provienen influencias hacia la estructura interior de la cultura.
3. La pirámide representa la estructura cultural con sus tres dimensiones esenciales de interacción ascendente: cosmovisión, axiología e identidad (Van Kessel, 1992). Estas son las formas simbólicas interiorizadas o estructuras significativas de la cultura, las que otorgan el sentido social a la vida individual y colectiva, y que se expresan a través de las formas



objetivadas como el comportamiento y las creaciones humanas.

4. La línea ondulada separa el mundo interior de la subjetividad humana, es decir, la urdimbre de significaciones construida por el hombre; de la dimensión de lo visible de la cultura objetivada en los actos y artefactos. Vale anotar las expresiones de William Ouchi (1997), cuando señala que la cultura es como un témpano de hielo sumergido en el océano, del cual solo se puede visibilizar

sobre la inmensa superficie, el iceberg que estaría representando a las formas objetivadas de la cultura visible en el comportamiento humano. Mientras que el mundo interior es no visible y solo accesible a través de las formas objetivadas del comportamiento humano.

5. Esta invisibilidad de los “aspectos obvios” del espíritu humano solo es accesible, a nuestra comprensión, mediante la perspectiva semiótica de interpretación cultural.

Con estas bases conceptuales de la investigación cualitativa e interpretación de la cultura, diseñamos el modelo para entender la matriz epistémica y

⁴ Elaborado sobre la base de la semiótica hermenéutica de Geertz, Ouchi, van Kessel, Bourdieu, Thompson, Humberto Eco.

cultural de la sociedad taquileña, entendida como “el trasfondo existencial y vivencial, el mundo de la vida y, a su vez, la fuente que origina y rige el modo general de conocer, propio de un determinado periodo histórico-cultural y ubicado también dentro de una geografía específica, y, en su esencia, consistiría en el modo propio y peculiar que tiene un determinado grupo humano, de asignar significados a las cosas y a los eventos, es decir, en su capacidad y forma de simbolizar la realidad social”(Martínez, 2006:13).

Nos sirvió como referente empírico, la dinámica social de la isla Taquile; pueblo inserto en procesos de integración subordinada hacia el mundo global vía el turismo, pero que también sigue aferrándose a las “tradiciones de los abuelos”, como pautas que cimentan su cotidianeidad y sus aspiraciones de una búsqueda del “buen vivir”.

La captación del sentido cultural vital de los taquileños ha sido posible mediante la convivencia profesional en el impulso de sus proyectos comunitarios, la misma que nos ha permitido captar la experiencia y vida cotidiana a nivel familiar y comunal, en las actividades familiares, en las faenas comunales, en su ciclo festivo religioso anual, en los rituales familiares y colectivos, en las asambleas comunales y el acompañamiento de sus acciones de liderazgo. De este modo, fue posible acopiar a través de observación directa y conversaciones (antes que entrevistas formales), los discursos, imágenes, literatura oral, gestos, rituales de vida cotidiana, significados de sus actos, de sus pautas de convivencia con la naturaleza, con las deidades, con la familia y con la vecindad. La actitud investigativa convivencial y del compartir sus aspiraciones y proyectos personales y comunales, han sido nuestros instrumentos esenciales para comprender la vida y cultura taquileña.

1.2.2. Ciencia, Cultural y Tradición (Perspectivas Epistemológicas)

El largo proceso de la era moderna, es el escenario de la formación de una nueva mentalidad y sensibilidad humana, donde el conocer ya no está sujeto a la autoridad del pasado y la costumbre, del milagro o la revelación; esta forma de imaginar la realidad queda supeditada a la actividad inmediata, carnal y material del hombre; iniciándose de este modo, un tránsito acelerado hacia la secularización del mundo y la vida, que acarreará profundas consecuencias en el próximo devenir humano (De Sousa Santos, 2004).

Entramos al mundo cartesiano y newtoniano del conocimiento, donde el hombre premunido de razón y sus sentidos sensoriales desarrolla sus capacidades cognitivas teniendo como sustento la observación empírica, la deducción lógica y la experimentación. De esta manera, partiendo de la materialidad humano natural y a través de procedimientos de objetivación, verificabilidad y validación se van configurando las nuevas verdades absolutas y universales del conocimiento. Fuera de este acontecer lógico e

institucional, quedan los saberes provenientes de la vida cotidiana, de la alegoría y la retórica, del arte y la literatura, de la imaginación simbólica y fantástica y de la ética (Brunner, 1988).

Este pensamiento positivo, cuya característica esencial es la homogenización, se construye bajo el principio de la unidad de la ciencia, como único mecanismo de producir la verdad y validez del conocimiento. Esto ha permitido que tanto la realidad natural como la social sean abordadas con los mismos criterios de cientificidad, ambas como entidades u organismos materiales, ambas sujetas a regularidades y leyes universales deterministas de su estructuración, funcionalidad, control y regulación (Morin, 1990).

Este paradigma lógico deductivista ha contribuido hacia un conocimiento profundo de la realidad material y orgánica, explicando y controlando todos sus mecanismos y dinanismos internos y contextuales. Hemos viajado por sendas insospechadas para un conocimiento fenoménico de la vida natural y social. El hombre (cientista) ha sido capaz de construir la materialidad del propio hombre, pero a la vez, se ha alejado del hombre mismo (De Sousa Santos, 2003).

En las Ciencias Sociales, surgidas e instrumentalizadas en la modernidad (positivismo estructural/funcionalista), se imaginan realidades y procesos humanos sólidos, materializados y duraderos que en el argot científico social se los denomina sistema social, estructura social, sociedad, Estado-Nación, democracia, mercado, desarrollo y modernización, entre otros. Con estas ópticas conceptuales se formulan enfoques de la estructuración, de la estabilidad, el equilibrio y el cambio social. El sujeto social, el actor y su dimensionalidad subjetiva, espiritual quedan subordinados a un plano de pensamiento no científico y no útil. Es decir, la historia, la cultura y las particularidades humano sociales pasan por desapercibidas, por el predominio de este pensamiento universalista, determinista y homogenizante.

Asimismo, a la dimensión cultural de la realidad social se analiza en su materialidad exterior, con un énfasis en la descripción de sus características visibles y aparentes, en su temporalidad y espacialidad que ocupan. Por ello, los antropólogos, acostumbrados a mirar con anteojeras positivistas, definimos una cultura material y una cultura espiritual: la primera, digna de ser estudiada por la ciencia; mientras que la segunda, quedaba para ser tratada por la ética, la religión, las bellas artes o la filosofía (Beals, 1979).

De esta forma se procesa un doble distanciamiento del conocimiento científico, tanto del actor social como de su propio saber, esto es lo que

constituye la primera ruptura epistemológica y/o autonomización del conocimiento científico. Esta postura se sustenta en una relación de dependencia, no dialógica y tensional entre el sujeto y su objeto de conocimiento, entre la sabiduría del uno y la ignorancia del otro, entre la ciencia y la no ciencia, entre el conocimiento científico y el sentido común o sabiduría popular. Esta lógica cognitiva ha conllevado a obviar, marginar y “olvidar” los saberes de los otros y a su despersonalización y colonización (De Sousa, 2006).

El acontecer de la vida natural y humana nos brinda luces que en la diversidad y complejidad de los espacios y los tiempos, se han ido configurando distintas racionalidades de pensamiento y de acción, que a la vez, en cada una de ellas contienen modelos sociales que responden a distintas estrategias tecnológicas y culturales de adaptación y recreación de la supervivencia humana. En unas prevalecen y se sobredimensionan a idealidades supranaturales, a relaciones de dependencia y verticalidad, a destinos preestablecidos y a la inseguridad moral y material -medioevo, (Le Goff, 2000); en otros, se cultiva la individualidad, la materialidad, competitividad y utilidad en las relaciones humanas (modernidad occidental); y mientras que en muchas de las sociedades y culturas sojuzgadas y colonizadas, su racionalidad estuvo estructurada en base a relaciones de armonización, diálogo, cooperación recíproca y afectividad con el cosmos integral (Andina Americana).

Sin embargo, el modelo social de la modernidad y posmodernidad o globalización, dominantes en nuestra contemporaneidad, han sido consustanciales a los procesos de colonialidad, aniquilamiento y marginalidad de las “otras sociedades” no capitalistas y no occidentales. Como que también, sus proyectos de desarrollismo y modernización solo lograron tales objetivos para los países centrales, mientras que los de la periferia se mantuvieron en estados de atraso y miseria por las políticas de expoliación. La pretensión del progreso y bienestar universal, como metas hacia donde estuvieron y aún siguen estando aleccionadas nuestras sociedades, solo constituyen estrategias ideológicas de sometimiento al orden global (Wallerstein, 2004: 116).

En el marco de la búsqueda de la superación de los “olvidos” cognitivos, la superación de la colonialidad y del atraso de nuestras sociedades y la emancipación del hombre, las Ciencias Sociales vienen apostando por el cambio de paradigma en el conocimiento científico (las teorías del caos y el fin de la certidumbre, las teorías disipativas, el paradigma de la complejidad

y la ciencia histórica social posmoderna).⁵

Esta tarea implica “una crítica sistemática a las corrientes dominantes de reflexión epistemológica sobre la ciencia moderna recurriendo para ello a una doble hermenéutica: de suspensión y de recuperación. Pero a la vez, comprender el círculo hermenéutico de que no podemos comprender una de las partes sin comprender el todo; a la vez, que no podemos comprender la totalidad, sin comprender cómo trabajan sus partes. Es decir, que la reflexión hermenéutica transforma lo distante en próximo, lo extraño en familiar, a través de un discurso racional y el deseo de diálogo con el objeto de nuestra comprensión, “... ello conduce al enriquecimiento de nuestra auto comprensión, de nuestro papel en la construcción de la sociedad y del mundo de la vida (*lebenswelt*)” (De Sousa, 2003: 10).

Reflexión hermenéutica en la perspectiva de la comprensión de la totalidad social, necesitamos en las Ciencias Sociales del altiplano para analizar nuestras tradiciones sociales, tecnológicas y culturales andinas; que a pesar de 5 siglos de colonialidad, unas pocas han sido olvidadas, otras desnaturalizadas y muchas de ellas mantienen el “núcleo duro” de sus raíces autóctonas, las mismas que permiten a las actuales poblaciones quechuas y aymaras a definir y redefinir sus significaciones simbólicas y prácticas de acción.

La tradición como sedimento subjetivo y práctica social, continuada por las colectividades humanas, se manifiesta en la ritualidad sagrada, festiva y social, la mitología, la sabiduría sobre la comprensión de la naturaleza y su interacción humana con todo orden de cosas y fenómenos. Entre los quechuas y aymaras del altiplano, persisten y mantienen vitalidad debido a que estas poblaciones han experimentado un prolongado proceso de evolución cultural en la crianza de la diversidad ecológica y variabilidad ecoclimática del espacio andino, la continuidad social en su propia área histórico geográfica, a su interacción comunicativa en sus propios códigos lingüísticos, simbólicos y significativos y, asimismo, a la “incapacidad” de los procesos de dominación de imponer su propia racionalidad en los espacios sociales no útiles para sus propósitos sociales.

Emprender la comprensión de la tradición andina desde sus tiempos primordiales y su continuidad, lo asumimos como una forma de redescubrir la racionalidad de su pensamiento, el núcleo sano de su cultura y las bases ontológicas del modelo societal que espera su realización futura; puesto que como dice Walter Benjamín: “En las culturas tradicionales, el pasado está

⁵ Se refiere a las lecturas de Ilia Prigione, Edgar Morin (1990), Boaventura de Sousa Santos (2003), Aníbal Quijano (2008).

abierto ya que no todo en él ha sido realizado. Pues el pasado no solo está configurado por los hechos, sino por lo que queda por hacer, por virtualidades a realizar, por semillas dispersas que en su época no encontraron el terreno adecuado. Hay un futuro olvidado en el pasado que es necesario rescatar, redimir y movilizar” (cit. Barbero, 1998: 192).

En esta perspectiva científico-hermenéutica para la comprensión de la cultura y las tradiciones andinas, nos ha sido valioso asumir un enfoque epistemológico que se ubica en la confluencia de la “larga duración” (Braudel, 1970) y los aconteceres (Wallerstein, *ibid*). Es decir, entender el futuro a través de las señales vivas que se proyectan desde el pasado, en el presente. O como nos enseñan quechuas y aymaras cuando socializan la vida en la comunidad y la familia: “*q’hip nayr unstasis sarnaqapsañani*”, es decir, “mirando atrás, caminemos”. En esta visión cultural de la vida, se sustenta la alta valoración a la tradición y la costumbre que profesan quechuas y aymaras. Visión que nos evitará caer en aquel presente autista, vacío y descomprometido que pretende imponer la denominada cultura global (Baumann, 2005).

1.2.3. Persistencias, Confluencias y Continuidades Culturales

En las sociedades contemporáneas, debido a la fluidez de las comunicaciones y a las múltiples interacciones humanas en los espacios locales y el global, las dimensiones de las subjetividades e identidades individuales y colectivas vienen experimentando cambios inusitados; vivimos procesos donde las hegemonías ideológicas han ido configurando realidades culturales caracterizadas por la intolerancia, los “olvidos” y la discriminación.

En lo concerniente a la sociedad peruana, tenemos herencias culturales de matrices surgidas en nuestro medio, como también, de aquellas que formaron parte de las empresas de conquista y dominación social; estas, en una determinada época, ejercieron hegemonía ideológica y cultural en el seno de la sociedad, pero que en el devenir histórico fueron configurando de modo confluyente procesos culturales truncos, inconexos e inconclusos. De este modo, podemos identificar en la vida cotidiana y el sentido común de sus poblaciones, la persistencia y continuidad de elementos de concepciones y mentalidades provenientes de la tradición andina, colonial aristocrática, moderna y de manera imperativa de elementos de la cultura consumista global contemporánea.

Cada una de estas percepciones operantes en la sociedad, se expresa en códigos conceptuales y simbólicos y prácticas de acción, mediante los cuales los individuos asumen posicionalidades de pertenencias e identidades sociales, y a la vez, les posibilitan organizar, seleccionar y orientar sus

sentidos de existencia vital y societal. En este contexto, no es posible encontrar mentalidades y sensibilidades nítidas e identificables con una sola tradición cultural, predominando más bien híbrides culturales cuyos elementos provienen de las distintas tradiciones. Es decir, no se han operado procesos culturales de naturaleza evolutiva y cancelatoria, mas por el contrario, ha existido el amalgamamiento de adopciones y asimilaciones redefinidas de lo exógeno (Arguedas, 1979). Pero a la vez, es pertinente subrayar que en circunstancias de la actual globalización y por acción de los medios masivos de comunicación, la fluidez de las interacciones humanas y el extraordinario crecimiento de las megalópolis urbanas; asistimos a dinámicas socioculturales que con una fuerza inusitada pretenden imponer lógicas consumistas e individualización a ultranza, transformando a las personas, a los ciudadanos en consumidores (Canclini, 1995).

Sin embargo, por la naturaleza discriminativa y conflictiva de los procesos culturales operados en nuestra sociedad, el ideal colonial de “extirpación de idolatrías” y de homogenización global como fenómenos de etnocidio cultural no está siendo posible. Así, el espíritu colonial aristocrático y su pretensión de imponer un solo credo, una fe y una ética de frialdad, seriedad y apariencia; como el modernizante desacralizador, racionalista y entusiasmado por el progreso y el futuro, o la actual sensibilidad consumista, individualizadora de un presente autista; solo siguen abarcando a determinados espacios y élites sociales. Mientras que en las mayorías poblacionales solo generan desencantos, frustraciones y recurrencias a sus tradiciones propias. Es decir, como magistralmente lo define Jesús Martín-Barbero, que la constitución de la nación y las identidades en Latinoamérica “se hicieron no asumiendo las diferencias sino subordinándolas a un estado que más que integrar lo que supo hacer fue centralizar” (Martín-Barbero, 2001: 192), dejando espacios para que los subordinados recurran y mantengan sus propias lógicas y recodifiquen las adopciones.

Asimismo, que en nuestro continente ha existido la imposibilidad de pensar lo nacional por fuera de la unidad centralizada que impone lo estatal; el centralismo estructural predominante en las sociedades es atribuido a la inseguridad interiorizada por el miedo al otro, al diferente y el autoritarismo endémico, es una respuesta a la precariedad del orden social, a la debilidad de la sociedad civil y a la complejidad de mestizajes que contiene. Pues nuestras sociedades constituyen sujetos sin textura ni articulaciones internas (Lechner, cit. Martín-Barbero, 2001).

En este escenario de desarticulación y diversidad estructural, las tradiciones étnicas de la región andina (cosmovisivas, éticas, musicales, artísticas, gastronómicas, festivas, de asociatividad e identitarias) que migran hacia la gran urbe junto con sus contingentes poblacionales se reproducen y

desarrollan al margen de la institucionalidad formal oficial que provee el Estado “Nacional”, pero lo más relevante es construyendo una visión y racionalidad que pone énfasis en la capacidad creativa de sus actores, en un marcado desencanto en la “acción promotora” del Estado que preconiza, avala y apadrina el libre desenvolvimiento de la gran empresa, principalmente la trasnacional. Esta realidad es graficada magistralmente por Diógenes Alva, al denunciar que las iniciativas empresariales de carácter nacional, como las de Gamarra, tienen que trabajar en directa oposición y contra del propio Estado, asumiendo costos de operación prohibitivos como el pago de tasas de energía eléctrica triplicadas a las que paga el Jockey Plaza, el 25 % de interés bancario, etc; existencia de una carga impositiva y legalidad engorrosa, entorpecedora y limitacionista; ausencia de incentivos a la inversión y inexistencia de una cartera de desarrollo de la pequeña empresa nacional⁶.

Asimismo, esta opción oficialista liberal y trasnacionalizante, asume una doble e hipócrita identidad frente a las tradiciones andinas de auténtica peruanidad; por un lado, cuando los propios actores y herederos de lo nacional (lo andino y popular hoy representa a lo nacional) asumen su tradición, el Estado los asfixia, desnaturaliza y proscrib; mientras que, por otro lado, en aras del utilitarismo y manipulación del comercio turístico, promueve la “revaloración” del patrimonio histórico y cultural nacional, impulsando reconocimientos como “Machu Picchu, Maravilla Moderna del Mundo” o “Arte textil Taquileño, patrimonio oral e inmaterial de la Humanidad”, “gastronomía típica peruana, patrimonio cultural de la nación”. Estas denominaciones, en el marco del comercio global, solo están sirviendo para el aprovechamiento comercial de las empresas turísticas trasnacionales; mientras que las poblaciones de destino y artífices de la creatividad cultural solo constituyen referentes vivientes que sirven para posar para los lentes de visitantes. Así lo atestiguan el accionar de la federación de pequeños empresarios turísticos del Cusco cuyas operaciones se ven limitadas por las agencias trasnacionales, los movimientos sociales emergentes de las poblaciones del Valle Sagrado, del Cañón del Colca, de la cuenca del Titicaca que reclaman la reestructuración del turismo convencional instalado en sus circunscripciones (Alcántara, 2009).

En la historia de nuestro país, se han desarrollado diferentes perspectivas frente a las tradiciones culturales; para la óptica aristocrática han sido consideradas como “un lastre y estigma de atraso e ignorancia”; desde las visiones desarrollistas, como “obstáculos para el progreso y la innovación, por contener idealidades irracionales y premodernas”; para las corrientes indigenistas de clases medias, “herencias culturales que deben ser

⁶ DIÓGENES ALVA, empresario de Gamarra. Panel Gamarra, en Ampliación de los Sábados RPP. 27 octubre de 2007.

revaloradas, protegidas y rescatadas como patrimonio de la cultura universal”; para la izquierda radical, “formas de pensar y prácticas precapitalistas que deben ser reemplazadas por la ideología científica del proletariado”; para el pensamiento postmarxista y posmodernista la preocupación es “por el redescubrimiento y la afirmación de lo andino”; y mientras que el liberalismo global, construye los enfoques ideológicos del multiculturalismo y la interculturalidad que por su acriticidad ante las consecuencias desestructurantes e inequidad del capitalismo trasnacional, devienen en estrategias concordantes al sistema.

Pero a la vez, este mundo de la cultura, es el espacio de creatividad humana, de la construcción y reconstrucción de imágenes, de la definición y redefinición de sentidos y significaciones; es el espacio donde se perenniza el pasado, se vive y percibe el presente y se visualiza e idealiza el futuro. Es aquí donde se clarifican y dan forma a los intereses y sentidos vitales de la existencia social e individual. En este nivel, es donde los sectores subalternos de la sociedad, redefinen y reconceptualizan a las ideologías dominantes como contraparte del proceso de hegemonía cultural (Portelli, 1978).

De este modo, en la actual discusión sobre la multiculturalidad e interculturalidad, a las perspectivas del liberalismo global se les hace una relectura desde las aspiraciones de los de abajo, de los otros. Como dice Jesús Martín-Barbero: “En América latina, la cultura emerge como el espacio estratégico de las tensiones que desgarran y recomponen el ‘estar Juntos’, los nuevos sentidos que adquiere el lazo social y también como lugar de anudamiento e hibridación de todas sus manifestaciones: religiosas, étnicas, estéticas, políticas, sexuales. Desde esta diversidad cultural “...se negocia e interactúa con la globalización y desde donde se acabará por transformarla. Lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la demanda de reconocimiento y de sentido” (Martín-Barbero, 2001: 106).

Es decir, la multiculturalidad e interculturalidad son vistas desde la perspectiva de la diversidad cultural como un ángulo de la construcción de la nueva unidad de lo nacional, a través de la negociación de la diferencia; como espacios de construcción de las identidades, que asume la cultura y la tradición como mecanismo para construir un proyecto social que se inserte y transforme los procesos globales. En esta búsqueda de una nueva autenticidad, la cultura viva, lo local, la vida cotidiana, el sentido sano de la sabiduría popular, constituyen los pilares para la vertebración de una identidad liberadora y emancipadora (Alcántara, 2010).

1.2.4. Cultura Viva: Tradición y Mitología

En la perspectiva epistemológica y social que asumimos, el cientista pertenece, en cierto modo, él mismo a la sociedad que convierte en objeto de

su investigación. Ambos pertenecen a aquella realidad simbólicamente preestructurada, entendida como espíritu objetivo (Dilthey, 1990), cultura (Rickert, 2011), ámbito de las formas simbólicas (Bourdieu, 1991) o mundo social de la vida (Habermas, 1996). Por lo que, tiene que adoptar, a la vez, un compromiso ético con su objeto; es decir, responsabilidad con las consecuencias que puede provocar su intervención.

En este sentido, la comprensión de una manifestación cultural y simbólica de realidad local, exige en principio la participación en un proceso de entendimiento; para ello, hay que “abandonar la actitud objetivante que adopta el observador frente a los estados y sucesos (físicamente medibles) y sustituirla por la actitud realizativa de un participante en la comunicación” (Habermas, 1996: 460). Por ello, nos proponemos describir e interpretar reflexivamente “la urdimbre”, el tejido social que el poblador taquileño ha construido en torno a su existencia histórico cultural. Esto nos lleva a elaborar una etnografía que descubra las estructuras de significación y de sentido de la interacción humana y su imbricación en contextos o matrices culturales de persistencia, continuidad y redefinición /adopción de la externalidad circundante compleja y agresiva (Geertz, 1992).

La isla Taquile (localidad del distrito de Amantani, provincia y departamento de Puno, donde tuvo concreción nuestra reflexión) es un espacio socio geográfico e histórico, en el que confluyen procesos complejos de persistencia y continuidades socioculturales y de las dinámicas del libre mercado e individualización de las relaciones humanas. Ambos toman existencia objetiva y vital; la una, en la vida cotidiana, la ritualidad sagrada y festiva, las prácticas tradicionales de la “costumbre taquileña” y la organización comunal; y la otra, a través de la inserción subordinada a procesos de urbanización a través de la migración y el establecimiento de un sistema turístico comercial convencional, que alienta la competencia e individualización de la vida social y familiar, siendo los mecanismos de penetración los operadores externos y guías oficiales, que inducen no a la competencia de un mercado liberal, sino a formas de dependencia comercial patrimonialistas y rentistas. En el contexto interno, se empata con este segundo proceso, la tendencia municipalista del Centro Poblado, que por su lógica legal (4 años de vigencia del régimen de gobierno interior, competencia y mercado electoral, divorcio de la sociedad civil en sus decisiones, creciente autoritarismo de los gestores, ejercicio de la autoridad asumido no como servicio colectivo sino como actividad especializada de la política) subordina con las prácticas comunitarias de organización de la sociedad local (Alcántara, 2008).

En esta realidad de confluencias conflictivas, la tendencia dominante se abre paso subordinando a lo comunal y generando exclusión, desencanto y

frustración en su interior; la estrategia más recurrente es el descrédito, la distorsión y hasta la amenaza hacia aquellas iniciativas que buscan la organización, el acuerdo consensuado y el trabajo colectivo, con el supuesto que “lo comunal, campesino, rural, la tradición y la costumbre” constituyen lazos de ligazón a etapas superadas de la “evolución y el progreso”. Siendo por tanto, lo urbano, lo municipal, la empresa privada, la “libre y sana competencia”, la liberación de las obligaciones comunales y del servicio rotativo “improductivo y gratuito”, símbolos de ascenso hacia estados de progreso y desarrollo. Uno de los líderes de la comunidad que adopta esta mentalidad grafica elocuentemente esta idea del determinismo evolucionista, cuando expresa que “la comunidad campesina corresponde al momento de niñez, mientras que el centro poblado urbano, corresponde a nuestra adultez y desarrollo” ⁷.

Mientras que de esta forma, se ideologiza el “progreso” y la modernización, a la luz de las apariencias materiales y la conducta individualizante de sus actores; la tendencia dominante concreta avanza provocando exclusiones, desencanto y frustración en amplios sectores de la sociedad local⁸. Esto se expresa en el desplazamiento del transporte turístico colectivo, por el transporte privado empresarial hacia la isla; el reemplazo de un turismo vivencial promovido por los taquileños, por un turismo de tránsito, visita fugaz y desprovisto de contenido social y cultural.

Este acontecer social, a la luz de las nuevas reflexiones de las Ciencias Sociales, está muy alejado de un ideal de bienestar humano y de un comportamiento con responsabilidad y ética. Son el arrojo a la miseria y pobreza a las mayorías y la adecuación de unos pocos, a las formas vitales del capitalismo trasnacional deshumanizante. Sin embargo, el razonamiento que venimos enarbolando, podrá ser juzgado de ideológico y no científico, pero más bien, nuestra pretensión es invitar a desmitificar la ideologización de la ciencia, a acercar ciencia y ética y a pensar a la vez, la verdad y la vida.

Para quienes adoptan la ideología y praxis neoliberal, estas ocurrencias son así y tienen que suceder de esta manera, porque esa es la lógica del capital y del sistema; donde solo nos quedaría ser observadores de la victimización de la humanidad, al estar despojados de nuestra propia capacidad de indignarnos ante las aberraciones del sistema omnipotente, y, solo

⁷ Alcalde del Centro Poblado de la isla Taquile, noviembre 2006.

⁸ Los comuneros de Taquile que en la década del 80 y primer lustro del 90, tenían en sus manos el 100 % del transporte de pasajeros a la Isla, en lanchas asociadas pertenecientes cada una a varias familias, se induce desde afuera a romper la asociación colectiva. Mientras no se resuelven los conflictos internos, los operadores externos avanzan copando el negocio del transporte mediante embarcaciones privadas. “Nos hicieron pelear para luego dejarnos de lado”, dicen los hoy desplazados.

quedándonos energías para avisar al último ser del espacio de la claridad que salga apagando la luz.

Esta mentalidad nihilista solo puede tener viabilidad cuando estemos mental y materialmente absorbidos por las corrientes envolventes de la “fluidez” moderna de la globalidad, cuando nuestra mente esté poblada de “espacios vacíos”. Con este concepto, Zygmunt Bauman (2005), se refiere a los espacios que se caracterizan por su invisibilidad, lugares no colonizados, son espacios vacíos de sentido, no hay con quién negociar. Son espacios que no existen en el mapa mental de sus usuarios circunstanciales, zonas urbanas o rurales que son invisibles en el mapa mental de otros sectores sociales; pero espacios llenos de sentido para los pueblos provincianos y rurales están llenos de contenidos socioculturales, de prácticas y formas de vida con mucha vitalidad humana.

Pero, en el reverso de la moneda neoliberal que se trata de imponer en Taquile, en su contexto interno acontecen hechos y procesos que hunden sus raíces en la historia y tradición ancestral. Es un mundo de mitología, ritualidad, de sabiduría tecnológica, ideográfica y de creatividad artística⁹.

En este dinamismo local de acondicionamientos y redefiniciones, la cosmovisión y la ética expresadas en mitos y creencias cotidianas, forman parte de la herencia cultural andina, y son los mecanismos, por excelencia, de la sociabilidad, la identidad y la personalidad taquileña. Porque a través del mito, se explica el mundo desde sus orígenes y fundamentos. Porque este es una estructura de conocimiento que expresa un modelo de totalidad. Este modelo, suele denominarse “arquetipo”, porque se elabora sobre un sistema simbólico que “aún carece” de conceptos o categorías abstractas, por lo que tiene que inventárselas recurriendo a lo anecdótico. Naturalmente, lo anecdótico se presta a múltiples interpretaciones, pues carece de significado riguroso. Sin embargo, estos denominados arquetipos de comportamiento social, se sustentan en una matriz cultural de larga data y de solidez en su estructuración gnoseológica y epistemológica: la andina.

Desde esta perspectiva de reflexión, los mitos y rituales explican y legitiman los principios centrales que conforman los sistemas de creencias sobre los que se construye una sociedad. A veces, los significados de mito y leyenda se confunden, tal vez porque en las expresiones cotidianas (historias populares, proverbios, cuentos) lo mítico tiende a tener un peso poco relevante.

⁹ En noviembre de 2005, la UNESCO, declara al textil taquileño como “Obra Maestra del Patrimonio oral e inmaterial de la Humanidad”.

En este sentido, Bronislaw Malinowski considera que el mito, "... no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree que aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos. Así, el mito es para el salvaje lo que para un cristiano de fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la Caída o la Redención de Cristo en la Cruz. Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona, para el salvaje, su mito" (*Malinowski, 1993 pp. 112 - 113*). Concluyendo que el mito, es un relato que hace vivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones, a imperativos de orden social e incluso a exigencias prácticas.

De la misma manera, Mircea Eliade sostiene que el mito es una realidad extremadamente compleja, que podría abordarse e interpretarse de diferentes maneras, a menudo complementarias. El mito contaría, en general, una historia sagrada que relata un acontecimiento sucedido durante un tiempo primordial, la edad de oro, el fabuloso tiempo en el que todo comenzó. En este sentido, el mito cosmogónico es "verdadero" puesto que la existencia del mundo está ahí para demostrar que el mito sucedió y sucede: el mito de la muerte existe puesto que la mortalidad humana así lo prueba.

De este modo, los relatos míticos como paradigma de todo acto humano y su manifestación ritual en la vivencia humana, tiene las siguientes características:

- El mito constituye la historia de los actos de los seres sobrenaturales.
- La historia se considera verdadera (porque refiere a realidades) y sagrada porque es obra de seres sobrenaturales.
- Se refiere a una "creación" en el sentido que cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución; es esta la razón por lo que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo.
- Al conocer el mito, el sujeto conoce el "origen" de las cosas y por consiguiente puede llegar a dominarlas y manipularlas a voluntad. No se trata de un conocimiento "externo" o "abstracto", sino de un saber que se "vive" ritualmente ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación.
- De una manera u otra se "vive" el mito en el sentido en que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.
- El sentido último del mito es establecer un lazo entre el mundo real y el sobrenatural, el profano con el sagrado, dando lugar así a un ámbito

inaccesible del sobrenatural-sagrado mediante de la utilización de símbolos, cuya referencia pertenece al ámbito inmediato del mundo real-profano.

- Probablemente, mito y rito tienen un nacimiento simultáneo, porque la emoción de narrar el mito, debería plasmarse en diferentes gestos (parte esencial de la comunicación, más aún en fases tempranas de la cultura, con lo cual, lo ritual y lo mítico estarían en estrecha relación) (Eliade, 1968).

En este sentido, la vida personal, familiar y comunitaria, y las distintas formas de socialidad de Taquile está sustentada en mitos; estos proveen las pautas y las reglas del comportamiento humano en su interacción con el territorio-cosmos, sus actividades productivas, sus aconteceres festivos, la constitución de la autoridad y el poder comunal, la creatividad artística y el vínculo de religiosidad con sus deidades tutelares.

1.2.5. Ritualidad, Sabidurías y Socialidad Comunitaria

Para las familias de la comunidad taquileña, el mito y ritual (formas expresivas de la cosmovisión y ética andinas) son hechos consustanciales de la vida cotidiana, pues con la recurrencia a ellos es posible otorgar sentido a la vida familiar y comunitaria; interpretar las manifestaciones simbólicas de los hechos y aconteceres cotidianos; intuir y predecir las ocurrencias ecoclimáticas; diseñar las estrategias tecnológicas y sociales de su reproducción; dar forma a la interacción y convivencia humana; y, modelar a la persona, la familia y la comunidad.

En este sentido, al dar cuenta de las actividades del ciclo agrofestivo anual de la isla Taquile, nos encontramos con una extensa trama de ritualidades de tradición católica y andina, que se celebra con simultaneidad y ocupando espacios y tiempos diferenciados, pero a la vez, de complementariedad no tensional; en esta dinámica de ritualidad festiva, los roles recurrentes y protagónicos son ocupados por la tradición andina, y la imaginería católica asumiendo roles adicionales y en el mejor de los casos redefinidos y resignificados.

Un primer momento de celebración, se lleva a cabo en la FIESTA DE SAN ISIDRO LABRADOR, del mes de abril, se realiza a través de un complejo ritual que reactualiza el inicio del ciclo agrícola, el reconocimiento de las parcelas a ser sembradas en la campaña, la limpieza de los campos a ser roturados, el barbecho de las parcelas de los suyus¹⁰ en descanso y la siembra; con la consiguiente interpretación y predicción simbólica de la

¹⁰ Zonas homogéneas de producción distribuidas sectorialmente, teniendo en cuenta un acceso equitativo de todas las familias a aprovechar distintos ambientes eco climáticos.

época de siembra, tipo de cultivos de mayor producción, la característica productiva básica del ciclo de las crianzas agrícolas y las ocurrencias climáticas de mayor riesgo.

Para la dinámica ritual de este acontecimiento festivo, arriban a la Plaza Principal del pueblo, las comitivas simbólicas celebratorias del Uray Laru y Wichay Laru (lados de abajo y de arriba, en periodos de los abuelos se hacía referencia a los ayllus de abajo y de arriba) compuestas por los propietarios de las chacras, los Paqu y las yuntas; la concurrencia de las autoridades del Municipio Menor, de la Gobernación, Warayuqkuna y dirigentes de la comunidad, siempre acompañados de sus respectivas esposas, dan el marco de solemnidad y respeto a la fiesta ritual; también asiste la población taquileña como espectadora del hecho festivo. Tres escenarios con sus correspondientes realidades míticas, funcionan simultáneamente: uno, el social de las autoridades comunales que intercambian la “kuka sagrada”, renuevan la solidaridad comunal y reciben la adhesión y el respeto de la colectividad; dos, la comitiva para ritualizar el barbecho y la siembra, centro de la atención e interpretaciones de la colectividad, ataviados simbólicamente de semillas, aperos agrícolas, con sus personajes representando a mistis, Paqu, abuelos agricultores; y la comitiva católica con la presencia de la imagen de San Isidro, los alferados y acompañantes, cuya procesión se realiza una vez concluida la ritualidad andina.

Un segundo momento de celebración del ciclo agrícola, es el ritual denominado El Gran Pago al Mulsina¹¹, se lleva a cabo en la fiesta de la Pascua, también en el mes de abril, cuya finalidad fundamental es la de solicitar buenos augurios, protección y orientación vital para los sembríos y para la gente de la comunidad, que deben proveer la pachamama y los apus del espacio interior y exterior del territorio cosmológico. A estos espíritus protectores se los convoca, por intermedio del Paqu, al convite simbólico ofrecido por la comunidad. Estas deidades ocupan distintos espacios míticos, los que habitan el espacio interior de la comunidad, son 6; de los cuales, 4 corresponden a los suyus comunales; y los otros dos, a las autoridades. Mientras que los del espacio exterior, son los guardianes visibles (Karus, Pallata, Azoguine, Atuxa, Winuyu, Copacabana y rit'i urqu), ubicados en los límites que demarca la circunferencia imaginaria que delimita el espacio sagrado de la cosmovisión Taquileña; los alferados de la ofrenda sagrada son las autoridades y líderes comunales (Bellenger, 2005).

La festividad para festejar el momento del crecimiento y florecimiento de las cementseras, se realiza en el mes de febrero (la Fiesta de la Candelaria y

¹¹ Mulsina es el cerro más elevado de la comunidad de Taquile, considerado por la población isleña como el Apu Principal o deidad protectora de la Comunidad.

principalmente el carnaval); bajo la responsabilidad de las autoridades centrales de la Comunidad, el Alcalde, el Gobernador y el Presidente de la comunidad. Los rituales más importantes son “pagos a la pachamama” y los “apus” que deben proveer abundante lluvia, protección contra las heladas y granizadas; se llevan a cabo visitas para hacer florecimientos y brindar alegría festiva a las casas y chacras en cultivo, porque son los días en que cumplen años (lunes y martes); visitas a las familias en los suyus comunales (miércoles y jueves); y fiesta comunal o de cacharpari, para despedir al carnaval. El sentido esencial de estos actos rituales y festivos, es armonizarse con la pachamama llevándole fiesta y alegría, vigilar las necesidades del crecimiento de las sementeras y hacer la auscultación intuitiva de la cosecha venidera.

La celebración culminante del ciclo agrícola, se realiza en la Fiesta de Pentecostés, también conocida como Fiesta del Espíritu¹² o la Torre Fiesta. Se celebra la cosecha y la “formación de los nuevos hombres de Taquile”, está a cargo de los Warayuqkuna de los 6 suyus comunales. La “invitación” a la fiesta, lo constituyen las pintas de símbolos a lo largo de los caminos, que representan andenes y flores, los que guían y orientan el andar hacia la casa del alferado.

Esta fiesta del espíritu, sagrado y humano, se realiza en tres momentos y espacios sociales. El primero, es el familiar y está dirigido a la pachamama y al Espíritu de los Productos, a través del ritual de la “tinka” que consiste en una ofrenda y fiesta en el hogar para festejar a los productos seleccionados de la cosecha; es en agradecimiento a las deidades por las buenas cosechas obtenidas y para agradar y convencer a los productos para que críen a la familia sin abandonarlos. El segundo, es la casa del Warayuq que representa al suyu comunal, a donde convoca a la familia extensa (en la línea de consanguinidad, afinidad y espiritualidad), la vecindad y a las amistades externas; este es el momento en que se pone en evidencia la ayuda mutua y solidaridad familiar, vecinal y amical, a través de “ayudas” en alimentos, trabajo, bebidas y prendas de vestir que simbolizan el cargo y la autoridad del Warayuq.

El tercer espacio, es la Plaza Principal del pueblo, a donde concurre el Warayuq con sus invitados, portando banderas peruanas de distintos tamaños, bailando al son de zampoñas y pinquillos, libando licor y bailando hasta llegar a la Plaza del Pueblo, donde previamente ha armado un altar con imágenes, adornado de banderas peruanas, llicllas multicolores y flores. Es el momento de poner en evidencia ante la población su capacidad de

¹² Dentro de la mitología andina se festeja al espíritu de los productos, las ispallas, illas, mamatas-productos más grandes de la cosecha reciente.

convocatoria, la fuerza familiar y social que posee y la afectividad y alegría festiva que emana del círculo social que congrega. Es aquí y ahora donde la comunidad evalúa el respeto, la autoridad y prestigio social que posee el anfitrión de la fiesta, “es aquí donde nacen los nuevos hombres de Taquile”, este es el parámetro que acredita a las futuras autoridades y líderes comunales.

Otro evento social de profunda y de extensa ritualidad es **el matrimonio**. En una primera instancia, es destacable que en esta celebración, se ritualiza a todas las etapas del devenir humano, desde el nacimiento hasta alcanzar la plenitud de las capacidades vitales, se marca la naturaleza específica de los distintos espacios donde acontecen las celebraciones de ritualidad sagrada, social y familiar: Se pone en evidencia la estructura familiar con roles, posicionalidades y normatividades muy bien delimitadas. Es decir, la celebración ritualizada del matrimonio, es una auténtica escuela de aprendizaje vital y cultural, donde se internaliza creencias, símbolos, valores, identidades, actitudes y aptitudes. Es el parámetro definitorio de la inclusión en la vida comunal, al convertir a los cónyuges en “runa” y “warmi”, es decir, en persona humana, con capacidades para asumir responsabilidades comunales.

Finalmente, en la línea de señalar las persistencias y continuidades de las tradiciones socioculturales, en la perspectiva de dar forma a los procesos de constitución social de la familia y la comunidad en la isla Taquile, es indispensable dar cuenta de la sabiduría textil de maestros y artistas con destreza cognitiva, imaginativa y manual. El tejido taquileño es una obra cerebral más que producto material creado por los instrumentos; es decir, aquí se impone la creatividad ante la técnica instrumental, al elaborarse diseños tan acabados y equidistantes con instrumentos tan simples y humildes. Para los taquileños, el tejido representa una escritura iconográfica e ideográfica; a través de él se comunica la sensibilidad vital de la familia, el comportamiento multifacético del cosmos, el devenir de la sociabilidad comunal, el acontecer de la ritualidad andina y el comportamiento tecnológico del ciclo agrícola.

El uso del tejido mediante las prendas de vestir, expresa a la vez, una amplísima dimensionalidad humana. Estos denotan sacralidad porque sirven como elementos de comunicación con las deidades andinas, como la “*chuspa*” e “*istallas*” donde se portan la hoja sagrada de la *kuk'a*. Constituyen íconos que delimitan la estructura social de la familia y la comunidad, al señalar los estadios vitales y el género (niñez, juventud, estado de soltería, conyugal y viudez) y contienen la simbología del sistema de cargos y la autoridad comunal. Y finalmente, a través de él, se expresa la afectividad, el respeto, la lealtad y la solidaridad a las personas más apreciadas del

entorno.

Al dar cuenta de la dinámica interna de la isla Taquile, tenemos la impresión que esta fuera una realidad autónoma e incontaminada, donde concurren procesos sociales claramente definidos y diferenciables. Sin embargo, a pesar de su integración subordinada a procesos políticos y comerciales extra locales, mediante los flujos del turismo, los medios de comunicación y la emigración poblacional, la isla Taquile mantiene fuertes dinámicas de autonomía local en la dimensión de la memoria histórica, la herencia cosmovisiva y ética, la creatividad y racionalidad cognitiva, la sociabilidad familiar y comunitaria, y las identidades étnico culturales, que se viabilizan por necesidad y mandato de la vida, y la supervivencia colectiva; mas no por y para las necesidades del contexto externo.

1.2.6. Cultura Andina Modelo Societal y Descolonialidad

Asumimos a la cultura como la dimensión esencial y protagónico del desarrollo humano, como un paradigma que organiza el sentido social de la vida de una sociedad, que se estructura con contenidos perceptivos integrales sobre el espacio y el tiempo, de valoraciones gnoseológicas, éticas y estéticas, de sensibilidades y entusiasmos colectivos y utopías identitarias. La entendemos asimismo, como un paradigma que contiene un modelo y proyecto de sociedad que define la naturaleza espiritual del hombre y las colectividades en su lucha por conquistar la hegemonía y el direccionamiento de la vida institucional e individual en la sociedad.

En las sociedades andinas prehispánicas y sus herederos directos los quechuas y aymaras del ande peruano actual, la matriz cultural andina posee esta misma connotación conceptual; porque en ella, encontramos una ontología primordial, una explicación de la naturaleza del ser, un conocimiento que es completo y coherente; porque a través de la mitología andina la gente vuelve al principio del tiempo, redescubre y experimenta su propia naturaleza y humanidad. En esta matriz cultural, encontramos modelos de sociabilidad, ética y raíces de identidad, tan consustanciales e indispensables para superar la crisis existencial del individuo consumista y materialista de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, hoy se encuentra en una posición colonizada, “invisibilizada” y debilitada por las hegemonías culturales oficiales (Alcántara, 2010).

En los escenarios de la academia, de la sociedad civil, de la política nacional y regional, y en el ámbito de las mentalidades y sensibilidades de los colectivos humanos de nuestro país, se respiran aires con sentimientos encontrados y ambivalentes, con sentimientos de aceptación y/o rechazo disimulado y de identificación plena o renuente, por reconocer nuestras verdaderas y auténticas raíces de peruanidad. En esta brega por internalizar lo nuestro, las

sensibilidades urbanas están en el momento de admiración por lo extraordinario de las creaciones del patrimonio monumental y de las tradiciones del patrimonio oral e inmaterial heredadas del pasado autónomo, y, continuadas por colectivos del llamado Perú profundo. Sin embargo, estas sensibilidades son nebulosas y confusas ante la renuencia a reconocer a sus creadores, considerados como los “otros” aún indígenas, pobres, atrasados, analfabetos y no modernos. Mientras que estos “otros”, aún no las asumen como elementos de empoderamiento social y político. Esta ambivalencia y desubicación cultural, es la consecuencia del impacto disgregador que han ocasionada las matrices culturales dominantes que operan en nuestra sociedad.

En el quehacer antropológico, aún son predominantes los enfoques descriptivos y normativos sobre las tradiciones culturales y sabidurías populares; es decir, interesados en entender solo su naturaleza intrínseca, sus cambios operados en el tiempo y los usos con propósitos educativos.

En el intento por redefinir nuestras miradas sobre la vasta complejidad y diversidad extensiva de las tradiciones sociales, culturales, tecnológicas y artísticas que dan sentido a la vida individual y colectiva de nuestros pueblos quechuas, aymaras, etnias de la amazonía y migrantes asentados en las urbes de nuestro país, nos afirmamos en la perspectiva que las tradiciones populares andinas, cuyos orígenes se anclan en un pasado civilizatorio milenario, no constituyen elementos intrascendentes y desarticulados de un pasado cerrado y acabado, y solo útiles para la sobrevivencia de quienes lo practican, sino más bien, que la tradición cultural andina como acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, es portadora de presupuestos cosmovisivos, éticos e identitarios de un modelo societal que reclama realización plena en el mundo global y diverso de hoy.

En esta perspectiva asumimos el presupuesto epistémico de la no existencia de una continuidad lineal o superación progresiva y sumativa de los sistemas epistémicos y culturales en el devenir de las sociedades. Existiendo más bien, la emergencia de procesos creativos de hominización autoreproductiva y autoorganizativa de la vida con sus consecuentes nuevas maneras de conocer y pensar, estructuradas en matrices epistémicas y culturales concordantes con las circunstancias histórico sociales y naturales.

En el ámbito histórico social andino, estos procesos autocreativos de socialidad y simbolización de la vida, han sido interrumpidos, truncados y subordinados por la imposición de fenómenos externos de colonialidad que provocan en la vida de las sociedades invadidas la desestructuración de sus procesos sociales y culturales endógenos, y la consecuente hegemonía de la cultura invasora, que se instalará en un marco de conflictividades y negación;

mediante la recurrencia a la racialización de las relaciones humanas (Aníbal Quijano, 2008) y la inferiorización de la humanidad y cultura del conquistado, cuyo éxito significará la instalación del espíritu del conquistador en la mente del conquistado, que al final podría convertirse en el lastre lacerante de la idiosincrasia e identidad nacional.

En esta historia de colonialidad, las sociedades andinas y su cultura se convirtieron en espacios “vacíos”, invisibilizados y arcaísmos retrógrados. Para legitimar esta invisibilidad de sociedades y culturas, se construyeron estrategias ideológicas que nos hicieran pensar en el reemplazo de los modelos sociales propios por otros modelos de humanidad: en la colonia se impulsa la empresa de la redención de la “naturalidad” indígena y salvaje, para llevarla hacia un “estado de civilización humanizada”, aunque en realidad significó la imposición de un sistema servil y discriminatorio. En tiempos más recientes nos convencen del tránsito lineal e irrenunciable hacia la modernidad, para lo cual los pueblos deberíamos “asumir los valores y pautas de comportamiento de las sociedades modernas”; es decir, adoptar su paradigma cultural por ser universal y el más avanzado de la humanidad, reemplazando a otros que comulgan con la irracionalidad del subdesarrollo.

En el plano interpretativo de la cultura y las expresiones tangibles de vida cotidiana de los pueblos conquistados, fue necesario construir un edificio conceptual que solo se preocupe por las exterioridades y formas objetivadas de la cultura; para entenderla no como una matriz que organiza el sentido social de la vida, sino como un cúmulo de objetos, de comportamientos humanos estandarizados, de costumbres, de buenos modales, estilos de vida y sentido común. Asimismo, entender que los productos de la creación humana del pasado, sino son meras ruinas arqueológicas, constituyen “recuerdos extraordinarios” que, sino solo, nos causan nostalgia, pueden causarnos admiración y en el mejor de los casos sentirnos orgullosos de lo que hicieron y fueron nuestros antepasados.

Es decir el predominio de una cultura académica y oficial que solo nos hacen ver monumentos, objetos maravillosos y recientemente las prácticas culinarias inigualables en el mundo, que bien solo podrían servirnos para el mercado turístico. Pero que obvia, que excluye a sus creadores y su cultura, contenida en sus visiones perceptivas sobre el espacio y el tiempo, en sus valoraciones gnoseológicas, éticas y estéticas y en sus sensibilidades y utopías que siguen dando sentido vital a sus creaciones y a sus vidas.

Por ello, es bueno remarcar, que la cultura no son los objetos, los actos o artefactos y que al sustituirlos automáticamente cambia y se transforma la cultura; sino más bien, la cultura es una matriz conceptual, una dimensión simbólica que permea todos los ámbitos humanos, es el sentido espiritual y

social que los hombres otorgan a esos actos y artefactos.

Por lo que, hacer un ejercicio de análisis e interpretación cultural desde esta perspectiva, debe llevarlos a asumir un enfoque epistémico para la comprensión de nuestra realidad humana y social, proyectándola hacia análisis más integrales e integrativos que superen nuestros enfoques objetivizados y pasadistas de la cultura, y nuestras miradas etnográficas particularistas, aisladas y autocomplacientes. Es decir, no quedarnos en el estudio del mito, la práctica tecnológica, la fiesta, la artesanía en sí mismas; sino trascender ubicándolas en los contextos sociohistóricos correspondientes, insertándolas en las matrices culturales de sentido a las que corresponden y mediante las cuales se viabilizan y participan por alcanzar un lugar en la lucha por la persistencia, continuidad y construcción de una nueva hegemonía cultural, en el marco de un nuevo modelo y proyecto de sociedad.

Contribuye en esta perspectiva, el escenario político-ideológico y cultural contemporáneo, en el cual, se vienen superando los lenguajes de la modernización cultural, de la asimilación, el mestizaje y el sincretismo, direccionando el pensamiento cultural hacia otros como la inclusión social, el desarrollo con rostro humano, la diversidad cultural, la identidad, la interculturalidad y la cultura como derecho humano universal: Estos cambios conceptuales trascendentes constituyen las respuestas culturales a la emergencia de los nuevos ejes de nucleamiento social que se procesan en el mundo, como los movimientos socio ambientales por la defensa de recursos, ecología y medio ambiente; los movimientos étnicos, por la defensa de la vida, el territorio y la cultura; los movimientos sociales de género y generacionales, y los movimientos por la defensa y respeto de las culturas locales; a contracorriente de las pretensiones de homogenización cultural hacia el consumismo que inducen las corrientes globales de la economía.

En el ámbito nacional, ya sea costeño, andino o amazónico, están asentados colectivos humanos herederos directos de sociedades que anclan su origen en un pasado civilizatorio milenario; cuyos “núcleos duros” de su cultura (López Austin, 2001 y Broda, 1991) perviven en los ciclos vitales de mitología y ritualidades que contienen cosmovisión, ética vital y fundamentos identitarios; los mismos que son los parámetros, “los códigos de usos múltiples” para la constitución de la vida familiar y comunitaria; y a la vez, encierran los modelos de formas de vida que reclaman realización en el mundo global y diverso de hoy.

La labor del cientista social en este ámbito diverso, es inscribir la memoria histórica y la cultura de estas colectividades originarias, en base a las cuales empoderarlos epistémica y socialmente para participar en los procesos de democratización de la sociedad peruana; porque en las circunstancias

históricas nacionales y mundiales en que vivimos, no pueden existir democracias contemporáneas sustentables con ciudadanos excluidos social y culturalmente, sin derechos y deshumanizados.

Desde la visión de los otros, un proceso decolonial y emancipador, asumirá su concreción en la identificación de la exclusión como síntoma de la crisis del sistema global, la búsqueda de reconocimiento e identidad y la conquista de la igualdad y libertad, *egaliberté* (Zizek, 2003: 186). Esto no implica visualizar lo local como una forma de vivir lo global, sino más bien, como una forma de insertarse en lo global para transformarlo sobre la base del desarrollo de una actitud crítica y afirmativa de los espacios públicos de sociabilidad. Es decir, que "la cultura y el conocimiento reflexivo, constituyan armas eficientes contra la violencia brutal (violencia del poder simbólico) que echa raíces en la ignorancia del sujeto" (Ibid, 187).

Este será un proceso de construcción de una nueva universalidad basada en la diversidad, que otorgue sentido más amplio a lo particular, proyecte y consolide los espacios públicos de diálogo, consenso y cohesión, edifiquemos nación y una nueva modernidad desde lo popular-nacional; tenemos que aprender a convivir con las distintas cosmovisiones (las herencias africana, andina o amazónica) es una de las tareas pendientes de la sociedad y el Estado peruano. "Si nos vamos a modernizar, tenemos que hacerlo coexistiendo con la cosmovisión mítica, no destruyéndola. Y ese es un desafío, una posibilidad, siguiendo a Basadre"... "No se puede construir una posibilidad clara de nación si es que no tomamos conciencia de los problemas que tenemos los peruanos para comunicarnos. No podemos dejar de lado las diferentes –y enfrentadas– cosmovisiones, los relatos y las sensibilidades" (Chuquipiunta, abril 2010).

Al asumir como tarea intelectual, el análisis e interpretación de la realidad mítica, simbólica y ritual de la sociedad taquileña, lo hacemos en la perspectiva de redescubrir utopías, como deudas del pasado que reclaman su realización futura. Pero esto no implica convertir a los mitos en nuevos parámetros ideológicos; sino más bien, relecturarlos en la línea de pensamiento de Durkheim, quien rechaza la noción de que el mito surge de manifestaciones extraordinarias de la naturaleza. Para él, la naturaleza es un modelo de regularidad y, por tanto, es predecible y representa el ciclo de lo ordinario. Concluye que los mitos surgen como respuesta humana a la existencia social expresan la manera cómo la sociedad representa a la humanidad y al mundo, y constituyen a la vez un sistema moral, una cosmología, así como una historia. Los mitos y los ritos derivados de ellos sostienen y renuevan estas y otras creencias morales, evitando que sean olvidadas, y fortaleciendo a las personas en su naturaleza social (Durkheim,

1968).

Es decir, dotar de sustento humano y espiritual para trascender la racionalidad moderna, pues allí encontraríamos el aporte y vitalidad de los “núcleos duros” de la tradición andina, con lo cual estaríamos superando la visión patrimonialista comercial, museística, de añoranza de un pasado que solo existe en el recuerdo y no como energías sociales y culturales que siguen modulando y orientando la vida de sus portadores, y representan potencialidades que contienen un modelo de sociedad (el allin kawsay - el buen vivir) intercultural, humanista y de interacción respetuosa con la naturaleza.

II. VISIÓN HISTÓRICA ESPACIAL Y SOCIAL DE LOS TAQUILEÑOS

En este capítulo, se realiza el proceso de sistematización e interpretación de la dinámica social y cultural de la realidad taquileña, teniendo como ejes de discusión y análisis los objetivos específicos de investigación, orientados a la búsqueda de identificar mitos, rituales y saberes tecnológicos de tradición ancestral, sus “núcleos duros” en los procesos de continuidad y resemantización de lo exógeno en el proceso de organización productiva y vital de las familias taquileñas; el análisis de las dimensiones significativas de la cosmovisión y ética andinas contenidas en mitos, rituales y saberes de la vida social cotidiana taquileña, en la perspectiva de señalar su papel modelizante y realizativo de su proceso de constitución del modelo vital y societal comunitaria; en la perspectiva de explicar los aportes de las persistencias, continuidades y confluencia culturales, en el proceso de constitución social y vital taquileña y en la posibilidad de construcción de un nuevo modelo social humanista e intercultural. En cuyo tratamiento, la memoria, la voz, imágenes y praxis de vida cotidiana de los actores sociales, constituyen las fuentes y razones de esta tarea científica.

2.1. Historia de la isla: mitos y memoria colectiva

La historia social de la comunidad taquileña y su isla, la encontramos en el mito y la memoria colectiva de sus pobladores; es decir, en los relatos de los abuelos, para quienes “cada cosa tiene una historia”, es decir una piedra, un camino, un puquio, una colina, una tumba, un ave, una planta, una estrella, una nube, un relámpago o un viento; todos son seres que nos hablan y nos reclaman, no olvidarlos.

Esta historia de la sociedad taquileña se inicia con los relatos que dan cuenta de una humanidad donde no había sol: “El sol no existía. El mundo era oscuro y solo se veía a la luna. Una luna bonita era. Y los hombres y mujeres la adoraban. No adoraban al sol porque el sol no existía”.

Cierta vez, alguien dijo entre las sombras: los tiempos van a cambiar. Y el mundo se va a transformar. Aparecerá un sol con un fuego que nunca hemos visto; animales que nunca hemos conocido; un gallito que cantará:

“¡kikiriki!...!” una vaca que dirá: “múuu” y que tendrá una leche que ¡pofff! no gustará a nadie, pues será como agua abombada con sal. Pasaron los años, muchos años, cuando cierta vez apareció algo que asombró a todos: una gran bola de candela en el cielo. ¡Era el sol!, algo que jamás nadie había visto.

Los gentiles entonces tuvieron que esconderse en huecos y cuevas. Y ahí hicieron una asamblea y decidieron que para no ser quemados por el sol, en la mañana, antes de que aparezca, todos tendrían que hacer mucho humo y arrojarle cenizas. Y eso hizo.

No bien amaneció, todos los gentiles empezaron a echar humo, mucho humo y también cenizas por donde el sol nuevamente aparecía. Pero él, majestuoso y brillante quemando todo salía y alumbraba cada vez más y más. Y por mucho que los gentiles le soplaban ceniza, tratando de oscurecerlo, finalmente el sol se impuso con su fuerza y calor.

Los gentiles corrieron a sus huecos y cuevas, y quienes no pudieron hacerlo empezaron a quemarse y a morir calcinados. Finalmente, todos murieron así. Ese mundo de los gentiles desapareció.

Como prueba de que existieron esos gentiles están las casas hechas de piedra, las que vemos allá arriba, en el Uray Qhari, en el cerro Mulsina. Esas fueron los gentiles que desaparecieron. Antes de los españoles, mucho antes que los incas”.

En otro momento de la historia mítica, nos cuentan los abuelos “que había una época en que no existía lago. Todo era una pampa reseca, no había agua. Existían cuatro ríos que cruzaban la pampa y hasta ahora caminan dentro del lago: el Huancané viene por el norte, el llave entra por el sur, Coata entra por Juliaca y el Ramis entra por el Huancané. Dicen que hay otro el Willi que sale de la laguna Umayo y como una vena grande llega y camina en el Titicaca, en sus riveras viven hoy los Uros” (Pio Machaca Quispe, Abril 2005).

Nuestros abuelos nos contaban esta otra historia: “Se dice que un día, por esas pampas avanzaban los chasquis acompañados por unos nativos de la zona, en uno de sus recorridos los chasquis se cruzaron con una anciana sucia y fea, que caminaba apoyada en un bastón, los chasquis le preguntaron: ¿Qué haces por estos caminos tan sola abuela? Y la abuela respondió, yo nací aquí y sé a dónde voy. Entonces, los chasquis le dijeron: Cuídate.

Cuando la viejita les vio retirarse les advierte diciendo, van a encontrar tres

ollas en el camino que estarán hirviendo pero no los destapen; los chasquis sorprendidos no hicieron caso y se fueron, más tarde realmente encontraron las ollas y sin imaginar lo que pasaría los destaparon y empezaron a salir inmensos chorros de agua. De ese modo se formó el Lago Titicaca (Inf. Juana Machaca).

Antiguamente, dicen los abuelos que los taquileños, “No sabían hacer chacra, ni cocinar, se alimentaban de paiku, que es una planta como la quinua, algo así, con sus granitos igualito es. Con el tiempo llegaron los Incas. Como antes no había estas aguas del Lago Titicaca, los Incas llegaron a Taquile a través de los ríos. Llegaron en balsas hechas de grandes troncos. Causaron mucho miedo. Cuando el Inca los llamó, muchos escaparon, pero dos nomás se acercaron. Eran un hombre y una mujer. Y estaban desnudos, sin ropas, con nada. El inca y su esposa les enseñaron a hacer la chacra, cocinar, hacer sus casas y sus ropas. Después, el Inca trajo unas combas y cinceles de oro, y les entregó para que ellos mismos trabajen. También les trajo toda clase de semillas y les enseñó a construir los andenes.

Cuando acabaron un andén, el Inca dijo, ahora vamos a voltear la tierra. El Inca hizo una chakitaklla de chuhuy raspándolo, en presencia de todas las de Taquile. Luego, comenzó a voltear la tierra. Todos miraban cómo lo hacía. Le dio ahí el poder al primero que se le acercó. Este aprendió primero. A las mujeres, el Inca también les enseñó a golpear los terrones o k'urpas con un tronco que nosotros llamamos k'urpa waqtana. Con eso las mujeres dejaban bien bonita la tierra, dejándola listita para sembrar.” (Ricardo Marca Huatta, Setiembre 2006).

Esta percepción imaginativa de la historia taquileña, no es más que esa capacidad cognitiva del hombre andino de ligar el pasado con la realidad de vida del presente; es que en su cosmovisión, el pasado es el referente del presente y el diseño del futuro. Los íconos del pasado, como los andenes, los petroglifos, los centros ceremoniales, los mitos, las creencias no son elementos inertes y sin utilidad; constituyen más bien, entes vivientes y con sentido, íconos con profunda significación cognitiva, valórica e identitaria. Son herencias simbólicas de una forma de pensar, de una forma de sentir y de una forma de vivir.

Todo el espacio territorial de la isla, se encuentra poblado de estos elementos simbólicos del pasado ancestral, en Kullinu Pata, Koanipata y Calapata I, presentan perfectos andenes ceremoniales con bloques de piedra talladas en alto relieve, con formas de escalinatas (Q'inqu) y el pez suche, símbolo mitológico de los Pukara. Ahora este sitio es un centro ceremonial, tanto por los rituales destinados a propiciar la producción agrícola como la pesca; más allá en la orilla del lago Kunturi, se observan petroglifos con representación

de redes de pescar. De este lugar parten los pescadores cuando van a hacer ofrendas a la Mamaqucha en el mes de febrero.

Del mismo modo, en Lampayuni, Calapata I, Calapata II, Mulsina Pata, Qhari Pata y Cruz Pata, se encuentran recintos habitacionales y ceremoniales con techos cubiertos por amplias piedras, con puertas de acceso dirigidos al nor-este y no hacia el este, debido a que el culto de los Pukaras, habría estado basado en ritos referidos a la lluvia, siendo precisamente de esa orientación de donde vienen las nubes con lluvia abundante.

Al iniciar un recorrido por el extremo sur, se observa el islote Tilali, lugar donde deben enterrarse los fetos de abortos con diversos ritos, para evitar que se produzcan precipitaciones de granizo que destruyen las plantaciones. A partir de ahí hasta el otro extremo de la isla, se observan por lo menos dieciocho sitios ceremoniales, en los cuales los habitantes de los diversos sectores de Taquile depositan ofrendas y efectúan ritos propiciatorios para que se produzcan las lluvias y se alejen los vientos helados, ya que la sequía, la helada y el granizo causan pérdidas en la producción de sus cultivos.

Estas evidencias arqueológicas y ceremoniales son asentamientos humanos que fueron creados y establecidos en periodos sucesivos por las civilizaciones Pukara, Tiawanaku, Incas y Collas que poblaron estos territorios.

Otro hecho trascendente que queda registrado en la memoria de los taquileños, y que sigue marcando huellas en su sensibilidad, es la presencia de los españoles en la isla: “Ellos mataron –dicen- a todas las gentes que vivíamos por acá, el primer español dueño de la isla fue un Pedro González de Taquila, él compró la isla, pero al no poder pagarla completamente, la vendió a otro español, así de mano en mano la isla ha pasado de un dueño a otro dueño”.

Cuentan que Pedro González de Taquila, trajo cabras y ovejas, pero no tenía quien las cuidara. No había ninguna gente acá, pero las cabras empezaron a abundar. Entonces trajo gente de otras partes, pero también no pudo vender las cabras porque en ese tiempo nadie sabía comer su carne. Por esta razón no pudo pagar las deudas, por lo que la ofreció en venta a otro español de apellido Cuentas. Al pasar el tiempo, Cuentas trajo más gente para que vieran las cabras. De dónde habrá traído a esa gente, no sé. De otro lado la trajo. Desde esa época han venido otros mistis y han hecho sus haciendas en la isla. Todos trajeron sus familiares, sus kipus (mandones), su gente para que fueran sus sirvientes. Estos kipus sembraban las chacras y hacían crecer bonitas las plantas. Ya se quedaron aquí con sus señoras y sus hijos.

Con el tiempo se fueron aumentando.

De tiempo en tiempo, han llegado la gente a la isla, del lado de Capachica son los Huatta, han venido de Coata. De Chulluni, cerca de Puno, también vinieron Huatta y los Marca y los Yucra. Los Mamani también llegaron de Capachica. Los Machaca eran kipus de Fernández, ellos han venido de Santa Rosa, que pertenece a Acora. Los Quispe vienen del lado aymara, de Acora y Santa Rosa. Otros Machaca vinieron de Tarku.

Cuando los mistis hacendados quisieron más terrenos, empezaron a pelear entre ellos: “Este es mío, este es mío. Cada uno tenía sus kipus, sus pongos, y con ellos se ayudaban para pelear; los usaban como soldados. Como los hacendados vivían en Puno, sus kipus estaban a cargo de sus tierras y sus ganados, por eso entre ellos habían peleas, los Huatta y los Mamani eran enemigos. Se robaban entre ellos, mataban ovejas, corderos, robaban las casas. Como eran sirvientes de los mistis, resultaban enemigos entre ellos. Pero finalmente con el tiempo, los kipus se unieron y traicionaron a los mistis. Eso es todo. Eso yo sé.” (Inf. José Huatta Mamani, setiembre 2006).

Sobre este periodo colonial-republicano, estudiosos como Matos Mar (1986) y Núñez Mendiguri (1995), nos informan sobre sucesiones, personajes, sistema de tenencia de la tierra, sistemas de explotación, conflictos y usos políticos del territorio isleño. En relación a la existencia oficial de la isla, dan cuenta que solo se la menciona después de 1540, cuando Amantani y Taquile fueron reconocidas como propiedad del Rey Carlos V de España, a cuyo nombre fue rematada hacia 1580 junto a Amantani. El ganador del remate fue Pedro González de Taquila, y que en referencia a tal propietario, llevaría el actual nombre de Taquile, a criterio de algunos de estos estudiosos¹³.

Por circunstancias que la historiografía no la explica, hacia las primeras décadas del 1600, la isla quedaría despoblada y abandonada, razón por la cual y por orden del Rey se convoca a un nuevo remate el 27 de mayo de 1631; el mismo que solo se efectuó el 9 de enero de 1644, en la Plaza Pública del pueblo de Pawqarcolla. El nuevo propietario de las dos islas vendría a ser Pedro Chávez, que las adquirió por la suma de cuatro mil pesos. Hacia 1656, aparece como nuevo dueño de ambas islas, Andrés Aparicio, siendo propietario además de tierras de Capachica, hasta 1753.

Más tarde hacia 1790 se hacen dueños de las islas la familia Cuentas. Hacia

¹³ Otras versiones sobre el nombre Taquile, son Intika (nombre de la montaña posiblemente relacionado con el Dios Sol), Takilipata (nombre de un apu de la comunidad), takerey que significa Cantar, versión sostenida por el comunero Guillermo Machaca Huatta, haciendo alusión a la naturaleza festiva de los taquileños.

1830 aparece como propietario de Taquile Mariano Núñez y sus descendientes, a lado de las familias Cuentas, Borda y San Román.

En 1909, Máximo Borda compró a los herederos de San Román sus propiedades en Amantani y Taquile. Los Núñez venden a Benjamín Flores y Pedro Galindo. Hasta los años de 1940, las últimas familias de hacendados fueron: los Flores, Cuentas y el Dr. Zúñiga, quienes vivían en Puno y Lima. En Taquile, solo quedaron algunos descendientes pobres de estas familias, como Martín Fernández Cuentas, Hortensia Ormachea, que vivían de las escasas tierras de su propiedad. Mientras que Cuentas Ormachea era el hacendado con la mayor extensión de tierras en Taquile.

Esta historia de ventas y traspasos de la propiedad de la tierra isleña, se repite en todo el periodo republicano, donde se instituye el régimen de hacienda y la población de procedencia quechua y aymara se ven sometidos a la servidumbre paternalista bajo sus denominaciones de kipus, pongos (hombres) y “watachus” (mujeres). El “Kipu” era el administrador de las tierras, organizaba el trabajo y controlaba la vida de los pongos. El pongo era el trabajador agrícola y sirviente de la casa, al igual que la “watachu”, “mujer joven, que ayudaba en las tareas domésticas, como en la cocina, limpiar las habitaciones, cuidar los niños; ellas estaban a órdenes de la patrona. Casi siempre el trato recibido era malo, abusivo, sin ningún pago y peor aún, se les daba comidas de sobras dejado por los patrones, algunas veces no quedaba sobras, entonces el pongo y la “watachu” se quedaban sin comer. Frecuentemente no se les prestaba mayor atención a estos servidores en las casas de los hacendados, frecuentemente abusadas por los patrones y sus hijos.” (Mario Núñez M. 2007)

2.2. Construcción cultural del espacio de la isla Taquile

Para dar un orden al mundo circundante en la perspectiva de gestionar sus recursos y su clima, en la medida que permitan elaborar estrategias tecnológicas para organizar la producción y reproducción social, los colectivos humanos han recurrido a sus paradigmas cosmovisivos los que les proveen los códigos y pautas simbólicas y normativas sobre la manera de percibir el espacio y el tiempo. Es decir, la cosmovisión es el compendio diverso, pero ordenado del saber cultural y social.

En este sentido, las civilizaciones andinas a través de un prolongado proceso de evolución han logrado estructurar una percepción del mundo, a través del concepto de “Pacha”, en cuya significación holística han logrado integrar el espacio y el tiempo, en el “aquí” y en el “ahora” (“kaypi”); es decir, percibir al cosmos en un devenir simultáneo, vivo y vivificante.

El cosmos andino o pacha es un mundo animal, como diría Rodolfo Kush, 1970, es un mundo vivo y altamente sensitivo, misterioso, impredecible y hasta caprichoso. Todo cuanto existe en este mundo animal tiene vida, es un mundo de la sensibilidad, donde todo es patente, evidente y visible. El Pacha es un mundo inmanente, todo transcurre dentro de él, no existe lo sobrenatural, el más allá, ni lo trascendente y en este entorno natural percibido como una fuerza viviente, el hombre es solo una parte más, el elemento de un todo y no precisamente el más importante (Kush, 1970; van kessel, 1992; Grillo, 1989).

Las gentes de la comunidad (Ayllurunakuna), los elementos de la naturaleza y las deidades o espíritus de los antepasados conviven en el “Pacha” como un espacio-tiempo único e integral y en mutua reciprocidad con sus dimensiones de “Hanan Pacha” (espacio sideral del sol, las estrellas, la luna, las galaxias, los vientos y las nubes), el “Kay Pacha” (el mundo del hombre y la naturaleza geoecológica) y el “Ukhu Pacha” (mundo de adentro de las profundidades, de las entrañas de la tierra, de lo no visible)¹⁴; en este espacio de convivencia humano-natural-sagrada, concurren energías inmanentes basadas en una armonía dialogante, de respeto consustancial, reciprocidad y crianzas mutuas.

Estos submundos del Pacha están vinculados por el agua como fuerza vital (kamak sinchi) y generativa, es el símbolo mediador privilegiado entre la sociedad y lo sobrenatural (Esterman, 1998). Los apus son los que regulan la lluvia y dan fertilidad al suelo. Las cumbres nevadas, al igual que las paqarinas (fuentes de agua), son los recipientes de esa fuerza vital. Estas son las fuentes de origen y nacimiento (paqariy) de todos los seres vivos que pueblan el pacha; es la cuna de los pueblos, de las uywakuna (las crías) animal y vegetal.

En este mundo interconectado, la armonía cosmotelúrica es esencial para la vida, esta solo puede ser alterada y perturbada por la transgresión a las normas consuetudinarias del buen vivir (“allin kawsay”); transgresiones principalmente causadas por la conducta humana que pueden causar desequilibrios humanos y cósmicos; es decir, enfermedades u ocurrencias climáticas adversas. Asimismo, la vida en el Pacha deviene como un acontecer diverso y complementario; en este mundo diverso las relaciones e interacciones humanas y naturales son circunstanciadas por la diversidad de la naturaleza y el clima-tiempo. Por ello, un fenómeno puede ser dañino en un momento, en otro puede ser benéfico (las heladas en momentos de crecimiento y floración de las cementseras y las heladas poscosechas de junio

¹⁴ Estas tres dimensiones del Pacha fueron resignificadas por los doctrineros de la fe católica, convalidándolas con la visión tridimensional de la cosmovisión cristiana: cielo, tierra e infierno.

que ayudan en la deshidratación de la papa y las carnes, respectivamente). Es decir, no existen elementos con antagonismos absolutos, sino más bien, necesarios y complementarios. Por ello, en la vida cósmica, la competencia emulativa es generadora de los nuevos acontecimientos, porque a través de ella, es posible intuir y prever lo que sucederá en el “musuq pacha” (tiempos nuevos).

Del mismo modo, percibir la dimensión temporal del Pacha, es entender el acontecer de la experiencia humana, para la cual la flecha del tiempo es cíclica y equilibrada en un universo en permanente flujo inacabado y de equilibrio constante, tanto físico como social; esto implica concebir la vida en un retorno vital permanente hacia las raíces, las fuentes, los orígenes mediante la presencia del Kuti. Mientras que el nivel cósmico se retorna hacia los tiempos primordiales, los tiempos originarios a través de lo que se denomina el “Pachakuti”.

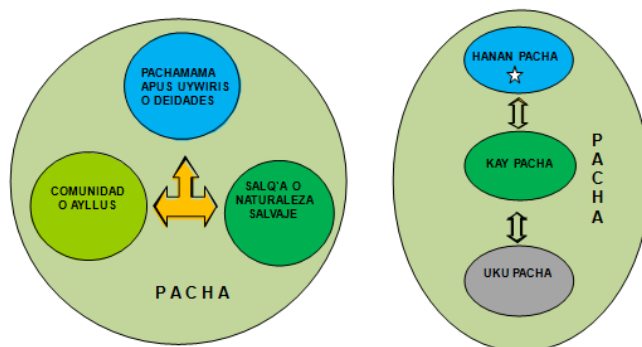


FIGURA 01

VISIÓN GRÁFICA DEL PACHA EN LOS ANDES

Por otro lado, esta percepción cíclica del tiempo connota que el “ahora” y los tiempos nuevos encuentran su sentido, su razón de ser en los tiempos de los abuelos; es decir, desde la cosmovisión ancestral que hunde sus raíces en el pasado. Los conceptos que grafican esta circularidad y lógica relacional de temporalidad son el “ñawpa” que significa “antes”, “anterior”, “antiguo” y también “delante”; el “kaypi”, que es el “aquí” y “ahora” y el “Qhipa” que refiere tanto las nociones temporales de “próximo”, “siguiente”, “posterior” como la noción espacial “detrás”.

Entonces entender la temporalidad de la historia humana andina, solo es posible a través de los conceptos del “Ñawpa Pacha” que hace referencia a los primeros tiempos, tiempos muy lejanos de abuelos; el “Qhipa Pacha” a

los tiempos recientes; el “Kunan Pacha” que son los tiempos del hoy y de aquí y el “Musuq Pacha” que hace referencia a los tiempos nuevos, a los tiempos que vendrán. De la dimensión semiótica de estos conceptos de temporalidad podemos inferir una doble connotación significativa, donde el antes, el ahora y el después se vinculan, se encuentran y se contienen a la vez. Por ello, el “vivir ahora” y el “caminar hacia adelante” solo encuentra sentido, haciendo referencia a los abuelos y la tradición. Que nos lleva a considerar que el futuro está detrás y el pasado en frente.

Esta manera de percibir la vida en el pacha, posee como aspecto central el trato respetuoso en el modo de relacionarse e interactuar con cada uno de sus componentes, a través de una conversación de carácter lingüístico y simbólico, porque este saber está contenido, transmitido y compartido, a través de la acción ritual, en donde el pasado, el presente y el futuro comparten el mismo espacio-tiempo.

En Taquile, esta visión del tiempo podemos deducir de las verbalizaciones conceptuales de la vida cotidiana, así el concepto “muyuy” que denota dar la vuelta, estar amarrado, el encuentro permanente de las cosas, el dar vuelta de los suyus, el encuentro de la cosecha y la siembra; el “kuti” que hace referencia al trastorno del acontecer vital, cuyo búsqueda del equilibrio se realiza mediante los rituales de armonización. Mientras que en el nivel del macrocosmos, es el “Pachakuti”, cuya implicancia es el trastorno total del orden de las cosas; pero que a la vez, implica la superación por un estadio de mayor sabiduría (Urbano, 1996).

Esta comprensión de la naturaleza y del tiempo conlleva necesariamente a desarrollar una postura, una perspectiva de observación e interpretación de la realidad. Por lo que los taquileños, desarrollan una racionalidad en que la afectividad, el detalle (lo específico) y la diversidad de la naturaleza y el comportamiento vital, les permite poseer una visión intuitiva y predictiva de los acontecimientos temporales. Los mecanismos que les posibilita desarrollar esta racionalidad son la mitología, la ritualidad y el comportamiento de los elementos de la naturaleza: fenómenos estelares y climáticos, elementos de la biomasa andina, acontecimientos festivos y rituales y los hechos oníricos; que en su conjunto son denominadas “señas” o “lumasas”, constituyendo para el hombre taquileño, el lenguaje simbólico de conversación con la naturaleza y sus deidades tutelares.

Esta cosmovisión andina de quechuas y aymaras, hizo posible la estructuración de sabidurías cognitivas y tecnológicas para la crianza de la naturaleza en los milenios de desarrollo humano en los andes, que permitió la interacción entre los hombres y la naturaleza. Esta es el modelo constituyente para ordenar, organizar y distribuir el espacio natural, como

escenario vital, de crianzas agropecuarias, de actividades transformativas y de prestación de servicios.

En este entender, la relación y el accionar del hombre taquileño (interacción, reciprocidad y equilibrio) con su tierra y territorio es integral y afectiva, lo organiza atendiendo a las pautas que le provee su tradición cosmovisiva y ética; por ello, la isla es el “SUQTANTINSUYU” (territorio de los seis suyus), donde se procura la convivencia entre gentes de la comunidad, la naturaleza geoecológica y las deidades tutelares (Pachamama, Apus, Uywiris).

En este pequeño espacio territorial, se reproducen las características fundamentales de la naturaleza andina, es decir, de una gran diversidad ecológico-agronómica, variación altitudinal y variabilidad-estacionalidad climática. La convivencia con esta entidad natural, generó en el hombre andino una ética y una sabiduría tecnológica y societal. En cuanto a la primera, fue necesario asumir una sustancialidad vital considerando a todos sus componentes como vivos y sensitivos, con los cuales se tiene que establecer relaciones de armonía y respeto, de compartir y cooperar, de afectividad y cariño. Este comportamiento ético se visibiliza en sus actitudes y acciones ritualizadas de su vida cotidiana a nivel familiar y colectivo.

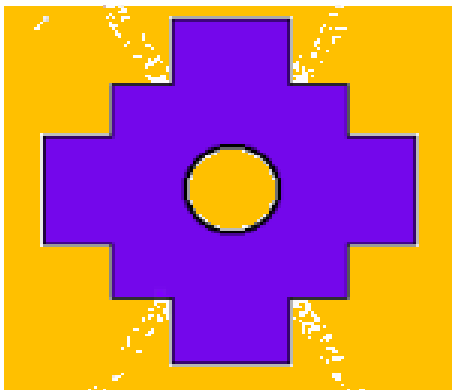


FIGURA 02

CRUZ DEL SUR

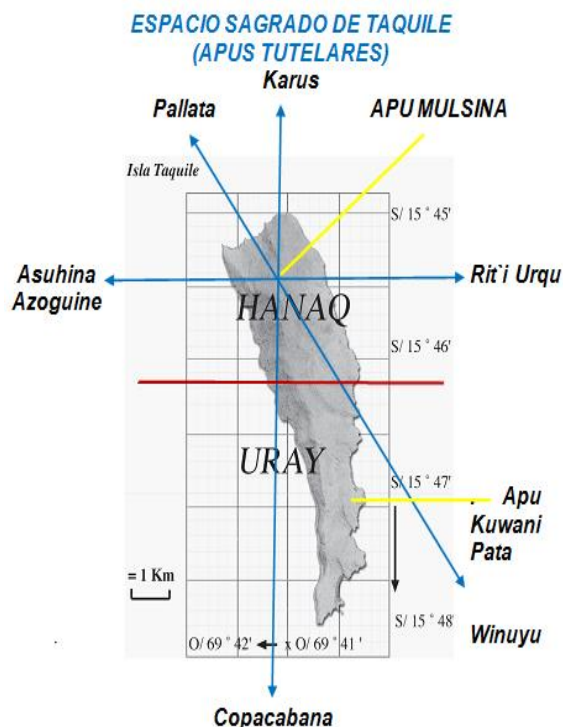
Los saberes relacionados con la distribución espacial, el aprovechamiento agropecuario del suelo y la asignación de significados sociales y culturales a los distintos subespacios, están diseñados en su cosmovisión ancestral, y reactualizados en los ciclos de ritualidad festiva, agrícola, comunitaria y de vitalidad familiar. Estas sabidurías han sido las respuestas culturales de una convivencia armónica con

el hábitat, basada en la comprensión de la diversidad ecológica y variabilidad climática, al ideal de aprovechamiento con sentido de equidad de los recursos proporcionados por la naturaleza, y la capacidad de aminorar las desventajas que ocasionan las ocurrencias climáticas y la variabilidad agronómica de la calidad de los suelos.

Sobre estas respuestas culturales y tecnológicas, los estudios del área andina, han ido construyendo conceptos, muchos de los cuales han sido prestados de las ciencias tecnológicas agropecuarias de la tradición académica moderna y sus enfoques desarrollistas; que si bien es cierto por un lado, han contribuido a esclarecer los entendimientos y comportamientos

de los actores tecnocráticos; por otro lado, se ha producido una pérdida de sentido de estas sabidurías al distanciarlas de sus propios creadores.

Así tenemos que la distribución tetra dimensional de los espacios territoriales, que estudiosos peruanos como John Murra ha denominado “dualidad y complementariedad”, tiene una connotación ancestral en la cosmovisión de las sociedades andinas, a través del símbolo de la “Chakana” (Fig. 02) cuya significación simbólica representa la división y planificación territorial en cuatro partes iguales entre el Aransaya y Urinsaya. Los espacios territoriales están organizados en dualidades o en parejas Alaxsaya y Maxasaya (Arriba y abajo), ch'iqa y kupi - lluq'i y paña (izquierda y derecha), con un círculo en el núcleo llamado Taypi (centro), donde confluye la energía cósmica. Para los taquileños la observación de posicionalidad y brillantes de las estrellas que componen la Cruz del Sur, están relacionados con las cosechas de sus chacras, cuya veneración se lleva a cabo a través de la fiesta a la cruz del 3 de mayo de tradición católica (en el lugar denominado Cruzpata), en la cual se adorna el altar con los productos de la cosecha nueva, solicitando protección y abundantes cosechas.



Asimismo, el territorio de la isla Taquile está dividido en dos grandes conjuntos territoriales sensiblemente equivalentes, hoy llamados el Wichay Laru (lado de arriba) y el Uray Laru (lado de abajo). En el primero están los suyus de Estancia, Chilkanu, y la mitad de Chuñupampa. A este lado geomitológico, es al que se le asigna mayor importancia por los roles primarios que tiene que cumplir, sin duda porque aquí están ubicados los apus mayores y masculinos de la comunidad: el Mulsina y el Taquili Pata. En el Uray Laru se ubican el Suyu Chuñupampa, Suyu Kullinu, Suyu Wayllanu y Suyu Kullata. Esta división original entre el Wichay y el Uray de la comunidad estaría basada en los dominios de los ancestros míticos fundadores que se transformaron en piedras voladoras. La piedra macho vivía en Mulsina y controlaba Wichay, el espacio de lo alto, fuerte y predominante; mientras que la piedra hembra de Kuwanipata presidía Uray, el espacio de abajo, débil o

dependiente.

Esta delimitación imaginaria sagrada del territorio tiene importancia en cuanto a los comportamientos comunitarios relacionados con la mitología y religiosidad, la organización técnico productiva, la actividad festiva y la vida social taquileña.

En lo mitológico y religiosidad, la vida de la naturaleza taquileña está custodiada por todos los lugares sagrados de importancia en el nivel comunal y el nivel familiar. En concordancia con esta división ecológica y mitológica, se ordena el espacio sagrado interior y exterior de la isla Taquile. En el espacio interior, a cada suyu corresponde un Apu protector, dentro de los cuales, dos son los apus principales de la comunidad, considerados por los isleños como los antiguos lugares de residencia de los ancestros fundadores de la isla de Taquile (Duviols, 1977). Uno, denominado Kuwanipata, está situado al sur, en Uray Laru, la mitad baja de la comunidad; *mientras* que el otro, se levanta en el norte, en Wichay Laru, la mitad alta de la comunidad en el lugar llamado Mulsina, desde donde velan por el destino de los isleños.

Mientras que los límites del espacio mitológico exterior de los taquileños está demarcado por la presencia de grandes colinas, que se ubican en la circunferencia mítica y visible desde el centro ritual del Apu Mulsina que iniciándose desde la izquierda con Rit'i Urqu (Cordillera Blanca del lado Boliviano), se continua con el Pallata (Moho), el Karus (Capachica), el Asoguine (Ciudad de Puno), el Winuyu (Juli - Desaguadero) y el Copacabana (Bolivia).

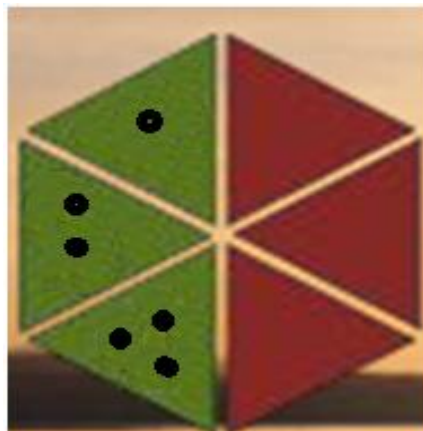


FIGURA 03

SEIS SUYUS DE TAQUILE

En el lugar sagrado del Mulsina, se realiza todos los años, durante la Pascua (mes de abril), el Ritual Central de ofrenda al Apu *Mulsina* y la pachamama, celebrado por las autoridades comunales, con el objetivo de solicitar amparo humano y protección de los cultivos y crianzas. Este acto ritual constituye un gran banquete simbólico ofrecido a las deidades tutelares que moran en el gran horizonte mítico interior y exterior, configurado en la cosmovisión taquileña. El sentido esencial de estas festividades y ritualidad es de naturaleza andina es armonizarse con la pachamama y sus apus protectores llevándoles fiesta y alegría comunitaria.

Otra implicancia de esta división mítico -ecológica del territorio comunal de Taquile, es la gestión productiva tradicional de los “suqtasuyu” (seis territorios sectoriales de la isla de Taquile – FIG. 03) que están anualmente afectos a cultivos rotativos alternados con periodos de siembras y descanso, por grupos de tres suyus ubicados en el Wichay y Uray Laru y según un orden cíclico secuencial. Esta distribución rotativa entre producción y descanso se expresa simbólicamente el ícono textil denominado Rosa o Suqtasuyu, que a la vez, representa el territorio agrícola y pecuario comunal. En este símbolo, se expresan dos ciclos rotativos complementarios; por un lado, cuando los tres suyus del “Wichay Laru” están en producción, los tres del “Uray Laru” estarán en descanso y sirviendo de “echadero” o zona de pastizal de uso comunal. Este período es necesario para recuperar materia orgánica, lo cual se logra introduciendo ganado que utiliza los pastos naturales devolviendo con sus deyecciones materia orgánica para la fertilidad del suelo. Y por otro lado, el ciclo de rotación de los cultivos a ser sembrados en cada suyu, el gráfico del pétalo que contiene un punto, representa al “papasuyu” o “purumasuyu” (roturado después del descanso); el pétalo con dos puntos representa a cultivos de habas, maíz u ocas; y finalmente, el que contiene tres puntos, refieren a la siembra de cereales como quinua, cebada o trigo. Mientras que los pétalos sin íconos son los suyus en descanso-pastoreo comunal. Las siembras anuales tienen esta secuencialidad temporal: el ciclo se inicia con la siembra de la papa, oca, maíz, haba y finalmente quinua. Periodo de sembrío que inicia en setiembre y culmina en diciembre.

Esta organización cíclica del espacio y de los cultivos constituye lo medular de la tecnología agroecológica andina y taquileña, cuyos fines fundamentales es el aprovechamiento equitativo de los distintos espacios agronómicos altitudinales¹⁵ y la diversidad de sus cultivos; el de dispersar al máximo los riesgos de las ocurrencias climáticas (sequía, helada, granizada, etc.); los policultivos en chacras individuales, escalamiento temporal de sembríos, dispersión espacial de chacras pertenecientes a la misma familia, el manejo de ciclos productivos paralelos al utilizar cultivos asociados en la que una especie protege a otra: contra el avance de enfermedades, contra los daños climáticos (especies altas que sirven para proteger a las más bajas (Golte, 2001).

A este modelo de gestión productiva del territorio agropecuario, otros autores como Ramiro Molina Rivero, le asigna un rol esencial, el de buscar “un ideal de la autosuficiencia productiva que se logra recurriendo al control de pisos

¹⁵ John Murra, denominaría a esta estrategia tecnológica de los incas como “el control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, pero en la comunidad se reproduce en un solo espacio; que Stephen Brush (1973): lo denominara el control de la verticalidad de “tipo compacto” que se extiende a distintos espacios ecológicos, sin la mediación del comercio, el intercambio y la migración.

ecológicos diversos y el intercambio interecológico con un mínimo de gasto” (Molina, 1987; Harris, 1987, 627).

Debemos considerar finalmente, que a este modelo agroecológico le corresponde un conjunto de reglas sociales y técnicas consensuadas que precisan, cuál suyu cultivar, con qué cultivar, cómo hacerlo, cómo cuidarlo y el número de años de descanso; es decir, constituye un sistema integral y complejo que incorpora dimensiones culturales, socioeconómicas, biofísicas y técnicas de interacción entre los comportamientos de las regularidades climáticas y los comportamientos biotecnológicos de los cultivos.

Finalmente, las implicancias sociofestivas de esta organización mítico-ecológica del territorio comunal, se expresan en los rituales premonitorios que se realizan en el marco de las fiestas católicas de San Isidro y la Fiesta del Espíritu o Pentecostés. Allí se ritualiza el “atipanakuy” o competencias simbólicas emulativas entre la gente del Wichay Laru y los de Uray Laru. En estas festividades católico-andinas las familias y la comunidad actualizan su memoria colectiva y su historia social, a través de los rituales y el complejo significativo que entrañan.

En la primera festividad que se realiza el 15 de abril de cada año, la población de ambos “lados” se organiza en comitivas festivas de danzas tradicionales como los “machus” o “tutamachus” que aperturan las vísperas, *se realiza cada 14 de mayo. “La víspera es una actividad de gran alegría donde participa toda la población. Los “machus” supuestamente vienen de otros lugares y son el centro de la alegría y de gran comicidad; los abuelos cuentan el mito de los “machus” y su estrecha relación con los niños. Dicen que los “machus” buscaban a los niños que eran flojos o malcriados, buscaban para comérselo. Los “machus” hacían su lista de niños flojos para buscarlos por la noche, así los niños se asustaban, todos nos asustábamos, eso es como reñirte para que te comportes bien. Los machus traían leña para quemar a los niños flojos (quema de khapus)¹⁶. Pero los “machus” no existen, estos son comuneros que se disfrazan representando a viejos, se hacen presente para hacer justicia cada año en la víspera de San Isidro, los padres usaban a este personaje como el “cucu”, para cambiar algunas conductas erróneas de sus hijos ” (Inf. Grupo de Trabajo. Rebeca, Luis, Cecilio, Ernesto, Margarita; noviembre del 2006.)*

Pero a la vez, este ritual tiene una segunda connotación; la víspera es denominada “Fiesta de los Niños”, siendo estos los alferados, para cuya ocasión sus padres los visten con los mejores trajes de tejidos tradicionales.

¹⁶ Según Tomas Mamani Huatta la luminaria que emana de la quema de los khapus, significa “quemar al bebe”.

De lo cual, se infiere que a través de ella se induce pautas de vida y el valor de la responsabilidad, socializándolos en las futuras responsabilidades comunitarias e infiriendo sanciones morales a aquellos que no asumen conductas acordes con la vida comunal.

Otra actividad de competencia de esta festividad, es la REPRESENTACIÓN RITUALIZADA DEL INICIO DEL CICLO AGRÍCOLA, mediante la verificación de linderos, limpieza de terrenos a cultivar, barbecho, siembra y celebración



FIGURA 04

ESCENIFICACIÓN RITUAL DEL INICIO DEL CICLO AGRÍCOLA

simbólica. Para lo cual, los alferados provenientes de la Asociación de Residentes del Albergue Comunitario, ubicado en la ciudad de Puno, son los encargados de organizar las comitivas de “machutusuq” que harán la escenificación ritual que se realiza en el día central de la fiesta y en la plaza del pueblo. Estas comitivas rituales representan al Wichay y al Uray Laru, compuestas por 5 personajes cada una; el “chacra ruwaq” o chacarero llamado también San Isidro; la awicha (abuela, esposa de San Isidro); el “qhapaq machu” o hacendado; el “aysaq machu o Firancisco” hijo mayor de San Isidro y personaje muy habiloso; y el Juez. Cada comitiva llega al centro ceremonial ataviado de música, fiambre, bebidas, semillas y la yunta (dos vacunos aún sin amansar para arar la tierra). Escenificación ritual en la Fiesta de San Isidro.¹⁷

El personaje más importante es San Isidro o chacarero “para contar con su presencia, el alferado debe contratarle antes de medio año, o sino después de la fiesta, el nuevo alferado le dice para el año me lo trabajas para a mí, y siempre de medio año empieza su trabajo, tiene que ver la cosecha de qué

¹⁷ En la fotografía izquierda, el “Chacra ruwaq” o San Isidro haciendo la “challa” o ritual de solicitar licencia a la Pachamama para el inicio de las actividades festivas y/o cotidianas; el Centro, la yunta para ritualizar la competencia del barbecho; derecha, las dos comitivas auscultando lo que “dicen” las semillas para la próxima campaña agrícola.

fecha a qué fecha empieza. El chacarero mira por ejemplo las estrellas en qué posición están, los vientos si van de norte a sur o viceversa, si es fuerte o no, las plantas, las hormigas, ver el tipo de trabajo de ellas, las aves de donde a donde vuelan, las aguas del lago, también desde cuándo van creciendo y con qué viento arrancan. Si alguna de estas señas tan importantes se te pasa, no es bueno. Es como llevar a la comunidad por otro lado, por eso es una gran responsabilidad.” (Inf. Marcos Machaca, comunero que representó a San Isidro en las fiestas de años anteriores al 2006).

Esta socialidad mitológico festiva comunitaria de los taquileños, en la festividad de San Isidro, se relaciona con los primeros barbechos (remoción de tierras) de las “purumas” (tierras descansadas) y preparación de la tierra para la nueva siembra. La ritualidad que se realiza en la plaza del pueblo, es con la finalidad de pronosticar el comportamiento del ciclo agrícola que se inicia, mediante la interpretación de los significados de los actos simbólicos numinosos relevantes de las escenas del ritual; como las challas, la roturación simbólica del suelo, el comportamiento de la yunta, el comportamiento festivo de entusiasmo y alegría que emana de las comitivas de Uray y Wichay Laru, los sobrantes de las semillas y la comunicación de los indicadores meteorológicos y ecológicos estudiados con anticipación por el “Chacra ruwaq”.

La población que asiste masivamente a la escenificación, hace sus predicciones intuitivas, observando atentamente el desenvolvimiento de las comitivas rituales del Wichay Laru y del Uray Laru; la que haya realizado con mucha habilidad, alegría, entusiasmo y asertividad de informaciones sobre el comportamiento del clima y la ecología, será la ganadora de la competencia; deduciéndose el augurio de un buen año agrícola o año que deparara preocupaciones a la población. De las deducciones sobre los ganadores, en la población primará comentarios, expresando entusiasmo y felicidad o por el contrario, desasosiego por lo que han dicho las señas del ritual festivo.

Otro hito de competencia festiva entre Uray y Wichay Laru, se realiza en junio, época de cosechas abundantes en que se celebra la Festividad de Pentecostés, denominada Fiesta del Espíritu por los taquileños; es decir, para ellos constituye la fiesta del espíritu de los productos y la realización humana.

Se inicia con la fiesta del sikuri en la víspera del Pentecostés. Es organizada por la Asociación de Lancheros y el Sargento de Playa. En casa del Mayor o Alferado, a partir de las trece horas, van concentrándose los integrantes de los sikuris encabezados por el maestro que toca el Mamasiku (sampoña mayor) encargado a la vez de preparar la kukamisa; luego los anfitriones servirán 5 platos de Patacaldo (trigo morón y papas) y fiambre con mucha

rapidez para demostrar el cariño hacia sus invitados. *“Nosotros alcanzamos los platos rápidamente, porque si no hacemos eso, dirían que no tenemos cariño ni voluntad para invitarles... no es obligatorio que coman todo los platos que se les sirve, porque se pueden poner mal y eso no estaría bien”* (Inf: Elias Quispe, 2006).

Los ritmos del siku empiezan a sonar en señal de agradecimiento hacia los anfitriones y para luego encaminarse hacia un lugar de preconcentración (4 p.m.). Estos actos festivos se realizan tanto en el Wichay Laru y Uray Laru, tradicionalmente los lugares de pre concentración son Quinuapata para los del Uray y Chilkanu Pata; para los del Wichay, a cuyo sitio ritual han tenido que arribar con anticipación las autoridades representativas de cada lado.

Constituida la comitiva festiva con autoridades, alferados, sikuris, danzarinas (esposas de sikuris y alferados elegantemente vestidas con abundantes y multicolores polleras), luego de la ceremonia de la kukamisa entregada por el Siku Mayor hacia las autoridades, se encaminan hacia la Entrada del Sikuri en la plaza del pueblo. Los del Wichay ingresan por el Arco y los del Uray por la Iglesia (5 p.m.).

Instaladas ambas comitivas en la Plaza del Pueblo, se inicia el atipanakuy del sikuri (competencia de sikuris), que deberán mantener el ritmo de la música y el compás de la marcha, donde los bailarines y los maestros (músicos) deberán responder el ritmo musical de la marcha que será diferente en cada lado. Cruzándose ambos grupos en la plaza, al momento del baile mostrarán su gallardía, si a uno de ellos se le nota debilidad en la música de la marcha o se confunde el compás o el ritmo de la música, lo cual es difícil recuperarlo, entonces ese será el perdedor del atipanakuy.

Durante el atipanakuy, los dos grupos del sikuris realizan giros hacia la derecha e izquierda, mientras los varones tocan sus sikus lo más fuerte que puedan, las mujeres bailan con las mismas ganas sin perder el ritmo. Las autoridades principales junto a sus esposas entran a la iglesia a encender sus velas y escuchar la misa católica para recibir la bendición; sin embargo, en la plaza, los sikuris continúan bailando en círculos con los integrantes de cada lado, pero con su respectiva música, solo así se puede distinguir dentro de qué grupo están. *“En ese momento del atipanakuy, empieza la víspera de la fiesta con el choque y competencia de los sikuris en el Illispata (Plaza). La gente mira cuál de ellos ganará. Si gana la parte de arriba (wichay), será un año bueno y las chacras florecerán bien; pero si gana la parte de abajo (uray), habrá producción pero no florecerá bien”* (Tomas Mamani Huatta, 2006).

La Fiesta del Sikuri concluye con la quema de khapus a cargo de cada

capitán, que haciendo fuego ilumina la plaza, anunciando el final de la víspera; asimismo, despacha a los grupos, de sikuris y a la población en general, con la condición de que retornarán al día siguiente.

El día central de la fiesta del espíritu (jueves), denominado también la Fiesta del Warayuq, se realiza en tres espacios y momentos festivos: el primero es en el espacio del hogar familiar, mediante la celebración de la “Tinka” o fiesta de agradecimiento a la pachamama y recibimiento a los productos recién llegados al hogar. Se seleccionan los mejores y más grandes frutos de la cosecha llamados wanlla papa, llallawa tala oca, hatuchaq jawas, hatuchaq sara (maíz grande), allinnin cebada, allinnin quinua. En esta celebración, se festeja y da alegría a los frutos recogidos para que se acostumbren, que no se vayan y puedan alimentar a los hombres y mujeres, hijos de la comunidad (Tomas Mamani Huatta).

Un segundo momento es en el espacio territorial del suyu comunal. Es la celebración ofrecida por el Warayuq del suyu comunal, que consiste en la organización de una comitiva familiar para realizar dos acciones: primero, el pintado de las calles y caminos que conducen a la casa de fiesta, para lo cual se convoca desde muy temprano a los familiares, que luego de compartir la kukamisa y el desayuno, se encaminan hacia la plaza del pueblo, para iniciar desde allí con este ritual de invitación festiva. *“Esa mañana, salimos de la*



FIGURA 05

LA FIESTA DEL SIKURI DE WICHAY Y URAY LARU

casa lo más temprano que se pueda para no llegar último, porque si no la gente mira al Warayuq diciendo: esa familia son tardones porque fue último en llegar. Además es un mal ejemplo” (Tomás Mamani Huatta, 2006). “Siempre tenemos que empezar a pintar por el lado derecho para que nos

vaya bien en todo... pintamos los walaykinqu¹⁸, nombres, números, hasta ponemos la frase bienvenidos para que así la gente que está caminando de noche vea el pintado y venga a la fiesta del warayuq” (Juan Quispe, 2006).

La segunda acción es organizar la comitiva del Warayuq constituida por familiares, vecinos y amigos, para participar en las ceremonias del día central de la Fiesta del Espíritu. Desde muy temprano, los participantes se reúnen en la casa de un familiar del Warayuq.

“El Warayuq, desde muy temprano, se dirige a la casa del familiar, porque nunca debe ser en la misma casa del Warayuq... así arman el selo en esa casa porque ella (su hija) es buena, tiene fe por eso ella se merece cargar el selo... El selo (pequeño mural que representa al cielo); tiene espejos en forma de estrella que sería el iluminador Dios o santo que viene a bendecirnos, también hay campanitas y otros metales que llaman a los espíritus buenos... mientras tanto las mujeres afuera de la casa van preparando la comida... después del armado del selo se realiza la kukamisa, hay el k’intu se lleva al fogón después se pijcha la kuka entre todos, también tomamos alcohol; con eso se brinda ese momento” (Juan Quispe, hijo del Warayuq del 2006).

Luego de compartir la “kukamisa” (q’urinakuy), comidas y bebidas, se dispone, en una gran comitiva, animados por la música de un conjunto de cuerdas (guitarra, mandolina, chillador) y portando banderas peruanas, se encaminan hacia la plaza del pueblo. La expectativa de la población asistente a la plaza, es presenciar la capacidad de convocatoria y la adhesión social que ha obtenido cada Warayuq, por la cantidad de gente congregada que lo acompaña.

“Con la distribución de las 24 banderas, junto con nuestros acompañantes salimos de la casa y vamos hacia la plaza de Taquile; esta marcha es encabezada por los maestros, Warayuq y el p’achayoc. Después de ellos irá la persona que lleva el “hatun bandera”, pero tras de él vendrá toda la fila de varones y mujeres. Una de las mujeres que podría ser madrina será la encargada de cargar el “selo” con mucho cuidado, sobre todo con mucha fe y alegría. Además mientras avanzamos hay momentos en donde los varones se ponen a cantar lanzando algunos gritos para expresar toda su alegría, sobre todo anunciando la aproximación y llegada del warayuq a la plaza principal” (Julio Quispe, Warayuq del suyu Chilkanu, 2006).

¹⁸ Estos íconos simbólicos del walaykinqu (líneas zigzagueantes), para los pobladores tienen diferentes significados, para unos son la representación de las chacras, los andenes; para otros, significa el cerro, el camino que a diario recorren, también es parte del tejido. Es decir, es la manera de mostrar su cordialidad y afecto. Es la tarjeta de invitación a los demás.

El tercer espacio es el comunitario, es el momento de la celebración festiva junto a los altares preparados en la Plaza del Pueblo por cada comitiva de los Warayuq. A este escenario festivo también concurren los grupos de sikuris del Wichay y Yray Laru, portando el arco del sikuri muy adornados con flores y desarrollando una nueva competencia de quien ejecuta mejor las melodías musicales, la coordinación de toda su coreografía, teniendo que pasar por debajo de cada arco, formando círculos, dando giros en un mismo lugar, dichos giros siempre se empiezan por el lado derecho sin equivocarse; de lo contrario, habrá problemas de intranquilidad y no tendrán una tarde tranquila en plena fiesta.

Asimismo en este día, se lleva a cabo la procesión del Espíritu con la visita a cada altar de los Warayuq. En cada altar, se desarrolla la fiesta con todos los acompañantes de cada autoridad, bailando al son de la guitarra y mandolina, libando alcohol y cerveza, hasta que llegue la hora de retornar a la casa del



FIGURA 06

ARCOS Y ALTARES EN LA FIESTA DE VARADOS DE PENTECOSTÉS

Varado, a eso de las cuatro a cinco de la tarde. Aquí es relevante el número de acompañantes, las adhesiones y apoyo mediante las apahatas (ayudas) que reciben los warayuq de parte de familiares y amigos, la alegría y entusiasmo que existe alrededor de cada altar y el carisma y liderazgo que demuestra el homenajeador. Como dicen los taquileños, “en esta fiesta nacen los nuevos hombres de Taquile”.

Estas ritualidades festivas constituyen las formas de realización humana en la isla Taquile. Estas son las formas de crecer, vivir y festejar cuyo proceso se hace por necesidad vital, porque así lo establece su cultura, porque de este modo se socializa la tradición para construir territorio, sociedad e identidad comunitaria. Es un proceso que persiste y se afirma a pesar de estar

inmersos en escenarios externos con lógicas e intereses marcados por la individualización de la vida.

2.3. Procesos sociales contemporáneos

La isla Taquile y su población de habla quechua, no constituyen espacios socio geográficos aislados de lo que acontece en su alrededor; constituyen más bien espacios y hechos humanos interconectados con su contexto, a través de redes comunicacionales, redes de mercantilización de ingreso y salidas de productos nativos y mercancías manufacturadas, redes de prestación de servicios públicos y privados relacionados con la legalidad nacional, la salud, la educación y el turismo y redes sociales que establecen los procesos migratorios de su población hacia ámbitos locales, regionales, nacionales y externos. Es decir, no es una sociedad autárquica que se desenvuelva por sus propias normas consuetudinarias; más bien encontraremos una lógica de inserción subordinada a los procesos externos y una continuidad de cánones tradicionales que pautan sus vidas cotidianas.

2.3.1. Turismo: contexto, visiones y realidades.

El turismo es una de las actividades económicas más importantes en todo el mundo, habiendo transportado más de mil millones de personas internacionalmente, y generado del mismo modo, miles de millones en ingresos en los últimos años. Esta actividad se inserta dentro de las necesidades de expansión económica, social, cultural, política y psicológica de las sociedades occidentales u occidentalizadas; y potenciado por el desarrollo de las comunicaciones y los desplazamientos humanos colectivos, no forzados, como válvula de escape a sus propias condiciones de vida o estrés.

Estos desplazamientos humanos connotan una mentalidad colectiva, que tiene su sustento en la curiosidad por conocer sociedades exóticas y la diversidad de realidades humanas auténticas, el esnobismo, la salud y la búsqueda de climas socios ambientales diferentes. El desarrollo acelerado del turismo se produjo alrededor de los años 70 del siglo pasado, concordante con el enriquecimiento de las capas sociales medias y altas de las sociedades alemana, francesa e inglesa como repercusión del proceso de industrialización y la consecuente capacidad de dedicarse al ocio.

El turismo y sus motivaciones han variado a través de los tiempos. En el siglo XVIII, se realiza con viajeros ilustrados y de nobleza, bajo el mito paradigmático de la erudición; luego en el siglo XX encontramos a viajeros que buscan el placer, el ocio y la diversión, y asociada a capas sociales más extensas. Después de la posguerra, se transita al turismo de masas a consecuencia de la explosión económica de USA y Europa. Todas las clases

sociales entran a practicar el turismo, convirtiéndose en un hecho significativo en la vida.

En las actuales tendencias, el principal motivador es el interés por conocer y aprender costumbres y realidades de vida diferentes. Para el turista, esto implica vivir experiencias distintas a las cotidianamente vividas, es decir, experimentar costumbres y tradiciones de poblaciones rurales (comunidades nativas), manifestados en: su forma de vivir, su religión, su vestimenta típica, su cultura, su gastronomía y sus formas de pensar. Otra razón motivadora de los viajeros es la interacción con el poblador porque busca un aprendizaje a través de la observación, y principalmente, por medio de la interacción con los pobladores de las comunidades: “dialogando” o “participando de actividades propias de la comunidad”. Y finalmente, el contacto con la naturaleza, revelando así que para este atributo, el turismo es un complemento trascendental.

Es menester anotar que en turismo, no se pueden llegar a establecer un modelo general de desarrollo. Pero sí establecer ciertas características en un marco de ciertas coincidencias, como las señaladas por Mathieson y Wall, 1986:

1. Turismo industria invisible de exportación, altamente inestable, estacional y como producto no almacenable.
2. El turismo es un producto fragmentado y directamente afectado por otros sectores de la economía
3. El turismo implica casi directamente vacaciones o tiempo de ocio; este hecho crea grandes diferencias entre el sujeto de la actividad y el anfitrión, con relaciones transitorias y desiguales.
4. La naturaleza estacional del turismo tiende a ser más desorganizadora de la mayoría de las actividades constantes durante todo el año, creando fluctuaciones en el empleo y exacerbando las tensiones que existen entre los grupos anfitrión-anfitrión y anfitrión-huésped.
5. Las motivaciones del turista son altamente complejas, muchas veces incompatibles, y varían según el tipo de turismo
6. El turismo tiene beneficios y costos elásticos, pero siempre las señales externas de su desarrollo serán más manifiestas que en los débitos y otras fuentes de ingresos y gastos.

Pero a la vez, el turismo ha traído consigo, un acelerado proceso de desintegración del estilo de vida tradicional, relaciones de explotación cargadas de un fuerte componente inflacionario, y lo más grave, una sobre dependencia de las zonas de destino de una actividad inestable

Sin embargo, para atenuar estas consecuencias, la Organización Mundial de Turismo y en nuestro país con el reciente Programa Nacional de Turismo Rural Comunitario, introducen el concepto de desarrollo sostenible, que se

define como "la actividad que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades" (Brunnrtland, 1987). Que aplicado a la actividad turística implicaría "un proceso de cambio cualitativo producto de la voluntad política que, con la participación imprescindible de la población local, adopta el marco institucional y legal así como los instrumentos de planificación y gestión, a un desarrollo turístico basado en un equilibrio entre la preservación del patrimonio natural y cultural, la viabilidad económica del turismo y la equidad social del desarrollo", cuyo modelo sería el siguiente (FEDER, 2011: 11).

Estas visiones o perspectivas de la actividad turística, en nuestra realidad regional, se viabilizan en dos tendencias fundamentales que la podríamos definir como: una convencional urbanista y la otra rural comunitaria. La primera, impulsada por la iniciativa privada con importante apoyo en

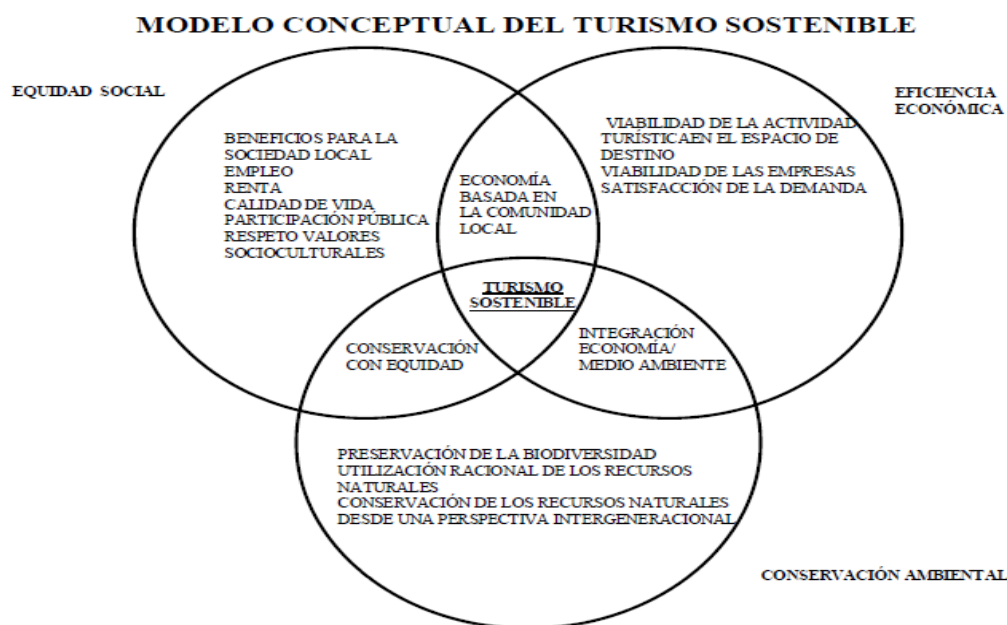


FIGURA 07

MODELO CONCEPTUAL DEL TURISMO SOSTENIBLE

infraestructura y normativas del sector público estatal nacional y local (MINCETUR – DIRCETUR), organizada desde los centros urbanos a través de redes de agencias de viajes, redes hoteleras y de transporte turístico; pero a la vez, complementada por la afluencia de contingentes muy bastos de turistas independientes en los que se identifican a los mochileros.

La característica fundamental de esta vertiente es la organización de tours de visitas de corta estadía a zonas de atractivos históricos, paisajísticos, expresiones culturales de ritualidad andina, festividades costumbristas, danzas tradicionales, artesanía, gastronomía local y vivir experiencias extraordinarias denominadas de aventura. La actitud prioritaria del visitante es impresionista, es decir, fijar imágenes, sensibilidades y gustos por lo extraordinario de las zonas de destino, sin la posibilidad de interactuar con sus poblaciones. El aporte económico más importante se concentra en las entidades organizadoras de servicios turísticos de las zonas urbanas; mientras que en las zonas de destino, se opera a través del mercadeo de productos y servicios locales.

La segunda, aquella desarrollada por emprendimientos de las comunidades locales, organizadas a nivel de familia, asociación y comunidad. Surge en base a dos hechos complementarios; por un lado ante la tendencia creciente de visitantes que buscan un contacto personalizado con la población, la oportunidad de disfrutar del entorno físico y humano de las zonas rurales, y en la medida de lo posible, de participar en las actividades, tradiciones y estilo de vida de la población local; y por otro lado, ante la impaciencia de observar cotidianamente caravanas de viajeros que cruzan sus senderos impresionados por su riqueza cultural y la imposibilidad de participar de las ganancias que generan estas visitas. Por lo que se lanzan a la aventura de adecuar lo propio y ofrecerlo como servicios al visitante, y de este modo, rescatar el patrimonio conservado por su experiencia vital.

Bajo esta óptica, en nuestra región y en las zonas poseedoras de potencialidades paisajísticas y de cultura viva, como en las islas del Titicaca (Amantani, Taquile, Suasi, Anapia), las Penínsulas de Capachica y Chucuito y las localidades cercanas a los centros arqueológicos de Sillustani como Atuncolla y Llungo, impulsan la organización de emprendimientos de turismo vivencial.

Tres décadas es el periodo temporal en que se vienen desarrollando estas iniciativas comunitarias de turismo vivencial en el Altiplano Puneño, como expresan sus pioneros de la isla Taquile. “Desde 1978, fecha en que llega el primer turista a nuestra isla, empezamos a difundir nuestra riquezas culturales a nivel nacional y el extranjero, a informarnos y capacitarnos, a convocar a las instituciones de turismo y personalidades para que nos ayuden en estas tareas. Primero empezamos a trabajar a nivel de la Comunidad, muestras autoridades se encargaban de recibir y distribuir a los visitantes para hacerlos pernoctar en nuestras casas, comíamos juntos, conversábamos y lo llevábamos a conocer la isla, tuvimos buenos resultados y de ese manera hemos ido mejorando nuestros servicios” (Inf. Sebastián Marca, Taquile 2009).

En las otras zonas de Capachica y Atuncolla, inician este turismo comunitario desde hace una década.

Las ideas fundadoras de las experiencias se ubican en la búsqueda de beneficios solidarios y de ayuda mutua para las familias de la comunidad, como una forma de complementar las economías de subsistencia basadas en la pequeña agricultura, la artesanía y ganadería; aprovechar los recursos naturales, paisajísticos, culturales, históricos y comunitarios con fines de turismo; respetar y revalorar las tradiciones ancestrales míticas, rituales, festivas, artesanales como herramientas para hacer crecer sus identidades culturales; rescatar sus sabidurías tecnológicas agropecuarias, artesanales y de medicina tradicional; respetar la originalidad y los ambientes naturales; y desarrollar ambientes familiares de hospitalidad para compartir afecto, cariño y experiencias vitales con sus visitantes.

La autogestión es la energía movilizada en forma más relevante, a través de la cual se adecúan los recursos propios a las inquietudes motivadoras de los potenciales visitantes que buscan conocer y aprender costumbres y realidades de vida diferentes, un aprendizaje a través de la observación, y principalmente, la interacción con los pobladores de las comunidades para establecer un contacto afectivo con la naturaleza.

Sin lugar a dudas, esta confluencia de intereses entre los anfitriones comunitarios y los visitantes de muy lejanos parajes, se ha logrado con creces en los recientes emprendimientos de las zonas de destinos de la región del Altiplano. Así lo manifiesta uno de sus tantos visitantes que llegan a sus hogares acondicionados convenientemente: “Qué alegría poder impregnarse así de vida rural, llenarse de emociones, de imágenes, de informaciones, sin obsesionarse con la pregunta de un dato, acogiendo lo que nos quieren decir estos lugares, estas vidas, estas gentes cuando solo nos dedicamos a escucharlos, a beberlos. Llachón nos llena de cariños bucólicos sin necesidad de disfrazarse ni de desvirtuar sus sentimientos, simplemente con sus ganas y sus artes, luego de haber aprendido a convivir con nosotros, nuestros anhelos y nuestras necesidades, para que podamos convivir con él, con este mundo que nos recibe y nos agasaja” (Pierre de Zuter, abril del 2006, Diario La República).

El modelo empresarial del turismo comunitario y vivencial en la Cuenca del Titticaca, ha ido construyéndose en base a la experiencia vital ancestral y la interacción con el visitante, se ha ido haciendo día a día, a través de mejorar sus viviendas para brindar comodidad, lejana a cualquier sofisticación, creando normas de actuación cotidiana para brindar tranquilidad y sosiego al visitante, compartir actividades, creando formas de organización y coordinación para cooperar y gestionar, distribuyendo beneficios a colectivos

más amplios siendo la base social la familia ampliada, diversificando puestos de trabajo y ocupaciones para un mayor número de familias, haciendo interactuar a todos sus miembros como actores de afecto e información y recreando su paisaje, su historia, su cultura y su experiencia vital sin que sufran alteraciones y distorsiones.

2.3.2. Taquile: vaivenes en la inserción al turismo convencional

Taquile, habitada por una población de 2000 personas pertenecientes a la nacionalidad Quechua, distante 30 Km desde la ciudad de Puno, se recorre una travesía navegable que dura entre 2 a 3.5 horas, dependiendo de la velocidad de las embarcaciones. La totalidad de hombres y mujeres, niños y ancianos, son expertos artesanos textiles, lo que ha permitido que en el 2005 la UNESCO declare a esta actividad, como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad”. Este galardón ha sido posible por el esfuerzo de los propios taquileños que han viajado por el mundo como embajadores de su artesanía textil y su cultura.

En este largo trajinar de Taquile con el turismo desde 1978, se han ido posicionando en su territorio dos modelos y dos visiones del “Cómo Hacer Turismo”. Por un lado, desde la perspectiva Taquileña, estos son pioneros en la promoción del turismo vivencial en la región, donde la organización y gestión de los servicios turísticos a cargo de la autoridad y normatividad comunitaria, tienen como ejes de actuación una redistribución rotativa y equitativa de las llegadas, acondicionamiento de la vivienda familiar como servicio de hospedaje y restaurantes para el turismo; la organización asociativa interfamiliar para el transporte lacustre, la construcción de camineras y puertos de desembarque mediante faenas comunitarias; la convivencia y el compartir de vivencias familiares con los visitantes y la conservación y afirmación de tradiciones socioculturales; son las características esenciales del modelo comunitario de turismo vivencial taquileño, que durante estas tres últimas décadas, han servido para que la isla, su población y su cultura sean reconocidas mundialmente como destino privilegiado del turismo regional puneño. Sin embargo, con el devenir del tiempo, este modelo de turismo comunitario en la isla se ha ido distorsionando, debido a que la ciudad de Puno (por su posición rivereña en el lago navegable más alto del mundo y su cercanía y conexión directa con el Cuzco, con su ícono predilecto el Machu Picchu) se convierte en el epicentro del turismo receptivo regional. Este hecho contribuye al impulso de procesos de instalación, crecimiento y hegemonía de iniciativas empresariales privadas a cargo de operadores locales ligados a agencias de carácter nacional y externo, que impulsan el turismo receptivo convencional. Su accionar se sustenta en una visión empresarial urbana y modernista del desarrollo turístico, que para readecuar la isla Taquile a sus necesidades, promueven

capacitaciones con perspectiva urbano modernista en la prestación de los servicios turísticos, difusión de un espíritu de trabajo individualizado para la libre competencia, autonomización y separación de las operaciones externas de las iniciativas taquileñas y la búsqueda de nuevos circuitos turísticos donde les ofrecen mayores márgenes de ganancia por el bajo costo de la oferta de servicios familiares¹⁹.

A mediados de los noventa del siglo pasado, esta visión urbano modernista, impone su hegemonía en la isla, provocando el colapso del modelo comunitario de turismo vivencial; se impone una visión “modernizadora” en las construcciones de vivienda-hospedajes y restaurantes (uso de calaminas y cemento en reemplazo de los materiales tradicionales), conllevando a establecer una brecha existencial en la vida campesina, a través de la construcción de un espacio turístico urbano y moderno, y un espacio familiar cotidiano tradicional, distorsionándose de este modo, la arquitectura tradicional y el medio ambiente, y aislando a los visitantes de la familia taquileña.

Otros impactos desestructurantes de este modelo han sido la pérdida del control del transporte lacustre por los taquileños, para reemplazarlo por el transporte privado de las agencias de viajes de la ciudad; la pérdida casi total de los pernóctes en la isla Taquile, por su reorientación de los viajeros hacia la isla Amantani, donde imponen transacciones que lindan con lo doloso, convirtiendo a Taquile y a los restaurantes de la vera del camino, solo en puntos de provisión alimentaria (almuerzo) en su tránsito hacia la ciudad de Puno.

Han contribuido a este desenlace, la desarticulación y parálisis organizacional en la que cayeron los taquileños al entrar desventajosamente al libre juego de la oferta y la demanda, la imprevisión para redefinir su modelo de turismo vivencial ante la masificación de las llegadas, la modernización de su arquitectura les hizo perder potencialidad ante las nuevas tendencias en el gusto de los viajeros que buscan culturas vivas y naturaleza gestionada ecológicamente, y haberse convertido, sin entenderlo, en agentes de un enfoque de desarrollo turístico “hacia afuera”.

¹⁹ A finales de la década del 90 del siglo pasado, en Taquile se desestructura el modelo de turismo vivencial comunitario, imponiéndose una lógica de participación individualizada de las familias en el mercado turístico. A pesar de la existencia de Asociaciones de transportistas Lacustres (con 27 lanchas familiares), Asociación de restaurantes (32 negocios de expendio de alimentos, al 20 de agosto de 2009) y Asociación de Casas Hospedaje (72 casas hospedaje con 313 camas, a diciembre de 2007), la competencia entre los distintos propietarios por captar visitantes es muy dura y persistente, lo cual solo se logra mediante la negociación con los conductores de caravanas turísticas que se apropian de una parte de las ganancias de los costos alimentarios, que los conduce a percibir márgenes de ganancias irrelevantes.

Sin embargo, para remontar esta adversa realidad que experimenta el turismo comunitario de las zonas de destino, se vienen generando apuestas interfamiliares y comunales en el sentido de promover un enfoque de desarrollo turístico “desde y hacia adentro”, que posibilite mejorar las condiciones de mercadeo más equilibrado y redistributivo; en esta perspectiva, se insertan los emprendimientos de asociativismo interfamiliar de los Uros, Llachón, Ccotos, Escallani, Amantani, Atuncolla, la península de Chucuito y la Empresa Comunitaria de Turismo, Centro Comunitario Artesanal y el Restaurant Comunitario en la isla Taquile. Quienes a la vez, vienen impulsando la Red de Turismo Comunitario Titicaca, como mecanismo que contribuya al desarrollo de capacidades, promoción y marketing de turismo comunitario, negociación de mejores condiciones de participación en la industria turística con entidades públicas y privadas de la región y fortalecer la organización institucional para recuperar respeto y autoridad ante agentes externos e internos que pretenden ahondar la individualización a través del libre mercado.

La potencialidad más importantes de las iniciativas comunitario-familiares lo constituyen las tradiciones socioculturales que se mantienen con mucha fuerza y vitalidad en las comunidades de destino, muy a pesar de desenvolverse en los marcos de las tendencias “modernizantes” del mercado, la educación y las corrientes migratorias en las que están insertos. Lo empresarial desde la perspectiva comunitaria significa construir una nueva visión de la calidad: el hogar como servicio turístico, la calidez y afectividad en las relaciones con el visitante, el compartir cultura, sabiduría y experiencias vivenciales, desarrollar una mística de trabajo para la sostenibilidad y percibir el apoyo externo como eje solidario para el impulso del empoderamiento y afirmación de las culturas e identidades locales.

2.3.3. Municipalización en Taquile: modernización y tradición

Los últimos cincuenta años del siglo pasado, para América Latina y el Perú, han significado su inserción económica e ideopolítica en los procesos de modernización y desarrollismo, promovidos por las metrópolis mundiales, que en términos de la lógica de los modelos societales, significaba trascender la tradicionalidad premoderna arcaica, atrasada, improductiva, autárquica y subdesarrollada hacia estadios modernos de la humanidad industrial capitalista; con sus promesas del crecimiento sostenido de las productividades sustentadas en importación de capitales y tecnología, transformaciones de las infraestructuras en vías de comunicación, en los servicios de educación y salud, el crecimiento e intensificación de las relaciones de intercambio vía el mercado, el desplazamiento de la población rural hacia las ciudades, en la perspectiva de alcanzar la utopía del bienestar universal mediante la autoconversión en sociedades modernas y

desarrolladas.

El paradigma movilizador de estas mentalidades estuvo basado en las dicotomías de lo moderno vs lo tradicional, lo civilizado vs lo salvaje, el desarrollo vs el atraso; por lo que, el prestigio social estaba representado por lo moderno y el atraso y pobreza estigmatizante por lo tradicional.

Para nuestro país, este escenario desarrollista significó, en una primera instancia, la imposición del modelo económico primario exportador basado en el impulso de la minería, los hidrocarburos y las áreas dedicadas a la agro exportación (azúcar, algodón, últimamente espárragos), el desarrollo infraestructural de las zonas geográficas ligadas al mercado de exportaciones, principalmente Lima y la costa norte, con la instalación de puertos y carreteras, el crecimiento macrocefálico de la capital Lima, y consecuentemente, el empobrecimiento y abandono del denominado trapecio andino y la selva con el absoluto predominio del centralismo que asfixia y deteriora las regiones y provincias alejadas.

En tiempos relativamente recientes, este modelo se irá consolidando bajo nuevos matices económicos, tecnológicos e ideológicos; la globalización neoliberal será el nuevo paradigma que reemplaza al desarrollismo modernizante, nueva utopía mundial que significaría el rompimiento de todos los nacionalismos y barreras limítrofes que obstaculizan la libre circulación de mercancías y “ciudadanos del mundo”; una mayor integración global impulsada por los medios informáticos y comunicativos, una nueva identidad global que superaría los apegos a lugares y territorios específicos.

Los íconos que identifican a esta “nueva humanidad” lo constituyen el control de la economía mundial por las empresas trasnacionales (ETN), la conquista de la velocidad y el tiempo en deterioro de las viejas políticas del control territorial (Zygmunt, 2005), el impulso de los tratados de libre comercio, donde las fuerzas del mercado mundial puedan imponer los megamercados en cada una de nuestras ciudades como nuevos ejes de identidad de los individuos a las sociedades de consumo.

El desarrollismo modernizador con ribetes de reformas estructurales, en la política peruana de los 50s a los 80s del siglo pasado, se implementa en el marco de demandas poblacionales que exigen una verdadera democratización de la sociedad (promoción de la democracia representativa eleccionaria), que implicaba mayor participación en la distribución de la riqueza nacional (acceso a los recursos presupuestarios del erario nacional), mayores cuotas de participación en las decisiones políticas (proceso de municipalización), el acceso a la tierra concentrada en las grandes propiedades territoriales (Reforma Agraria), el impulso de programas de

industrialización nacional en base a la transformación de los recursos propios (comunidad industrial y minera), búsqueda del equilibrio de la balanza comercial (promoción de las exportaciones no tradicionales) y la exigencia de una política descentralista en el rol del Estado, que permita la inclusión de las provincias y distritos atrasados y olvidados en la agenda política del desarrollo nacional.

En los estereotipos de las mentalidades populares, “modernización” implicaba “obras” de infraestructura, sin duda muy bien sintetizada por los slogans de gobernantes de turno de tinte clientelar y asistencialista, como “hechos y no palabras”, “el pueblo lo hizo”, “modernización educativa” (locales modernos y computadoras); a la vez, estas mentalidades entendieron que las estrategias predilectas para acceder a la modernidad, eran “la unión es progreso”, “la unión hace la fuerza”, el “reconocimiento oficial” que “otorga el derecho a ser ciudadano”, echando de mano además el adagio popular de que “huahua que no llora no mama”.

Lo que interesa relevar en este acápite, es el impacto que logró vertebrar este escenario ideológico del desarrollismo, en el accionar político popular del país y en particular en Puno; el mismo que se manifiesta en los programas políticos regionales y locales que ofertan descentralización del país, tierra para el campesino, escuelas, establecimientos de salud, vías de comunicación, plataformas deportivas, crecimiento industrial en localidades, provincialización y distritalización, y finalmente, constitución de centros poblados y reconocimiento jurídico de comunidades campesinas.

Este movimiento por el desarrollo, el reconocimiento de ciudadanía y el acceso a la distribución de presupuestos fiscales, durante el lapso del 1960 al 2011, para Puno significó la creación de 04 nuevas provincias (El Collao, Yunguyo, Moho y San Antonio de Putina), 27 nuevos distritos que se suman a los 76 existentes, 261 Centros Poblados que se crean merced a la Ley Orgánica de Municipalidades N°. 27972 de 27 de mayo de 2003. Mientras que en el lado del movimiento campesino, que busca liberarse de las ataduras de la explotación servil y acceder al derecho de ciudadanía, implicó la creación y reconocimiento oficial de 1251 comunidades indígenas (INEI, 2002, 2008).

En la década de los 90s del siglo pasado, se inicia un segundo momento, en este proceso modernizador, cuya orientación esencial es el desmontaje de las reformas previas, basado en la ideología neoliberal de “the winners and losers”; es decir, el sobredimensionamiento de la individualidad y lo privado en el desarrollo, el imperio del libre mercado como organizador de la economía y el desarrollo, la exclusión del Estado como un agente planificador y promotor de la economía nacional y la exaltación del individuo

como único responsable de su destino. Entramos al escenario de la globalización que en su pretensión de homogenizar el mundo, tiene como contracorrientes la multipolaridad y la emergencia de lo local con sus nuevos ejes de movilización social en lo étnico, el género, lo ecológico y la cultura como nuevos núcleos civilizadores.

En este escenario mundial-nacional-local, el fenómeno societal que se constituye en mecanismo de integración entre lo macro y lo micro es la municipalización, que como hemos anotado, se convierte en la estrategia sociopolítica modernizadora a través de la profundización de las democracias representativas y el acceso a los recursos fiscales en las zonas de la periferia.

A través de este proceso, se convierte a *lo local* como el espacio territorial, ecológico, geográfico y económico productivo, como ámbito de interacción de actores sociales e instituciones y como instancia de gobierno y construcción social del desarrollo. Desde esta visión, donde se integra lo espacial con lo productivo y sociocultural, los espacios locales por antonomasia son las jurisdicciones municipales, donde se toman decisiones, se planifica, se interacciona socialmente, se fomentan las capacidades productivas y se promueven las potencialidades para el desarrollo.

Entendiendo como *desarrollo local*, al proceso de transformación de la economía y la sociedad locales, orientado a superar las dificultades y retos existentes, que busca mejorar las condiciones de vida de la población, mediante una actuación decidida y concertada entre los diferentes agentes socioeconómicos locales, para el aprovechamiento más eficiente y sustentable de los recursos endógenos existentes, mediante el fomento de las capacidades empresariales locales y la creación de un entorno innovador en el territorio (Alburquerque, 1997:200).

En esta percepción del desarrollo juegan roles preponderantes la intervención de los actores sociales en la gestión de los gobiernos locales, la participación ciudadana concertada y las dimensiones socioculturales de las poblaciones locales; asimismo, se releva la potencialidad de los recursos locales en el desarrollo. En este sentido, la potencialidad del desarrollo local, está constituida por los recursos humanos, los recursos técnicos, los recursos económico productivos, los recursos socio culturales y los recursos físicos y medio ambientales; revalorándose con mucho énfasis los aspectos socioculturales de las sociedades locales, expresados en nivel de articulación y organización social, hábitos de convivencia social, uso y aprendizaje colectivo de la lengua propia, existencia de líderes y élites culturales, económicas y políticas, actitud positiva ante las innovaciones, apego a la tradición y la valoración moral y ética ante el trabajo.

Sin embargo, estas apuestas y predisposiciones hacia una municipalización con actitud democratizadora, descentralista y vinculante entre Estado y sociedad, se enfrentan a la ideología y políticas neoliberales vigentes y dominantes en el contexto macroeconómico e internalizadas en el mundo de la vida de los actores sociales.

En nuestro país, la descentralización como política dinamizadora de lo local, es un mandato constitucional desde la constitución de 1979, que los gobernantes del 90 la convirtieron en letra muerta, so pretexto “del previo fortalecimiento de los gobiernos locales del interior, cuyas localidades requieren ser dotadas de la infraestructura básica elemental para dar solución a las condiciones de vida mínimas de la población, y para iniciar su articulación con el mercado. Sin ellos, ¿qué servicios van a administrar a nivel local?” (Samuel Matsuda, Presidente de la Comisión de Descentralización, 1995). Este razonamiento fue el discurso justificatorio de una política recentralizadora de las funciones y los recursos en el gobierno central, a costa del fortalecimiento de los gobiernos locales y la democracia, y el avivamiento de tendencias autoritarias que caracterizó y aún se prolongan hasta el actual periodo.

Estos vaivenes centralistas y descentralistas en la política peruana, en los espacios locales como en Taquile, ocasionan impactos perturbadores y desestructurantes, recreando una relación perversa entre Estado y población; por un lado, consolidando una ideología de dependencia, paternalismo y clientelismo y; por otro lado, ahondando más aún la crisis de los raquícos sistemas de representación formal, la atomización y rutinización de las organizaciones sociales de base, la deslegitimidad de los liderazgos sociales en su afán de acomodamiento a las esferas oficiales, el desbocamiento de la ideología del libre mercado y la preeminencia de la individualización en las relaciones humanas.

Taquile ingresa al proceso de municipalización en este segundo momento²⁰, implicando para su población ascender un peldaño hacia la modernización, que supere la situación de atraso y postergación de su estadio de comunidad campesina; “para nosotros es un crecimiento de niñez y juventud hacia nuestra edad de adultez, es un avance hacia la modernidad y el mayor desarrollo. El municipio nos da mayor prestigio y autoridad que cuando éramos comunidad, porque además el alcalde representa la máxima autoridad para los taquileños en comparación al presidente comunal”

²⁰ Mediante Ordenanza Municipal N°. 80-1995 de 30 de noviembre de 1990, emitida por la Municipalidad Provincial de Puno, la Agencia Municipal de Taquile se convierte en Municipio Menor del Centro Poblado Menor de Taquile, con funciones delegadas en la Ley Orgánica de Municipalidades N°. 28385 y su readecuación a la Nueva Ley Orgánica de Municipalidades del Perú N°. 27972.

(Gonzalo Yucra, Alcalde Menor de Taquile, 2007).

Sin embargo, esta nueva razón de ser institucional de los taquileños, les ocasionará el colapso de sus organizaciones y experiencias de trabajo comunitarias (el turismo vivencial comunitario), la emergencia de organizaciones sociales regidas por la legislación de entidades privadas y ligadas al municipio (asociaciones de transportistas lacustres, asociación de artesanos San Santiago, asociación de restaurantes, asociación de hoteleros y bodegueros independientes) y legitimización de la Municipalidad y la Gobernación como entidades representativas del accionar político del Estado peruano. Este reordenamiento socioinstitucional, impulsado por el modernismo municipalista, condujo a los siguientes procesos internos:

- Pérdida de prestigio y autoridad de las organizaciones y líderes tradicionales (comunidad campesina y presidente comunal, chacrakamayuc y Warayuc) cuyas funciones son apropiadas y redefinidas por la Municipalidad y la Gobernación. El Municipio reemplaza a la Comunidad, el alcalde menor como la máxima autoridad de la localidad reemplaza al Presidente Comunal, los chacrakamayuc son convertidos en “campos” ligados al municipio, cuya función específica es ejercer las cobranzas de tarifas de ingreso turístico a la isla, dejando sus funciones tradicionales de cuidar el clima y las cementeras. Los Warayuc ligados a dirigir la vida comunitaria de los sectores comunales o suyus, son asimilados a la Gobernación para asumir funciones de tenientes sectoriales, pero que en la práctica siguen cumpliendo las funciones comunitarias tradicionales al asumir los cargoyuc festivos.
- Modernización infraestructural y deterioro de la naturalidad y autenticidad en la construcción de sus viviendas, para posteriormente destinarlas a la prestación de servicios turísticos (restaurantes y hospedajes rurales).
- Individualización de la vida y debilitamiento de la fe en el trabajo colectivo.
- Ejercicio del libre mercado en la práctica del turismo convencional de índole urbano que provoca el colapso del turismo vivencial comunitario del cual fueron los pioneros en la región.
- Inserción desventajosa en las redes de los mercados segmentados del turismo y la ideología rentista de los agentes externos, que distorsionan el acceso a la demanda turística por servicios al imponerles la modalidad de la “Chikata”²¹.

²¹ “Chikata” vocablo quechua que significa compartir mitad a mitad el valor de un servicio. En términos de la práctica comercial del turismo en Taquile, significa, que por el consumo de un almuerzo de cada turística que es llevado a un restaurante por el guía o tourist conductor, este último tiene derecho a percibir el 50 % del

- Conformismo y paternalismo en la gestión de recursos financieros, burocratización e individualización del liderazgo, indisciplina en la gestión económica de recursos propios, desarticulación institucional interna y debilitamiento del liderazgo comunitario desde lo municipal. Esta lógica se impone como la dominante, a pesar de la difusión del discurso de REMURPE²² que impulsa el protagonismo colectivo de las instituciones municipales de base en el desarrollo local sostenible.

De esta inserción desventajosa y subordinada a la ideología y práctica modernizadora que entrañan los procesos de municipalización en el país y a las redes del turismo convencional, con su lógica del libre mercado que se implementan en Taquile, se infiere que en el orden social surgen organizaciones ligadas al régimen privado (asociaciones de restaurantes, artesanos, hospedaje, transportistas lacustres) e instituciones de carácter público estatal (municipio) que junto a sus roles funcionales regulados por la legislación oficial, absorben los roles de la organización comunitaria tradicional; mientras que en lo económico, se imponen lógicas privado-individual en las actividades de prestación de servicios turísticos (restaurantes y hospedaje) que contribuyen al colapso del turismo comunitario.

De este modo, en la dinámica humana contemporánea de la isla Taquile, encontramos dos lógicas y ámbitos de accionar complementarios y tensionales: la que está ligado al contexto externo, modernizante y urbano (municipalización y libre mercado) que por su naturaleza ambigua y debilidad no logra resarcirse y reemplazar las prácticas de comportamiento comunitario, solo que en forma relativa los distorsiona y debilita. La otra, ligada al contexto de la vida y el comportamiento familiar e interfamiliar, se desenvuelve fuertemente pautado por las tradiciones socioculturales ancestrales (cosmovisión, ética y sabidurías tecnológicas) y es esencialmente comunitario, porque su realización es en función de la generación de la vida natural y social.

Dos hechos paradigmáticos ejemplifican esta doble dinámica humana taquileña. Uno de ellos es la confección de los tejidos elaborados para el uso familiar y festivo comunitario que son los de tejido plano con alto contenido

valor del menú consumido.

²² En noviembre del 2003 en la ciudad del Cusco, se realiza el Taller de Planificación Estratégica de la REMURPE con la participación de alcaldes rurales de todo el país, donde se definieron los ejes de trabajo y las estrategias a seguir: 1) Gestión alternativa, innovadora en participación, concertación y transparencia. 2) Asociativismo municipal, redes y alianzas como estrategias de acción concertada interinstitucional. 3) Promoción económica local basada en el fortalecimiento de las capacidades de las municipalidades en la promoción de las economías locales.

iconográfico y simbólico (fajas, mantas, chuspas, chullos); mientras que los destinados al turismo, son los tejidos a croché, sencillos, con diseños alusivos a la fauna y flora andinos (chalinatas, chompas, guantes, chullos simples).

El otro referente, es las actividades relacionadas con el ciclo ritual y festivo, los mismos que se llevan a cabo en función a las necesidades de vitalidad comunal y no como producto turístico configurado para el mercado.

Esta forma de vivenciar los paradigmas de la modernización y la tradición comunitaria, convierte a la isla Taquile en un laboratorio social donde se evidencian las posibilidades y limitaciones de una y otra tradición sociocultural. Por un lado, los entusiasmos y desencantos modernizadores; y por el otro lado, las seguridades y dificultades de realización de las raíces que reclaman emerger.

En este sentido, se observa los comportamientos que pretenden recuperar las tradiciones comunitarias de gestión del turismo vivencial, frente a las frustraciones que generan la competencia desigual del libre mercado. O aquellos roles comunitarios reasumidos por la municipalidad, la gobernación y las asociaciones en la práctica de las actividades del ciclo ritual y festivo de la comunidad.

III. MITOS Y RITUALES EN LA CONSTITUCIÓN DE LA FAMILIA EN LA ISLA TAQUILE

3.1. Cosmovisión y ética vital en el Mundo Andino

Las culturas de las altas montañas de alrededor del mundo (Desde los Andes, los Alpes y al Himalaya) están inextricablemente entrelazadas con el paisaje, influenciándose y modelándose mutuamente de complejas maneras. Por lo que es menester reconocer que las personas son parte integral del medio ambiente y que sus diversos modos de vida necesitan ser sostenidos junto con la biodiversidad y los recursos naturales. Los hombres en su devenir vital, dependiendo del paradigma mental con el que han actuado frente al cosmos, lo han humanizado o por el contrario, lo han desnaturalizado. Sin embargo, la naturaleza y hombre en su multidimensionalidad comparten una esencia fundamental, el de criar la vida y estar vinculados con su medio cultural y espiritual.

Hoy en el mundo, en los espectros lúcidos de la ciencia, se transita a superar la pretensión universalista de la homogeneidad, la misma que hizo posible solo mirar el árbol y no el bosque, solo mirar el derecho a nuestra existencia y no la existencia de los otros, solo entendernos en nuestra propia mirada y no percibir la mirada y el sentir de los demás. Es decir, estas miradas ego antropocéntricas distorsionaron la realidad humano natural y desconfiguraron la vida, al diseñarles una esencia “única” y un derrotero común.

Han transcurrido seis siglos de modernidad homogenizante, para entender que el mundo es diverso y complejo, que existen muchas formas de sentirlo, percibirlo y comprenderlo, muchos modos de convivencia armonizante o degradante, diversas opciones para encauzar su devenir o actuar acorde con su acontecer vital. Es decir, lo diverso, lo complejo y lo multidimensional es la nueva lógica conceptual que empieza a reorganizar las mentes y acciones humanas.

El mundo andino hoy convertido en el centro de nuestra reflexión, es por antonomasia diversa, natural, social y culturalmente. Esta diversidad necesita ser mantenida por su propio bien y por lo que ofrece al resto del mundo. Las sociedades de quechuas y aymaras del altiplano tienen mucho que contribuir desde el punto de vista de su cultura, sus conocimientos y sus modos de vida

en su tarea de armonización con el cosmos. Ello nos recuerda que hay muchas maneras de ver el medio ambiente y muchas razones para valorar y proteger el mundo en que vivimos. En este sentido, afirmar las culturas locales junto con los recursos naturales y el medio ambiente es una tarea trascendente.

La cultura tiene un rol central que desempeñar en el devenir de los pueblos andinos. La gente se siente profundamente motivada a proteger y conservar los rasgos y los recursos naturales respetados y honrados en sus tradiciones religiosas y culturales. A lo largo de los siglos, estas culturas han desarrollado creencias y prácticas que preservan el medio en que viven. Estas creencias y prácticas a menudo suministran una base más profunda y duradera para la conservación y el desarrollo.

Las culturas de quechuas y aymaras tienen una percepción y un conocimiento íntimo de las energías y necesidades de la pachamama. Ellos saben qué plantas son buenas para comer y cuáles para curar; ellos saben los hábitos de la vida silvestre, de los humanos y las deidades. Este conocimiento tradicional vivenciado tiene muchos valiosos usos, tanto para las comunidades locales como para el mundo exterior. Mucho de ello, ha sido etnografiado en sus formas y en sus usos, como recuerdos y reminiscencias de un pasado legendario que exalte nuestras miradas autocomplacientes. Pero no se ha lecturado sus utopías que entrañan derroteros de otras nuevas formas vitales.

En el orden espiritual, las sociedades andinas llegaron a sistematizar una "percepción mítica que es un todo homogéneo a pesar del variado territorio y un cuerpo orgánico profundamente integrado en el medio cultural en que se originó; que a pesar de los grandes cambios habidos en la sociedad, no se ha logrado modificar la estructura básica de la religiosidad andina, caracterizada por una visión cósmica y dualista del mundo" (Mariscotti, 1978: 36).

En las actuales comunidades campesinas del altiplano, como la de Taquile, la vida social y productiva sigue siendo orientada por mitos y rituales de tradición autóctona y ancestral. Pero estos mitos que regulan las relaciones entre el hombre el cosmos (Pacha), las relaciones del hombre y los espíritus protectores (Pachamama, Apus y Uywiris), las relaciones en la vida comunal, las relaciones en la vida familiar y la interacción humana cotidiana, no están evidenciados en un legajo formalizado de formas expresivas manejados por personas especializadas y dedicadas a su socialización y transmisión histórica, más bien forman parte de la vida íntima de las personas, de la propia vivencia cotidiana, de la propia praxis social; es decir, del propio mundo material, afectivo y espiritual de la gente. O sea, que se procede a actuar de una manera, porque la costumbre, los hábitos consensualizados

así lo establecen, por lo que no es necesario explicaciones algunas, se los acepta y se los practica porque simplemente se cree en ello.

Tanto el pensamiento mitológico y el pensamiento científico racional moderno, no son sistemas conceptuales que resulten de la superación lineal y la negación de fases anteriores; más bien, constituyen sistemas que se basan en distintas racionalidades. Mientras el pensamiento moderno se sustenta en la abstracción de la realidad mediante paradigmas relacionales, cuya objetividad depende de cuan distante se encuentra el sujeto del objeto de investigación. Para el hombre andino, el conocer forma parte de su propia afectividad y su empatía con el mundo que lo circunda. Pues el "saber indígena no hace hincapié en el contenido real, como tampoco en el material concreto que manipula en sus rituales, sino en el acontecer y contemplación de los aspectos fascinantes y numinosos del estereotipo" (Kusch, 1970: 81).

El mito y el ritual son formas de expresividad básicas y esenciales del hombre quechua; el primero se manifiesta en el conjunto de creencias sobre todos los aspectos de su acontecer vital; el segundo, en el contexto de los trabajos agrícolas y ganaderos, "las asambleas comunales, los trabajos colectivos, las fiestas familiares y, sobre todo, en las celebraciones de los santos protectores del pueblo. Estas últimas son ricas en enseñanzas sobre la estructuración social y espacial" (Malengreau, 1992: 59).

Son los mitos y rituales en que la sociedad se funda, estableciendo las normas y las leyes que fijan sus relaciones sociales. La socialidad y la vida productiva están regulados por los mitos. Estos sirven de modelos, son los paradigmas de las conductas humanas, constituyen los referentes simbólicos de la vida cotidiana, son los universos que legitiman las reglas y las normas de socialidad.

Por otro lado, la vida productiva campesina está basada en la observancia de indicadores naturales y símbolos rituales, que requiere de una contemplación ordenada y al detalle de todo cuanto acontece en el Pacha; y solo esta actitud cuidadosa permitirá al hombre quechua o aymara, establecer sus intuiciones y previsiones en relación con el comportamiento climático y el desenlace de las cosechas venideras que determinan la naturaleza inmediata o mediata de la socialidad familiar y comunal.

En la visión de convivencia vital del hombre quechua y aymara del altiplano, la vida transcurre en el "aquí y ahora"; es decir, donde se da la concurrencia del espacio y del tiempo, al que se le denomina el Pacha. En el sentido de espacio se "designa al mundo, la tierra, el suelo, el lugar donde se vive; en el de tiempo, empero, el período o espacio de tal, la época, también un determinado período de tiempo, del que precisamente se habla como día, mes, año, etc." (Von Tschudi, 1981, cit. Van Kessel, 1992).

El Pacha es el espacio y el tiempo en que vivimos, es todo cuanto nos rodea, nos envuelve; es el cosmos global como también es el ayllu, la comunidad, el hogar. Es el espacio de convivencia de los hombres, las deidades y la naturaleza. En la visión tradicional, autóctona, el Pacha es un todo integral del que forman parte el espacio sideral de lo alto, las estrellas, el sol, la luna, el viento, las nubes (Hananpacha); el espacio vital de hombres, uywas (animales, vegetales, ríos, caminos, montañas) y deidades, denominado Kaypacha; y, la vida de las entrañas de la tierra y las profundidades desconocidas (Ukupacha).

El hombre andino, en procura de entender y explicar el mundo que lo rodea, es decir, al crear su cultura, ha deificado a sus propias energías y a las de la naturaleza; "deifica y antropomorfiza a los elementos de la naturaleza y le insufla su espíritu. Lo hace superior a él, con poderes y facultades omnipotentes para invocarlo en momentos difíciles, para que lo proteja de las inclemencias de la naturaleza" (Franco Inojosa, 1975, XIII).

De este modo, en la mitología andina, todo cuanto existe en el Pacha (la tierra, el viento, las estrellas, los cerros, los ríos, las aguas, las nubes, las plantas, las rocas, los animales) tiene vida; al igual que los hombres, tienen hijos y los crían, son sensibles porque pueden alegrarse, entristecerse y enojarse; tienen ojos, oídos y pueden comunicarse y conversar con los hombres. Asimismo, poseen los dones de fertilidad ("los apus envían la lluvia para fertilizar las tierras y alimentar a sus hijos"), proveen la salud, la abundancia de las cosechas y el bienestar de la comunidad; pero también pueden enviar castigos cuando los comportamientos de los hombres no han guardado las reglas del respeto, la armonía, la conversación y la reciprocidad.

En el Pacha transcurre la vida, en un dinamismo simbiótico, pues la ocurrencia de trasgresión de una regla en el acontecer de uno de sus componentes afecta necesariamente a todo el cosmos. Cada elemento constituyente requiere del "otro o la otra" para vivir y criarse; no existe ser solo, sin pareja, autosuficiente. Todo existe en su connotación masculina y femenina, del mismo modo que existen Pachamama y Pachatata (santuarios de culto andinos, en la Península de Capachica, la isla de Amantani y Taquile).

En la vida, el "otro" es indispensable y complementario, se necesita de su fuerza vital para crecer y cumplir su rol. Este paradigma envuelve a todos los elementos del cosmos andino, a los hombres, a la naturaleza y las deidades. De este modo, la tierra al igual que el hombre cuando está cansado y enfermo, no puede trabajar ni dar sus frutos; necesitan el descanso y el alimento reparador. Por ello, a la pachamama es necesario alimentarla a través de los rituales, hay que alegrarla, festejarla y agradecerle por las cosechas que nos proporciona (rituales con motivo de las fiestas de carnaval, fiestas de las

ispallas en el Awki Apu Karus de Llachón)²³.

“Nuestros abuelos y nuestros padres nos enseñaron a respetar a nuestros apus Mulsina y Kuwanipata, el mulsina es macho y el kuwanipata es hembra. Son como marido y mujer, son los más poderosos de la isla, ellos nos cuidan y protegen porque nos mandan la lluvia. Dicen que el Kuwanipata era muy querido y respetado por los Taquileños, ellos le hacían sus pagos, le llevaban llampu, kuwa y hojas de kuka y por eso tenían sus papas que pesaban hasta dos kilos, eran gigantes y las ocas eran como troncos de árboles. Pero llegó el tiempo, que por temor a los castigos de los mistis, se olvidaron del kuwanipata y lloraba de tristeza en las noches. Y los taquileños arrepentidos, por la tristeza de su llanto que escuchaban por las noches, corrieron a la montaña de Kuwanipata, llevándole pagos como antes y diciéndole palabras cariñosas. Los mistis, al enterarse se enojaron mucho y vinieron en una lancha grande, para llevarse a la piedra mas querida del Kuwanipata, lo arrastran y escupen y lo bajan hasta la playa al lado de Tialamaria, allí lo embarcan y lo hunden en el fondo del lago. Dicen, que por no protegerlo y abandonarlo, sus plantas no crecían y daban sus frutos muy chiquitos. Pero dicen que la Piedra se fue al lado de los aymaras, por Acora y que por eso allí las chacras dan buenos frutos” (Inf. Pio Machaca Quispe, Taquile Abril del 2010)

Esta percepción del hombre quechua sobre su cosmos, se encuentra sistematizada en las creencias vitales y en las actividades rituales de sus ciclos vitales (de las estaciones, de la vida familiar y de los cultivos), la misma que constituye una dimensión fundamental para criar la vida; que para las comunidades quechuas tienen un alto sentido, es atributo esencial de todos los componentes del cosmos, es un acontecer cotidiano que requiere cuidado, cariño, saber hacer las cosas y conseguir el buen vivir (Sumaq Kawsay). El aspecto central de esta manera de criar la vida, es el trato respetuoso que se expresa en el modo de relacionarse e interactuar con cada uno de los componentes del cosmos, es decir en una manera de conversar de carácter lingüístico y simbólico.

Esta percepción vital se realiza también en base a la observancia y la conversación dialógica con un complejo de indicadores (bióticos, climáticos, astronómicos y estelares, festivos, simbólicos del ritual y oníricos) que permiten intuir y predecir el comportamiento del cosmos y el asumir actitudes y estrategias tecnológicas que dinamizan la vida en la casa, la chacra, en los rebaños y los prados naturales.

La visión del tiempo de quechuas isleños podemos deducir de las verbalizaciones lingüísticas de la vida cotidiana, por ejemplo el concepto “muyu” que al referirse al tiempo denota “dar la vuelta, estar amarrado, el

²³ En las primeras horas del día lunes de carnaval, los habitantes rurales y urbanos del departamento de Puno, florecen y ch'allan sus casas, las chacras y el puesto del mercado; porque es el día de la chacra y la casa, por lo cual deben estar alegres, y de este modo, habrá alegría en la familia todo el año. En este mismo día se ofrecen rituales en las chacras, donde se agradece a la Pachamama, los achachilas y uywiris (espíritus de los productos) por las cosechas logradas y se les pide que "desde ahora no los abandonen".

encuentro permanente de las cosas, el dar vuelta de las chacras en los suyus, el encuentro de la cosecha y la siembra”; y el “kuti” que hace referencia al trastorno del acontecer vital, cuya búsqueda del equilibrio se realiza mediante los rituales de armonización. Mientras que en el nivel del macrocosmos, es el “Pachakuti”, cuya implicancia es el trastorno total del orden de las cosas; pero que a la vez, implica la superación por un estadio de mayor sabiduría (Urbano, 1996).

Esta comprensión de la naturaleza y del tiempo, conlleva necesariamente a desarrollar una postura, una perspectiva de observación e interpretación de la realidad. Por lo que los quechuas desarrollan una racionalidad en que la afectividad, el detalle, la diversidad de la naturaleza y del comportamiento vital, les permite poseer una visión intuitiva y predictiva de los acontecimientos temporales (León Caparó, 1994). Los mecanismos que les posibilita desarrollar esta racionalidad son la mitología, la ritualidad y el comportamiento de los elementos de la naturaleza: fenómenos estelares y climáticos, elementos de la biomasa andina, acontecimientos festivos y rituales y los hechos oníricos; que en su conjunto son denominadas “señas”, formando para el hombre andino, el lenguaje simbólico de conversación con la pachamama y sus apus tutelares.

En los siguientes acápite podremos entender cómo fluye esta visión de convivencia con el cosmos, cómo los actos y las prácticas cotidianas están pautados por esta.

El trato especial que se concede a las semillas nuevas (las adquiridas en el mercado o las proporcionadas por comuneros de otras zonas), son consideradas como “nueras” o hijas adoptivas, a las cuales se les debe brindar mucho cariño para que se puedan acostumbrar. Estas semillas muchas veces, pueden adoptar formas humanas de bellas jovencitas que llegan a los hogares campesinos para solicitar aposento en las noches tormentosas. Si las familias las atendieron con mucha amabilidad y cariño, al amanecer del día siguiente solo encontrarán dos hermosas y brillantes semillas de papa dentro de los cobertores de las camas y durante las cosechas tendrán como recompensa abundante producción; mientras que aquellos hogares que no las ofrecieron las atenciones necesarias, se verán privados de cosechas porque las semillas se fueron hacia otros hogares (Sebastián Marca, Tomas Mamani Huatta, noviembre de 2009). En este mito, se sustenta las atenciones especiales que se les brinda a los visitantes, especialmente en los periodos de siembra.

La crianza de la fauna y flora silvestre, denominadas “sallq`a”, son consideradas como las crianzas de los apus; muchas de estas especies vegetales constituyen las fuentes de origen ancestral de las especies

“cultivadas”, denominadas también como “sach’a” o “mamas”, que a decir de los campesinos se reproducen en abundancia en los periodos que las especies cultivadas entran en crisis por las sequías prolongadas habidas en el altiplano. Otro grupo de estas sallqas son las plantas, cuyos poderes curativos han sido otorgados por los Apukuna y Awkikuna para aliviar el sufrimiento de la gente de las comunidades. Estas, como crianzas de las deidades, se encuentran en las colinas de las comunidades. Esta misma connotación tiene las aves y animales silvestres como la taruka, el zorro y otros. Estas uywas (crías, wawas) de las chacras y la naturaleza silvestre, como seres vivos que sienten y se resienten, están cuidados y protegidos, además, por espíritus denominados ispalla o uywiri, a los que es necesario invocarlos y atenderlos cotidianamente.

En la sociedad andina, las mujeres desempeñan un rol particularmente importante en la transmisión y la conservación de la cultura y la sabiduría comunal y familiar. En las comunidades quechuas cumplen roles esenciales en las dimensiones de la siembra, la selección y el almacenamiento de las semillas, y en la socialización tecnológica y cultural. Estos roles asignados a la mujer, parte de su cualidad esencial, que es la de constituir fuente de la vida, fuente de la fertilidad para generar el nacimiento de nuevos seres, al igual que la pachamama, personificada como una abuela “tan igual que cualquier abuela de la comunidad, que viste como nosotros, que quiere y castiga a sus hijos como cualquier madre de la comunidad” (Melchor Choque, Collpa Llachón, noviembre 2008). Pachamama y mujer son dos entes que contienen la fertilidad. Asimismo, todas las semillas y los animales nacen de las fuentes de agua (manantiales) que la pachamama solo las concede al hombre en calidad de encargo, mientras las cuida bien. En la crianza de estas uywas, tiene preeminencia la mujer adulta y con capacidad evidenciada de ser madre, no solo porque tienen hijos sino también “porque poseen las manos calientes”.

Sin embargo, Pachamama y mujer, como entes vivientes, también pueden enfermarse, la pachamama por no ser atendida por sus hijos mediante el recuerdo y los rituales, y la mujer en sus periodos vitales de infertilidad (menstruación). En estas condiciones, ambas afectan al buen crecimiento de los cultivos y las cosechas. A la pachamama hay que revitalizarla mediante rituales y a la mujer hay que evitar que tome contacto con las semillas y las sementeras.

Las relaciones vitales en la comunidad deben transcurrir bajo una estricta observancia de las reglas y normas vitales, cuyo equilibrio armónico entre todos sus elementos se encuentra en permanente peligro del trastorno, de perturbación, del vuelco total, el debilitamiento, la enfermedad. Los factores contribuyentes a estos eventos, son principalmente las transgresiones a las

pautas y tradiciones institucionalizadas de vida, ocasionadas por el comportamiento humano.

Es cotidiano escuchar comentarios de abuelos y padres, corroborados por nuestros informantes, que “las granizadas son consecuencia de las peleas y las riñas entre las familias o que se haya segado la vida a seres vivientes mediante el aborto”; o que “las heladas ocurridas en momentos de crecimiento y maduración de las sementeras, es consecuencia que alguien hizo llorar a las abuelas y los niños”; que “las chacras o los ganados no se reproducen bien porque nos hemos olvidado de retribuir las bondades que nos otorga la pachamama”; que “la chacra trabajada con desgano no dará buenos frutos, o aquella trabajada con alegría se contagiara de esa emoción y dará buenas cosechas”; que “el zorro que recibe una cría de ovino de regalo, ayudará a cuidar el rebaño o que será un vengativo cuando se le insulta o trata mal”; que “cuando en tiempo de siembra llega un forastero o una avechilla de lejanos parajes hay que darle la bienvenida y saludarlo con palabras muy amables” (Inf. Cristóbal Quispe Parillo, Siale 2009).

La observancia de las tradiciones y pautas de vida consensualizadas, la interacción cósmica y social con afectividad, respeto, reciprocidad y alegría entre todos los componentes del cosmos, son acciones consustanciales para mantener la armonía y el “Sumaq kawsay” (el Buen Vivir comunitario). Estas pautas éticas vitales están contenidas en los mitos y ritualidad de los hombres quechuas. Por ello, que los ritos de la ch’alla como una forma de licencia armonizadora, las invocaciones de “en hora buena”, los despachos con el k’antu de kuka, son acciones sagradas cotidianas que aperturan cualquier actividad individual, familiar, comunal o productiva.

La ritualidad es el espacio de la sabiduría andina, a través de ellos se recomponen los trastornos vitales del cosmos, se provee seguridad afectiva a la gente y en el “pasar bien” de los despachos rituales (la quema de las ofrendas en los rituales sagrados), se prevé e intuye el futuro de las sementeras y las cosechas; estos se realizan principalmente en las celebraciones festivas católicas como la quema de k’apus (leña) en todas las vísperas de festividades, los enfrentamientos rituales denominados atipanakuy (Taquile) o los Inka qurawasiris en Juli, la Wakcha en la fiesta de la Asunción en Chucuito, el q’uchamachu en la festividad de Pawqarcolla, el q’ulli en los barbechos de las aynuqas de Ilave, Pilcuyo y Taquile, los rituales festivos andinos de carnaval, pascuas, San Isidro y Pentecostés en las isla de Taquile, Amantani y la Península de Capachica.

En este sentido, la vida en la chacra y las sallq’a o “siembras de la Pachamama y los achachilas” deben ser celebrados en los distintos momentos de su ciclo evolutivo, en la siembra mediante pagos a la

pachamama, en la maduración con la fiesta de los carnavales y la fiesta de las ispallas como una forma de asegurar la consolidación de cosecha.

En la poscosecha, mediante la tinkacha (escoger las buenas papas, ocas, habas, acompañándolas con trigo, sahumarlas, challarlas con vino y kuka, hacerles fiesta y preparar buena comida esa noche) para que sigan dando buenos frutos en el futuro, para que no se vayan a otros sitios y para que siempre queden alegres. Estas semillas grandes de papa challadas ya no se les puede meter cuchillos porque lloran, solo se deben sancochar” (Inf. Cristóbal Quispe Parillo, Siale).

Estas celebraciones deben hacerse con la música y las danzas apropiadas para cada época de la tierra (crecimiento y maduración de los cultivos). El pinkillu es el instrumento preferido para este momento festivo, su sonido poco agudo y agradable significa abundancia de las cosechas, evitando el alejamiento de las nubes que traen las lluvias y evitan las heladas. Las danzas coloridas como las chacras en flor, alegran a los cultivos.

De este modo se desenvuelve la ética en la vida comunal que cría la biodiversidad y armoniza el cosmos.

3.2. Mitos y rituales en la constitución del Matrimonio Taquileño

“Para nosotros los taquileños es muy importante casarse, porque siendo casado las puertas de la comunidad recién se nos abre. Al casado se le respeta y se le saluda porque se convierte en una persona adulta (no importando su edad). Es importante el apoyo de la esposa, el ánimo que le da como mujer, numerosos isleños afirman que si la mujer es trabajadora nuestro matrimonio tiene grandes posibilidades de tener un hogar en armonía. El momento de enamorarse, la mujer primero ve el comportamiento del varón y su actitud frente al trabajo. De muy niños se nos va formando en espacios bien definidos, donde cada mujer y cada varón saben su papel, reconoce su lugar y asume su responsabilidad.

“El matrimonio es una celebración grande y alegre, es todo un proceso de preparación y perseverancia. Cada personaje que conforma la comitiva matrimonial, tiene una responsabilidad y una tarea específica durante la celebración. En esta fiesta todos se divierten, gozan la unión bailando, se abrazan, se dedican los mejores deseos, pero los novios son los que menos disfrutan. Hay diversos pasos a seguir y todos se debe poner en práctica porque son importantes tomarlos en cuenta, deben ser obedecidos al pie de la letra. Los rituales son sagrados, cada uno tiene su significado y su manifestación peculiar. El traje matrimonial es singular en todo el mundo. En esta clase de matrimonio la novia no viste de blanco, viste un traje especial de la isla, aquí es la demostración del trabajo durante el sirvinacuy”(Grupo Matrimonio: Elías Yucra, Asunta Huatta Quispe, Armando Ilazaca Flores, Silvano Huatta Quispe. Taquile, setiembre de 2006)

Como toda realidad étnica, la interacción humana endógena de la isla

Taquile, se cimenta en una red de elementos que se complementan dinámicamente en el proceso de reproducción vital y societal. Estos son la familia, la comunidad, el territorio y la cultura. Todos desde su diversidad constituyen una unidad integral, que requiere ser cuidada y conservada en forma permanente para evitar la desarmonía cósmica, que provocaría implicancias nefastas para la reproducción de la vida comunitaria.

Esta visión de la vida cósmica ha conllevado a que los “runakuna” (las gentes de la comunidad) en el transcurso histórico de sus vidas hayan ido estableciendo formas perceptivas - cognitivas y reglas de actuación que les posibilitaran la supervivencia humana y de la naturaleza. Estas representaciones simbólicas se han ido sedimentando en la memoria colectiva, a través de los mitos y rituales de vida comunitaria, que en la posteridad se van convirtiendo en fuerzas que organizan y regulan los comportamientos humanos, por lo que en forma permanente hay que retrotraerlos en la vida cotidiana.

Formar la familia en Taquile, es un asunto de extrema seriedad y responsabilidad individual y colectiva, porque ello implica entrar a formar parte de un nuevo estado vital; el mismo que requiere cumplir con rígidos y secuenciales protocolos familiares, asunción de compromisos y lealtades y la aceptación y cumplimiento voluntario, durante el ritual matrimonial, de estereotipos conductuales establecidos por la tradición y la costumbre. Porque a través del matrimonio y la procreación de la prole, los jóvenes se convierten en “personas adultas y respetadas” en la comunidad; “gente con palabra” y capacidad de participar en la toma de decisiones, con accesibilidad al uso de los símbolos distintivos de la madurez personal y socialmente aceptadas para asumir responsabilidades ante la familia y la comunidad.

En este sentido, la familia en Taquile es una unidad social formada por y para la continuidad colectiva, es un producto cultural de la sociedad taquileña. Su constitución se funda en los lazos parenterales de familias monogámicas, de filiación bilateral y residencia patrilocal. Por circunstancias de conservación de sus raíces culturales e identidad social, así como por la pretensión de evitar la dispersión de sus recursos familiares, como la tierra, hasta tiempos recientes, predominó cierto tipo de reglas de contrato matrimonial de carácter endogámico, principalmente de matices territoriales, al exigir a la formación de parejas matrimoniales con personas de la misma isla.

“En tiempos pasados, los padres exigían a sus hijos que se tomen pareja con gente de la misma isla Taquile, decían, que de esa manera se evitaría que yernos o yernas extrañas traigan otras costumbres y desprecien a las nuestras. Además nuestras tierras que son muy pequeñas no se irían a otro

lado. Pero ahora, los jóvenes ya están trayendo sus parejas de Acora, Capachica y Puno. Cuando esto pasa, los papás aconsejan a sus hijos que conversen con sus parejas, para que tengan que respetar las leyes de la comunidad, a usar nuestra vestimenta, respetar y practicar nuestras costumbres. Por ejemplo, algunos jóvenes consiguen sus parejas en Capachica, su matrimonio siempre se hace con las costumbres de nuestra Isla y también en Capachica y con las costumbres de la familia de los yernos” (Inf. Zenón Tipo Quispe, noviembre 2010).

De este modo, el matrimonio se convierte en el principal mecanismo cultural que se encarga de asegurar la continuidad de formas de vida y de comportamiento social en los miembros de la familia; a través de sus funciones como la biológica, que para la familia taquileña pasa inadvertida cumpliendo un papel poco relevante, en comparación con las funciones sociales que regulan las obligaciones, relaciones e interacciones sociales dentro y fuera de la familia; pero, en definitiva, lo más visible es el reconocimiento a los hijos, que posibilita las cuestiones de herencia y sucesión de recursos familiares y la inclusión en responsabilidades de carácter comunitario.

En este proceso de constitución familiar, dos hechos toman notoriedad en la familia y vida social, los mismos que encuentran sustento en el carácter endogámico de la sociedad taquileña (relativizado en tiempos más recientes); el primero, es la distinción subvalorada de los “yernos”²⁴, los que ocupan segundos planos en las consideraciones familiares y comunales, los que se van adquiriendo a través de ganarse el respeto por el trabajo y el cumplimiento de responsabilidades.

En este sentido, la legitimización social del comportamiento personal, tanto para hijos y “yernos”, solo se adquiere mediante la autoconversión en experto tejedor(a) (Taquile es una sociedad de artesanos textiles), el cumplimiento eficiente de responsabilidades familiares (buen esposo o esposa) y el transitar de modo ascendente en la ocupación de cargos comunales que se los inicia desde las más humildes (portero) hasta las más representativas (Gobernador). El respeto y la “palabra bien dicha” solo provienen de la experiencia adquirida en la vida; por esta razón, “los jóvenes no tienen palabra ni participan en la comunidad” y los recién casados la emiten con reservas y precauciones.

²⁴ En el lenguaje cotidiano clasificatorio del sentido de pertenencia de una persona, los taquileños consideran “yernos” a los conyugues provenientes de otras localidades; mientras que los conyugues provenientes de la misma comunidad, toman la denominación de hijos. Es común escuchar la referencia “el fulano, es un yerno de la comunidad”.

Un segundo hecho social, es la incidencia de relaciones conyugales con pares consanguíneos que conlleva, cada vez más, a una filiación con apellidos repetidos (Huatta Huatta, Mamani Huatta, Huatta Mamani) y la posibilidad de perturbaciones genéticas, que podríamos deducirla por la presencia de niños con afecciones de esta naturaleza.

Esta probabilidad esta estudiada por genetistas, quienes considera que “en la reproducción sexual se produce la mezcla de alelos (genes)...y cuando ambos progenitores tienen ya, en gran parte, los mismos alelos, el resultado será depresión endogámica que se manifestará inmediatamente o en cualquiera de los sucesivos cruces consanguíneos, la depresión consanguínea incluye una amplia variedad de defectos físicos y de salud, entre los que podemos encontrar como más comunes: elevada incidencia de enfermedades genéticas recesivas, Reducción de fertilidad femenina y viabilidad espermática, fenómenos de asimetría física, alta mortandad prenatal y de recién nacidos, lento ritmo de crecimiento, menor talla de adulto y sus sistemas inmunológicos son incapaces de combatir las infecciones bacterianas o víricas más simples y comunes” (Lorimer, 2008).

3.3. Constitución de la nueva familia

Criar la vida es un largo proceso, que implica la recurrencia a la naturaleza, las deidades, la comunidad y la familia. El hombre en los andes nace y vive para criar la vida en el cosmos, para lo cual recurre a sus tradiciones y sabidurías.

Criar al ser humano es transformarlo desde un estado vital llamado asuwawa (recién nacido) y hacerlo caminar en una línea ascendente hacia añuwawa (bebe crecido), maqta-pasña (jóvenes varón-mujer), qhari-warmi (hombre-mujer) y runa-Warmi (gentes). Estas categorías conceptuales sobre la evolución vital, poseen una profunda significación relacionada con las capacidades psicomotrices, cognitivas, afectivas y responsabilidades sociofamiliares.

En esta tarea de socialización vital, el género es una variable esencial para la trasmisión, formación y perduración de saberes, destrezas y responsabilidades especializadas para hombres y mujeres. Los actores lo constituyen abuelos, padres, hermanos mayores y “tíos” de la comunidad²⁵; los mecanismos principales de esta socialización son la conversación

²⁵ La sociedad quechua de Taquile, es una gran familia; en primer lugar, porque todos los componentes del Pacha son hijos de la Pachamama. En segundo lugar, todas las gentes son hermanos y por tanto TIOS de la descendencia. Por ello es común en Taquile, escuchar el saludo de los niños haciendo la referencia de “tío” a cuanta persona adulta conocida o desconocida.

cotidiana, el trabajo agrícola y artesanal y los rituales de la vida diaria; e indudablemente, teniendo como contenidos su cosmovisión, la ética de vida y las sabidurías propias.

En la sociedad artesana de Taquile, los maqtakuna y pasñakuna (jóvenes) para convertirse en qhari-warmikuna (gentes), llegados a la edad de 14 o 15 años, han tenido que internalizar destrezas y habilidades artesanales mediante la elaboración perfecta (como lo establece la tradición) del “chullo soltero” por los hombres y la “faja diario” o chuspa por las mujeres. En estas prendas de juventud, se diseña el diálogo con sus emociones, afectos, sufrimientos, deseos y anhelos hacia el ser que luego se convertirá en la pareja para toda la vida; pues, el divorcio, es un hecho que provoca la desgracia e inhabilitación humana de quien lo experimenta.

Jóvenes que van luciendo en los caminos y reuniones sociales, finísimas prendas textiles elaboradas por sus propias manos y de cuya lectura se infieren los valores de laboriosidad, trabajo esmerado, paciencia y cariño; son considerados, por las miradas comunales personas, merecedoras de una buena pareja y de ser aceptados como nuevos hijos. En esta simbiosis personal-comunitaria, los jóvenes están entrando en el momento del sunqu suway, donde se busca ganarse la confianza y amistad hacia una jovencita (robarse el corazón), con quien se establecerá el paulay o parlaq o conversación de enamoramiento para convencerla y lograr su aceptación. Un mecanismo esencial en este momento es la solicitud de intercambio de favores mutuos a través de pedidos de elaboración de un chumpi (faja diario), una mamawaka (soporte de la faja diario que usará el varón, donde se incrusta cabellos de la amada) o el bordado del ch`uqu (manta personal que usan las mujeres). La dedicación, el esmero y cariño que se ponga en su elaboración, será la garantía de una futura aceptación y comprensión definitiva entre parejas matrimoniales. “El trabajo que cada uno se ofrece debe estar bien hecho y de eso depende el cariño que ambos se tienen” (Elias Yucra Quispe).

Convencidos del cariño mutuo, “habiendo pensado y mirado para atrás, adelante, a los costados y sabiendo que esa persona nos conviene y es buena para esposa de toda la vida, recién pensamos en presentarla a nuestros padres, en nuestro idioma decimos pusaykuy, para que ellos lo acepten como nuera; sucede que algunas veces los padres no aceptan a la chica por algunas cosas que la observan, y si los jóvenes se quieren realizan el Munanakuy Tukuy Sunquywan; es decir se fugan juntos y regresan de un tiempo, donde los padres ya no pueden rechazar” (Alex Huatta Huatta). Este hecho de la fuga, señala la tendencia de los últimos tiempos, en cuanto al cambio en los parámetros de selección de la pareja, distinto al tradicional donde los progenitores en secreto seleccionaban la pareja del hijo o la hija,

desde el momento en que este(a) nacía y la iban dando halagos disimulados, hasta que llegado el momento, declaraban la decisión que debía ser aceptada por el hijo(a).

Conscientes del nuevo estadio vital del hijo y aceptada la futura novia, es necesario penetrar en los nuevos protocolos que manda la costumbre; es decir, llevar a cabo el Rimaykuy **reunión** familiar solicitada por el padre del joven, ante los padres de la joven para pedir la mano de la novia, para lo cual “es costumbre llevar coquita en la istalla, licor y comida para compartir luego de la aceptación” (Francisco Marca Quispe).

De acuerdo a las pautas establecidas por la cultura taquileña, el matrimonio es un hecho social de ingreso a una etapa vital de mucha seriedad y responsabilidad, cualquiera sea la edad de los contrayentes, con él se convierten en gentes (runa-warmikuna) de respeto y consideración social. Por lo cual es necesario tomar precauciones para transitar etapas previas de auto reflexión y adiestramiento del comportamiento familiar, aprender a comportarse como adultos, morigerar las diferencias conductuales, superar las dificultades que entrañan las nuevas relaciones humanas, empezar la organización de los propios medios de sustento, adquirir los recursos económicos y bienes que requiera la futura boda matrimonial y aprender a ser una sola familia. Para ello, ambas familias conviene conceder la vida en convivencia de la nueva pareja, a través del Kuskayay o sirvinakuy.

El Sirvinakuy es el denominado “matrimonio de prueba” ideado por las miradas externas, para asignar significados a las relaciones humanas de las comunidades andinas; sin embargo, podemos decir, que la lógica de probar para confirmar un hecho social no está dentro de esta racionalidad humana; puesto que la idea fundacional de esta, no es realizar la prueba o el experimento de la mutua comprensión, sino más bien, el de consolidar aprendizajes, autoproducir recursos de sustento y criar la unidad desde el comportamiento diverso que aportan ambos contrayentes.

Asimismo, la separación no es la idea básica, porque de llegar a este desenlace, sería la desgracia para cada contrayente, porque la sanción social es lapidaria al descalificarlos como futuras buenas parejas y gentes de bien para la comunidad. Este descalificativo es también extensivo para los padres de ambos convivientes, porque son ellos los que acompañaron a sus hijos en esta nueva etapa de vida. Por tanto, el sirvinakuy no es más que una forma colectiva de buscar el “huñu pachay kawsay”; es decir, la vida en armonía.

“...Le he escuchado hablar a mi madre diciendo: en algunas familias, cuando la mujer ya vive en la casa de su pareja, es decir en la casa de la

suegra, esta señora le hace cocinar fiambre y kispíñu, la nuera no tiene otra opción más que preparar; si el Kispíñu le sale amargo quiere decir que no es una buena mujer, si la papa le sale desmenuzada quiere decir que no van a vivir bien. Con estos antecedentes, la suegra ya sabe cómo es la mujer de su hijo” (Margarita Machaca).

La decisión de convivir más o menos tiempo depende de la decisión de la pareja y familia. En base a ello, se decide entrar a una nueva situación familiar; es decir, hacia los protocolos del **Rimanakuy** o la celebración de reuniones entre los padres de ambos convivientes para preparar el **kasarakuy**, como acto social final de consolidación de la unión de la pareja para constituir una entidad humana legitimada y consentida por la familia y la comunidad.

En el rimanakuy, dos hechos son extremadamente relevantes, porque son hitos que van amalgamando la unión de las familias y la nueva pareja; el primero, es la conversión de las dos familias en una sola, mediante la denominación de Qhari wawayuq (a la familia del novio) y Warmi wawayuq (a la familia de la novia). En adelante, todas las acciones tendientes a la celebración matrimonial se hará en mutuo acuerdo entre esta nueva familia ampliada.

La primera acción será la designación del Hatun Padrino y el Ara Padrino (padrino grande y padrino de aros); el primero le corresponde a Qhari wawayuq y el segundo a Warmi wawayuq, en base a la propuesta de una terna que servirá para la selección consensuada de ambos; tomada esta decisión, cada familia y los respectivos hijos en matrimonio, harán las visitas a las personas designadas, (a estas reuniones se las denomina padrino rimaykuy) para lo cual llevarán las istallas de kuka, bebidas, regalos y comida, para servirse después de la aceptación.

“El padrino debe ser una persona respetuosa, responsable, puntual, trabajador, colaborador, sociable. Pero tiene que ser una persona adulta con experiencia, que haya pasado algún cargo en la comunidad. A mí me han pedido que sea padrino pero yo me negué, porque es mucha responsabilidad, hay que portarse bien ante todos, no puedes estar peleando, tienes que vivir bien porque si no lo haces no eres un buen ejemplo para los que serán tus ahijados y cómo les llamarías la atención si tú no estás bien, mucho trabajo es...” (Inf. Marcos Machaca Yucra)

La segunda acción conjunta es la constitución del fondo de gastos del matrimonio consistente en la preparación del Aqha (chicha en base a cebada, habas y maíz), el aporte mutuo de ovejas para el aycha kanka (asado) y los mejores productos de la chacra seleccionados para la ocasión (papas,

habas, maíz, chuño, tunta).

Finalmente, la tercera acción conjunta, es la designación del Tata Servicio, designado por ambas familias. Esta persona goza de la máxima confianza de ambas familias, será la encargada, junto con su comisión constituida por familiares cercanos, compadres o ahijados, de organizar los espacios matrimoniales (el samara, lamara, la pista, el patawi, la despensa y la cocina), administrar la casa matrimonial durante toda la fiesta, porque los padres o dueños de casa estarán muy ocupados en la comitiva matrimonial, organizar la vajilla para servir los alimentos a la comitiva y sus acompañantes (en días previos a la fiesta, se los verá visitando amistades para completar la vajilla faltante), preparar las comidas rituales para la comitiva matrimonial y los acompañantes, durante los 4 o 5 días que dure la fiesta. Guardar celosamente los trajes matrimoniales y las apahatas y thipas (regalos en bienes y dinero) obsequiadas a los novios por las amistades y familiares, y vigilar el orden y buen comportamiento de los asistentes durante todas las actividades festivas. *“La entrega de víveres para la comida de una semana debe ser completa y suficiente, y que aun debe sobrar, porque es buen augurio para la nueva familia, es la creencia de los abuelos”* (Grupo Matrimonio, Taquile, 2006).

El Tata Servicio es el personaje más experimentado y respetado dentro de las familias de la comitiva matrimonial, es el máximo conocedor y celoso guardián de las tradiciones y costumbres matrimoniales. Él es el encargado de hacer las cosas conforme lo establece la tradición, instruir a la comitiva matrimonial junto con el Ara Padrino para llevar a cabo los rituales en el



FIGURA 07

DOS FAMILIAS PREPARAN EL CONVITE

convierte en amo de ella, el dispone cómo hacer las cosas, él mismo busca personas para que lo ayuden porque el matrimonio es complejo y largo, donde no podría abastecerse solo” (Armando

momento y lugar preciso, evitando el incumplimiento de los estereotipos establecido por la cosmovisión y la ética vital de la comunidad; porque los equívocos u olvidos serán juzgados por el colectivo como causantes de malestares futuros en la nueva familia.

“El Tata Servicio es un personaje especial, es quien debe saber cómo son las costumbres taquileñas, debe saber el significado de cada escenario, es una persona muy sabia en las costumbres, él vela en la casa, se

Cirilo Ilasaca Flores, Taquile, 2006).

Convenientemente organizados los prerrequisitos sociales y logísticos por los padres y pareja (Qhari-Warmi wawayuq), es momento de andar hacia el Hatun Rimanakuy, que se realiza en días previos al matrimonio. *“Nosotros lo entendemos como la grande reunión en general. Aquí se reúnen tres o cuatro días antes de la ceremonia: los novios, los padres, los padrinos, los servicios y familiares. Son catorce personas que se reúnen, siete parejas entre varones y mujeres. En la reunión los padrinos comienzan a explicar cómo es que deben comportarse durante la celebración matrimonial. Desde esa fecha, hora, minuto, segundo, los novios no pueden estar solos ni separados, siempre deben estar juntos. Es la creencia desde nuestros abuelos”* (Grupo Matrimonio, Taquile, 2006).

Esta grande reunión previo al matrimonio es la que establece el segundo lazo de unión entre la familia, pero aquí a través, de la unión inseparable de la pareja, puesto que se ha llevado a cabo por las personas más representativas y respetadas de las familias. Es una reunión para resocializarse en los contenidos esenciales de las tradiciones cosmovisivas y ética comunitarias relacionadas con el kasarakuy. Es la constitución de la familia ampliada, constituida por abuelos, padres, padrinos, servicios y la pareja; aquí se modula a la nueva familia, poniéndoseles en la agenda de vida las reglas de comportamiento conyugal, familiar y comunitario a ser observado, las responsabilidades individuales y colectivas a ser practicadas y los compromisos y lealtades a ser respetados.

Es a partir de este hito colectivo, en que los miembros de la pareja “no pueden caminar solos ni un minuto, ni un segundo”; así se los verá en los siguientes rituales del matrimonio. Pero este hecho, no solo marca los actos del ritual, sino que se convierte en el elemento simbólico que debe guiar los pasos en la vida que les queda por vivir. Asimismo, en este ritual del Hatun Rimanakuy, se inicia la delegación de la autoridad paterna y el surgimiento del nuevo eje de autoridad al que debe estar sujeta la nueva pareja, esta es la autoridad de los padrinos. En los rituales que continuarán durante el kasarakuy, se los verá a los padrinos convertidos en los estandartes de la pareja, ellos cuidarán sus movimientos, se encargarán de su alimento y bebida, guiarán sus pasos y los “harán crecer y enseñarán a volar”.

3.4. EL KASARAKUY: Rituales y ética vital

La celebración del matrimonio en Taquile, como evento de legitimidad en la fundación de la pareja conyugal, está sujeta a la confluencia nítida y armónica de las tradiciones de religiosidad católica y andina; las que acontecen en espacios y tiempos definidos y con los cánones perceptivos de fe y de ritualidad establecidos e institucionalizados por ambas tradiciones. En la dinámica de esta interacción humana, no existe la mínima posibilidad de

reparar en la veracidad o falsedad de tales creencias, porque es la práctica y vivencias colectivas las que la avalan como mecanismos formadores de la familia y la comunidad.

Esta actitud de ubicar a cada cual en los propios cánones nos muestra un modelo conductual que difiere diametralmente de los discursos oficiales de la institucionalidad oficial urbana que aún persisten en las capitales provinciales del departamento de Puno, donde los íconos sagrados de la fe católica (también evangélica) como santos o santas patronas, templos y festividades adquieren aún ribetes de segregación, diferenciación social y de condenación hacia las esferas del “inframundo”. En este sentido, podemos observar y vivenciar un ambiente humano, donde la fe católica y la religiosidad andina, tienen el mismo nivel de respeto y prestigio, y a la vez, el derecho a ser practicadas libre y espontáneamente por todos los sectores de la sociedad.

Sin embargo, la extensión y amplitud del ceremonial de ambas tradiciones difieren sustancialmente. El ritual católico o evangélico se celebra en los templos respectivos, en un tiempo no mayor de 45 minutos, mediante charlas prematrimoniales, el oficio de misas de matrimonio y la correspondiente imposición de los esponsales matrimoniales como aros, cadenas, monedas de plata, agua bendita y bendiciones sacerdotales. El significado esencial de este ritual es que la nueva familia sea aceptada y viva en la gracia de Dios y los santos de la iglesia, porque ellos les prodigarán una vida de paz, felicidad y armonía. Porque “desde ahora son un solo cuerpo y una sola carne, lo que DIOS unió no lo separe el hombre”.

En la religiosidad andina, que se encuentra imbricada en la sensibilidad y actitudes de los taquileños, las creencias y rituales empiezan a movilizarse con mucha anticipación al día del Kasarakuy, estos toman forma en gestos, actos y celebraciones personales y colectivas. Los celebrantes del ritual matrimonial son paqus, padres, padrinos y pareja conyugal. Los partícipes de mitos y rituales son la comunidad humana, la naturaleza integral y las deidades. Los espacios rituales lo constituyen el hogar paterno, donde se organiza el pista wasi (habitación especial preparada para que la comitiva matrimonial descansa durante la noche), el patawi (espacio interior en el pista wasi acondicionado con qisana, cueros y frazadas donde se ubica la comitiva matrimonial), la lamara (una especie de tienda o ramada, ubicada en el patio principal de la casa, acondicionada con qisana, bancas, mesa, adornos con flores, frutas, plantas; donde se ubican los varones de la comitiva matrimonial, a este lugar se le denomina Quri tapa (nidito de oro) y la lamar chimpa (frente al quri tapa en el patio principal de la casa, donde se acondicionan cueros de oveja recién sacrificadas y frazadas, para que se sienten las mujeres de la comitiva matrimonial).



Samary preparado para recibir a novios



Comitiva matrimonial en el Samary



Lamar o Quri Tapa para Novio y Varones



Lamar Chimpa para novia y mujeres



Comitiva Matrimonial en el Patawi



Maestros de la Música en Pista Wasi

FIGURA 09
MOMENTOS Y ESPACIOS DEL KASARAKUY

Concluida la ceremonia católica y civil del matrimonio, se organiza el kuti o retorno de la comitiva matrimonial a la casa paterna; en el trayecto se señala un espacio especial y sagrado denominado samary (lugar caliente para el descanso), donde se llevará a cabo el ritual del q' uñi llank' aykuy (poner las manos de los recién casados sobre los alimentos servidos, para hacerles sentir el calor del hogar) .

Estos espacios considerados sagrados son los escenarios de los rituales del matrimonio en Taquile, allí hombres y mujeres reactualizan y revitalizan sus percepciones cósmicas y su ética humana. Aquí, cómo se formalicen y expresen los gestos, actos y objetos del ritual, tienen profundo sentido; porque de acuerdo a sus creencias, aquellos que se realicen de conformidad a los estereotipos culturales, contribuirán con la fiel constitución de la nueva familia que está naciendo; y aquellos otros que de manera fortuita acontezcan, serán señales de las dificultades que espera a la nueva pareja. Estas formas de expresión simbólica de su cultura (acontecimientos armónicos y desarmónicos) son el lenguaje de comunicación simbólica de las deidades y las pautas que moldean el comportamiento cotidiano de las personas.

La dimensión andina del kasarakuy es una sucesión de eventos familiares y comunitarios con una densidad extraordinaria de mitología y ritualidad. En él, todos los actores y su estructura posicional, los espacios, símbolos, tiempos y acontecimientos están organizados y cumplen roles claramente definidos por la cosmovisión y ética taquileña. El kasarakuy es una representación simbólica que escenifica los estados de evolución biológica y cultural del ciclo vital de la gente de la comunidad, cuyo sentido comunitario es reactualizar, socializar y modelar para la vida el recuerdo de la tradición colectiva.

Las expresiones de seriedad y rigurosidad que entrañan los actos que asuman los cónyuges y sus padrinos, constituyen el mecanismo básico para formar férreamente a los nuevos miembros de la familia. *“El matrimonio en la comunidad es muy serio, porque durante toda la fiesta tienes que mantener tu mirada muy fija en tus pensamientos, no puedes mirar de frente ni a los costados, no puedes reír, no puedes conversar, si algo te pasa disimuladamente le pides ayuda a tu padrino, puedes mirar a tu pareja en forma disimulada sin que se dé cuenta la gente, porque te criticarían. Todos tus familiares y amigos bailan, se alegran y están felices porque nos estamos casando; así siempre se ha hecho desde nuestros abuelos, eso es para no perder la costumbre”* (Novio, Edwin Huatta, 15 de mayo de 2007).

La siguiente información etnográfica e interpretación de los hechos del matrimonio en Taquile, nos permitirán entender a profundidad la estructura social de las familias y la vida en armonía que persiguen; para lo cual, la tradición es el esquema de actuación modeladora. En estas celebraciones espacios y actores se combinarán en forma sincronizada y armónica, y la nueva familia ampliada de qhari wawayuq y warmi wawayuq, los padrinos, servicios y pareja conyugal darán vida a la tradición comunitaria.



Edwin y Flora

FIGURA 10

VESTIMENTA MATRIMONIAL PREPARADA POR LA PAREJA

las autoridades, después de ahí viene el poncho, después la chalina para el cuerpo, después la chuspa no, después la piluca...siempre dicen que nuestros ancestros más antiguos tenía sus cabellos igual que la piluca, así grandes como las mujeres, para no perder esa costumbre siempre utilizan para bailar sikuris en los carnavales siempre utilizan eso; después viene el pintay chullo y después el sombrero y ya estás listo para el matrimonio. Si te falta algo, los padrinos se preocupan por conseguirlo.” (Novio, Edwin Huatta, Taquile, 2007).

Días previos a la ceremonia del Kasarakuy, se darán cita todos estos actores en la casa de Qhari wawayuq (casa del padre del novio) para la prueba de los trajes de novios. Todas las piezas de vestir son producto del trabajo laborioso y afectivo de ambos contrayentes; han confeccionado polleras, chuku, mantas matrimonio, fajas diario, almilla, chaleco, chullo casado o pintaychullo, pantalón, poncho matrimonial, chumpis, chuspa y llicllas.

En el día de la prueba de los trajes de novios: *“Me han puesto la ropa de acuerdo al orden siempre, no es cambiar por cambiar, si te pones te pones así: siempre el padrino te pone una cruz y después te pone la ropa, igual a las mujeres, lo que ya tengo es mi camisa, mi pantalón ya puesto, después el chaleco para el matrimonio que es blanco con rojo, es lo que me han puesto primeramente, después la chamarra negra que usan*

El primer día del kasarakuy (día central), en casa de qhari wawayuq, o de los novios si es que la tuvieran, muy de madrugada y antes que canten las aves, los novios acompañados por sus padrinos van hacia el puquial para realizar el aseo personal con agua bien helada para que el matrimonio sea bueno. Este es un acto de purificación, para que el agua limpia lleve la vida pasada. De vuelta a casa y antes que aparezcan los rayos del sol, los padrinos preparan el **aru** (ofrenda del amanecer) para ofrecer a la pachamama

solicitando la licencia para el matrimonio, la protección y ayuda para que todos los actos de la fiesta salgan bien, que nada falte para la celebración y que se pase en armonía sin discusiones y peleas; porque serían malos augurios para la nueva familia: *“Hay que ganar a la madrugada, dice Edwin Huatta, porque lavarse en agua limpia es nacer de nuevo y madrugar significa un matrimonio de trabajo”*.

En las primeras horas de la mañana, después de desayunar, se establece la comitiva matrimonial la cual en estricto orden de jerarquía y autoridad²⁶, que la mantendrán hasta que culmine los actos celebratorios, empiezan el desplazamiento hacia la plaza principal del pueblo donde se ubican el templo católico, la gobernación y el municipio, allí realizarán las ceremonias oficiales del matrimonio (FIG. 12). Encabezan los padrinos (hatun padrino y ara padrino) que representan la máxima autoridad en este acto de constitución familiar; ellos son los encargados de la socialización y formación simbólica de la nueva pareja, recién nacida en el manantial, mediante la fiel trasmisión y cumplimiento de las reglas de la costumbre. Ellos guiarán los desplazamientos, enseñarán a comer y a beber, a vestirse, cuidarán se guarde las formas adecuadas de comportamiento durante y después del matrimonio, y darán muestras del buen ejemplo conyugal hasta el fin de sus vidas; porque de acuerdo a las normas consuetudinarias son los responsables de la vida en armonía de la nueva familia. Los padres de ambos contrayentes, forman parte de la comitiva matrimonial, pero en un rol de acompañantes pasivos, cuyas funciones de paternidad-maternidad fueron delegadas a padrinos y madrinas.

Simultáneamente a este desplazamiento, el Tata Servicio organizará el ritual de las uwija ñakay (sacrificio de ovejas) ofrendando k'intu de kuka a la pachamama y llevando a cabo una competencia emulativa entre familiares de qhari wawayuq y warmi wawayuq, denominada tripanakuy o faena para degollar las ovejas que se realiza entre juegos y alegría competitiva; estos actos según la creencia, serán determinantes de la exquisitez de los potajes que se servirán a los novios y sus acompañantes, denotando a su vez, el augurio de un matrimonio con mucha felicidad y abundancia.

²⁶ Orden jerárquico de la comitiva matrimonial: Ara Padrino (padrino menor de los aros y guía de la comitiva), Hatun Padrino (padrino mayor); el novio, la novia; la Kuraj madrina o esposa del Hatun Padrino, Ara madrina o esposa del Ara Padrino; el Tata suegro o padre del novio, el Tata suegro o padre de la novia; la mama suegra o madre del novio y la mama suegra o madre de la novia.

Llegado al pueblo, y en un lugar especialmente contratado para la ocasión, los padrinos continúan con los cuidados de la pareja matrimonial; en este recinto y siguiendo un estricto orden secuencial, padrinos y madrinan, respectivamente, van colocando las prendas matrimoniales a los novios. Los tratan como si estuvieran vistiendo a una wawa. El tallado de la ropa matrimonial debe ser exacta al cuerpo y colocado con mucha seguridad para evitar que alguna de ellas caiga y convirtiéndose en señal de fatalidad para la pareja. La cantidad abultada de polleras que porte la novia es expresión de laboriosidad durante el sirvinakuy y muestras de abundancia de bienes de la nueva familia.



FIGURA 11

ORDEN Y JERARQUÍA DE LA COMITIVA MATRIMONIAL

El colorido de las polleras expresa los colores de la fiesta y el florecimiento y abundancia de los cultivos de la familia. La fineza de las piezas textiles que forman parte del ajuar matrimonial es la señal de cómo han tejido su matrimonio y será objeto de reconocimiento y asentimiento colectivo de buenos augurios. Arreglados los ajuares matrimoniales, la comitiva matrimonial acompaña a los novios a participar de los actos religiosos y legales que legitiman la unión conyugal.

**FIGURA 12**

HATUN Y ARA PADRINOS, VISTIENDO A LOS NOVIOS

Concluidos estas ceremonias oficiales del matrimonio, la comitiva se dispone a realizar el kutiy o retorno a la casa paterna y lugar festivo del matrimonio.

“Durante el retorno a casa del papá suegro, en todo momento la pareja se porta acorde con las recomendaciones de sus padrinos. El novio mira fijamente su recorrido a través de los pasos de su padrino mayor que es quien lo antecede; la novia siempre cubierta con su chuku, muy recatada y atendida por las madrinas, da sus pasos siguiendo al grupo. La comitiva guarda mucha seriedad durante todo el camino, porque están preocupados que puede suceder algún acontecimiento negativo, como señal de mal augurio para la vida futura de los recién casados” (Grupo matrimonio, Taquile, 2006).

Este comportamiento y actitud mental de la comitiva matrimonial es la manifestación objetivada de su mundo espiritual, para el cual la vida humana esta mediada por la intervención de todos los componentes del cosmos, muchos de ellos contribuyendo al huñu pacha kawsay (la vida en armonía), otros dando señales simbólicas sobre ocurrencias negativas en la vida que viene. Es decir, lo fasto y lo nefasto actuando a la

**FIGURA 13**

EN KUTY O RETORNO

vez, por lo que el equilibrio y la armonía cósmica siempre asediada por la perturbación, la que puede ser ocasionada por el comportamiento humano no concordante con las normas vitales consentidas de la comunidad.

Por esta razón, el ara padrino (padrino menor de aros, personaje que guarda las sabidurías comunitarias) encargado de guiar el comportamiento matrimonial, *“es quien busca el camino adecuado gracias a su experiencia, cuida y orienta a toda la comitiva matrimonial, protege y cuida en el trayecto y cumple la función femenina en el matrimonio”* (Grupo matrimonio, 2007). Para cuidar que en el retorno no acontezcan incidentes no deseados, en los días previos al día del kasarakuy, recomienda a la comunidad no conducir vacas y ovejas por donde será el recorrido de la comitiva del matrimonio, pues si sucediera lo contrario, se estaría actuando en contra de la felicidad de la nueva familia, porque la presencia fortuita de estos animales son señas de penas y tristezas.



FIGURA 14

LLEGADA Y RECEPCIÓN EN EL SAMARIY

Recomienda también mantener la mirada fija en el camino, para evitar avistar elementos que portan lo nefasto.

En la visión mítica de la vida en el Pacha (cosmos), cada espacio y momento contienen profundos significados, en base a los cuales la gente modula sus comportamientos cotidianos y festivos. En este sentido durante el kutiy, el camino, el samary (espacio de descanso caliente, abierto y libre, cercano a la casa) y la casa festiva, son escenarios de rituales que aseguran cada fase matrimonial, socializarán modelos de conducta familiar y proveen señales sobre el desenvolvimiento futuro de la pareja.



FIGURA 15

RITUAL DEL QUÑI LLANK'AYKU Y ALIMENTACIÓN DE NOVIO POR SUS RESPECTIVOS PADRINOS Y MADRINAS

Llegados al samariy, lugar de descanso de la comitiva matrimonial, se realiza rituales con la finalidad de cumplir “lo que manda la costumbre de los abuelos”. En primera instancia, la comitiva como norma consuetudinaria debe dar dos vueltas circulares de derecha a izquierda o contrarias al recorrido de las agujas del reloj, las que tienen como implicancias “reconocer el camino y sellar” todos los compromisos llevados a cabo hasta el momento.

Luego de ocupar los espacios paralelos y horizontales de hombres y mujeres, el Tata Servicio (persona de confianza y conocedor de las sabidurías familiares, encargado de la despensa y la atención festiva) da la bienvenida a los recién casados y su comitiva, reiterando sabios consejos (kunay) para la vida de los recién casados y el papel de los padrinos y familiares.

Acto seguido, ofrecerá a la comitiva y sus acompañantes el tradicional kukawi (fiambre en base a los mejores productos de papa, chuño y tunta reservados para la ocasión), los mismos que deben estar cocidos “*muy enteritos porque de estar partidos ya no sería fiesta y nos es bueno para los novios*” —(Pelagia Mamani Oña, Taquile, 2009). Se los sirve en la parte central y en una manta de color negro, entre el grupo masculino y femenino, el que debe estar muy caliente. El hatun padrino y la kuraq madrina o la madrina mayor, después de agradecer por el convite, toman las manos de los novios y las colocan sobre el alimento caliente (ritual denominado Quñi llank'ayku), cuyo sentido es que mediante las manos soporten el quñi (calor) del alimento y su calor penetre en sus

cuerpos, para sentir el calor del hogar y aprender a soportar las dificultades que se les puede presentar en la vida.



FIGURA 16

CHALLA A LA PACHAMAMA CON AQHA Y BENDICIENDO ISTALLAS PARA
COMPARTIR LA MAMAKUKA

Concluido el acto sagrado, el Padrino Mayor dispone servirse el fiambre caliente, iniciando con hacer probar el primer bocado al novio, luego lo hará él, seguidamente el ara padrino, a continuación los padres de los novios y finalmente se invitará a servirse a los acompañantes. Esta misma secuencialidad lo seguirá la kuraq madrina y su comitiva femenina que acompañan a la novia.

Aquí se lleva a cabo, otro acto vital trascendente, a cargo de los padrinos grandes, considerando que los novios aún siguen siendo wawas recién nacidas, están creciendo y necesitan comer y beber, entonces los padrinos los educan de cómo alimentarse, para ello llevan el alimento o la bebida a sus bocas, porque ellos aún no tienen la capacidad de alimentarse por su propia cuenta.

Los siguientes rituales serán la challa con el aqha (chicha) ofreciendo el primer sorbo a la pachamama, agradeciendo por lo bien que está pasando el matrimonio y solicitando que en la fiesta haya unión y mucha alegría. Esta bebida sagrada se ofrenda con mucho respeto (Napaykukuy Yupaychay) a las deidades y a los miembros de la comitiva, en el mismo orden jerárquico anterior. Concluida la challa, se bendicen y aperturan las istallas que contienen la mama kuka (Madre kuka) que se compartirá con todos los presentes. Con este acto se “sellan” las acciones previas y se abre un nuevo

momento en la interacción humana; es decir, la dimensión de la socialidad donde se puede conversar con amenidad y soltura.

En esta realidad comunitaria, la kuka constituye el mecanismo de comunicación con las deidades y entre humanos; al compartirla “de chuspa a chuspa” o “de chuku a chuku” se inician y concluyen los encuentros mediante el saludo y la despedida; se inician las conversaciones y se aseguran los acuerdos; se inician y concluyen las visitas a las personas de respeto y autoridad o se cierran o aperturan momentos diferentes en la interacción cotidiana o extraordinaria.



FIGURA 17

LLEGADA Y VUELTAS EN EL PATIO PRINCIPAL PARA SELLAR LOS ACTOS PREVIOS. A LA DERECHA ADORNADO CON PLANTAS Y FLORES EL “QURI TAPA”

Concluidos los actos sagrados y de socialidad en el samary, la comitiva encabezados por los maestros de la música que con sus instrumentos de cuerda (guitarra, mandolina, chillador) entonan las melodías del kasarakuy y el kasarasiri, se desplazan hacia el escenario festivo, la casa del papá suegro. Allí los esperan el Tata Servicio y su gente comisionada, quienes han preparado la recepción en el patio central de la casa, donde han construido el Quri Tapa (nido de oro y espacio masculino) y preparado con cueros y frazadas el Chimpa Lamara (espacio femenino).

Llegados al espacio principal de la celebración, el kancha wasi (patio de la casa) se realizan nuevos rituales. Iniciándose con el pisk’a muyu (dos vueltas de derecha a izquierda) para sellar y dar fuerza a los compromisos previos; luego, el Tata Servicio, los padrinos grandes y los padres de ambos contrayentes, dan los Kunaykuna (sabios consejos) a la pareja, como orientaciones vitales para una familia, que siempre practique la yanapanakuy (ayuda mutua como si fueran una sola persona), que vivan con t’ukuy sunqu

(cariño y afecto sincero), que sean muy trabajadores (llank'ay), que ambos se enseñen en todo momento (yachachiy) y que hagan una huñu pacha kawsay (una vida en unión, cariño y armonía). Este ritual de socialización de los valores éticos esenciales, se repetirán en otros momentos de la celebración y alcanzados por gentes (runakuna) muy respetadas de ambas familias, especialmente por los abuelos y los padrinos.

La preparación de lamara (ramada) y chimpa lamara, por parte de los servicios, tienen connotaciones de significación simbólica muy relevantes para la vida futura de la pareja. Ambos constituyen el nuevo hogar donde nacerán y se criaran los hijos, porque representa al quri tapa (nido de oro) y en él entrará el novio, al que se le va cantando “quri t'ikita, qulqi t'ikita” (florcita de oro, florcita de plata). *“Lamara tiene un color muy especial, como la del oro, porque está construido con totora seca y madura, con ella se teje sejes y cosen q'isana en forma cuadrangular. Esta totora seca es color del oro, por eso se le llama Quri Tapa (nidito de oro). El tejido y los amarres de lamara tienen que ser bien fuertes, porque el matrimonio tiene que estar bien amarrado, bien tejido para que nadie pueda desatarlo. A este hogar se adorna con plantas, frutas, flores frescas y coloridas, porque significa la dicha del trabajo, la alegría y la felicidad de la nueva familia”* (Andres Mamani Huatta, Taquile, 2008).

Asimismo, el kancha wasi, donde se ubican lamara y chimpa lamara, representa un espacio y momento de aprendizaje; puesto que el comportamiento de los novios corresponde al estado vital del asuwawa (recién nacido dependiente de los padres) el que solo mira fijamente a la dirección que le permite el vestido atado a su cuerpo, es el ser que no puede comer ni beber por su propia cuenta y solo espera ser alimentado²⁷ y no puede realizar sus necesidades vitales sin la asistencia de sus tutores. Representa al nuevo hogar, al espacio y momento de prueba y rearmonización para la nueva vida; allí los novios en proceso de crecimiento, estarán sujetos a la observancia de reglas, pautas de conducta, gestos y actitudes establecidos por la tradición.

En concordancia a tal estado vital, los novios en sus respectivos espacios, asumen una postura marcada por el silencio, la seriedad y el hermetismo, con mirada fija “en el pensamiento”, ajenos a todo cuanto está sucediendo a su alrededor, sin inmutarse ante las incomodidades de tal postura o de las circunstancias fortuitas que acontezcan²⁸. Es decir, no ven, no oyen, ni

²⁷ “Los novios deben comer, pero solo un poco, con moderación, aun así tengan hambre deben aguantarse las ganas, ahí nace que si alguno de ellos come por demás, quiere decir que se está comiendo a su esposa o esposo y en el hogar no se llevarán bien. Además cuando el hatun padrino da comer y beber al novio al igual que la madrina grande, ellos les están criando y enseñando a trabajar”. (Grupo matrimonio).

²⁸ Al preparar los lugares donde se ubicarán los novios, los “Servicios” han colocado los cueros de las ovejas sacrificadas cubiertos por mantas, los que contienen muchas garrapatas, las que en un determinado

sienten; porque están en un momento de reflexionar y meditar en los errores y faltas cometidas en sus acciones y pensamientos pasados; reflexionando sobre cómo hacer realidad todos los consejos recibidos y los que seguirán escuchando más adelante. Ellos saben bien, que todo acto suyo que contravenga a lo establecido por la costumbre, contiene una significación adversa a la formación de una familia acorde con la tradición comunitaria y a la propia dicha y felicidad futura. La conciencia de estos desenlaces, es de carácter público y colectivo, porque los invitados están observando dichos acontecimientos y serán ellos los que aprueben o sancionen socialmente a cada acto celebratorio. De ocurrir eventos que no concuerden con los estereotipos de la tradición, la desaprobación estará direccionada en un doble sentido, hacia los padrinos porque no supieron educar a sus nuevos hijos debido a su inexperiencia y desconocimiento, y hacia los novios que al no observar las costumbres estarían dando señales de un matrimonio con dificultades y desdicha.

Durante el primer día del kasarakuy, los novios y su comitiva observan las buenas formas de conducta ritual en el kancha wasi (patio central); pero llegada la noche, son reubicados en un lugar más íntimo del hogar, el patawi (ambiente interior de la casa preparado para que la comitiva pernocte durante la noche).

Simultáneamente, durante la noche los invitados (familiares y amigos de qhari y warmi wawayuq) en un ambiente de alegría sin límites liban licor, bailan en parejas y cantan los versos del kasarasiri, acompañados por las notas de guitarras, mandolinas y chilladores. En la fiesta debe reinar mucha alegría y no deben suceder peleas, para que el matrimonio sea fuerte, alegre y unido. Esta sensibilidad y predisposición conductual de las personas, solo es posible debido a que vienen pautadas por los cánones de su cosmovisión; según las cuales, los actos humanos que contravengan a la costumbre, son los causantes de la desarmonía, el desequilibrio y el trastorno de la vida cósmica y comunitaria.

En este devenir festivo, se “van tejiendo” actos simbólicos que enseñan a los recién casados a “crecer y volar” para conducirse solos; otros que “van sellando”, fortaleciendo y asegurando la nueva relación matrimonial; y, las conversaciones o kunanakuy en espacios interiores del hogar, donde los

momento ascenderán por los cuerpos de los novios; estos no podrán quitárselos del cuerpo, tendrán que resistirlos con mucha paciencia y en el mejor de los casos, avisar discretamente al padrino para que le evite esta molestia. El tiempo que dura esta manera de comportarse es aproximadamente de 24 horas, hasta el momento del “Surge”, e interrumpido en los momentos que hagan uso de los servicios higiénicos, a los que van acompañados y cuidados por toda la comitiva matrimonial, guiados por los maestros de la música que van tocando el kasarasiri.

padrinos transmiten kunaykuna o sabios consejos que explican el paso hacia un nuevo estado humano, adquirido mediante el matrimonio y que los convierte en runa y warmi (gentes) completos, gentes de bien, ejemplos de vida y con capacidad para desempeñar responsabilidades para el servicio comunitario.

Durante el segundo día festivo, en que la pareja y sus padrinos se encuentran juntos en la Ramada, existen momentos en que la pareja debe desplazarse hacia los servicios higiénicos, para lo cual la comitiva debe acompañarlos otorgándoles protección; disponiéndose el desplazamiento, guardando la respectiva estructura posicional y encabezados por los maestros de la música; el Hatun Padrino que antecede a los novios camina batiendo el poncho que forma parte de su indumentaria, acto simbólico denominado “aleteo” y va pronunciando “ya están aprendiendo a volar”.

“A medida que pasan las horas, el Aleteo va aumentando y haciéndose cada vez más fuerte, donde se expresa el estado de crecimiento de la pareja y cómo es que va su avance de conocer la vida, dejando de ser un simple persona y pasando a ser un hombre íntegro, capaz de sostener y mantener un hogar. Esta caminata también sirve para que la comitiva refresque y descanse los pies que al estar sentados e hincados por muchas horas es incómodo. Entre los padrinos hablamos viendo cómo los novios son obedientes y van pasando sus pruebas, y cómo falta poco para su salida, nos sentimos contentos porque hay buenos resultados, los novios aprenden rápido y ya están reconociendo el camino del casado, decimos.” (Zenón Tipo Quispe, Ara Padrino 2007). En este mismo espacio y tiempo, se realizan los rituales que fortalecen, aseguran y hacen que el “matrimonio sea para siempre y nadie los pueda desatar y separar”, estos son el Kaspanakuy y el “Surge”.

El Kaspanakuy es un juego ritual entre las familias de qhari wawayuq y warmi wawayuq, que se realiza a media noche, quienes premunidos de velas encendidas (entregadas por los Servicio) e intercalados entre varones y mujeres, salen al patio central de la casa (los novios quedan en el recinto interior porque no pueden ver el juego) y haciendo rondas de derecha a izquierda bailan cantando muy



FIGURA 18

ZENÓN TIPO, ARA PADRINO DELANTE DE LA COMITIVA REALIZA EL “ALETEO”

alegres a ritmo de kasarasiri²⁹: “*k’aspa k’aspa asnariy*”.

El juego lo inician los “Servicios”, al quemar los cabellos de la familia del novio y de la novia, luego todos los familiares de ambos juegan con mucha amenidad a lo mismo; pero la competición lúdica es no dejarse quemar. Al final del ritual nadie habrá podido escapar de haber sido quemado. Al olor que emiten los cabellos quemados se les denomina asnariy.

Con este ritual del kaspanakuy, el matrimonio ingresa a una nueva fase de evolución, debido a que los novios ya han pasado con éxito las pruebas que la tradición impone, han aprendido a comer, beber y están aprendiendo a volar; por lo que están en el momento de Surgir. Cuando empieza el K’aspanakuy, está empezando “el surgir de los novios” para que nadie los separe. Es el periodo en que van tomando la personalidad de gente casada, es el momento de hacer que la unión como Qhari-warmi se suelden, se tejan, se aseguren y se fortalezcan. Esta función cumple el ritual de k’aspanakuy, porque el quemar el cabello significa:

- El juego (quemarse mutuamente el cabello) y el derroche de alegría entre ambas familias, implica que ya son un sola familia, que “ya están unidas para siempre”. Por eso se canta: *k’aspa k’aspa asnariy*
- El asnariy u olor desagradable e impactante del cabello quemado está implicando que ya son una sola persona, que nadie podrá desatarlos y separarlos. “Este olor es el que protege la unión”.
- El k’aspado del cabello y el olor será el recuerdo permanente, rememorado en momentos que estén con dificultades de separación, se les preguntará ¿y para eso te hemos k’aspado?”.

Pasado el mediodía, el Tata Servicio y los padrinos, preparan a los novios para el Ritual del “Surge”, porque hasta este momento, ellos ya aprendieron a volar, “ya están listos para volar, dicen alegres los padrinos” (Grupo Matrimonio). Se empieza por cambiarles la abultada ropa que visten hasta el

²⁹ Los versos que se cantan en el “Surge” son improvisaciones a modo de contrapunto entre el grupo de:

<i>Qhari wawayuq:</i>	<i>y</i>	<i>warmi wawayuq:</i>	
Tusuricuy mama suegra.	Baila suegra	Chaychius mana kusicuyman	Porque no alegrarme
Consoylacuy tata suegro	Consuélate suegro	Qary wawata q’awarispá	Al ver a mi hijo varón
Q’ore jalwapis t’ikhascan	En casita de oro floreciendo están	Warmi wawayta venderquspa	Porque e vendido a mi hija
Anchatachius cusicuyman	Me alegro mucho	Anchatachius kusicuni	Me alegro inmensamente
Sichus mana kusicuyman	Porque no alegrarme	chajrirota qawarispá	Viendo al chacarero
Warmi wawata q’awarispá	Viendo a mi hija		
Amapolay amapolay	Amapola amapola		
Amapunis qongawanchu	Nunca me olvides		
Chupirayqa qarawangá	Mi hija me va a servir		
Arostawan runtutawan	Un plato de arroz con huevo		

momento, por otra más liviana y colorida que les permita participar en el “Surge”. Esta tiene que ser muy diferente a la de los demás casados. La novia lleva una colorida pollera fucsia, color que simboliza buena suerte en la unión, porque de llevar un amarilla significaría que no será tan feliz como se espera. El novio lleva un poncho multicolor que significa estar contento y ser diferente a todos, estas ropas las portaran hasta que culmine las ceremonias del matrimonio, el último día se le pondrá el traje típico de los taquileños casados.



FIGURA 19

RITUAL DEL “SURGE”

La danza y las canciones aluden a la nueva familia simbolizada en un tejido, donde la novia (Filomena) usando el llauri (novio) y el kaytu de Escarcena (hilo de lana, que simboliza a las dos familias) lo elabora con mucho trabajo y paciencia³⁰. La caravana dancística hace sus desplazamientos rítmicos en rondas circulares, cantando en

El ritual del “Surge”, es un danza colectiva, donde participan por primera vez los novios, acompañados de sus padrinos y los miembros de la familia Qhari-Warmi wawayuq presentes y correspondientemente emparejados; “si hay alguien que no vino con su esposo o con su conviviente no puede participar, porque se vería mal y daría una mala imagen al matrimonio que está surgiendo” (Pelagia Mamani Oha).

Filomena Kaytoman surcicum iscarcinan yariway. “Filomena cose bien con tu llauri, con el kaytu de Escarsena cose bien”.

*Tata padrino pusariy
Wawaykita phawarichiy
Allin allinta surgisun... “Surge”!*

*Wañuy awqallas t’ipinqa
Manas pipis imananqachu... “Surge”!*

*Escasenaj yaurinwan
Allin allinta surgisun... “Surge”!*

*Palomita phawarinña
K’uchi k’uchillatañas... “Surge”!*

*Sichus mana kusicuyman
Warmi wawata q’awaripa*

*Amapolay amapolay
Amapunis qonqawanchu*

*Chupirayqa qarawanqa
Arostawan runtutawan*

*Porque no alegrarme
Viendo a mi hija*

Amapola amapola

Nunca me olvides

Mi hija me va a servir

Un plato de arroz con huevo

Señores Padrinos guénnos

Haz correr a tu hijo

A que surgir muy bien... “Surge”!

Solo la muerte los separará

Nadie hará nada.. “Surge”!

Con su aguja gruesa de escarsena

A que surgir muy bien... “Surge”!

Ya vuela la palomita

Animosa dejando sus flojeras.. “Surge”!

chajrirota qawaripa

Viendo al chacarero

contrapunto entre los de qhari y warmi wawayuq, tomados de la mano y conservando un orden y secuencialidad la estructura jerárquica de la comitiva matrimonial. *“Cada una de las doce personas que va a guiar el “Surge” tienen que dar doce vueltas cada uno, ellos ya saben la secuencia de pasos a seguir. El primer guía de “Surge” es el Ara padrino, después yo, luego el novio, la novia, después la Kuraj madrina, madrina menor, de ahí viene qhari wawayuq, después Warmy wawayuq y por último las familias de cada uno en orden”* (Alipio Huatta Cruz, Hatun Padrino 2007)

Las rondas toman distintas formas, a los que se les denomina “pasos”, estos son la waskhar (cadena), Simphanakuy (trenzado), Arco punku (arco de la puerta), pillu (Corona), Kashwa (danza festiva), K’ikllu (callejón) y Llinthay.



FIGURA 20

COREOGRAFÍA EN EL “SURGE”
PASO ARQU PUNKU

PASO DE LA CADENA

PASO EL TRENSADO

Estos pasos simbolizan el zurcir o tejer una pieza textil, que deberá ser fuerte y efectivo. Los desplazamientos circulares o rondas son complicados, que al ser guiadas sucesivamente por cada uno de los miembros de la comitiva matrimonial, existe la posibilidad que se cometan equívocos o enredos; para salir de esta dificultad, los novios y el guía de turno tienen que recurrir a su ingenio y sabiduría para desenredarse, cuyo desenlace exitoso es encontrar la solución a los problemas de la vida matrimonial.

El equivocarse simboliza “los enredos de la vida del casado”, y si los hubiera muchos, significa que su camino va a ser difícil, así que es mejor no equivocarse para que no suceda inconveniente alguno. Por ello van cantando, “bien, bien ahora vamos a surgir, nadie se tiene que equivocarse, el padrino ya viene, ya va abrir, abrir esas puertas para pasar”.

Asimismo, el kancha wasi o patio central de la casa, representa el cosmos o universo total, donde se vive y se trabaja; las personas representan las

pruebas de la vida que pueden ser alegrías, penas, rencores, desanimo, la enfermedad, las peleas, la desarmonía, etc. Por esta razón, mediante la danza del “Surge” se simboliza el “coser el camino de los novios”, los que en esta oportunidad no podrán bailar “solo deben coser su camino andando al lado de sus padrinos, para aprender a comportarse y vivir en conformidad”.

Cada “paso” es una fase vital, porque representa una forma, una prueba para “zurcir” el matrimonio para “que nadie lo rompa, para que nadie lo separe”, por eso debe hacerse con alegría y jovialidad, “para que sea fuerte y efectivo”. Así dice la canción: Allin allinta surgisun...surge”! (A que surgir muy bien...surge”!), Wañuy awqallas t’ipinqa (Solo la muerte los separará), Manas pipis imananqachu...”Surge”! (Nadie hará nada.. surge”!).

Mediante la ritualización del “Surge” que ha permitido a que la pareja haya entrado a la fase de madurez vital, a través de un proceso de aprendizaje experimentando alegrías y dificultades, donde simbólicamente han cosido el camino de los novios, sellando compromisos y promesas que los une por siempre, y habiendo ya adquirido la capacidad de volar. El hatun padrino se dirige a la comitiva festiva, diciendo: *“ahora ya mis hijos, mis ahijados tienen sus alas, ahora si pueden andar, invitar a sus familiares y a sus amigos”*. A partir de este momento, los novios se han convertido en qhari y warmi, hombre y mujer casados, con autonomía y libertad para asumir comportamientos de personas adultas, maduras y de respeto para todos los miembros de la comunidad.

Sin embargo, los padrinos convertidos simbólicamente en padres de la nueva familia, tienen que cumplir con su último acto ritual constitutivo del matrimonio; para lo cual invita a los nuevos esposos y a todas las personas casadas, para pasar al recinto íntimo del hogar matrimonial (el Pista Wasi) para el kunanakuy (aconsejamiento) de los esposos, para que sean gentes que Yupaychay runa masiy (que guarden respeto por los demás). Los kunay o sabios consejos, explican el paso hacia un nuevo estado humano, que se han convertido en runa y warmi (gentes) completos, por lo que tendrán que ser gentes de bien, ser ejemplos de vida, vivir en huñu pacha kawsay (una vida en armonía) y siempre estar dispuestos a desempeñar responsabilidades al servicio de la comunidad.



FIGURA 21

PADRINOS DANDO CONSEJOS A RECIÉN CASADOS DELANTE DE SUS PADRES

Mientras en el recinto interior se desarrolla esta conversación de adultez, en el espacio exterior (patio central) se lleva a cabo el “Surge” de los solteros (se toma una pareja y se los convierte en novios), que vendría a ser una ceremonia de simulación de los actos del matrimonio con un sentido de inversión absoluta de la ética y las pautas de conducta aconsejadas durante la celebración del matrimonio. Los padrinos simulados, dan consejos compara conseguir otra compañera, se hacen las rondas de izquierda a derecha (anular lo sellado). Todo ello se hace en son de bromas y chistes que generan hilaridad colectiva.



FIGURA 23

“SURGE” DE LOS SOLTEROS

padres y amistades. En los días siguientes (tercero, cuarto y quinto) seguirán los festejos cumpliendo actos y precauciones que ayuden a la felicidad de la pareja y sus hijos; hasta que como acto final, los padrinos grandes mediante el Ch’utiy (cambiar de ropa), visten a los esposos con su vestimenta típica taquileña.

Terminado el matrimonio simulado, se empieza a desatar la ramada y limpiar el patio, esta es la razón práctica del ritual de los solteros, pero que tiene por sentido mítico el de limpiar todos los errores que se haya cometido en la celebración del matrimonio.

Concluidos estos momentos de los kunay de adultez y “Surge” de los solteros, los esposos y su comitiva salen al patio central, aquí, marido y esposa se convierten en los anfitriones de la fiesta. Ellos, convertidos en personas adultas y de respeto, serán los que prestan las atenciones a sus padrinos,

IV. MITOS Y RITUALES EN LA VIDA PRODUCTIVA Y SOCIETAL DE LA ISLA TAQUILE

4.1. Socialidad festiva en los andes: cosmovisión y ética vital

En semiólogo Mijail Bajtín, al analizar el sentido profundo de la fiesta carnavalesca en la edad media y el renacimiento europeos, en base a la lectura de las imágenes que proyecta Francois Rabelais en su obra Gargantúa y Pantagruel, diseña magistralmente el significado de “Las festividades (cualquiera que sea su tipo) son una *forma primordial* determinante de la civilización humana. No hace falta considerarlas ni explicarlas como un producto de las condiciones y objetivos prácticos del trabajo colectivo, o interpretación más vulgar aun, de la necesidad biológica (fisiológica) de descanso periódico. Las festividades siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo. Los «ejercicios» de reglamentación y perfeccionamiento del proceso del trabajo colectivo, el «juego del trabajo», el descanso o la tregua en el trabajo nunca han llegado a ser verdaderas *fiestas*. Para que lo sea, hace falta un elemento más, proveniente del mundo del espíritu y de las ideas. Su sanción debe emanar no del mundo de los *medios* y condiciones indispensables, sino del mundo de los *objetivos superiores* de la existencia humana, es decir, el mundo de los ideales. Sin esto, no existe clima de fiesta” (Bajtín, 2003: 24).

Es, en esta perspectiva comprensiva que daremos lectura a los actos e imágenes de las fiesta populares que acontecen en el marco de los ciclos vitales, agropecuario y sagrado de la isla Taquile.

En primera instancia, en estos acontecimientos festivos permean la confluencia de tradiciones festivas católico-coloniales y andinas, en cuyo proceso las poblaciones quechuas y aymaras del Altiplano, han logrado adoptar los íconos e imágenes católicas en la estructura integral de su propia cultura, y por consiguiente, de las celebraciones festivas populares.

A esta dinámica cultural, en los enfoques de la antropología de la modernización que se sustenta en la visión dicotómica entre modernidad y tradición, se le denomina “sincretismo” o “mestizaje cultural”, en el entendido que tal proceso implicaría la transformación total del universo cultural

indígena, incluyendo su sistema de representaciones simbólicas y el tránsito hacia la homogenización cultural de las sociedades. Sin embargo, para estudiosos contemporáneos como van Kessel (1992), la denomina andinización de los elementos culturales occidentales; Arguedas (1979), sostiene que el indio adopta lo exógeno para apoyar y fortalecer lo propio; Eduardo Grillo (1989), sostiene que las instituciones coloniales han sido digeridas por la cultura andina; Elio K. Masferrer Kan (1978), demuestra que la organización de las cofradías en Recuay y en Huaraz se estructura siguiendo patrones andinos de organización social, produciéndose así una apropiación y resemantización de la institución colonial; a este proceso es a lo que De Certeau (1998) lo define, como la “táctica del consumo”, donde una de las armas del débil es entrar en un juego establecido por el orden dominante y utilizarlo para resistir. Es tomar ventaja del espacio, de una actividad, una manifestación, de un discurso pronunciado por el dominante, asimilándolo y convirtiendo la desventaja en una ventaja.

En los andes, durante el largo trajinar del proceso de colonialismo, cuya estrategia esencial de conquista fue la racialización e inferiorización de la naturaleza humana de los invadidos (Quijano, 2008), las poblaciones quechuas y aymaras, a parte del conflicto social directo, desarrollaron otro filón esencial de continuidad y resistencia de naturaleza silenciosa y simulada: la cultural. Los espacios y tiempos especiales y predilectos para ello fueron las fiestas católicas, que de manera invasiva se superpusieron a los acontecimientos festivos que realizaban los pueblos invadidos, para celebrar acontecimientos esenciales de la vida humana y del cosmos. En este proceso, danzas, música, canciones y los rituales sagrados de su espiritualidad, fueron mecanismos que sirvieron para este fin.

De este modo, en los territorios y poblaciones indígenas, la fiesta católica y sus manifestaciones culturales, se han constituido en el espacio particular y el tiempo extraordinario para viabilizar su cosmovisión y su ética, para afirmar sus identidades colectivas e individuales, la exteriorización del verdadero humanismo de la vida mediante la realización plena de los actores participantes, la visibilización de una crítica social simulada y resistencia a los poderes establecidos que los adopta y rinde culto, una alta valoración a la memoria de los antepasados y una utopía realizadora de un proyecto vital.

Para la población andina, y en particular de la taquileña, la celebración de la fiesta católica (Candelaria, San Isidro, Pentecostés, San Juan, etc.) no es la rememoración de acciones extraordinarias de estos íconos cristianos; más bien, en el contexto de estas, se celebra a la vida humana y cósmica como necesidad existencial; porque su misma organización es un hecho de aporte colectivo; a través de ella, se comparte lo que “nos brinda la pachamama” a través de la comida, la bebida y el baile; se celebra el nacimiento de la nueva

familia, la casa nueva y la siembra; el crecimiento, la floración y la maduración de los cultivos y los nuevos hombres; también se festeja a la cosecha como la llegada al hogar y permanencia en él de los frutos de la madre tierra (ispalla, wanlla o frutos grandes); asimismo a la muerte como una nueva forma de vida en que los difuntos seguirán ayudando, protegiendo y cuidando a los suyos; y también a los periodos de crisis o trastornos de la naturaleza.

Por esta razón, en la dimensión sagrada de las fiestas católicas populares del altiplano, encontramos que rituales andinos, como los denominados “pagos” a la pachamama, constituyen los actos fundacionales y de apertura de las festividades patronales³¹. Estos rituales se realizan con orientaciones y sentidos significativos particulares, que aluden a un acontecimiento esencial del ciclo vital persistente en la memoria colectiva de las poblaciones andinas. Como lo grafica Guamán Poma de Ayala en el siguiente cuadro.

MES	MES INCA	TRADUCCIÓN
Enero	Huchuy Puquy	<i>Maduración pequeña</i>
Febrero	Hatun Puquy	<i>Maduración grande</i>
Marzo	Pawqar Waray	<i>Ropa de flores</i>
Abril	Ariway	<i>Baile del maíz joven</i>
Mayo	Aymuray	<i>Canción de la cosecha</i>
Junio	Inti Raymi	<i>Festival del Sol</i>
Julio	Anta Situway	<i>Purificación terrenal</i>
Agosto	Qhapaq Situwa	<i>Sacrificio de purificación general</i>
Septiembre	Quya Raymi	<i>Festival de la reina</i>
Octubre	Uma Raymi	<i>Festival del agua</i>
Noviembre	Aya Marq'a	<i>Procesión de los muertos</i>
Diciembre	Qhapaq Raymi	<i>Festival magnífico</i>

En el marco del conflicto cultural, ante la estrategia evangelizadora que convierte a los santos y vírgenes en vehículos de intermediación hacia la eternidad; el hombre andino, se apropia de ellos y recodifica y resemantiza sus roles y funciones, otorgándoles sentido de cotidianeidad, idénticas a la de sus deidades protectoras. Es decir, que a San Isidro lo encontramos como el Santo de la Siembra, a Santa Teresa que señala el momento de la siembra grande de papas, a San Juan como el protector de las ovejas, a la Santísima

³¹ Todos los conjuntos de danzas autóctonas y de traje de luces de la festividad de la Virgen de la Candelaria en Puno, realizan como acto sagrado inicial el pago a la Pachamama en el Apu Azogwine, colina más alta de la ciudad. En la festividad de la Virgen de la Asunción de Chucuito (Mamita Asunta, Patrona de los Jaq'is-campesinos aymaras), se lleva a cabo el ritual de la Wakcha, en la Festividad de la Virgen de la Concepción de Paucarcolla, se celebra el ritual del Quchamachu.

Trinidad como la fiesta de la vacas, a la Virgen de la Candelaria como protectora de las heladas y cuidadora de los cultivos en floración.

Asimismo, el lado festivo de estas celebraciones, tienen como formas expresivas a las danzas, el vestido, la música, la comida y las bebidas; todas estas se constituyen en mecanismos que pautan las sensibilidades y afectividades humanas de los participantes del acto festivo y de la comunidad. La simbología rítmica, gestual e iconográfica que contienen, dimanan sentidos de colectividad, vida en plenitud, interacción humana en afectividad y la prefiguración de una vida plena en abundancia y bienestar individual y colectivo. En este sentido otorgan a la fiesta una naturaleza suigeneris, donde es posible vivir una vida diferente a la cotidianeidad opresiva, hacer derroche de energías sin límites mediante la supresión simbólica de los miedos, los prejuicios y complejos de inferioridad. La fiesta andina es la liberación de ese estigma idiosincrático atribuido al indio, que Luis Abanto Morales encara a “los blancos venidos de España”, cuando canta: “Dices que soy triste..., que quieres que haga... No dicen ustedes que el cholo es sin alma, y que es como piedra sin voz, sin palabra... y llora por dentro, sin mostrar las lágrimas...” (Abanto Morales, Vals “Cholo Soy”).

De este modo, en las fiestas populares andinas y mediante sus danzas, música y canciones, los participantes viven un tiempo extraordinario, una forma de vida simbólica diferente, donde el actor puede representar una personalidad desinhibida, libre de ataduras, puede “levantar la frente y erguir el pecho” para “desafiar las penas y el sufrimiento”. Es decir, temporalmente se penetra en un segundo mundo, donde se expresa el compartir la alegría de vivir, la libertad del espíritu que se desprejuicia y afirma, la vida en colectividad que brinda seguridad y firmeza. Esta naturaleza extraordinaria de las fiestas andinas y sus imágenes expresivas (música, danza, comida, vestido) contienen una significación de dualidad y ambivalencia. Un sentido que adopta lo extraño para afirmar lo propio. Un participar de los escenarios oficiales para viabilizar las resistencias y prolongación de sus propias raíces. El asumir la lógica del silencio para preservar la autenticidad, “entendida como la capacidad de grupos sociales para representarse a sí mismos, y de conquistar aquel espacio dentro del discurso nacional y global, que les permita a ellos decir quiénes son. Es decir, dinamizar una capacidad de autorepresentación y autodeterminación, en vez de la resistencia de supuestas identidades esenciales, como la ‘antigüedad’ u ‘originalidad’ de formas y contenidos” (Canepa, 2006).

Es que el espíritu andino es ambivalente, sino cómo explicamos qué hombres y mujeres del ande, bailen ritmos, melodías y canciones que aluden a la tristeza, el desamor, el desencanto. Para el hombre andino, en su racionalidad no dicotómica, lo negativo, lo adverso representa solo trastornos

temporales que se puede revertir y hasta aprovechar en otros momentos, porque es un hecho vital complementario y necesario. Pues el sufrimiento y la opresión de los prejuicios e inequidades humanas son revertidos en el espíritu festivo. El sufrimiento no es un estigma que conduzca al suicidio, es más bien un factor de resiliencia, “mi progreso y mis éxitos son hechos con sufrimiento”, dicen.

En la dimensión de la afirmación de la autenticidad andina, la fiesta y sus actos e imágenes expresivas, constituyen manifestaciones que construyen las identidades individuales y colectivas; porque mediante ellas viabilizan “al nosotros” que siente, piensa, canta, viste y festeja la vida de modo diferente a “los otros”, como se expresan cotidianamente “así nomás vivimos y festejamos en la comunidad”. Pues las identidades colectivas e individuales se viabilizan a través de calidad y abundancia de las atenciones ofrecidas por los anfitriones; en la adhesión a los cánones prototípicos de los rituales festivos; en la fuerza, energía, alegría y armonía con que se presentan y ejecuten las distintas formas festivas; la espectacularidad y calidad de los trajes y la vestimenta festiva que porten; el sustento y fuerza social que acompañe a los carguyuq y al escenario festivo. Estos criterios de valoración sobre “el pasar” la fiesta, por un lado, forman la parte consustancial del aspecto social de la identidad asignada por la sociedad a sus actores individuales y colectivos; y por otro lado, constituyen íconos que posibilitan la enunciación intuitiva y predictiva sobre los desenlaces benefactores o nefastos de los aconteceres futuros de la vida humana y cósmica.

En la historia del altiplano, hemos ido cambiando de referentes festivos esenciales; del Pacha, espacio - tiempo sagrados, y la celebración de los momentos esenciales de la crianza de la vida humana y cósmica en la era de la autonomía andina; transitamos al templo y a su complejo santoral católico que fueran convirtiéndose en los centros de cristiandad para la conquista de las almas andinas e íconos de mayor prestigio y legitimidad del poder y la autoridad local. Pero que hoy, los vemos en los poblados de distritos y provincias envejecer y derruirse en el tiempo del olvido, junto a una débil y cuasi inexistente institucionalidad creyente y el martilleo incesante de las ventiscas alto andinas. Pero también como nuevas tendencias económicas y socioculturales, se abren paso con fuerza inusitada los “templos de consumo global”³², que pretenden mercantilizar todo cuanto encuentren a su paso; estas fuerzas del mercantilismo bregan por convertirse en los referentes del prestigio que otorga el disfrute y el consumismo desenfrenado. Pretendiendo

³² Zigmunt Baumann, en su texto “Modernidad Líquida”, sostiene que las fuerza económicas globales van creando los denominados espacios vacíos, entre los cuales se identifican a las autopistas, las estaciones de trenes, los aeropuertos y los mega mercados; donde el hombre como individuo se convierte en un ser solitario dentro de la muchedumbre sin rostro.

convertir a nuestras fiestas, a nuestras tradiciones musicales y dancísticas, a nuestros rituales de espiritualidad ancestral y nuestras sabidurías culinarias en “productos turísticos” o mejor dicho mercancías de consumo de los “ciudadanos globales”; pretendiendo cosificarlos y deslegitimar su esencia humanista de autorepresentación colectiva.

Sin embargo, es necesario remarcar que en la complejidad humana existen diversas formas y maneras de hacer la vida, y que en el espacio andino tenemos como patrimonio humano, una visión que humaniza a las montañas, a los ríos, las plantas y las aves, que convierte al hombre en un ente con una esencia indiferenciable ante todos los elementos del Pacha. Una ética que busca el respeto, la armonización, la solidaridad, la cooperación, la alegría y el afecto. Es que el hombre andino tiene una cultura de fiesta, pero de fiesta del alma, de las emociones y los sentimientos, como digiera José María Arguedas.

4.2. Socialidad festiva en Taquile: “Huñu pachay kawsay” (hacer la vida en armonía)

En la estructura de las celebraciones festivas y su correspondiente complejo de ritualidades de la isla Taquile, encontramos la confluencia de las tradiciones católico cristinas y andinas, ambas conservando sus sistemas de imaginaria, simbología y ritualidad, manteniendo inalterables sus núcleos semánticos, respetando sus espacios y tiempos de realización y contribuyendo a la constitución de las mentalidades y sensibilidad de sus pobladores. Esta manera de asumir lo diverso, en lo espiritual y festivo, solo es posible por la percepción cosmovisiva y racionalidad del poblador andino, para quien todos los elementos del Pacha (en los cuales se incluyen a las imágenes, símbolos, actos y personajes católicos), son necesarios y complementarios para la vida. Sin duda, visión contraria a la práctica evangelizadora Cristiana Ortodoxa que considera a las otras formas de espiritualidad como prácticas de paganismo y demonizadas.

Las festividades y celebraciones taquileñas están guiadas por ideas y objetivos superiores de la existencia cosmotelúrica y humana. Mediante ellas se busca la armonía integradora y realizadora de la entidad humano natural (Pacha), la realización plena de la crianza de la chacra, del ganado y las creaciones del trabajo humano (el tejido, la casa, el negocio), la constitución y el crecimiento de la persona, la familia y la comunidad. De este modo, la fiesta se consagra esencialmente como una necesidad de la vida que requiere crecer y realizarse plenamente, porque el asumir responsabilidades festivas, no significa que el hombre taquileño esté buscando legitimar estructuras sociales, autoridad y poder; más bien, constituyen una obligación comunitaria de servicio a la vida de la comunidad.

Taquile, en los últimos tiempos se ha convertido en el destino turístico más importante de la región; sin embargo, el calendario festivo no está organizado ni concentrado en función de las temporadas altas de llegados de viajeros externos. Por el contrario, su devenir corresponde a momentos cruciales del acontecer ecoclimático de la naturaleza y de la socialidad familiar y comunitaria. Sin embargo, hay que señalar, que formalmente cada acontecimiento festivo en la isla, tiene el “padrinazgo” o el “nombre de pila” de una virgen o santo católico; esto como consecuencia de las estrategias catequistas católicas que en su afán de conquistar el alma indígena superponen sus propios íconos, imágenes y celebraciones.

En este sentido, el pueblo taquileño ha desarrollado una sabiduría para dar orden a su actividad humana, mediante la creación magistral de una obra textil denominada “watayupana” a la que se le ha denominado “faja calendario del año”; la cual representa un texto iconográfico que da cuenta, mediante símbolos organizados en 12 cuadros, de su memoria histórica, su cosmovisión y ética vital, su sabiduría tecnológica afectiva, socialidad festiva y su espiritualidad.

Por tal razón, en función a la observancia de la interacción humana cotidiana de la sociedad taquileña, escrita iconográficamente en su faja calendario, haremos una síntesis interpretativa de tres tipos de festividades de la isla: rituales de advocación relacionadas con la vida en el cosmos o Pacha,



FIGURA 23

WATA YUPANA = FAJA CALENDARIO

fiestas relacionadas con las crianzas agropecuarias y las uywas (frutos) y fiestas de celebración a la familia y la comunidad.

4.2.1. Celebración al cosmos: Pachamama y Apus tutelares

En los andes, criar la vida es una celebración festiva, esto posibilita armonizar y rearmonizar la interacción entre todos los elementos del cosmos, porque todos ellos están imbuidos de sensibilidad y sensualidad; pues en la

actividad cíclica anual que todos realizan, hay momentos de intercambio simbiótico de energías mediante el trabajo, de recuperarlas a través del descanso y el alimento y de festejar como una forma de tomar fuerzas, reenergizarse y de compartir la alegría universal, mediante la fiesta ritual. Esta es la percepción mítica simbólica de la fiesta del Sol o Inti Raymi; este, durante todo el año ha trabajado dando energía y calor a todos los seres del kaypacha, hasta que llegado el solsticio de invierno del mes de junio, tiene sus energías extenuadas y débiles que apenas llegan a calentar la vida en la tierra; los hombres en reciprocidad y agradecimiento le tributan ofrendas, fiesta y alegría universal. Este recuperado, empieza a reenviar la vida haciendo reverdecer los prados.

O también se le tributa ofrendas a sus deidades para calmar su furia que en algún momento puede ser destructiva, como en los rituales mochicas que se le ofrece la vida humana a su deidad Ayapaq, de quienes no pudieron mantener el equilibrio en las competencias rituales que se celebran en momentos críticos del comportamiento de la naturaleza (posiblemente a la presencia de los fenómenos de los “niños” que provocan inundaciones en la costa norte peruana).

En la isla Taquile, esta es una dimensión festiva de advocación, orientada a solicitar la ayuda y protección de las fuerzas y poder cosmotelúrico de las deidades tutelares de la comunidad: los apus y la pachamama. Estos actos rituales y festivos de carácter comunal se llevan a cabo en tres momentos del acontecer vital taquileño:

El primero se realiza entre los meses de octubre-noviembre, destinados a las siembras temprana, intermedia y tardía en concordancia con la lectura de los indicadores o “avisos” que les alcanzan la floración de las plantas, el comportamiento de las aves y peces del lago y los eventos climáticos como presencia de nubosidades, lluvias y vientos. En tiempos pasados se organizaban actos rituales de carácter comunal y a cargo de las autoridades y un Paqu; mientras que en el nivel familiar, se continúa realizando hasta hoy en el churu familiar³³ o la misma chacra, por la persona de mayor edad.

³³ Churu. Espacio sagrado ubicado en un lugar especial de cada hogar, en donde se celebran los rituales hacia los seres tutelares protectores de cada familia y de la comunidad.

Las ceremonias rituales consisten en alcanzar una comida simbólica a las deidades, porque están en un momento de receptividad o “con la boca abierta”, “de sed y hambre” por lo que deben ser atendidas por los humanos. Asimismo, los hombres tienen preparados sus terrenos y sus semillas, por lo que necesitan solicitar “licencia” para depositarlas en las entrañas de la pachamama, para “ser bien recibidas”, crezcan lozanas y den buenos frutos para el bienestar de la gente de la comunidad; este hecho venidero solo puede ser predecible e intuido por las señas que pueden observarse al momento de hacer el “despacho de las ofrendas”³⁴. Otra motivación para ofrecer estas comidas simbólicas es para superar momentos de crisis que



FIGURA 24

RITUAL DE LA WAKCHA, CHUCUITO 15 DE AGOSTO 2012

podieran estar atravesando por la ausencia de las lluvias.

Con este motivo, las autoridades organizan comitivas dirigidas por un Paqu, para ascender hacia la cima del Apu Quanupata, que es hembra. “Se recoge ranitas negras de las orillas del lago, no se recogen las pardas porque ellas no saben nada de la lluvia”. Se las deposita en una ollita con agua, comida y bien adornada con mistura y serpentinas, entre oraciones y llanto se lo lleva al cerro. “También se llevan a niños y huérfanos para que ayuden a llorar,

³⁴ Una vez preparada la ofrenda o banquete simbólico (“misa”) dirigido a los apus y la Pachamama, que consisten en hojas de kuka ofrecidas en número de tres por cada uno de los participantes, q’ua (planta aromática), llamp’u (grasa blanda de llama), flores, dulces y vino; luego se hace el “despacho” o “alcance” hacia las deidades depositándola en el fuego de una especie de horno preparado con bosta (estiércol seco de vacunos); los oficiantes y participantes del ritual observan atentamente el tamaño, color y disposición de las llamas, los sonidos que emiten los materiales al ser incinerados, el color de las cenizas y los acontecimientos fortuitos que suceden en este momento. Todos estos elementos fastos y nefastos constituyen el lenguaje simbólico de las deidades, a través de los cuales comunican a sus hijos las ocurrencias venideras en la vida comunal, familiar o productiva.

porque la pachamama se apena de las personas abandonadas y los ayuda. Después de tres o cuatro días llega las lluvias, y todos decimos: la pachamama nos ha escuchado y nos ha mandado la lluvia” (Inf: Sebastián Marca Yucra).

Estas celebraciones con el fin de pedir permiso para sembrar y advocar buenas cosechas, han perdido su carácter comunitario, solo habiéndose recluido en el nivel familiar; sin embargo, en pueblos vecinos como en Chucuito, con motivos de celebrar la fiesta de la Virgen de la Asunción o Mamita Asunta, como le llaman los aymaras de la zona, se realiza el ritual andino denominada “Wakcha” (FIGURA N° 24), donde los alferados, con ayuda de compadres, ahijados y familiares preparan el k’ispiñu y hacen la matanza del ganado para el convite del día central y compartir simbólicamente con toda la población arrojando los panecillos de quinua y las cabezas de oveja o alpaca desde la torre de la iglesia que la población, y especialmente, los comuneros de Ichu y Chinchera, se disputan a recogerlos con la creencia que serán indicativos de una buena cosecha agrícola y abundante procreación del ganado durante la campaña venidera.

En Taquile, este momento ritual de inicio de la campaña agrícola se ha instituido mediante la iconografía de la Ch’aska (estrella) que representa a la pachamama y simbolizan las actividades agrícolas, ritos sagrados y actos sociales a cumplir durante el mes de OCTUBRE, denominado “Wata yupasqa tarpuy killa”, mes de la siembra mayor en los tres suyus designados y pago especial a la pachamama, para solicitar licencia y clima propicio. “Las tres hileras romboidales representa a los meses del año y los tres suyus rotativos a ser sembrados en la presente campaña; las líneas oblicuas representan las chacras preparadas y listas para la siembra; la ch’aska representa un pago especial a la pachamama antes de empezar la siembra, que se inicia el 15 de setiembre. Los 4 puntos romboidales de su interior representa a los cuatro lugares sagrados o Apus de Taquile: Mulsina, T’akilipata, Pukarapata y Quanupata” (Granadino, 1997).



FIGURA 25

OCTUBRE, DENOMINADO “WATA
YUPASQA TARPUY KILLA”

El segundo momento de advocación a las fuerzas cósmicas, que corresponde al tercer mes del calendario Gregoriano y al décimo del calendario andino (marzo), es la celebración del Ritual Comunitario Principal, dirigido al Apu Mulsina considerado el más poderoso de la isla Taquile, ubicado en la colina más alta del Hanaq Laru a 4100 msnm. Este ritual se celebra en el contexto de la fiesta católica de la Semana Santa y más específicamente el día domingo de Pascuas de Resurrección; pero que en la estructura agrofestiva andina corresponde al momento de la gran maduración de los cultivos, denominada por Guamán Poma de Ayala, como “Pawqar waray” (ropa de flores). Es este un momento de los mayores riesgos de heladas y granizadas que podrían arrasar las futuras cosechas, por lo que es fundamental convocar a las energías de las deidades andinas para protegerlas y asegurarlas.

Para el hombre taquileño, no existe ninguna dificultad o contrariedad para participar como creyente en los rituales de Semana Santa, lo hacen con mucha reverencia y respeto a sus rituales, creencias y sensibilidad. Durante los días jueves y viernes santo, participan en misas y velaciones pronunciando oraciones con mucha congoja y pena por la muerte de Jesucristo; pero en su mentalidad ambivalente que transfigura y presenta el mundo al revés, los días de pena y sufrimiento se transforman en días benéficos para la salud y superación de los pesares que ocasiona la muerte. Este es el sentido que el día de las tinieblas (Viernes Santo) es también un día en que las plantas se transforman en remedios para la salud y ayudan superar la muerte de los seres queridos mediante los sahumeros, con ellas en los velorios.

“El día jueves, la gente no puede hacer nada, por ejemplo no debe tejer un chullo, porque estaría tejiendo la corona de Jesús. Si está hilando, decimos que está hilando el cabello de Jesucristo. De esta manera estaría haciendo sufrir y castigando a Jesucristo. El Viernes Santo es día de “tinieblas”. Ese día, la iglesia está cerrada con negro. A la media noche, pasa misa, en ahí cantan, lloran con todo corazón, con todo su sentimiento, arrodillados por lo que Diosito ha muerto y por nuestros pecados. Todas las velas, se apagan, a eso se le llama tinieblas. A las 3 de la mañana, recién las personas se van a dormir. Ese día de viernes Santo también es un día medicinal, donde se sahúman. Recogemos hierbas para sahumarnos todo el año, cuando muere alguien con eso se sahuma. Esas plantas, para nosotros es medicina, es bueno para la salud como para la “kayqa” o susto. Todas las plantas que vemos se recogen. Ese día todo es medicinal. Nuestros abuelos así recogían la muña, eucalipto, qolly, salliwa” (Inf. Pablo Huatta Cruz, Prioste de la Iglesia Taquile).

El Domingo de Pascuas de Resurrección, que en el ámbito católico se

realizan procesiones para celebrar el encuentro de Cristo resucitado y su madre la Virgen María, en Taquile se ritualiza la ceremonia sagrada anual más importante de la comunidad, tanto en el Hanaq Laru (Mulsina) como en el Uray Laru (Takili pata). El ritual es organizado por los alferados elegidos anualmente (en los últimos años corresponde a la asociación de lancharos) y presididas por las autoridades tradicionales y públicas de la isla, quienes invitan a toda la comunidad a participar en el evento de espiritualidad ancestral.

A este acto simbólico, son convocados imaginaria y efectivamente para que participen la totalidad de los seres vivos del Pacha: los espíritus de los antepasados representados por los 4 apus principales de la comunidad como el Mulsina, el Pukara, el Takili y el Quwanipata; los apus tutelares del espacio exterior a Taquile que se ubican en el horizonte sagrado circunlacustre como el Apu Inka Karus (Capchica), Kapi (Bahía los Urus), Azuhina (ciudad de Puno), Kancharani (sur de Puno), Atup Yani (Chucuito), Q'illu Rani (península de Chucuito), Tutturani (Acora), Winuyu (Isla de Iscata), Wawayuq (sur río Ilave), Pukara (Juli), Copacabana (Copacabana-Bolivia), Wak'a Illa, R'iti Urqu, Illampu (Cordillera Real-Bolivia), Chuqui Illa (islote al este del Titicaca), Ventilla (Moho), Taraco (Taraco) y Pachatata (Amantani) (Bellenger, 2007, pp. 237-250)³⁵; los seres de Hanaqpacha como las estrellas, las nubes, los vientos, las lluvias, granizadas y heladas, y los hombres y mujeres adultas de la comunidad con su pensamiento y sensibilidad puestos en la isla.



FIGURA 26

MES DE MARZO (HALLP'AMAN PAGUNA KILLA)

Esta convocatoria simbólica es graficada magistralmente en la iconografía correspondiente al mes de marzo (Hallp'aman paguna qilla, mes de pago a la pachamama), inscrita cotidianamente al tejer su "watayupana" o faja calendario; en la que la figura romboide representa a la chaska (lucero de la mañana), cuyos puntos interiores representa a las 4 deidades de Taquile, las banderas a las autoridades entrantes y salientes de cada año, el ave grande (sillu) al hombre taquileño que migra siempre con la mente puesta en la comunidad y retorna trayendo buenos

³⁵ Asimismo esta información es corroborada a través de la participación directa en el ritual comunitario y en conversaciones con Julián y Faustino, Paqukuna encargados de oficiar el ritual.

augurios, y las aves pequeñas representan a todas las aves benefactores de la comunidad que avisan lo que acontecerá durante el ciclo agrícola que se va iniciando.

Tanto el Mulsina y el Takili Pata corresponden a centros ceremoniales que datan desde tiempos prehispánicos, compuestos por construcciones circulares con dos espacios delimitados por muros de piedra y comunicados por una pequeña puerta semicircular que solo es utilizada en el momento del ritual.

El espacio de la izquierda, donde se encuentra una antigua hornacina con la imposición de la cruz, es de carácter público donde se ubican las autoridades, las familias y los visitantes; todos esperan guardando mucho respeto y disciplina, conversando en voz baja, compartiendo kuka y libando pequeñas porciones de licor, mientras los Paquna hacen las ofrendas a la pachamama y los apus.

El espacio de la derecha es el sagrado y prohibido para cualquier persona de la comunidad o extraña, cuya infracción puede ocasionar desequilibrios en la comunidad y hasta la muerte del infractor. El acceso solo es restringido para



FIGURA 27

APU MULSINA, "CORONADO" CON UNA CRUZ CRISTIANA

los oficiantes y en el momento del ritual. En su parte central se encuentra el churu o centro sagrado donde se depositan las ofrendas a la pachamama en pequeñas vasijas de barro o chuwa chatu, conteniendo comidas crudas o

productos de las chacras de Taquile, las cuales adornadas con mistura, serpentinas y challadas con vino, son protegidas con piedras para ser redescubiertas y realimentadas en el ritual del año venidero.

En este mismo espacio sagrado, el Paqu y sus ayudantes preparan la ofrenda para los apus de la comunidad y del mundo circundante a Taquile; en base a los k'intu de kuka preparados por el Paqu a cada Apu tutelar mediante un gesto y un soplo dirigido al lugar de su residencia, siguiendo una línea circular de derecha a izquierda que inicia con el Apu Karus y termina con el Pachatata. También por los k'intu preparados por todos los participantes entre autoridades, comuneros y visitantes, quienes son invitados para pasar en pareja (hombre-mujer, generalmente esposos) en estricto orden jerárquico; primero las autoridades de mayor rango, seguidas por las de menor nivel. Luego las familias taquileñas de acuerdo al “orden de respeto” y finalmente los visitantes, en nuestro caso, primero el profesor y luego sus alumnos. Cada pareja invitada seleccionan tres hojas de kuka, comunican su pedido especial y le otorgan su espíritu mediante su aliento, las entregan al Paqu quien las invita vino contenido en espóndilus marinos y las deposita en la ofrenda. Otros componentes de la ofrenda son el feto de llama, el llampu, la kuwa, flores de clavel, dulces, chiwchi; a las cuales se les infunde alegría con la mistura y challas de vino.

El simbolismo esencial del ritual es convocar a cada una de las deidades o espíritus protectores para estar presentes y participar en el banquete ofrecido por la comunidad, “nosotros sentimos cuando van llegando uno a uno, son como vientos fuertes que luego se tranquilizan”, dicen los Paqu.

El ritual es el momento en que Paqu y deidades conversan y se hacen las súplicas para que traigan muchos alimentos, abundantes cosechas y reproducción de los ganados; que protejan a las autoridades y a las familias de la comunidad dándoles buena salud, una vida en armonía y bienestar general; que protejan y libren a la comunidad de las granizadas y heladas; que a los alferados los protejan y ayuden; y finalmente, que las ofrendas preparadas en estricto respeto a las costumbres sean bien recibidas.

El ofrecimiento de la comida ritual a las deidades se lo lleva a cabo con mucho respeto, fe y afecto, para que de la misma manera sean recibidas y en retribución concedan las súplicas solicitadas. La forma en que las deidades puedan degustar y apreciar la comida ritual, es a través del “despacho”; es decir, la incineración de la ofrenda mediante el fuego producido por la bosta. El Papu interpretará con mucho detalle el aviso simbólico de las deidades a través de la llama, el humo y la coloración de las cenizas. La forma cómo “pasó” la ofrenda, o mejor dicho “cómo fue recibida” por las deidades y la correspondiente interpretación de los mensajes

emitidos, serán comunicados en secreto a las autoridades, y a través de estas, a la comunidad que se encuentran celebrando el acontecimiento en casa de los alferados.

Y el tercer momento de celebración a las fuerzas cósmicas, son los rituales de agradecimiento a la pachamama y los apus tutelares por las cosechas concedidas a la comunidad. Estos actos de espiritualidad comunitaria se realizan en el marco de las festividades católicas de las cruces y pentecostés, que los taquileños las denominan “Torre Fiesta” o “Fiesta del Espíritu”.

En el mundo andino, mayo es tiempo de cosechas, correspondiendo desde tiempos remotos hasta hoy, hacer celebraciones festivas y rituales en agradecimiento a las energías vitales enviadas por los apus a través de las lluvias que fertilizan las entrañas de la pachamama, a través del crecimiento de los cultivos que proveen los frutos que alimentan a los humanos. Estos eventos festivos se llevaron a cabo ascendiendo a las colinas más altas de cada comunidad para alcanzar ofrendas a sus espíritus protectores.

Pero en tiempos coloniales y específicamente a través de la real cédula de 1523, se ordenó el quiteo de ídolos, aras y adoratorios de la gentilidad y sus sacrificios, prohibiéndolos con severas penas. En el virreinato del Cuzco, el padre Valverde, Obispo del Cuzco, en 1539, emite disposiciones para indagar y destruir las guacas, conopas, apachetas y momias sagradas. Evitar toda ceremonia ritual pagana y exigir a los naturales que renuncien a sus costumbres y ceremonias paganas, impías y satánicas. Por esto, en los pueblos se destruían viviendas, edificaciones y todo lugar sospechoso de culto. Para luego reemplazar los símbolos andinos mediante la imposición de la cruz; por ello, en todos los apus tutelares y las apachetas encontramos el símbolo de la cruz y la realización de fiestas y rituales de adoración implorando su bendición y protección.

En la isla Taquile, en el sitio denominado Cruzpata, antiguo centro ceremonial Tiawanaku e inca, donde se encontraba edificado el “churu comunal” o centro ritual andino; en la colonia se impuso la cruz pero “le cayó un rayo y lo mató porque ese no era su lugar”. Sin embargo, en el mismo lugar, se llevan a cabo hasta hoy, ceremonias de culto a la pachamama agradeciendo la ayuda y protección a la comunidad mediante las cosechas otorgadas. Pero a la vez, se celebra la fiesta de Santa Cruzpata, a cargo de alferados que adornan con flores de cantutas a los calvarios de la comunidad y en Cruz Pata organizan las vísperas, quema de kaphus, bailes de los “machutusuk” que saltan por sobre el fuego de la leña, buscando a los niños desobedientes, “busco niños para llevarlos” dicen, y las atenciones en comidas y bebidas.

En la memoria iconográfica de la “Wata Yupana” de los taquileños, mayo es el “hatun kusikuy waqaychay killa”, mes de guardar las cosechas con grande alegría. El rombo que se ubica en el centro del altar adornado con banderas que representa a las autoridades que han llegado de todos los suyus, es la “chaska” que simboliza el pago a la Pachamama, agradeciendo por la abundancia de cosechas recogidas y guardadas con mucha alegría. En el centro de la chaska, hay otro rombo más pequeño, este representa al churu de Cruzpata, donde se celebran ambos rituales en momentos sucesivos.

Esta confluencia festiva andino católica, si bien es cierto que se realiza en un mismo espacio; sin embargo, se viabiliza en momentos distintos y con



FIGURA 28

MAYO MES DEL “HATUN KUSIKUY WAQAYCHAY

sentidos significativos diferentes. El ritual a la pachamama es un agradecimiento festivo y alegre a las bondades de las divinidades andinas; mientras que el ritual a la Santa Cruz es solicitando protección ante la fuerza destructiva de la naturaleza como el rayo y de los seres malignos que asedian a la gente. Por ello, las cruces se colocan en las cornisas de las casas para protegerlas de los malos espíritus y en los calvarios o montículos de piedras, construidos por las autoridades inmediatamente después del impacto de un rayo, al que se le coloca una cruz y se ofrece “pagos” pidiéndoles protección. Según nuestros informantes, en el territorio

comunal existen 15 calvarios de rayo.

De este modo, la cruz al ser transferida al mundo espiritual indígena cambia su significado original con otro más compatible con su cosmovisión, porque se le asigna funciones más cercanas a la vida cotidiana; convirtiéndola en un apu menor, poseedor de poder, fuerza y pasible a ser advocadas ante los peligros visibles y no visibles, como rayos y espíritus malignos. Por ello, se las coloca en las chacras para protegerlas del granizo, en los almacenes de productos cosechados, en la casa recién construida, debajo de las almohadas de las parturientas junto con un poco de tierra para ahuyentar al antawalla, en las apachetas donde tradicionalmente se dejaban piedras pequeñas en señal que se ha salvado los sufrimientos del ascenso de caminos escarpados y como símbolo de que se está empezando un nuevo tramo, con nuevas energías y alegrías.

Este hecho de la resemantización de la simbología católica hacia la lógica de la espiritualidad andina, ha hecho posible la celebración de ambos íconos en un solo acontecimiento festivo, ocupando cada cual sus espacios y tiempos específicos, evitando de esta manera conflictividad y perturbación. Esta forma de dialogar y convivir con lo exógeno, ha posibilitado la persistencia y continuidad de las expresiones materiales de la cultura andina y sus estructuras significativas sin alteraciones, a pesar que las formas y objetos de ritualidad hayan experimentado ciertas modificaciones con el tiempo. Por ejemplo, hacer las challas con cerveza o alcohol en vez del “aqha” (chicha), no cambia el significado de comunicación y reverencia de profundo respeto con las deidades.

4.2.2. Celebración al ciclo de crianza de las chacras y los frutos

Sin duda, las celebraciones festivas católicas después que fueran impuestas con la fuerza de la inquisición y con la pretensión de reemplazar el simbolismo y la esencia de la espiritualidad andina, se convirtieron en los mecanismos de primera línea para simular y resistir a la dominación. En una primera instancia, experimentan un proceso de resignificación funcional y luego se convierten en espacios útiles para rememorar el espíritu de los antepasados, que moraban los espacios que hoy ocupan las iglesias católicas, los territorios de planicies a través de las awichas o Pachamama y las colinas prominentes, los ríos y las montañas donde moran los mallkus o apus, desde donde vienen las fuerzas de la fertilidad de la pachamama a través de la lluvia y la energía solar. La empresa extirpadora resultó insignificante para pretender destruir la inmanencia de las montañas protectoras.

Pero estas campañas de extirpación, continúan y muchas de ellas resultan con éxitos relativos, cuando encuentran al quechua y al aymara desamparado, aislado y reeducado en las lógicas cristianas y modernizantes y con un espíritu desorientado y desencantado ante la pobreza y la exclusión a las que han sido sometidos. Sin embargo, cuando se organiza para la fiesta y luego para reivindicar territorio, recursos y cultura, reedita la tradición y la memoria histórica convirtiéndolas en fundamento de identidad y mecanismo de diálogo para conquistar espacios oficiales de representación y autorrealización colectiva.

Este es el sentido de la fiesta, en su dimensión celebratoria y festiva, la que permite nacer, crecer y forjarse como gente, como persona humana, como Qhari y warmi; y, a la vez, parcela productiva que dará sus frutos para el bienestar comunal. Para el hombre taquileño, la fiesta es una faena indispensable para el crecimiento de los cultivos y del hombre mismo. Mediante ella, ausculta en el Pacha, prevé y planifica las características de la

campaña agrícola que debe iniciar (naturaleza del año agrícola, tipos y tiempos de siembra, posibles ocurrencias climáticas, estrategias tecnológicas adecuadas a utilizar y el desenlace de las cosechas); asimismo, ausculta los nuevos frutos, festeja y ayuda a la evolución, florecimiento y maduración de los cultivos; y finalmente, hace fiesta para agradecer, “hacer llegar” (dar la bienvenida) y asegurar la estancia en el hogar de las illas, ispallas y llawllas o espíritus de los productos que fueron cosechados.

Este es el carácter simbólico de fiestas y celebraciones mítico religiosas, en las cuales el poblador taquileño está capacitado para ver e interpretar los aspectos numinosos del ritual, que le posibilitan hacer las predicciones sobre los acontecimientos futuros; es decir, sobre los riesgos y bondades del comportamiento climático, sobre la época de siembra, el lugar y los tipos de cultivos a sembrar y las estrategias tecnológicas a ser empleadas en el ciclo de las crianzas agrícolas y actividades humanas.

Mayo, es tiempo de poscosecha, los productos recogidos de la chacra se encuentran almacenados, la gente de la comunidad vive los “kusikuy qillakuna” o meses de alegrarnos, por lo que se presta a festejar matrimonios y fiestas de vírgenes y santos católicos. Pero también se prepara para iniciar la nueva campaña agrícola, mediante los “chakmay” de las “pururmas” o barbecho de las tierras descansadas; primero, a través de rituales comunitarios que entrañan intuición y previsión del futuro agrícola, y segundo, con la roturación de los suyus que descansaron entre tres y cuatro años y que en el actual servirán para la siembra de las “imillas” o papas nativas de aromas diversos.

En este momento transicional en que se celebra la culminación del “machu wata” (año viejo) e inicio del “musuq wata” (año nuevo), se impone la celebración de la fiesta católica de San Isidro Labrador, en recuerdo de aquel humilde labriego español convertido en santo por sus dones milagrosos de hacer producir la tierra, según la cultura hispánica. En Taquile, esta festividad se celebra el 15 de mayo, en la cual confluyen las dos matrices culturales, siempre con la misma lógica de complementariedad en el tiempo y en el espacio. Misas, procesiones y rituales andinos son parte del momento festivo. Sin lugar a dudas, que en este escenario celebratorio, la racionalidad andina ocupa mayor tiempo y mayor intensidad en las mentalidades y sensibilidades taquileñas.

Esta fiesta es para celebrar el inicio de la vida en la chacra, en la crianza del ganado y en la escala ascendente sobre la responsabilidad del servicio comunitario. En este sentido, la organización de la víspera es encargada a dos qhapiru elegidos por las autoridades comunales en la festividad anterior. Inicia su responsabilidad coordinando con las autoridades de Wichay y Uray

Larus (al Wichay corresponde las autoridades de mayor rango y al Uray las de rangos menores) para preparar las comitivas de “Tutamachus” (personajes disfrazados de viejos con apariencia mestiza con barbas crecidas y prominentes narices) encargados de hacer las vísperas en la plaza del pueblo, a la que arriban de ambos lados, con “asnus” (personas) cargados de leña para hacer las fogatas o luminarias en un marco de piruetas, bromas y jocosidad. Estos son personajes que llegan cada año, para hacer justicia, buscan a los niños flojos y desobedientes para quemarlos en las luminarias.

La luminaria significa “quemar al bebe, por eso, de chicos nos escondíamos de miedo a que nos encuentren los tutamachus” dice Tomas Mamani. Pero en su sentido complementario y ambivalente de la fiesta, tiene como sentido superar la flojera y desobediencia de algunos niños. Por ello, los qhapiru visten a sus menores hijos con ropa nueva, consistente en textiles de primera calidad, así vestidos son llevados a la misa de vísperas ya que ellos son los alferados de la fiesta, iniciándose de este modo la escala ascendente hasta convertirse, en el futuro, en la autoridad de mayor rango y respeto en la comunidad.

En el día central de la fiesta, las comitivas rituales de los Machutusuy que representan a los del Wichay y Uray Larus, y conformados por propietarios de terrenos, jueces, policía, labradores, sembradoras, paqu y ayudantes, todos disfrazados de adultos y ancianos; en las primeras horas de la tarde, arriban a la plaza del pueblo ataviados simbólicamente con toretes, aperos agrícolas, abundantes semillas de todos los productos y elementos para el pago a la pachamama (kuka, kuwa, dulces, vinos, flores de clavel, grasa y fetos de llama-sullu) y acompañados por conjuntos de pinkillos. A la vez, arriban al lugar para participar en la fiesta todas las autoridades oficiales y comunales de la localidad; como también la población, expectante para recibir las buenas nuevas que anunciaran los rituales festivos.

En este escenario, la fiesta se inicia con la celebración de la misa en honor a San Isidro, con la participación plena de las autoridades locales (alcalde, regidores, campowarayuq, gobernador y warayuqkuna de los seis suyus comunales, juez, presidente comunal) y alferados de la fiesta. Concluido el acto litúrgico celebrado por un prioste, se celebra la procesión mediante la cual se hace el recorrido por la plaza del pueblo, visitando a los altares levantados por los de Wichay y Uray Laru.

Simultáneamente en el área central de la plaza se encuentran las comitivas rituales para celebrar simbólicamente (una vez concluida la procesión) el inicio de las actividades agrícolas de la nueva campaña y el amansamiento de las nuevas yuntas. Los paqu celebran el pago a la pachamama,

solicitando licencia para iniciar la nueva campaña agrícola, solicitando abundante lluvia y bendiciones para que las nuevas semillas sean bien recibidas en sus entrañas. A la vez, en un ambiente³⁶ de alegría y expectativas generalizadas, mientras las autoridades y alferados comparten la kuka con la población recibiendo felicitaciones y “el parabién”; las comitivas rituales con movimientos ágiles y jocosos que causan hilaridad en los espectadores, realizan el reconocimiento y señalamiento de linderos de las parcelas de los Wichay y Uray Laru. El que funge de juez apacigua las disputas surgidas. Logradas la paz y la armonía de los propietarios de las tierras, los labradores empiezan con la limpieza de las parcelas eliminando piedras y malezas. Mientras San Isidro Labrador, (disfrazado de agricultor taquileño) amarra las yuntas y rotura las “purumas”, las mujeres suavizan las “tujras” (bloques de tierra con hierba roturada) preparando la tierra para recibir la semilla, para finalmente hacer la siembra simbólica, empezando por la quinua y las habas, luego las papas y finalmente los cereales. Lo relevante en la siembra es la réplica del estereotipo ancestral, donde el varón apertura los surcos y la mujer deposita la semilla, porque ella al igual que la semilla y la pachamama posee la manos calientes y la fuerza de la fertilidad.

San Isidro, la awicha y los ayudantes (Pachos), antes de iniciar con la roturación de la tierra, hacen el ritual de “la estimación” de los toretes que inician su vida de labranza, mediante adornos con flores y con mantones multicolores, sahumerios para que no se enfermen, invitándoles kuka como inicio de sus tareas, frotando las patas para que sean fuertes y vigorosos; de este modo, se inicia el amansamiento de las futuras yuntas que serán buenos aradores y trabajadores por haberse iniciado en el día de San Isidro.

Mientras se realizan los rituales agrícolas, simultáneamente se está realizando el “atipanakuy” o competencia entre los de Wichay y Uray Laru, quienes se esfuerzan por tacar los sikuris, pinkillos y danzar de la mejor manera posible, con energía, alegría y con corrección; la población y autoridades, con mucha acuciosidad, van observando los más mínimos detalles de los distintos momentos del ritual; pues de ellos dependen los buenos o preocupantes augurios de la nueva campaña agrícola que se iniciará muy pronto.

³⁶ Descripción de las fotografías de ritual andino en la fiesta de San Isidro: 1) Alferados y autoridades en la plaza del pueblo (Illispata) e ingresando a la Iglesia del pueblo. 2) Procesoión de San Isidro y yuntas de Wichay y Uray Laru. 3) La machu awicha de la comitiva ritual mirando la kuka. 4) Presentación de las semillas ante deidades tutelares. 5) Atipanakuy o competencia simbólica de las parejas autoridades y las sembradoras de Hanaq y Uray Laru. 6) San Isidro challando las parcelas sembradas. 7) alferados haciendo el quirinakuy o compartir la kuka con la población. 8) Conjunto de pinkillos para celebrar la siembra y los buenos augurios recibidos de las deidades.



FIGURA 29

ESCENIFICACIÓN DEL RITUAL DE INICIO DEL CICLO AGRÍCOLA EN FIESTA DE PENTECOSTÉS. PIE
DE PÁGINA N° 36.

Concluidos los estos rituales de tradición andina, las comitivas informan a las autoridades “lo que han anunciado los apus y la pachamama a través de los rituales”, se producen recíprocos agradamientos y abrazos de hora buena; iniciando de este modo, la celebración mediante el “qurinakuy” (compartir kuka y licor) y la música de los pinkillos. Como acto final de esta celebración, se producirá la elección de los qhapiru y alferados del año próximo, acto que se realiza en la puerta de la iglesia y con mucha unción y respeto.

De este modo, los taquileños construyen sus sensibilidades colectivas donde la naturaleza y el hombre se constituyen en una unidad integral inseparable, intuyen lo venidero en base a una conversación afectiva con el pasado y el presente, elaboran técnica y espiritualmente la sabiduría familiar para las nuevas faenas y preparan la “huñu pachay kawsay” (la vida en armonía).

En las imágenes del 1 al 8, se proyecta la vida taquileña que fluye entre la fiesta, la alegría y la interacción afectiva. Para ellos, la vida es una celebración festiva.

Un segundo momento festivo del ciclo agrícola, en el que concurren las celebraciones familiares y comunitarias, se lleva a cabo en el mes de febrero. Es el tiempo de crecimiento y floración de los cultivos y la aparición de los nuevos frutos de la tierra. Es también tiempo de profusos aguaceros o ausencia de estos que provoca “la llegada” de sequías o heladas que ocasiona malestar en la vida de las chacras y de las familias. Sin embargo, sea como fuere, es momento de cuidarlas para que culmine su maduración,

de auscultar las bondades de las cosechas venideras y probar el alimento nuevo mediante convites interfamiliares y comunitarios.



FIGURA 30

DANZA LOS NEGRITOS. SE BAILA EN LA CANDELARIA

“En febrero está floreciendo nuestra papa, también nuestras habas florece bonito. En este mes nuestras vestimentas deben ser de colores muy vistosos, porque para nosotros significa una FLOR que florece, por eso hacemos música, bailamos y comemos. Cuando no llueve, no hay ni ganas para bailar, cuando la chacra está creciendo, y el agua está

corriendo y lloviendo, hay esas ganas de bailar” (Inf. Jesús Eduardo Huatta Machaca, ex teniente gobernador).

Es decir, en este tiempo se celebran dos acontecimientos festivos: la festividad de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) y los carnavales. Como informan sus protagonistas: *“En la fiesta de la Candelaria, el alferado es la Asociación de Artesanía, representado por su Presidente. El alferado es encargado de preparar el “aqha” o chicha de cebada, habas y maíz, para invitar a las autoridades, asociados, familiares y amigos que los visitan; contratan a los danzarines de “los negritos” y al conjunto de pinqillada a quienes los visitan con su “istalla” de Kuka Misa³⁷,... porque cuando se solicita una ayuda de esta manera es más seguro el compromiso; también se encarga de la misa y la procesión de la Mamita Candelaria. ... Para el día central de la Fiesta, se hace la misa y la procesión a la que asisten todas las autoridades; los seis warayuq de los suyus se encargan de armar los altares en la Plaza Illispata que serán visitados por la Mamita en su procesión. ... En la procesión, nosotros vemos cómo está creciendo o floreciendo nuestras papas grandes o pequeñas, escogemos los frutos más grandes y lo llevamos para que la Mamita Candelaria jale el primer fruto en su canasta, “sumaq papata apanqu”, lleva bonita papa, decimos. La gente eso mira en afuera cuando está dando vuelta, la gente va y dice: este año va ser bueno porque ha producido bien la papa y la gente se queda contento. En este día también se baila la danza de “Los Negritos”, ellos se visten con ropas muy coloridas, porque la danza de los negritos representa a los frutos que cultivamos y que están floreciendo. Las banderas blancas significan armonía y fiesta en la comunidad, todo es muy bonito. La vestimenta es lo que cultivamos y todo va floreciendo y bailando. El wichiwichi representa a las flores. ... Estas personas que bailan, tienen que bailar “munayta”, es decir bien bonito, con ganas y bien tiene que bailar, estas personas que bailan tienen que hablar esto cuando la gente está reuniéndose más y más, al pueblo ellos dicen: este año tiene que ser mejor, bien y cantan... wifay flores. El día de fiesta termina cuando se da el “parabién” frente a la iglesia” (Informantes: Elías Quispe Huatta, Ubaldo Mamani Machaca).*

En estos discursos fluyen las creencias y percepciones vitales, las pautas consuetudinarias de la conducta ética y la identidad de la comunidad taquileña con su espacio de vida, con la comunidad y con sus tradiciones ancestrales, que se van reconstruyendo en sus aspectos medulares a pesar de los cambios que experimentan en las apariencias formales y visibles. En el acontecimiento festivo de la Candelaria, se destacan las siguientes connotaciones socioculturales:

³⁷ El hecho de contratar a los que danzan y tocan la música, mediante la visita del alferado que ofrece la kuka en una istalla, no significa una transacción monetaria; sino mas bien, es un ayni entre el alferado y actores, que bien podría significar la devolución de algún ayni anterior o el compromiso de devolverlo en un momento posterior. Asimismo, la entrega de kuka en la istalla, es el simbolismo de un compromiso innegable para el que lo recibe; porque kuka e istalla son símbolos sagrados en la espiritualidad taquileña. La música y los instrumentos a ser usados en el momento festivo, son los pinkillos que emiten sonidos no estridentes “para evitar que alejen a las lluvias”, se componen de: el “mama pinquillo” que es grande, grueso y tiene cuatro agujeros o jus’qo; “la maltona” más delgado y con cinco agujeros; y “el ajora” que tiene seis agujeros y solo lo tocan los maestros; y otros más pequeños de 6 agujeros llamados “chiuli”. También se tocan el tambor.

- La especificidad de los acontecimientos festivos, mediante los cuales se establecen una interacción dinámica entre los comportamientos de la naturaleza y de los hombres. Es decir, la empatía entre el florecimiento multicolor de los cultivos y la vestimenta de hombres y mujeres; y la alegría integradora entre la chacra y la familia a través la música oportuna y la danza.
- La responsabilidad colectiva para organizar la fiesta entre los alferados y autoridades de turno y la red familiar y amical del sector territorial respectivo. Donde el aporte y las ayudas mutuas posibilitan que los carguyuq cumplan su responsabilidad de prestar el servicio comunitario y compartir los frutos de su trabajo con los demás.
- Revitalización de las redes de cooperación y lealtades mutuas, mediante la recurrencia a símbolos sagrados de su espiritualidad, para otorgar certeza y seguridad a sus compromisos.
- Visibilizar de forma prefigurada los desenlaces de las futuras cosechas, a través de la presentación simbólica de los primeros frutos ante la deidad católica Mamita Candelaria, que deberá cuidar, proteger y bendecir los nuevos frutos de las chacras en floración.

Este hecho de entregar los frutos a “la Mamita”, quien deberá jalarlos, bendecirlos y mostrarlos al pueblo durante la procesión, tiene sus raíces en los ritos ancestrales que aún son practicados por sus vecinos de la Península de Capachica, de donde proceden sus abuelos. Estos pobladores en la Candelaria, llevan a cabo la “fiesta de las Ispallas” (espíritu de los nuevos productos agrícolas), quienes convocados por los alferados, ascienden al

Apu Inka Karus (Llachón) llevando los productos más grandes de papa, ocas, ollucos, habas para ser entregados como ofrenda ritual a las deidades protectoras; en el atardecer, la comitiva retorna bailando la danza de las Ispallas y en su trayecto debe “agarrar” una planta de papa de cada parcela familiar, para servir las en un convite comunitario y como señal que el Apu Karus ha visitado las parcelas y otorgado sus bendiciones.



FIGURA 31

DANZA LAS ISPALLAS LLACHÓN 2010

Otro hito festivo de este

momento, es la fiesta del carnaval, que en nuestro país tiene diversas connotaciones expresivas y significativas. Así en la Capital del Carnaval Peruano, Cajamarca, al lado del goce y la alegría desenfrenada, a través del juego y las coplas carnavalescas, encontramos también el momento de la crítica social a las instancias del poder público y privado instituido, mediante los discursos de crítica burlesca e imprecadora de despedida del Ño Carnavalón.

En las localidades comunales del norte y sur del departamento de Puno, se celebra a las chacras, a los ganados y a las casas familiares (mediante visitas, challas, floreos y comida); en el medio urbano se “alegra” a las casas mediante el floreo y challas, el día lunes de carnaval. En muchas de estas localidades donde se edita el ritual de despedida de la fiesta, se presenta de modo muy espectacular el Ño Carnavalón, este es un personaje caracterizado en el conocimiento exhaustivo del comportamiento de aves, plantas, nubes y vientos y de los significados tecnológicos que “avisan” a la gente; por lo que, en el discurso esperado con mucha expectativa, hace extensivas las interpretaciones intuitivas y predictivas de las ocurrencias climáticas que se avecinan, de las características del ciclo agrícola que está en proceso (seco, lluvioso, heladizo) y del desenlace de las futuras cosechas. Estos “avisos” de las deidades, marcará la naturaleza de la celebración comunitaria de despedida de la fiesta.

Otro de los actos generalizados y pautados por la tradición ancestral, es el auscultamiento de la producción agrícola en evolución, en el día de visita a las chacras de papa, se “recoge” la papa nueva de las mejores plantas, en la zona de Asillo, San Antón y otras comunidades de Azángaro, a este ritual se le denomina “papataripay”, “es una visita que se hace a la papa que también es una persona, a ella se le conversa, se comparte el kintu de kuka y vino y se le alegra con serpentinas y misturas; este día lunes se realiza también el Kasarakuy de las ovejas, el martes se hace el “qhaspa martes” que es la preparación de la comida con asado de cordero para compartir con nuestra familia, en competencia para ver quien llega primero, se hace llegar a cada casa el fiambre; desde el jueves se realiza el kacharpari donde se presenta el Machu Carnaval, personaje que baja de los cerros más elevados de la localidad para ser recibido por danzantes de qhaswa y en la ceremonia central anunciar las predicciones del año agrícola, dando recomendaciones sobre el comportamiento agrícola a tener en cuenta” (Inf. Antropóloga, Olinda Suaña Díaz, Asillo, 2011). En las comunidades aymaras, a este ritual de visita a la papa se le llama “Hatakatu” (agarrar las semillas nuevas).

En Taquile, bajo la misma lógica organizativa y social, los warayuq de los seis suyus comunales son los alferados de la fiesta. Es la fiesta para celebrar el día de las chacras y los ganados, es la fiesta del “Hatun Puquy Killa” o mes del florecimiento grande de los cultivos. Es la fiesta para celebrar la “Huñu pacha kawsay” o la armonía y alegría entre las familias de la comunidad, la



FIGURA 32

ESPOSOS ATAVIADOS CON PRENDAS TEJIDAS POR SUS ESPOSAS

que será universal si el tiempo de florecer y llover se juntan. Es como vivir en el “paraíso” (dicen) porque se baila, se canta y se come en cada hogar visitado durante los días de la fiesta.

“Cada año se eligen a los seis warayuq, al teniente gobernador y teniente de la comunidad, cada uno de ellos organiza la fiesta del carnaval desde su ayllu, le decimos alcalde turpakuna... El día miércoles de ceniza, en la casa de cada “Warayuq” se van concentrando los danzantes adultos, jóvenes y niños con su pinqillada, para ir a Isllipata, donde se realizará el concurso de danzas o conjuntos que se organizan de cada ayllu. En la Plaza, se realiza la presentación de danzas de pinqilladas, como una parada se hace; para que sea mejor, traen de afuera cohetes, misturas, serpentinas, polvos dan todo lo mejor que puedan, mostrando creatividad, destreza para ganar, hacen una y mil cosas dentro de su espacio, todos bailan con mucha alegría... Todos se visten con sus mejores trajes, especialmente los hombres con ponchos, lliclla, pañuelos, fajas, sombrero blanco, chullos con peluca hechos con los cabellos de la esposa y chuspas tejidas por nuestras esposas, hasta 20 o 30 chuspas se cuelga en el cuerpo, porque eso es el cariño de la esposa... Después del concurso y de recoger el premio, hasta el día domingo de carnaval, toditos vamos a visitar a los familiares y amistades, casa por casa se va bailando, nadie se debe quedar sin visitas porque sería muy triste. En cada casa se ofrece el “kukawi” o fiambre, el aqha o chicha, la “kuka misa”, cerveza, gaseosa y la infaltable “sandía” que es como comer carne de vaca, todos se sirven contentos (Tomas Mamani Huatta, Taquile, 2008).

“Las familias te llevan a su casa, desde el lunes hasta el domingo, todos los días es igual...el Warayuq sale de su casa el lunes y regresa a su casa solo el día domingo ya no más... donde nos agarra la noche en cualquier casa nos quedamos a dormir, hay comida y tomamos. Para nosotros la

fiesta nos parece como un paraíso, porque en un día comemos en ocho casas o más, nos invitan ahí de huevo, atún, papa y habas nuevas, etc. ... si hay una buena producción, en la fiesta cocinan bastante y así invitamos a muchas personas y si hay poca, es poca la comida... cuando la chacra está creciendo y el agua está corriendo y está lloviendo hay esas ganas para bailar... toda la comunidad baila... a veces para la familia florece habas, Sara (maíz), a eso miramos de esa familia, habas nueva hemos comido, nueva oca hemos comido así creo que se miran, “kaywallakuy” carnaval” (Informantes: Julián Huatta Mamani, Taquile, 2008).

En el altiplano, el carnaval está pautado por la cosmovisión y la ética comunitaria, es el espacio de vida utópica, cuyos ideales se viven en su lógica realizadora y vivificante. En la fiesta se marca el renacimiento y la renovación de la vida de la chacra, de los ganados y de la familia. Se vive la vida universal donde hombres, chacras y ganados festejan por igual, es la fiesta de armonía cósmica, de compartir con la totalidad del cosmos, de conversación y auscultamiento de sus necesidades, de brindar afecto y cariño; es la utopía de vivir la alegría, la abundancia y la libertad, “...donde nos agarra la noche nos quedamos, allí comemos y tomamos... cada día comemos hasta en ocho casas, es como vivir en el paraíso para nosotros”, dicen los taquileños.

Es la fiesta para celebrar el afecto y el cariño a la chacra, a los ganados y a los miembros de la familia. En Taquile, es el momento de expresar y demostrar el amor a los esposos, porque ellos deben asistir a Illispata (Plaza del Pueblo), a tocar y a bailar al son de las pinquilladas, vestidos con los mejores trajes elaborados por sus esposas, “hasta 20 o 30 chupsas llevamos colgados en nuestro cuerpo, con ello se demuestra el cariño de nuestras esposas”. De este modo, los taquileños van realizando y consolidando a la familia, como también marcando las pautas éticas para las nuevas familias.

El carnaval es una vida festiva con sus propias leyes y sus propios principios de humanización integral mediante la interacción, el renacimiento, predicción y realización; las visitas a la papa y las familias para conversar y compartir, el qh’aspanakuy para preparar el espíritu competitivo y emulativo; el Kasarakuy de las ovejas para hacer renacer la vida; los discursos del “Machu Carnavalón” para predecir, superar y aspirar a una nueva forma de vida. Todos constituyen rituales festivos que modelan la vida cotidiana de estos pueblos.

Para culminar con el ciclo festivo relacionado con la crianza de la chacra, nos encontramos con la fiesta de Pentecostés, a la que los taquileños la denominan “Espíritu Fiesta” o Torre Tiesta. Se vive un tiempo postcosecha, en que se han recogido los productos de la chacra y se realiza el almacenamiento que requiere mucha atención y cuidados especiales para lograr su permanencia en el hogar, y de este modo, asegurar la

sobrevivencia humana.

Para los creyentes católicos, corresponde a los cincuenta días después de la resurrección de Cristo, estando los apóstoles reunidos se les hizo presente el Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos (Hechos 2:1-6) y a partir de allí los Apóstoles no tuvieron más miedo de los Judeo Romanos y salieron a anunciar la resurrección de Jesús y su nueva venida. En la tradición judía, se llamaba Pentecostés a la "fiesta de la cosecha" (Éxodo 23:16) o "de las semanas" (Éxodo 34:22), conocida también como "el día de los primeros frutos maduros". (Números 28:26). En esta fiesta se conmemora el inicio de la siega o cosecha y se dedicaban los primeros frutos de la cosecha de trigo (Hebreos 10:15-16) y quienes se convirtieron al Cristianismo en este día, eran los primeros frutos de una gran cosecha de almas.

"El Pentecostés, para nosotros es fiesta de la comida (mikuy fiesta), así se llamaba antes;... además es fiesta de los "Varados" y cada año el nuevo warayuq lo festeja, porque los "varados" son los que cuidan los productos y ellos tienen que cumplir con sus funciones (Julian Huatta Mamani, Taquile, 2007).

En esta fiesta, hay tres hechos festivos trascendentales para la vida taquileña. El primero, se realiza en el hogar de cada familia y es llamado "Mikuy Fiesta" o fiesta del espíritu de los productos.



FIGURA 33

COMITIVAS DE CARNAVAL
VISITANDO A CADA
FAMILIA DE LA ISLA

COMPARTIENDO EL KUKAWI - COMIDA
DE FIESTA DEL CARNAVAL TAQUILEÑO

La MIKUY FIESTA (fiesta de la comida) o espíritu fiesta se celebra el día domingo (4 de junio). Ese día, en cada casa, se hace la "estimación" de los productos. A todo lo que nosotros producimos, a eso le llamamos espíritu; a los productos grandes y buenos le decimos "illa", porque es el alma de los productos; por eso durante la cosecha, seleccionamos a la wanlla papa

(papas grandes), wanlla oca o llallawa tala oca (ocas grandes), hatuchaq sara (maíz grande), hatuchaq jawas (habas grandes), allinnin cebada (cebadas buenas), allinnin quinua (quinuas buenas). ...estos productos son el pan de cada día, es por eso que los estimamos, sahumando con incienso, hacemos el kuka k'intu con llamp'u, quwa, challando con vino. También salimos de nuestras casas a "estimar" nuestros productos que están en el arqu (cosecha amontonada de habas, maíz, cebada, trigo y quinua), ponemos lluqalla (cuidantes), que son pircas de piedra a su alrededor o amarramos a la izquierda con el ichu, ellos son los cuidantes para que el espíritu de la comida no salga a otros sitios y permanezcan allí.

Desde antes, mis tatarabuelos estimaban a la oca, le vestían con misturas y flores de cantuta, le hacían casar a la papa con la oca, maíz con habas y eso decían hacer casar a los productos;...su mamá de mi papá bailaba con los productos en su mano. Y mi mamá decía, que estaba estimando a sus papas y ocas, eso lo hacía primero en el medio del patio, y después dentro de la casa lo sahumaba, ponía flores de cantuta, lo amarraba con k'aitu (soguillas de lana), y así le vestía a los productos. Allí los productos empiezan a bailar. ...Ahora en mi casa escogemos papa grande, oca grande, "llallawa", "tala" oca así lo llamamos, a esa "llallawa" o espíritu besando los recibimos, después lo guardamos hasta el día del espíritu.

Los productos que más está en nuestras comidas son la papa y la oca, por eso no podemos pisar, ni votar nuestras comidas, porque si los votamos ellos lloran se quejan, diciendo... así me han votado, me han dejado. Pensando en eso, nosotros recogemos todo, así sean papas gusanadas o chiquitas. Cuando se les hace llorar a los productos se van de la casa y ya no tenemos para comer y ahí nosotros mismos empezamos a llorar, nos arrepentimos (Inf. Tomás Mamani Huatta).

El segundo hecho festivo del Pentecostés es la "FIESTA DE LOS SIKURIS", que corresponde a los espacios territoriales del Hanaq y el Uray Laru, se realiza el día miércoles de víspera, donde se hace "la entrada de sikuris" desde el Hanaq Laru y Uray Laru (arriba y abajo) bailamos con zampoñas que tocan los sikuris. La música de la parte de arriba es diferente que la música de la parte de abajo.

Los alferados son los Sargentos de Playa, quienes designan a capitanes y mayores para que desarrollen todos los actos festivos correspondientes a la víspera. El sargento mayor va hacia el Hanaq Laru y el menor al Uray Laru. Ellos se visten con sombrero blanco y cheje paño (amarrado en la cabeza) poncho rojo, invitan a sus parientes y amigos para llevar hartas banderas peruanas, cuando estas flamean, es como si estuviera floreciendo la comunidad.

Los sikuris salen de la casa del Sargento Mayor, rumbo a “chilcano pata” llegados allí, los alferados y el grupo saludan a las autoridades que esperaban su llegada y les entregan la istalla con kuka; estos hacen el ritual de la kukamisa y los k'intu preparados son enterrados para la Pachamama. ...inmediatamente hacen un previo ensayo donde se coordinan los pasos lo mejor posible para su ingreso a la plaza; inician la marcha encabezado por el grupo de sikuris, seguido por los capitanes y sus principales, y luego las autoridades y sus esposas.

A la plaza del pueblo, ingresan simultáneamente los grupos de sikuris del Hanaq y el Uray Larus, para ejecutar el ritual del Atipanakuy. El Atipanakuy es un ritual que pronostica la buena o mala producción agrícola del año siguiente, aspecto de gran importancia e interés de la población; “...la gente mira la competencia de cómo hacen la música y la danza y cuál de ellos ganará, si gana la parte de arriba (hanaq) solo será un año bueno y las chacras florecerán bien, pero si gana la parte de abajo (uray) habrá producción pero no florecerá bien. Esta víspera termina en la noche, con la quema de leña y hacer la luminaria que ambos grupos realizan” (Infor: Agustín Huatta Huatta, 2006).



FIGURA 34

ESPOSAS LUCEN SUS MEJORES VESTIDOS
ORSEQUIO DE SUS ESPOSAS

El tercer hecho festivo corresponde a la “FIESTA DE LOS VARADOS”, se realiza desde el territorio de los ayllus para envolver a toda la comunidad. En tiempos de los gamonales se denominaba “Torre Fiesta”, porque se vestía a la torre con llicllas y chalinas hasta la cúpula de las cruces, ahí mismo challaban con vino y bailaban, ahora esa costumbre ya no se realiza.

Actualmente la gente se prepara para la fiesta con mucha anticipación, especialmente los familiares y amistades de los Varados o Warayuq, van alistando la ropa nueva que deben usar en la fiesta. Los varones se dedican a coser el pantalón, chaleco, almilla, el chuku, las polleras de la mujer y tejen su chullo. Las mujeres, desde mucho más antes, se pondrán a tejer las fajas, poncho, chuspa y harán las t'ikacha del chuku.

Es la fiesta, para lucir la ropa nueva, especialmente la esposa debe estar

vestida con exuberantes polleras multicolores, almilla diestramente bordada, montera adornada con plumas y cintas multicolores y pañoletas de ceda; es decir, debe representar al florecimiento de la naturaleza con mucho colorido y elegancia.

Esta presentación de la belleza taquileña, es la “estimación” de los esposos hacia la compañera de toda su vida esperando la admiración y el respeto de la comunidad. Es la manifestación de la ética familiar de amor, respeto y fidelidad. Es el momento de la valoración comunitaria a la unión y solidez de la familia; “si nuestras esposas se presentan a bailar el sikuri vestidas como lo manda la costumbre, las gentes hablarán que esa familia es unida, que se tienen mucho cariño y respeto y son un buen ejemplo para la comunidad” (Inf. Julio Quispe Yucra)

Los Varados inician sus actividades festivas, cuando el día martes realizan los rituales de la invitación para que familiares y amigos le acompañen en su fiesta, esta se hace en distintas modalidades. Pueden hacerse mediante visitas a personas para que hagan la música o ayuden en los quehaceres de las atenciones a visitantes. A ellos se les llevará una istalla con kuka para evitar cualquier negativa. Se hará de boca en boca en los caminos invitándoles kuka de su istalla, y de modo general, a la comunidad mediante el pintado de paredes de casas, roquedales, y en la vera del camino, desde la plaza del pueblo hasta la casa del Warayuq. Los íconos que se diseñan son walayq'inqu (líneas en zig zag que significan camino a seguir), flechas, palabras como “vamos”, “bienvenidos”, “a bailar”. En este cometido los 06 Warayuq llegan a la plaza temprano, con sus comitivas de familiares y materiales (yeso) para hacer el pintado de los caminos. “Esa mañana, salimos de la casa lo más temprano para ser los primeros en llegar, porque si no la gente mira al Warayuq diciendo; esa familia son tardones porque fue último en llegar, eso es un mal ejemplo” (Infor: Tomás Mamani Huatta, 2006).

Habiendo arribado a la plaza los seis Warayuq, el Prioste de la iglesia designa a seis personas mayores para que representen a cada autoridad y a quienes los Warayuq harán la entrega de istallas con kuka, para hacer ritual de la kukamisa cerca a la puerta de la Iglesia San Santiago. Se hacen las bendiciones a la kuka y se hace el kintu para la pachamama, haciendo peticiones a favor de los Varados, para que la fiesta salga todo bien, sin peleas y que todo le alcance para atender a sus visitantes, luego este será enterrado. Finalmente los encargados llaman a todos los presentes para el qurinakuy (compartir la kuka).

Concluido este ritual, se da orden para iniciar el pintado, “siempre tenemos que empezar a pintar por el lado derecho para que nos vaya bien en todo... pintamos los walayq'inqu, nombres, números, hasta ponemos la frase

“bienvenidos a la fiesta”, desde la plaza hasta la casa del Warayuq, para que así la gente que está caminando vea el pintado y venga a la fiesta. Así se hace el camino de la fiesta” (Infor: Juan Quispe Huatta, 2006).

Una vez que se ha terminado de pintar “el camino de la fiesta”, en casa del Warayuq se sirve el almuerzo, este agradece por haberle acompañado en la faena reiterando su invitación para que lo acompañen durante la fiesta.



FIGURA 35

ARCOS Y ALTARES EN FIESTA DE LOS VARADOS - PENTECOSTÉS

El jueves día central de fiesta, es la FIESTA DE LOS “VARADOS” en Illispata. Para este festejo, se preparan arcos y altares, dos arcos de flores de lirio, kantuta, hinojo; a cargo del mayorazgo de los sikuris del Hanaq y Uray Larus, y, seis altares adornados con banderas, “el cielo” (objeto sagrado) e imágenes de Sagrado Corazón de Jesús y otros, correspondientes a cada Warayuq de los seis ayllus o suyus. Las banderas significan la familia, el florecimiento, la fiesta y paz; las flores, la mistura y la vestimenta multicolor de las personas, significan alegría, cariño y armonía comunitaria.

En este momento festivo, los carguyuq, sikuris y autoridades (especialmente los varados) deben demostrar sus dones de autoridad, su capacidad de convocatoria, la solidaridad familiar y amical que los acompaña y la estimación de las esposas que durante todo instante del cargo y la vida están junto a ellos.

Para este día, en casa de un familiar muy respetado del Warayuq, desde muy temprano se hacen los preparativos para recibir al Warayuq, a los maestros de la música, a familiares y amigos que acompañarán en la marcha hacia el pueblo, portando los símbolos de la fiesta de los varados (24 banderas peruanas de distintos tamaños), para ser colocadas en su altar ubicado en la plaza del pueblo. En esto, la solidaridad familiar es el sustento más

importante de la fiesta del varado. *“Para mi suegro, don Julio, que es Warayuq de la fiesta, en la víspera y en el día central hemos ayudado con dos arrobas de papa y una arroba de oca, pero también sus otras hijas de mi suegro han traído papa, oca, habas, maíz... hay en total estamos ayudando más”* (Inf: María Machaca Machaca, 2006).

Con la llegada de los visitantes, al medio día se sirve el almuerzo, para lo cual se preparan tres mesas; la primera, es para los invitados, atendida en el centro del patio; la segunda, es para los maestros de la música que se atiende a un costado del patio de la casa y la tercera mesa para el Warayuq, la mamá Warayuq, el P’achayuq y familiares íntimos, se atiende en una habitación de la misma casa. Concluida la comida de fiesta, el dueño de casa ofrece al Warayuq la kuka misa y un poco de alcohol o cualquier tipo de bebida, que es compartida con todos los concurrentes. Luego el P’achayuq reparte las 24 banderas a todos los varones y mujeres según orden de respeto y jerarquía social.



FIGURA 36

MARCHA DE BANDERAS COMITIVA QUE REPRESENTA LA BASE SOCIAL DEL WARAYUQ,
FIESTA DE LOS VARADOS - PENTECOSTÉS

*“Este año al **profe Arrufo** se le ha hecho llevar, el “Hatun Bandera”, porque él ya es parte de la comunidad y de la familia y además porque el Profe es una persona de mayor sabiduría y experiencia. La bandera mayor no puede llevarla cualquier persona, lo llevan una persona de alta jerarquía, muy respetable, los que ya pasaron cargos o ya han prestado servicios; por eso el profesor es que tiene sabiduría y además que está preparando a nuestros hijos taquileños. ¿Por qué nos han hecho llevar a nosotras las banderas? Les hemos dado las banderas para que lleven porque ustedes son estudiantes no son cualquier persona, si no porque son personas de labor y además porque eran nuestras invitadas. Por eso les hemos puesto detrás de las demás señoras y ellas van adelante porque son de Taquile y porque son mayores y con más labor; pero el profe Arrufo ha ido adelante porque es nuestro primer invitado y porque tiene valor en la comunidad por su sabiduría* (Juan Quispe Huatta, Hijo mayor del Warayuq alferado de la fiesta 2006, Don Julio Quispe).

Preparada la base social convocada por el Warayuq, se inicia la marcha hacia la plaza del pueblo; esta marcha es encabezada por los maestros de la música que para la ocasión tocan instrumentos de cuerda, luego el Warayuq y el Pachayuq; seguidamente irá la persona que lleva el “hatun bandera” y tras de él vendrán varones y mujeres. Una de las mujeres que podría ser la madrina será la encargada de cargar el “selo” con mucho cuidado y sobre todo con mucha fe y alegría. Mientras se avanza la comitiva va cantando y lanzando gritos de alegría, anunciando la aproximación y llegada del Warayuq a la plaza principal.

Este acto festivo, marca un hito definitorio para valorar la capacidad de liderazgo del Warayuq; por lo cual, la comitiva debe ser muy nutrida y su desplazamiento se debe realizar con mucha algarabía, para causar buena impresión a la población que espera su llegada a la plaza del pueblo. Cada comitiva que va llegando, va adornando el altar con las banderas; la “Hatun Bandera” se colocará en la parte central y más alta del altar, porque representa al Warayuq en su fiesta, las demás representan a su familia extensa. Luego se celebra la procesión del Espíritu Santo, acompañado por Warayuq, alferados, sikuris y danzantes recorriendo todos los altares.

La fiesta empieza con el atipanakuy (competencia) musical y de danzas de los sikuris y el baile y libaciones en cada altar de los varados, al son de guitarras, chilladores y mandolinas. Cada comitiva debe demostrar mucha unión, mucha alegría, abundantes apahatas (ayudas) para el Warayuq, música y baile muy animado; buscando la alegría y aprobación de la población comunal, que espera calificar al Warayuq con mayor imagen personal, mayor apoyo y solidaridad familiar y dones para ser considerado como persona respetada y respetable. De este modo, la fiesta de los Warayuq se ha convertido en el instrumento comunitario para *“el nacimiento de los nuevos hombres de Taquile”*.

Al atardecer, todos los Varados retornan con sus invitados a su casa, la cual será adornada con las banderas hasta el domingo, día en que se realiza el kacharpari. En este día de despedida de la fiesta, el Warayuq y sus acompañantes que continúan festejando, van a las casas de sus familiares que lo inviten; “es día cuando se come bastante porque si te invitan en varias casas entonces en cada casa te atienden con comida, a cada casa vamos bailando, haciendo flamear el hatun bandera y una de las mujeres se carga el “selo”... bailando, bailando nos pasamos ese día, después antes de que se haga más tarde regresamos a la casa del Warayuq para desatar las banderas y el “selo”, el Pachayuq guarda toda la ropa, hacemos una kuka misa como siempre, y así termina la fiesta del Warayuq en Pentecostés” (Infor: Alipio Huatta Cruz, 2006).

En esta misma connotación de celebrar a las “uywas”, los frutos de la chacra o a las crías de los ganados. En junio y julio se celebran la Fiesta de San Juan que es el día de “estimación” de las ovejas y la Santísima Trinidad que es el día de “estimación” de las vacas.

La estimación de los animales implica un conjunto de rituales como los sahumeros con Qiaqia o planta blanca de Taquile en la víspera; el “Kasarakuy” de una ovejita hembra y un macho, para ello se visten con flores de cantuta, las hacen tomar vino, las tiñen la cabeza, se arroja quinua sobre los rebaños para que se reproduzcan bastante y con habas para que sean grandes. Después de estos rituales las ovejas ingresan a los suyus en descanso, que se convierten en colectivos, para alimentarse en los mejores pastos, “las ovejas son soltadas al paraíso, para que coman el mejor pasto”.

Mediante la práctica y la alta valoración de las tradiciones festivas, los taquileños perciben y conviven con un universo vivo y sensible, en donde cada elemento constituyente, además de cumplir un trabajo existencial, tiene la necesidad de participar en un espacio donde fluya la alegría, el afecto, la relacionalidad integradora y la armonización revitalizante. Esta ética de cosmoconvivencia permite entender al hombre como parte del cosmos y su necesidad permanente de integrarse a él para hacer la vida.

Para viabilizar y visibilizar esta cultura viva y generadora, buenos son los espacios festivos de la tradición católica, pero que por nuestra costumbre a observar lo dominante y envolvente de la tradición oficial, hemos estado incapacitados de percibir la racionalidad y la lógica que fluye en los márgenes, en los límites y en los detalles pequeños e íntimos de las prácticas sociales de los excluidos y olvidados que no están condenadas a su desaparición irremediable; sino que desarrollan prácticas y discursos de resistencia y realización.

En el contexto de la llamada globalización, considerada por sus impulsores como irrefrenable, avasallante y homogenizadora, en lo referente a la dimensión humana de la celebración festiva, se pretende imponer la mera distracción, el consumismo del alcohol, el sexo y la violencia y la promoción del aislamiento individual descomprometido; para lo cual es menester descontextualizar tradiciones culturales y resignificarlas convirtiéndolas en objetos y productos de mercantilización turística.

Debemos preguntarnos, ¿Esta es la tendencia hacia donde la humanidad avanza? ¿El destino humano es transitar hacia la vorágine de la insensibilidad y el aislamiento individual? ¿Los hombres y los colectivos humanos, estarán incapacitándose para generar otras formas más dignas y decentes de vivir? Creemos que dentro de nuestro universo diverso y

complejo en que vivimos, otras formas de vivir es posible construir, para lo cual no es necesario dejar a un costado las realizaciones y comportamientos institucionales del mundo contemporáneo; sino más bien, participar con y en ellos, para resemantizarlos culturalmente, como lo vienen haciendo los taquileños con las tradiciones que la colonización pretendió imponerles, y de este modo transitar hacia nuevas y decentes formas de vivir.

4.2.3. Celebración al “runa”³⁸, la familia y la comunidad

La Fiesta andina es celebración a la vida integral e integrativa del cosmos; su naturaleza es vivificante, realizativa y legitimante de la tradición, pero a la vez, connota un sentido de resistencia simulada a los poderes institucionales establecidos; porque busca y disputa la ocupación de los espacios públicos oficiales, donde sea posible hacer evidente los íconos de pertenencia e identificación colectiva. Esta lógica es diferente al sentido de las fiestas oficiales que tienen por fines teleológicos, consolidar la legitimidad de la autoridad, el poder y las estructuras sociales e ideológicas imperantes; por ello, su naturaleza formalista, rememorativa, de culto a íconos sagrados, de personajes y acontecimientos de la historia nacional.

Sin embargo, la connotación de humanidad profunda de la fiesta en los andes, solo puede ser justificable en las raíces solidas de su cultura; por ello, “José María Arguedas expresó que los parecidos y coincidencias eran muchas, pero había una diferencia saltante, notable y radical: Las comunidades españolas de La Muga eran silenciosas, calladas y lacónicas. En cambio, las comunidades andinas son pletóricas de música, de canciones y de danzas. Y es que la nuestra, en el mundo andino, es una cultura de fiesta, pero de fiesta del alma; de las emociones y los sentimientos en flor y transparentes. Es fiesta del espíritu, en conjunción con la naturaleza” (Sánchez, Danilo. 2010).

Solo esta forma de percibir la vida, nos ayudará a entender el porqué en la comunidad taquileña, se vive un denso calendario festivo donde se moviliza a la familia, al ayllu y la comunidad en calidad de redes de cooperantes y de acompañamiento; asimismo es factible entender, el significado de la responsabilidad de servicio comunitario, de los que asumen los cargos de autoridad y festivos.

La dimensión social de la fiesta en Taquile es la de constituirse en un mecanismo esencial de la socialización humana y comunitaria. Los agentes socializadores (autoridades y carguyuq), los contenidos y mensajes y las formas de realización de la ritualidad festiva, se convierten en extraordinarias

³⁸ Decir “runa”, es referirse al ser humano, a la gente, a la persona; cuya acepción semántica es un ser integral, con realización plena. No es referente de sexo ni edad. Por ello, el “runasimi” es el habla de la gente.

estrategias didácticas formativas del carácter ético y conductual de la interacción humana.

En los rituales y sistema de creencias del “Kasarakuy”, se imparten valores y formas de conducta conyugal y paternal, para “hacer” una familia que en base al respeto, el cariño y el afecto logren el “huñu pacha kawsay” (la vida en bienestar y armionia); vestir, educar y presentar ante la comunidad a los hijos menores como los verdaderos alferados de las vísperas de la festividad de San Isidro, es iniciar la formación de los niños en la ética del trabajo, la responsabilidad y del servicio comunitario. A la vez, refuerza y consolida la valoración del respeto, el cuidado y la fidelidad hacia el esposo y la esposa; mediante comportamientos festivos que se exteriorizan en la forma de vestir de los esposos en la fiesta del carnaval y de la esposa en la fiesta de Pentecostés, ambos estarán convertidos en vitrinas adornadas con poncho, fajas, chullo y muchas chuspas tejidas por su esposa y viceversa, la esposa vestida con muchas polleras y “simphas” (cintas) multicolores, monteras y paños de vistosos colores preparados por el esposo. Viéndolos de este modo, la gente los aprobará como ejemplos de vida a seguir.

En el “Atipanakuy” o competencia festiva entre los del Hanaq Laru y los del Uray Laru, entre los Warayuq que asumen el alferazgo de las fiestas de Candelaria, Carnaval y Pentecostés, entre los “Lari” (familiares de la novia) y los “Apahata” (familiares del novio) en los matrimonios que compiten por hacer el mayor aporte a la nueva familia, constituyen hechos festivos que consolidan en las generaciones adultas e inducen en las nuevas generaciones la tradición y su espíritu de la complementariedad y la competencia emulativa que debe existir entre todos los elementos del Pacha.

En el “qurinakuy” o compartir, la kuka de chuspas e istallas, del “Talli” o juntar la comida para compartirla con todos³⁹ y del “alza” que es reservar parte de la comida más agradable (especialmente el asado) que se invita en las fiestas, para llevarla a la familia que espera con expectativas participar de los sabores de la fiesta; estos comportamientos festivos y otros más de la vida cotidiana, forman las sensibilidades y el ethos de las generaciones que deberán compartir con los demás lo que nos otorga la pachamama. Por esta razón, en los convites y fiestas de la ciudad, la mayoría o por no decir todas las personas reservan y llevan parte del convite a sus hogares; hecho que no ocasiona vergüenza alguna, más bien miradas de aprobación entre los concurrentes. Allí el sentido del compartir con los presentes y los ausentes de los actos festivos que marca la visión andina de la vida.

³⁹ El “talli” ritual que se realiza en la plaza del pueblo, en el día central de la Fiesta de San Santiago, el 25 de julio, donde todos bailan y comparten sus alimentos, “a eso se le llama el talli, que es juntar la comida para compartir”; así cada uno se acerca y come lo que quiere del fiambre, después de eso empiezan a compartir las naranjas y los panes, esto lo reparten los maestros a todos los que estén en la plaza (niños y adultos).

La fiesta refuerza las redes de reciprocidad y la estructura social comunitaria, porque se constituyen en espacios donde fluye la afectividad y afianza la ayuda mutua interfamiliar, se formalizan los compromisos y lealtades futuras, se contribuye al buen cumplimiento de las responsabilidades individuales con la familia y la comunidad y se refuerzan el orden, las jerarquías societales en base al respeto, el trabajo y la sabiduría de las personas. En esto se sustenta la distribución de la comida y la kuka empezando por el de mayor respeto y autoridad, la organización jerárquica de los desplazamientos de comitivas de autoridad y festivas o la organización del desplazamiento de la marcha de banderas en la Fiesta de Pentecostés, donde el que encabeza la comitiva debe ser la persona de mayor prestigio, respeto y sabiduría.

En la fiesta taquileña se vivifica al pasado como un presente continuo y al futuro como proyecto vital factible. Los rituales festivos están cargados de utopías que se visibilizan como realidades presentes y vivientes. En el acontecer ritual están presentes el espíritu de los abuelos, los saberes ancestrales, los seres vivientes de hoy y las esperanzas venideras. Este es el sentido del rol festivo que se asume, de las formas de atención a los invitados, de la indumentaria festiva de las personas y de los actos que se realizan.

Los anfitriones esperan que después de la fiesta, se realicen sus anhelos: una familia estable, unida, laboriosa y ejemplo de vida en los matrimonios; una cosecha y reproducción abundante de sus crianzas y una comunidad unida, a través de los pagos a la pachamama y los apus; una casa llena, con abundancia de bienes y sin apremios, cuando se ofrece mucha comida y fiesta en las celebraciones de la casa nueva; la objetivación efectiva en un futuro mediano de los deseos que se prefiguran en la compra de miniaturas (dinero, una maleta de viaje, una casa, un edificio, un carro, un negocio, una grana, un título) en la fiesta de las “Alacitas”.

Estas utopías de vida cotidiana, solo pueden proyectar utopías colectivas de largo alcance, cuando la interacción comunal se amplíe y los liderazgos asuman conductas políticas basadas en la visión cultural de las poblaciones que pretenden representar y la conquista de espacios públicos donde fluyan la palabra y la vida de estos sectores sociales excluidos de la arena oficial.

Es decir, a través de la música, la danza, la comida y la bebida se simboliza las aspiraciones e idealidades de los colectivos sociales; pero que a los ojos de muchos observadores doctos o comunes resultarían extravagancias, exageraciones o dispendios. O para los agentes del mercantilismo oportunidades a ser manipulados hacia el mero divertimento y el consumismo.

V. MITOS Y RITUALES EN LA CONSTITUCIÓN COMUNITARIA

5.1. Poder, autoridad en el marco de la comunidad

En sociedades y colectivos sociales específicos, caracterizados por una estructura social donde las relaciones e interacción humana están sujetas a división de actividades, a diferencias sustanciales en sus estatus, posiciones sociales y roles; en la organización de la vida pública colectiva e individual, se hace necesario que emerja y se constituya una capacidad humana que trascienda todas las esferas de la vida para regular, controlar y facilitar las conductas humanas.

A esta capacidad humana, la sociología y antropología la han denominado Poder, entendido como aquella capacidad generalizada de carácter relacional, que existe allí donde los individuos están inmersos en relaciones sociales asimétricas específicas con otros individuos (Topete, 2004: 28), esta “acción sobre” unos individuos genera resistencia, pero a la vez, requiere mucho de la voluntad y de valores.

En los enfoques clásicos de la sociología, se dio mucho énfasis a esta naturaleza relacional-tensional del poder, que conllevó a una caracterización de una naturaleza innata de coerción y fuerza para imponer el orden y la sumisión de los subordinados. Sin embargo, mediante los estudios antropológicos, se dimensionan los aspectos subjetivos y éticos que contiene el poder; los que posibilitan la aceptación voluntaria y afectiva de la voluntad de los líderes, por parte de los subordinados, propiciando formas de cooperación, de generosidad y las ayudas mutuas en los procesos donde se necesita concentrar la voluntad colectiva para redistribuir servicios indispensables y lograr objetivos colectivos.

Antonio Gramsci (1975), cuando analiza el poder como la capacidad para imponer tu voluntad hacia los demás, analiza las facetas de este, como la fuerza-coerción y la hegemonía. Mediante la primera, genera la obediencia y sumisión; y con la segunda, posibilita seducción, aceptación voluntaria, pero también resistencia alternativa de los subordinados. A esta segunda dimensión, los estudios contemporáneos del poder, la denominan capital simbólico o capital cognitivo del poder (Blondeau, 2004).

Sin lugar a dudas, en las sociedades tradicionales como la de Taquile, donde la política y las dimensiones de religiosidad se entremezclan, el poder comunitario ejercido por los líderes, está embestido de manera relevante por estas dimensiones éticas, afectivas y simbólicas de la vida, que se expresan en la ritualidad de su interacción comunitaria. Es decir, esta manera de percibir la naturaleza del poder se manifiesta en sus sistemas de cargo, como formas no excluyentes, sino más bien, complementarias de la administración de la vida pública cotidiana y el culto religioso en la comunidad.

Asimismo en los sistemas de cargos, el poder requiere de legitimidad o una aceptación y adhesión voluntaria de parte de los cooperantes; por lo que esta, no deriva de la fuerza y la presión, sino más bien, de los contenidos parenterales, afectivos, simbólicos y valóricos de las relaciones humanas. Es decir, la legitimidad es más moral que obediencia sometida a reglas formalizadas.

Como plantea Topete, “estoy más próximo a J. M. Swartz, V. W. Turner y A. Tuden quienes, en términos muy generales, comparten la idea de que la legitimidad implica un apoyo (*support*) que deriva no del uso de la fuerza, sino del sistema de valores que guían el comportamiento grupal, independientemente de que, a no dudar, ese tipo de apoyo se hace completar o recurre a otros en aras de un proyecto comunitario” (Topete, 2004, 8).

El poder que poseen los “pasantes” de cargos, además de su legitimidad necesita ser investido de autoridad y este atributo también no deriva de la capacidad de hacerse obedecer recurriendo a la normatividad positiva o formalizada; más bien, se sustenta en su predisposición a prestar un servicio que la moral, la costumbre, la tradición y el proyecto comunitario lo mandan. Porque el “pasante”, es quien organiza la fiesta con fines comunitarios, proporcionando música, comida, bebida, parafernalia para los rituales y ornato de los santos. Solo de esta manera puede ganarse el respeto de la comunidad y su categorización como persona responsable, servicial y respetable.

En este sentido, “es importante no perder de vista que el conjunto de rituales enlazados entre sí que permiten dar coherencia, sentido, vida, al sistema de cargos y a los gobiernos locales, está saturado de símbolos que crean y recrean normas con las cuales se identifican los sujetos y, a través de ellos, dan sentido a su existencia tanto individual como colectiva, independientemente de que la lectura del sistema normativo se realice de manera racional o emotiva” (Ibid, 13).

Es decir, que el “pasar” un cargo, requiere como base de sustento la memoria histórica de la colectividad (cosmovisión, tradición y costumbre), la acumulación de riqueza simbólica (lealtades y valoración social del servicio prestado), la devoción y expectativas de retribución de los favores de las deidades y los ideales de bien común en cuanto a la supervivencia y continuidad de la comunidad.

5.2. Paradigmas y perspectiva reflexiva sobre el sistema de cargos

Los sistemas de cargos constituyen las formas y mecanismos en que las comunidades se organizan internamente para normar la convivencia humana, trabajar por el bien común, resolver las diferencias y tensiones internas y externas, garantizar la continuidad de actividades cívicas y religiosas, gestionar presupuestos y obras que benefician a la población, organizar y retribuir beneficios del trabajo colectivo, nombrar a sus representantes internos y externos ante la sociedad nacional, entre otras tareas de administración política, económica, cultural y religiosa que requiere la vida en la comunidad.

En el marco de la vida comunitaria de Taquile, los Sistemas de Cargos se caracterizan por la elección consensuada y rotativa de sus representantes, con periodos funcionales anuales, una dedicación a tiempo completo no remunerada por el servicio prestado a la colectividad, la designación sujeta a una escala jerárquica validada por la experiencia personal de servicio, con universos justificatorios por la tradición, la ética y los íconos simbólicos que acompañan los rituales y ceremoniales que contienen, y, están sujetos al amparo y la cooperación de redes de reciprocidad familiar, amical y vecinal.

De este modo, los cargos civiles (gobernadores, varados, dirigentes comunales) y religiosos (mayordomías, alferazgos, guías de danzarines) de las comunidades locales de los andes, constituyen entidades sociales institucionalizadas, mediante las cuales los individuos y sus redes de reciprocidad asumen temporalmente una serie de atribuciones y compromisos que tienen como finalidad el mantenimiento, la reproducción y la continuidad del culto religioso y de la administración pública de la vida cotidiana.

Por otro lado, en el esfuerzo por explicar las connotaciones estructurales y funciones sociales de los sistemas de cargos, en la literatura antropológica nos encontramos con dos paradigmas; el primero de corte estructural-funcionalista, entre los que se distinguen distintos enfoques analíticos, diferenciados por el problema en el que centran su análisis. Un enfoque discute el papel nivelador, o redistributivo, de la riqueza que implica el financiamiento de los rituales comunitarios, posición defendida por Wolf

(1981); mientras Harris (1973) insistiría en el papel de extractor de la riqueza que implican los rituales. Un tercer enfoque está representada por la investigación de Frank Cancian (1976), en la que mostraría que el funcionamiento del sistema de cargos, lejos de nivelar, legitima las diferencias socioeconómicas al interior de la comunidad.

Asimismo, las propuestas de Aguirre Beltrán (1991), que formula una diversidad de posiciones que configura la discusión contemporánea: una relacionada con el análisis de los vínculos entre el sistema de cargos actual y las sociedades mesoamericanas; y otra, que ubica al sistema de cargos en los finales del siglo XIX, sosteniendo como argumento central que, si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas de las tierras altas en tiempos de la colonia, la jerarquía cívico-religiosa fue básicamente un producto del periodo posterior a la Independencia en el siglo XIX.

Finalmente, los estudios que buscan entender el sistema de cargos en su dialéctica histórica entre la comunidad agraria de raíz americana y las autoridades políticas y religiosas novohispanas. Es decir, por una parte, la imposición de las instituciones coloniales orientada hacia la explotación y el dominio, y por la otra, la resistencia y el desarrollo de estrategias comunitarias para mantener la integridad y la reproducción del modo de vida y la cultura de las comunidades indígenas. En este sentido, el “sistema de cargos se inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles, y vigilada muy de cerca por el clero regular —responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales—, la base del modo de vida del campesino indio permanece inalterable” (Medina; 1995: 9).

Estos enfoques sostienen que en el proceso de constitución y mantenimiento de los sistemas de cargos ha sucedido una especie de “metabolización” de las influencias externas, desde la matriz agraria de la comunidad indígena y desde una cosmovisión que reproduce las categorías fundamentales de su cultura en el marco de los espacios que generaba el régimen colonial.

En la literatura antropológica peruana, sistematizada por Diez Hurtado (2005), encontramos las influencias de estos paradigmas en los estudios de Gisela Cánepa y Luis Millones; en todos ellos, los análisis sobre los cargos religiosos suelen corresponder a las interpretaciones sobre la organización, la funcionalidad, el simbolismo y el propósito de las fiestas religiosas o de la organización social de las localidades estudiadas.

Por otro lado, se discute la continuidad, ubicando a los Warayuq como funcionarios territoriales incaicos (Pastor Ordoñez, Luis Millones). Otros

encuentran más bien paralelismo entre los sistemas de cargos y las autoridades indígenas coloniales (Stein, Fernando Fuenzalida); otros dicen que el sistema de cargos sería un mecanismo para la selección y formación de los dirigentes andinos proveyendo elementos de continuidad del sistema (John John Earls). Los más recientes, consideran a los cargueros como agentes en la celebración de las fiestas y el desarrollo ritual. Y por el lado de los historiadores se consideran a los vínculos entre cargos y la organización social para periodos específicos de la historia colonial del siglo XVIII (Diez Hurtado, 2005. En Marzal, 2005. pp. 254-255).

Para superar esta perspectiva descriptiva en la reflexión sobre los sistemas de cargos, en los que se insertan las comunidades andinas, vale la pena trascender el análisis sobre la promoción individual de los pasantes que buscan poder y prestigio o de las jerarquías cívico-religiosas como estructuras autónomas; para pasar hacia una interpretación de los contextos socio históricos que lo sostienen y hacia la interpretación del complejo sistema de representaciones que rige la vida de las comunidades; es decir, asumir una perspectiva de la historia de larga duración donde acaecen procesos de resistencia, adaptación conflictiva y continuidad en el tiempo y el espacio.

Indudablemente los sistemas de cargos son instituciones coloniales que se impusieron profusamente desde el siglo XVI buscando insertar a las cúpulas de las jerarquías étnicas andinas en la administración local, teniendo como elementos clave a los tenientes gobernadores o jilakatas en el ámbito político estatal y las cofradías y hermandades con sus respectivas mayordomías y alferazgos para el culto religioso.

Sin embargo, esta separación de lo político y religioso no forma parte de la dinámica socioreligiosa y política de las comunidades andinas; donde lo político y religioso son aspectos consustanciales y complementarios de la vida comunitaria y son desempeñados por el mismo personaje que ejerce el poder y la autoridad, hecho que reconfigura la naturaleza y el ejercicio de los cargos en este contexto histórico social.

Así, en una constatación de la evolución de los sistemas de cargos en la historia peruana, se visualiza que “en el espacio andino prehispánico, si bien existía una cierta distinción entre responsabilidades políticas y religiosas, ambas funciones eran atributo de los mismos individuos. Los curacas no solo gobernaban sino que también presidían y auspiciaban rituales religiosos y, eventualmente, encarnaban a los propios dioses. En la colonia se consideran la participación de los curacas en los poderes locales pero se destituyen las cúpulas de poder comunitario (Martínez, 1995). En el siglo XVIII los cabildos y las cofradías estructuraban la sociedad colonial, urbana y rural,

organizando los unos la vida cotidiana en los espacios locales y las otras el culto católico. Y además pautaban la jerarquización étnica y social (Diez, 2005).

De este modo, el culto a la imagenería y ritualidad del catolicismo dominante se convierte en el discurso del poder entre las comunidades indígenas y el sistema colonial. Sin embargo, durante la república este relacionamiento ha sido complejo y diverso, en el cual han jugado roles determinantes la extracción y posición social de los “pasantes” y el área jurisdiccional donde se realiza la festividad.

Así en las capitales provinciales y distritales del altiplano, el “pasante” siempre fue un vecino notable de la aristocracia local gamonalista, este asumía los roles protagónicos en la organización festiva y la ritualidad católica. Mientras que las comunidades indígenas convocadas por este, contribuían con mano de obra para la limpieza de templos, labores de servicio festivo y principalmente con las comparsas de música, danzas y rituales que vivificaban las dimensiones de algarabía y socialidad festiva.

En estas mismas cabeceras del dominio social y espiritual de la población indígena, atendiendo a la ideología del prejuicio de segregación y racismo se instituyeron centros católicos, imágenes y fiestas destinados exclusivamente para los indios; los cuales con el correr de los tiempos y el debilitamiento del poder gamonal, se fueron convirtiendo en escenarios festivos masivos y de prestigio regional, como es el caso de la festividad de la Virgen de la Candelaria (Mamita Candelaria) de Puno o la Festividad de la Virgen de la Asunción (Mamita Asunta) de Chucuito⁴⁰.

En ambos casos, se permitió a la población indígena mantener sus jerarquías comunitarias (los líderes comunales asumían la conducción de las comitivas festivas que visitarían a las autoridades de la ciudad en sus fiestas), la recreación de sus tradiciones festivas (música, danza, vestimenta) y la redefinición creativa de los roles simbólicos de las “mamitas” y la práctica de sus rituales relacionados con el momento del ciclo agropecuario de la comunidad. Es decir, tradiciones festivas y paisaje cultural rural se recrean en las fiestas ciudadanas.

Por el lado de las jurisdicciones comunales, la institución sistema de cargos y

⁴⁰ En la ciudad de Puno, la Catedral y la festividad de la Virgen del Concepción correspondió a la población mestiza; mientras que la Parroquia San Juan y la Festividad de la Virgen de la Candelaria correspondió a la población indígena de los ayllus de Huerta Huaraya..... En Chucuito la Iglesia y festividad de la Virgen del Rosario correspondió a los vecinos notables de la población mestiza; mientras que la Catedral y la Festividad de la Virgen de la Asunción correspondió exclusivamente para la población indígena, donde los jaq'inaka se encargan de su organización y alferazgos. En esta localidad aún persiste estos prejuicios raciales y discriminatorios en las celebraciones festivas, donde el mote de jaq'í es denotativo de “indio bruto” y vecino de “hombre civilizado”.

las festividades católicas son asumidas plenamente por la población nativa, con sus implicancias de organización social, memoria colectiva, tradiciones festivas, calendario social y significaciones simbólicas y éticas. En este ámbito las estrategias festivas del catolicismo, se han constituidos en factores que refuerzan y dan continuidad a las dinámicas socioculturales internas y de raíz andino prehispánico de la comunidad.

De este modo, la población andina al participar en la ritualidad católica y asumir a su lenguaje y simbología en mecanismos de diálogo e interrelación con la institucionalidad oficial, los convierten en formas de resistencia ante la proscripción de la simbología andina. Asimismo su participación festiva aportando música, danzas, rituales y cargos religiosos como alferados, las comunidades andinas han logrado conquistar los espacios oficiales (jerarquías en el culto, plazas, calles, estadios) para convertirlos en escenarios de auto representación colectiva, reproducción social y recreación de sus identidades.

5.3. Legitimización moral y social del sistema de cargos

Las acciones humanas dirigidas a la celebración de entidades sagradas o acontecimientos fundacionales de la vida humana y natural, tiene larga data en las distintas sociedades y en nuestro país trascienden épocas y generaciones, debido a que son actos consustanciales a la vida material y espiritual de las colectividades. Por lo que su rememoración y organización ritual siempre ha estado bajo la responsabilidad de instituciones y personajes rodeados de un ambiente ideológico y moral que explican y justifican su aporte como un “servicio facilitador” del devenir de la vida colectiva.

A estos personajes y entidades, en la historia de las sociedades andinas y sus dinámicas festivas, se les ha denominado carguyuq, alferados o mayordomos; que en la vida comunitaria son los Umalliq o Qullanas (personas que encabezan, que guían, que dirigen). Sin embargo, explicar las razones que la dieron origen, su persistencia y continuidad y la lógica motivacional para asumirla, constituyen temáticas que la sociedad y los estudiosos las abordan de modo relevante, puesto que sus referentes no se ubican en lo efímero y aparente de la existencia material de las personas, sino en la subjetividad y sentido esencial de la vida.

En este sentido, los paradigmas cosmovisivos y éticos de las matrices culturales que abrazan las personas y colectividades, constituyen los referentes esencial para asumir tales acciones. Así para el hombre andino, la esencia humana está hecha de la esencia de las deidades, quienes son sus progenitores, protectores y están cercanos a él; conviven en el Pacha como espacio inmanente, comparten ambos las mismas necesidades,

sensibilidades y alegrías (tienen hambre, sed, cansancio, necesidad de festejar y bailar, pero también se enojan); ambos conversan y auscultan sus carencias por lo que contraen compromisos mutuos de amparo y reciprocidad para vivir bien.

Por ello, los rituales, las fiestas, las ofrendas están cargados de elementos simbólicos de comida, bebidas y desbordante alegría afectiva; son actos de intercambios recíprocos que se realizan con respeto y afecto entre seres que comparten la misma naturaleza. En esta percepción, la vida se “cría” a través de ayudas mutuas que trascienden la vida material y abarcan también la vida sagrada, en términos de relaciones simétricas. Este intercambio recíproco, no solo alude al estar bien del Karguyuq, sino también, al entorno de sus cooperantes y al Pacha integral. De este modo, el karguyuq es concebido como la entidad que facilita la vida familiar y colectiva.

En la cosmovisión católica, estas relaciones entre lo sagrado y lo profano se dan en términos de la devoción-bendición. Es el devoto, súbdito temeroso, que realiza un acto sagrado hacia un ser superior y todopoderoso, de quien se espera una bendición en términos de milagro. La historia cotidiana está llena de estos relatos milagrosos o bendiciones que los santos y vírgenes prodigan a los Karguyuq, cuya creencia es “pasarlos con mucha fe para que la virgen te devuelva tu sacrificio”. Sin embargo, a pesar de estar influenciado por la idea de la bendición y el milagro, aquí aun fluye el sentido de la reciprocidad andina, cuando “la virgen te devuelve el sacrificio”.

En esta reflexión no estamos tomando en cuenta a los actos de manipulación de las tradiciones culturales de nuestros pueblos, donde los agentes de un negocio o algunos interesados en justas electorales esperan recibir la “bendición” del pueblo. Estas acciones pueden impresionar circunstancialmente, pero las tradiciones y sus sentidos continúan copando las sensibilidades humanas. A estos referentes humanos hay que otorgarles credibilidad e importancia y no dejarnos seducir por lo efímero de la circunstancia, porque de este modo, estaremos valorando la historia y la tradición como sustentos del futuro.

Los cientos de alferados o karguyuq de las festividades andinas, formados y sensibilizados con este substratum perceptivo y ético, son personajes que al cumplir estas responsabilidades socioreligiosas, contribuyen a la reproducción de los colectivos sociales, al mantenimiento de las tradiciones, a la organización y afirmación de las identidades locales y la viabilización del proyecto comunitario que se diseña, se vive utópicamente y se aspira que fuera, como la vida en la fiesta: abundancia, alegría, horizontalidad de las relaciones humanas, afectividad, respeto mutuo, los deseos de buena hora para el bienestar duradero; es decir, vida plena y duradera para la

colectividad.

Por otro lado, los Karguyuq al asumir sus funciones con responsabilidad, se convierten en personas con investidura especial, porque su imagen es portadora de símbolos que inspiran respeto y consideración del colectivo. Por esta razón, el sistema de cargos y quienes lo asumen se convierten en agentes de socialización cultural excepcional. Esto es posible, debido a que para “tomar” un cargo, tiene que haber ocurrido hechos relevantes en la vida de “pasante”, en mérito a lo cual ha tenido que ser elegido y la posibilidad de conservar y proyectar las buenas maneras de vivir en los hogares y la colectividad. Es decir, “los cargueros, en su vida pública, saben que de su comportamiento social (en tanto público y privado) e individual (existencial) dependen diversos proyectos comunitarios, entre los que garantizar – mediante su servicio a los santos- los dones de vida, salud, bienestar, trabajo, buenas cosechas, lluvias oportunas y suficientes”(TOPETE, 2002: 18).

En este sentido, los alferazgos cumplen un rol fundamental en la reproducción, integración y cohesión comunitaria; puesto que en el momento de “pasar el cargo” se reactualizan valores, compromisos mutuos y lealtades. Los mecanismos que viabilizarían estos fines superiores de la vida, es “el hacer llegar el “cariño”, “la apjata” o aporte al alferado”, el mismo que es público y directo entre actores del ayni, en un ambiente de familiaridad y colorida alegría, para quienes lo más importante es “el modo cómo se hace dicha entrega” que va unida a la compañía que otorgará reconocimiento y valoración social al pasante.

Estas son algunas de las razones espirituales y éticas que determinan que los “pasantes” asuman esta responsabilidad social que a la postre le demandará una fuerte inversión que en algunas de las veces tiene que afrontar deudas sin remordimientos ni desenfados por varios meses después del acontecimiento festivo. Al parecer la idea que permea a estas responsabilidades, es como hacer digna la vida en colectividad.

Sin embargo, existen otros referentes que contextualizan los sistemas de cargo, en los cuales han insistido muchos estudios antropológicos; en los cuales se reflexiona al sistema de cargos desde una perspectiva individualizante de la vida. En estas perspectivas, por un lado, los cargos contribuirían a vertebrar las estructuras jerárquicas de la comunidad, mediante la ocupación de escalas posicionales de status, búsqueda de prestigio y ascenso social; y por otro lado, promovería un cierto aplanamiento de las diferencias económicas mediante la redistribución social de la riqueza en la fiesta; y finalmente, mecanismos de prueba y selección de eventuales liderazgos para participar en lides electorales. Sin embargo, desde una

evaluación directa de las experiencias colectivas de nuestras localidades andinas, planteamos que estos puntos de vista, no constituirían las razones y motivaciones preeminente ni prioritarias para tomar la decisión de asumir un cargo; más bien, constituyen correlatos o efectos de la función, dependiendo de los intereses vitales que vayan definiendo los “ex pasantes”. Es más, para posicionarse en una escala jerárquica comunitaria no depende de la decisión individual por asumir un cargo; este es la resultante de las decisiones colectivas, las mismas que son tomadas en base a la biografía individual de la persona. Por lo que las motivaciones están más allá de las meras búsquedas individuales.

5.4. Sistema de cargos en la tradición taquileña

La matriz estructural del sistema de autoridad, el poder comunitario y los sistemas de cargos en la isla Taquile, tiene su anclaje, su raíz constitutiva en la matriz perceptiva, en la ética y en la experiencia socio organizacional de las sociedades prehispánicas del Tawantinsuyu. Así lo señalan las crónicas, la arqueología y los mitos referentes al mundo andino, y para el caso Taquile, José Matos Mar, indica de acuerdo a las Crónicas, que Taquile en 1654 es uno de los 8 ayllus de la Península de Capachica (Matos Mar, s/f) gobernado por Caciques y principales indios.

En la historia de Taquile encontramos tres momentos muy marcados en el control del territorio, la posesión de la tierra y la organización de su gestión. Sin lugar a dudas como lo señalan los estudios etnohistóricos y etnológicos en el momento prehispánico; el territorio es de carácter comunitario y la posesión asignada familiarmente, la población organizada en ayllus que en Taquile serían el Hanaq Ayllu y el Uray Ayllu; la administración pública del territorio y la población bajo la jurisdicción de caciques y principales que a la postre se irán convirtiendo en los kuraqkuna o consejo de ancianos, mientras que el control de las actividades agrícolas estarán a cargo de los chacrakamayukuna, encargados anuales de la vigilancia y protección social, tecnológica y ritual de los campos de cultivo.

En el periodo colonial y republicano, el territorio taquileño forma parte de las mercedes conductivas del rey de España, quien tiene la facultad de concederlo o rematarlo. Siendo sus propietarios, bajo la modalidad del remate, Pedro González de Taquila, Pedro Pacheco de Chávez y Andrés Aparicio, desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVIII. A partir de la segunda mitad del Siglo XVIII hasta 1930, se produce cambios de propietarios en forma directa ya sea por compra venta, donación o por heredades entre las familias puneñas descendientes de hispanos como los Cuentas, San Román-Borda, Núñez-Galindo-Flores y Zúñiga Bejar (Ibid, 31), quienes no fijan sus residencias en la isla Taquile más bien ejercen el control

de la tierra y la producción agrícola, mediante el sistema de Kipus o mayordomías a cargo de personas de confianza de los propietarios que se encargan de organizar el trabajo y recoger las cosechas de las tierras de los señores.

Mientras que la población indígena, es sometida al régimen de servidumbre en sus modalidades de pongos, mitayos y watachus, que realizan las labores agrícolas y servicios personales en las propiedades de los gamonales, por lo cual adquieren el derecho a usufructuar parcelas y residencias familiares diseminadas en los distintos suyos o ayllus.

En este periodo, la organización de la vida pública de la población de la isla, se mantiene en simultáneo el sistema público estatal mediante la designación de tenientes gobernadores, agente municipal y sargento de playa; y el sistema local ancestral encargados de la gestión del territorio comunal, del cuidado y protección de los cultivos, del comportamiento social de las personas y las familias y de la ritualidad espiritual, festiva y agrícola. En ambos sistemas participan las autoridades tradicionales, que en otrora se denominaban caciques, principales, chacrayuq y kuraqkuna; pero que en este periodo se les designa como Hilakatas, Alcaldes, Campo Alcaldes y de modo genérico se les conoce con el apelativo de mandones.

Estas “autoridades tradicionales constituyen todavía el elemento fundamental en el gobierno local de la comunidad. Ellos conservan todo el prestigio, respeto y atribuciones que nunca han perdido desde el siglo XVI, siempre a pesar de ser colonos tuvieron “*mandones*”, mantuvieron la clásica división de los seis suyo y de los dos ayllu o mitades en que se divide la isla y aún cuando esta pertenecía a los mestizos, los *mandones velaban por* el cumplimiento del sistema agrario tradicional, cuidaban y vigilaban las chacras y juzgaban todos los conflictos entre los indígenas. Esta situación conocida por los dueños de fuera, fue respetada y nunca reprimida. Además, los que llegaban a ser *mandones* eran los escogidos por los patrones para ser kipus (mayordomos). Los cargos se desempeñan, rigurosamente desde los 18 años, como ayudante para que se vayan entrenando en las funciones importantes y solamente cuando son casados pueden ejercer los cargos de Hilacata o de Alcalde. Las autoridades son elegidas cada año en votación pública, mediante ternas que proponen las autoridades salientes, de acuerdo con toda la comunidad. Todos los Alcaldes Mayores al cesar en sus cargos pueden ser elegidos Segundo, especie de asesores y el conjunto de Segundos cesantes forma el Consejo de Ancianos. Lo formal en todo jefe de familia de cierta edad es haber sido Segundo, los que no lo han alcanzado, tienen un estatus inferior. Esta ceremonia del Kamachiquq indígena supervive con todo vigor” (Ibid, 57).

El momento de la emancipación del servilismo de la hacienda, es gestado por la firme convicción de recuperar las tierras de sus ayllus ancestrales, hecho que se factibiliza por la presencia del prisionero más importante llegado a su territorio, el General Luis Miguel Sánchez Cerro, a quien subrepticamente facilitaron su liberación, para tiempo después convertirse en el Presidente del Perú. Desde 1930, los gestores de la recuperación liderados por Prudencio Huatta, realizan intensas gestiones ante los propietarios, para la adquisición de las tierras mediante contratos de compra venta, hecho que se tangibiliza en 1942, año en que el último propietario el Doctor Jacinto Zúñiga Béjar, Vocal de la Corte Superior de Puno, vende la última heredad a los comuneros que mediante cuotas reúnen el justiprecio de la tierra, luego seguirán sucediendo las otras adquisiciones, que los convierte a los taquileños de pongos y watachus en comuneros libres.

Estos hechos consolidaron la organización territorial persistente hasta hoy, el Hanaq Laru y el Uray Laru entre los cuales se distribuyen los seis suyu comunales: Estancia Suyu, Chilkanu o Laq'ahuano Suyu, Chuñopampa Suyu, Qullinu o Tahuichunu Suyu, Huayllanu Suyu y Qullata Suyu. Sin duda también se afirmarán con mayor fuerza el respeto a sus deidades tutelares y la ritualidad anual para rendirles culto.

Sin embargo, en este periodo se operan cambios sustanciales en la organización política en la isla; el poder, prestigio y respeto que portaban las autoridades tradicionales a través de los mandones, será reemplazada sistemáticamente por la autoridad legal del Teniente Gobernador y últimamente por el Alcalde Municipal del Centro Poblado Menor.

A la fecha, ambas dependencias estatales han logrado asimilar en su estructura operativa interna no oficializada, al sistema de cargos de las autoridades tradicionales, sus funciones y roles más representativo. El Municipio Menor asimila a los 2 Campo Alcalde que representan al Hanaq y al Uray y a los 6 Campo Warayuq representantes de cada suyo; las funciones que deberían cumplir es el cuidado y protección técnica y ritual de los cultivos, pero que ahora vienen priorizando la cobranza de las tarifas de ingreso turístico a la isla, hecho que los viene desacreditando y haciendo perder la autoridad y prestigio que antes poseían.

Mientras que por el lado de la Gobernación, se asimilan a los Hilacatas de cada suyu, a los que hoy se les denomina los Warayuqkuna o varados de los suyus comunales, asignándoles como funciones: la representación de la población comunal de cada suyo ante la Gobernación, la administración de la vida pública de las familias de cada suyo, la convocatoria y control de los trabajos comunales, la organización y auspicio en calidad de alferados de las fiestas andino-católicas de la comunidad, la participación obligatoria en

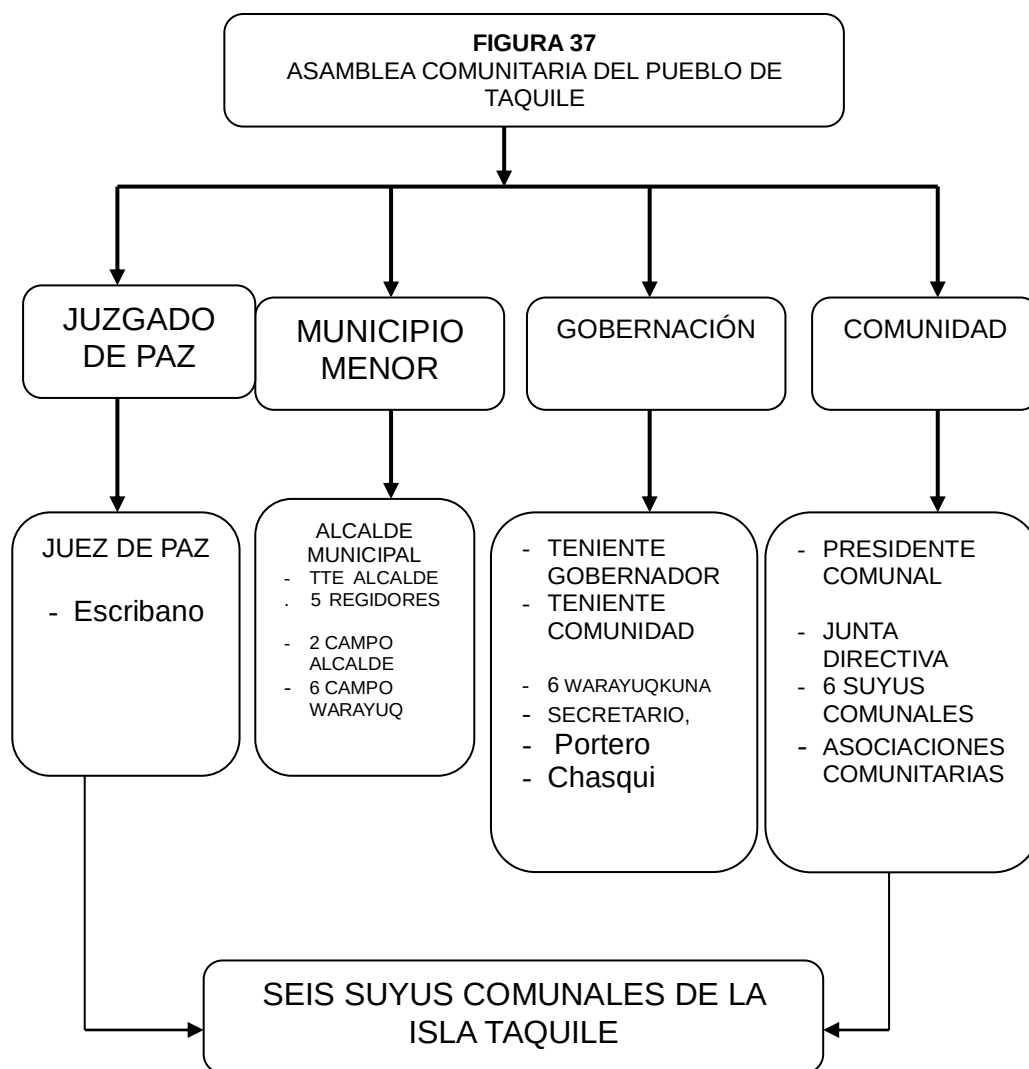
cuanta actividad festiva, social, política o ritual se lleve a cabo en la comunidad. La asignación de este nivel de autoridad anual es elegida comunitariamente a mano alzada en noviembre de cada año, y al ejercicio de estos varados es considerado como un servicio comunitario que todo taquileño está obligado a cumplirlo en base a la costumbre, y en base a este desempeño se formará a la persona, su prestigio, autoridad y ganará el respeto comunitario.

Asimismo cabe anotar, que el alcalde y el gobernador a parte de sus funciones que la ley nacional establece, están obligados a organizar y auspiciar las fiestas y rituales andinos más importantes de la comunidad como la celebración del carnaval y el ritual del Mulsina.

De este recorrido por la historia, podemos deducir los derroteros esenciales que marcan la vida taquileña; imbuidos de una tenaz resistencia a la opresión servil que a pesar de constituir una empresa destructiva de la vida humana en sus dimensiones físicas y espirituales al someterlos a la pobreza, la expoliación y el desprecio; los taquileños han mantenido con mucha convicción y fortaleza su organización territorial, las sabidurías tecnológicas agrícolas, textiles y terapéuticas, el culto a sus referentes espirituales ancestrales mediante un calendario festivo vital mimetizado; y el mantenimiento de su sistema de cargos, que a pesar de los cambios en la posicionalidad estructural de la autoridad externa-interna de la comunidad y denominativos de los cargos, estos siguen manteniendo su propia simbología, semantización cosmovisiva y ética ancestral en cuanto a “la formación de los nuevos hombres taquileños”.

Veamos los referentes etnográficos de estas afirmaciones:

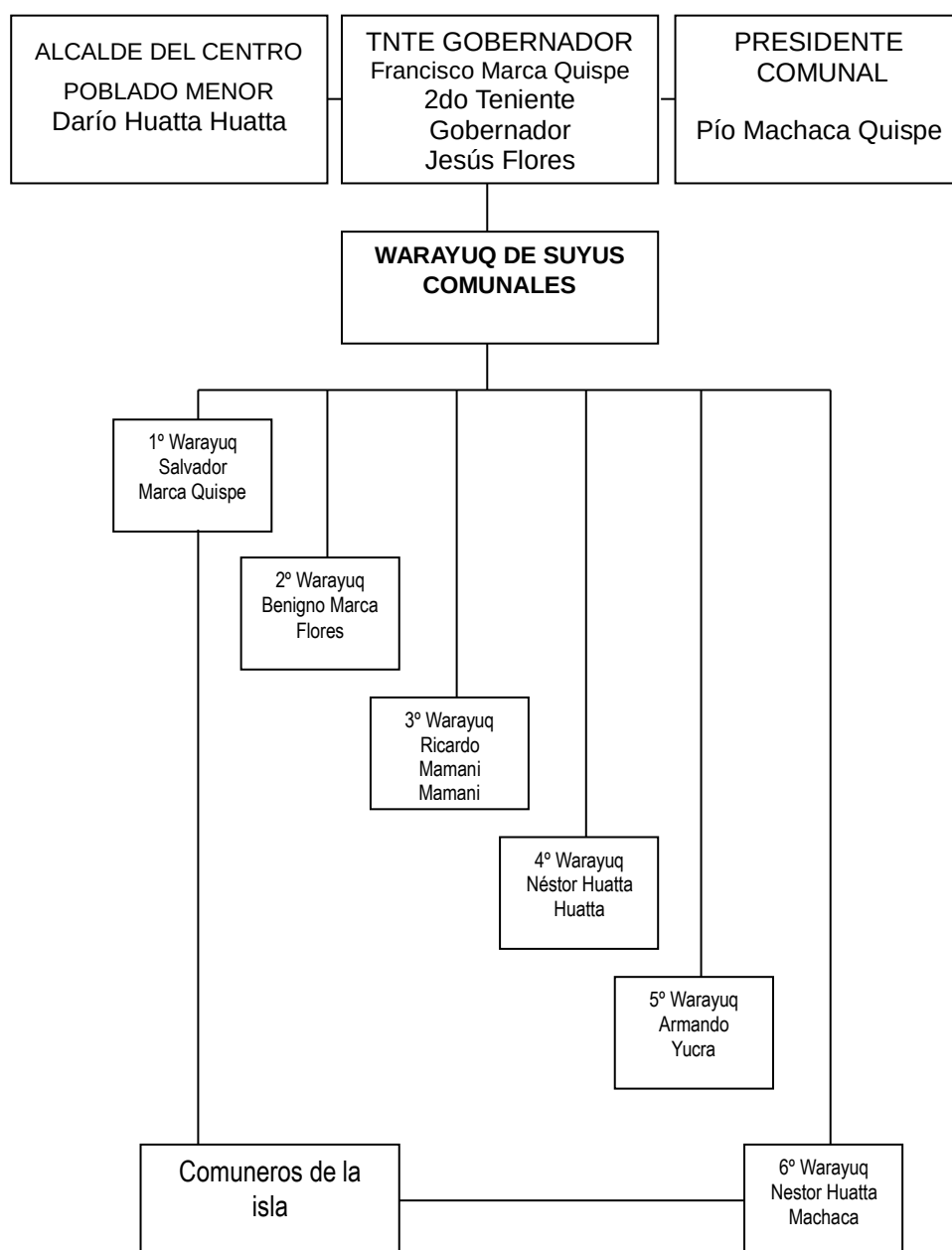
En la organización estructural del sistema de cargos en la isla Taquile, el poder y la autoridad que se atribuyen a los distintos actores tienen su origen en distintas fuentes; los de carácter externo (alcalde-regidores y gobernador) los obtienen mediante el imperio de la ley y el poder oficial; mientras que los de orden interno comunitario (warayuq, líderes comunales), los obtienen en base al servicio comunitario no remunerado, los que siguen siendo considerados como los hombres más dignos, respetables y requeridos para guardar el orden y la moralidad comunitaria. “Estas autoridades realizan su trabajo como un servicio hacia la comunidad, sin percibir ningún tipo de pago; sin embargo, a cambio del servicio prestado a la comunidad reciben un reconocimiento de la colectividad como una persona respetada y respetable, esto hace que ascienda de status social y que se ubique como una persona de prestigio y respeto dentro de la comunidad” (Inf. Valentín Quispe Huatta).



La observación de los organigramas estructurales del sistema de cargos operante en la isla Taquile, desde una óptica superficial y externa, pareciera que los cargos tradicionales estarían sometidos al sistema dominante oficial, puesto que se encuentran en orden de dependencia vertical hacia la autoridad política oficial. Lo que ha ocurrido más bien, es un proceso de adecuación del esquema oficial a la lógica de las estructuras de cargos tradicionales. Tanto los cargos oficiales como los cargos tradicionales, continúan cumpliendo los roles esenciales de la vida comunitaria taquileña; destacándose la atribución a los cargueros tradicionales como las personas más respetables y respetadas de la comunidad gozando del reconocimiento social en el orden familiar y comunitario internos.

FIGURA 38

AUTORIDADES COMUNALES DE LA ISLA TAQUILE, PERIODO 2009



En este sentido el alcalde y el gobernador, readecúan sus funciones oficiales a los roles de coordinación tradicionales, como son el cuidado y protección tecnológica, social y ritual de los cultivos (a través de los campos alcaldes del Hanaq y el Uray y los 6 campo warayuk) y presidir las celebraciones del ciclo

de ritualidad festiva de la comunidad a través de los alferazgos.

Otra deducción importante en esta organización estructural de los cargos y la autoridad, es la estrecha vinculación de la política, el culto religioso y la ética comunal, todos convertidos en ejes constitutivos obligatorios de los roles y funciones de la autoridad taquileña. En el comportamiento habitual de la autoridad, el cumplimiento de lo sagrado y ético, a través de la asunción de los alferazgos de las fiestas, constituye el fundamento de su ejercicio del cual depende el reconocimiento y respeto personal, como también el bienestar y armonía cósmica comunitaria.

En los siguientes textos de los mismos actores, se puede entender la fluida dinámica de funcionalidad de los cargos tradicionales en el marco de las estructuras oficiales; en sus dimensiones autoridades políticas, de culto religioso, de ética comunal y sensibilidad personal; y, los efectos de beneficios morales, de respeto, prestigio social y de sentirse hombres dignos y respetables al “pasar los cargos” conforme a lo establecido por la tradición y la costumbre:

“Cuando yo he agarrado el cargo de Campo con todo mi corazón; ha florecido bien bonito mi chacra, esa papa he llevado a Puno y a mi casa he llenado” (Valentín Quispe, Ex Campo Warayuq).

“El Campo Alcalde se encarga de hacer respetar las normas internas relacionadas con la agricultura anual, a partir de las primeras siembras que pueden empezar en setiembre, octubre hasta el término de la cosecha que comienza en los meses de marzo, finalizando en el mes de junio del siguiente año; ya que a partir del 24 de junio los animales pueden recorrer libremente y pastar por todos los suyus, de esto está informado toda la comunidad, puesto que si los animales causan daños en las chacras de las canchas familiares es porque ellos no han precavido y por lo tanto no hay justicia cuando recurren con quejas de agravios sobre las chacras de las canchas familiares. ...ellos juntos caminan...recorren todos los campos y cada domingo informan a la comunidad sobre las ocurrencias encontradas, también se encargan de cuidar y arreglar los muros o cercos pircados que dividen en algunas partes a los suyus, también de que las puertas que dan acceso de un suyu a otro estén bien colocados y bien mantenidos” (Inf. Mariano Flores Huatta, Campo Alcalde).

“Los varados son los encargados de representar a su comunidad ante las autoridades del gobierno, ante la gobernación y la comunidad de Taquile; ellos organizan y controlan los trabajos comunales, hacen justicia entre las familias, “pasan” las fiestas más importantes de la comunidad como alferados para ello toda su familia le ayuda, yo me sentí bien el año que he pasado de Varado; mis varados también, porque yo conozco como piensa la gente, su palabra y sabiendo eso yo puedo ordenar a mis varados y ellos se portaron bien en mi año, y ellos me hicieron respetar y yo también

les hago respetar a ellos y ese año contento he estado hasta ahora sigo contento porque en ese año que he pasado no me ha pasado nada malo, por eso me siento contento, la gente del pueblo me respeta, me siento bien, me siento bien” (Inf. Francisco Marca Quispe, Ex Teniente Gobernador).

El “pasar cargos” es el mecanismo que posibilita la configuración de la estructura social taquileña, que se expresa en la escala jerárquica interna de la sociedad, la misma que se sustenta en los prerequisites de la experiencia, el conocimiento de la tradición vital y la memoria comunitaria; los que se adquieren en el proceso de cumplimiento esmerado del servicio a la comunidad, la vida familiar ejemplar y la adultez, sinónimo de estar casado para gozar del derecho a la palabra y la elección para asumir responsabilidades comunales.

La sucesión en el sistema de cargos, está ceñido a la tradición comunal, la que es rigurosamente rotativa y la designación sujeta a la decisión y propuesta de las autoridades salientes, previo un balance de las aptitudes y predisposiciones de las personas a ser sucesores. En Taquile, el único cargo que escapa a estas formas de sucesión es el de alcalde y regidores, los que según la ley municipal son elegidos para un periodo de 4 años y solo pueden ser reemplazados antes de la conclusión de su mandato, merced a un proceso de revocatoria.

Entre los años 2002 a 2007, los taquileños desobedecieron este mandato legal, aplicando las normas tradicionales de la elección rotativa anual,



FIGURA 39

WARAYUQ CESANTE VISTE E INSTRUYE AL
WARAYUQ ENTRANTE:
ARMANDO ANTONIO YUCRA HUATTA

reemplazando por este periodo al alcalde; hecho que produjo, por un lado, deslegitimidad legal de los reemplazantes que no eran reconocidos en las esferas de la institucionalidad oficial local; y por otro lado, querellas de usurpación de funciones encauzadas por el alcalde electo afectado. Sin embargo, a pesar que el mecanismo de postulación y selección es de índole personal y legal, las personas que solicitan la confianza de la comunidad a través del voto, tienen que haber pasado por todos los peldaños de la escala

jerárquica establecida en la sociedad.

Por lo demás, todos los cargos políticos, de culto religioso y ritual están sujetos a las normas consuetudinarias de la tradición y a sus mecanismos simbólicos de justificación cognitiva (conocimiento de la tradición) y afectiva (ética comunal). Veamos cómo se estructura el sistema de cargos en la opinión de los propios actores:

¿Cuáles son los cargos que ha “pasado” Ud. en la comunidad? En los primeros años de casado, me designaron como Campo Warayuq, miraba los suyos, cuidábamos las chacras para que no haya daños de los animales; mi ropa era la común y solo me distinguían la chamarra y el sombrero nada más, con esa ropa mi primer cargo he ocupado; después he pasado un cargo que me ha llegado después de 5 años, el pueblo nos ha elegido como Campo Alcalde, coordinaba el trabajo con los tres campos de Hanaq Laru, como distintivo usaba chamarra negra, sombrero, lasu chumpiriqa (Chumpi o faja), chuspa también llevábamos. Después he sido Varado, para eso igualito



FIGURA 40

AUTORIDADES DEL PUEBLO DE TAQUILE: ALCALDE Y REGIDORES, GOBERNADOR Y WARAYUQ, JUEZ DE PAZ Y DIRIGENTES COMUNALES, EN ESTRUCTO ORDEN JERÁRQUICO DESPUÉS DE MISA VAN AL ATRIO PRINCIPAL PARA LA PROCLAMA DOMINICAL.

teníamos que cambiarnos, teníamos como ropa chamarra, pintaychullo, sombrero, sica sica que nos ponemos en el pecho y la vara que llevamos en la mano. Así nosotros no sabemos como personas, cuando la gente del pueblo nos elige, alcalde pasado nos dicen, así es nuestra costumbre en la isla, así mismo en la fiesta con poncho nos cambiamos, con chalina roja, con poncho rojo. Después he descansado cuatro años, y de nuevo el pueblo nos

ha elegido Gobernador, teniendo este cargo ya no he llevado sombrero con copa alta (palta sombrero), sino un tapiska sombrero ese sombrero ya también me he cambiado y un chullo a color merino, una chuspa y poncho plomo ya llevamos” (Inf. Valentín Quispe, Ex teniente Gobernador).

Esta estructura jerarquizada de la sociedad taquileña permea todas las esferas de la vida familiar y comunal (FIGURA N° 41), que permite que la inserción humana y las relaciones sociales de la vida cotidiana se organicen bajo este modelo; en cuyo vértice superior, se encuentran los hombres que se han ganado el respeto y la categoría de respetables, en mérito a un prestigio social logrado por los servicios prestados a la comunidad en base al conocimiento de la tradición.

En esta forma de gobernar, se sustenta los desplazamientos de comitivas de autoridades en ceremonias oficiales, en comitivas de alferados de las fiestas y en comitivas matrimoniales como padrinos, novios y padres. Asimismo en la distribución de los alimentos en los convites festivos, donde se va conservando la gradiente jerárquica del mayor-autoridad al menor. O también cuando se distribuye la kuka misa de las istallas, mediante una estricta priorización iniciada por las autoridades de mayor rango y descendiendo hasta el acompañante externo que se encuentra presenciando las ceremonias.

Estos comportamientos sociales pautados por la tradición, mantienen plena vigencia a pesar de los cambios formales que han acontecido; por lo que es posible afirmar que los sistemas del poder y de autoridad taquileños, tienen un sustento fundamental en la tradición ancestral comunitaria; las mismas que se constituyen en los modelos y mecanismos básicos de la constitución societal y vital-familiar de los pobladores isleños.

Esta integración de la política, el culto religioso y la ética comunal, solo puede ser posible por la existencia de una percepción integradora de la convivencia humana con el paisaje cultural de la isla; donde cada acto y momento vital de las personas están conectados al devenir de los componentes de la naturaleza como el clima, los cultivos, las plantas, las aves y las colinas. Donde el devenir natural contribuye a la vida humana, porque *“tenemos que confiarnos en la naturaleza, decimos que la naturaleza nunca nos va a dañar, que la naturaleza nunca va a crecer para hacernos daño, realmente ninguna planta crece para hacernos daño, el hombre es el que transforma la naturaleza el que crea su autodestrucción, por eso hay que confiar en la naturaleza. El hombre cuando trabaja está pensando y conversando con la naturaleza. Nuestra vivencia es una devoción que nosotros le tenemos a la naturaleza, entonces cuando miro la kuka no me estoy creyendo a mí, estoy creyendo a la naturaleza, porque la naturaleza te está avisando, cómo va ir la vida; las montañas me están protegiendo, entonces que me puede pasar, mi naturaleza me va a dar confianza”* (Inf. Juan Quispe Huatta).

En este sentido, asumir un trabajo, una responsabilidad o un cargo, es una acción de reciprocidad con la naturaleza, es devolverle la confianza que te provee para una convivencia armónica; por lo que el cargo se asume sin reparos y con alegría y para su cumplimiento acorde con la tradición convocar a las redes de ayuda y solidaridad es un compromiso colectivo para servir a la comunidad.

5.4.1. Simbología y modelos de vida que legitiman la autoridad y el sistema de cargos

Tanto las representaciones icónicas gráficas e imágenes, también son los objetos, los gestos y las acciones humanas son símbolos que están cargados de significados de orden cognoscitivo y valórico; es decir, permiten explicar la funcionalidad de tales representaciones y las justifican afectiva y moralmente para diseñar las cualidades positivas que legitiman la conducta humana.

En la sociedad taquileña, el cargo de autoridad política, del culto religioso o de orden moral (de los pasantes), se visibiliza y legitima en base a un complejo de símbolos que inspiran respeto y reconocimiento de los propios y extraños. Estos símbolos convierten a quienes los portan en personajes especiales durante el periodo de ejercicio del cargo y la consideración comunitaria “si logró inspirar confianza en la población” durante la gestión.

El origen de estos símbolos lo encontramos en la tradición prehispánica como en las varas de mando, los uncus, las mascapaichas, las chuspas, los chumpis (fajas) y las largas trenzas que usaban las autoridades nativas de las sociedades andinas; sin embargo, hasta hoy se han producido cambios formales importantes como por ejemplo ya no se usan los uncus cargados de tuqapu ideográficos y en su reemplazo se usan los ponchos multicolores y las chamarras; en vez de mascapaychas se usan sombreros que cambian de colores para cada ocasión; en vez de usar las cabelleras largas y naturales se usan las denominadas “simphas” (trenzas) elaboradas con los cabellos de las esposas y son usadas en ocasiones festivas por los sikuris y novios. Pero sus connotaciones significativas que denotan autoridad, respeto e investidura se mantienen inalterables.

En este complejo simbólico de la autoridad, la compañía y actuación de la esposa es un símbolo de moralidad y modelo familiar constituido, sólido e inseparable en la familia. Ella es la mamawarayuq, la mamagobernadora o la mamapresidenta, a quien se le profesa igual respeto y consideración que a la autoridad del esposo. Ella es el personaje inseparable de la autoridad, quien va proveyendo los elementos simbólicos y rituales que requiera el cumplimiento de la función de autoridad de su esposa, que los porta cotidianamente en su q'ipi (atado en la espalda) va cargando ponchos,

chuspas, istallas con kuka y el kukawi acorde con la ocasión.

“Las esposas de las autoridades llevan pollera negra, chukyu negro, chumpi o faja diario y chompa roja; no puede usar otros colores porque así lo manda la costumbre. En el q’ipi (atado) llevan quqawi (fiambre), kuka, istalla, la kuka y la istalla llevan para poner la mesa, para compartir con la gente del pueblo. Esto no se puede prestar no puede estar corriendo a prestarse, esto sería falta de respeto, a veces estas fallas tienen malos presagios para la comunidad y para su cargo mismo. Cada domingo tienen que ir siempre los dos para el bando de la autoridad, no puede ir solo el Warayuq. Tal vez el gobernador, pero siempre van acompañado de sus esposas. Eso es costumbre que tiene la autoridad igual el Warayuq o mamawarayuq, siempre donde sea los dos, sea en una fiesta cualquier evento oficial” (Inf. Ex Teniente Gobernador. Cipriano Machaca Quispe).

El vestuario simbólico y distintivo de las autoridades en su ejercicio político, de acuerdo a la escala jerárquica es el siguiente:

Portero y/o secretario es el nivel más inferior de la escala jerárquica del servicio comunal. Usa su vestimenta cotidiana tradicional: pantalón negro, almilla blanca, chaqueta blanca y negra, chullo casado o pintaychullo, chumpi de colores y chuspa; llevando como distintivos especiales la chamarra negra y el chullo a color, “porque no tiene tanta opinión, solo hace actas”. El portero al igual que el secretario usa chamarra y chullo a colar, tiene por funciones administrar las llaves de los locales y llevar las comunicaciones de la gobernación.

Campo Warayuq y Campo Alcalde. El primero es el cargo que representa a los suyus comunales y es el primer nivel de autoridad; y el segundo, representa al Hanaq o Uray Laru y coordina con los campos de cada lado. Usan vestimentas cotidianas con ligeros cambios en algunos elementos simbólicos como es el sombrero tipo Tupac Amaru “que es como un galón de autoridad”, chullo color que representa los colores del arco iris, poncho rojo y lazo o zurriago que es usado para castigar a los niños y personas desobedientes y aquellos infractores de las reglas comunales sobre el cuidado de las chacras, “nunca han azotado pero para hacerle tener miedo”, ejerciendo el control social interno de la comunidad.

Los Warayuqkuna o Varados, autoridades representantes de los suyus, están ligados a la gobernación encargados del orden público y el control de trabajos comunales; en las reuniones oficiales, usan estos distintivos especiales: chumpi o faja ancha, chamarra negra, el poncho multicolor y chalina roja, pintaychullo, sombrero negro, la chuspa roja que lleva en el pecho debajo de la chamarra por la facilidad de uso al compartir y recibir la kuka, la sica sica cruzada en el pecho y la vara de mando en la mano.

En las actividades festivas, estos distintivos especiales de los Varados cambian de color y posicionalidad; así el poncho multicolor lo lleva como una capa y el sombrero a la altura del pecho, llevando además una chuspa roja, como símbolos de respeto a los entes sagrados y a la comunidad.



FIGURA 41

TRANSFERENCIA DE LOS SÍMBOLOS DE MANDO Y AUTORIDAD AL
NUEVO GOBERNADOR DEL PUEBLO

El Gobernador y el Teniente de la Comunidad cumplen las funciones de administrar la vida pública de toda la comunidad y las relaciones con el entorno intercomunal e instituciones públicas y privadas de la provincia, especialmente con la jurisdicción del Ministerio del Interior. En el ejercicio de sus funciones internas e intercomunales hacen uso de símbolos especiales que le confieren el rango de autoridad; estos distintivos son la chamarra, el sombrero, la faja calendario, el chullo multicolor con orejas, chalina blanca, chuspa roja y un verno (vara pequeña adornada). En las fiestas llevan el chali, el poncho y la chuspa de color plomo.

Las autoridades y líderes sociales que no se encuentran sujetos a las normas que establecen el ascenso en la escala jerárquica del sistema de

cargos, son el Presidente de la Comunidad, el Alcalde Municipal y los regidores y los presidentes de las asociaciones gremiales; pero sin embargo, están obligados a distinguirse por ciertos símbolos no muy abundantes, que configuran su autoridad.

El Presidente de comunidad que lleva un “chullo color” (arco iris) hecho de lana de oveja, sombrero negro normal, chali, chamarra, chuspa ploma y chumpi calendario o diario.

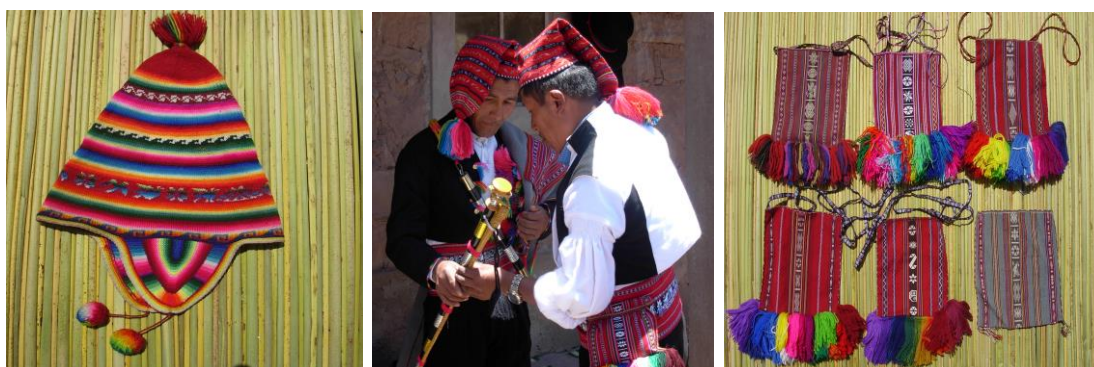
El Alcalde Municipal, que lleva “chullo color”, sombrero normal, chali, poncho, chamarra, chuspa ploma y chumpi calendario o chumpi diario.

Los presidentes de asociaciones sociales se caracterizan por llevar una chamarra de color negro y un sombrero negro. Los otros distintivos como los chumpis, chuspas son las de orden cotidiano que todo comunero debe portar para establecer sus relaciones sociales con los demás.

En el manejo de este complejo simbólico que otorga investidura de autoridad, inspiran respeto a quien los usa y generan conductas éticas específicas en la familia y la comunidad; también se poseen cuidados especiales en su elaboración, en las formas de uso específicos para cada ocasión social y en los colores que establecen diferencias de nivel y respeto de la colectividad.

Las prendas simbólicas textiles que tienen connotaciones sagradas como ponchos, chuspas, chumpis, istallas, chullos (pintay y de color arcoiris), son elaborados cuidadosa y anticipadamente por la esposa, las hijas y familiares, que luego son entregados como obsequios a la nueva autoridad. Los parámetros técnicos de elaboración en cuanto a sus formas, tamaños y colores son pautados por los cánones de la tradición. Pero aquí es necesario relevar la técnica de tejido denominada “lluqi”, que todas estas prendas simbólicas de autoridad la llevan, porque representa un mecanismo de protección de la integridad personal al no permitir la llegada de energías, pensamientos, augurios y deseos negativos del exterior que pudieran entorpecer la gestión. El lluqi es el tejido de una franja muy delgada y disimulada, ubicada en lugares discretos de la prenda, tejida en sentido contrario al tejido normal, es decir de izquierda a derecha, para que sirva de una especie de amuleto protector de la persona que usa la prenda, “porque los males que vienen se enredan y se pierden al encontrar este lluqi” (Inf. María Machaca Machaca).

En esta percepción radica, la sacritud y el respeto que se les prodiga a las prendas de la autoridad, que durante toda la vida solo ellos pueden usarlas.

*Chullo Color de autoridad**Poncho - vara - siqa - chicote**Chuspas de autoridad***FIGURA 42****SÍMBOLOS DE MANDO**

Por ello, se observa que las autoridades hacen círculos concéntricos con su chuspa, o el paqu la impone en las cabezas de los participantes del ritual, con la finalidad de alejar las circunstancias adversas de la naturaleza u otorgar protección ante los malos espíritus que perturban la interacción humana.

La confección de cualquiera de estas prendas alcanza un grado de complejidad que solo puede ser manejado por una persona experta y conocedora de la historia y tradición taquileña. Porque en cada tejido se hace derroche de una densidad iconográfica, belleza estética y profundidad simbólica, estas prendas expresan una finísima calidad que debe expresar la sabiduría, destreza y afectividad de la tejedora; porque a través de ellas, se representa el modelo de vida familiar y la condición, jerarquía y respetabilidad del portador. Es decir, cada autoridad que usa estas prendas lleva escrito en ellas la historia de su familia y de la comunidad, expresada en los diseños, colores y formas específicas de uso.

Las prendas textiles de uso ritual más representativas que usan las autoridades cuando ejercen su función pública y de culto religioso (alferados) son el poncho (que un Varado podría poseer hasta 7 ponchos a ser usados en distintas circunstancias), la chuspa, los chullos de autoridad y la istalla para portar la kuka sagrada. En la confección de estas, interviene una suerte de simbiosis histórico-natural-sagrada y de creatividad afectiva de maestros y maestras artesanas, esta concurrencia de sentidos las encontramos en la combinación de la belleza y estética cromática de las prendas. Pero dentro de estas destacan el poncho, la chuspa y la istalla.



*Poncho de autoridad
Uso funcional*

*Ponchos autoridad
Uso Ceremonial*

*Istalla solo para ofrecer kuka
a una persona importante*

FIGURA 43

PRENDAS DE AUTORIDAD DE USO RITUAL

Leamos los relatos interpretativos que nos ofrece Pablo Huatta Cruz (Teniente Gobernador 2010) y corroborado por varios de otros entrevistados: “Para nosotros, el color blanco significa no estar triste, estar siempre alegre, feliz con mucha tranquilidad y paz; por eso, nuestras istallas que son sagradas tienen ese color... el color rojo significa la sangre de los incas, de nuestros antepasados, porque cuando los españoles venían y los mataban, es la sangre del pueblo... por eso siempre ponemos en nuestros tejidos el color rojo y además es el color de la isla... porque dicen que antes aquí en Taquile mucho se peleaba contra los españoles y gamonales y por eso hasta mataban a los taquileños. El color amarillo, para nosotros significa la chacra, si no habría chacra de qué comeríamos... también el oro porque en el Perú hay mucho oro; y el sol por que nos da calor, si no habría qué sería... El color azul significa el lago, el cielo, es porque vivimos en el lago Titicaca... El color café representa la tierra. ... Vez el color café se parece a la tierra o Hallpa... aquí hacemos nuestra chacra... y hacemos nuestra casa de la tierra... En cualquier tejido que tejemos no puede faltar el color verde porque significa el florecimiento de la chacra en febrero siempre está el verde eso nos representa... El color morado significa la ropa de los incas, porque antes los incas se vestían su ropa era de color morado, por eso tejemos en nuestras textiles”.

Los colores además de hacer referencia a la historia, la naturaleza y lo sagrado, establecen también la funcionalidad ritual y la jerarquía de la autoridad que los usa. El color determinante de la prenda lo establece el phampa pallay, es decir, aquellos espacios o franjas vacías sin pallay (franja con íconos), mientras que el phatara pallay son aquellas franjas cargadas de diseños. De este modo, la pukachuspa (chuspa roja) de uso exclusivo de los warayuqkuna, variará de tamaño, según la circunstancia en que esté participando (en trabajos comunales será de tamaño más grande para llevar suficiente kuka para toda la población de faeneros); mientras que la uq'ichuspa (chuspa ploma) es de uso exclusivo del Teniente Gobernador, por lo que el varado no puede usar este color, que sería falta de respeto a su

kuraqni (cargo mayor) puesto que él tiene el juchuy cargo (cargo mayor).

Indudablemente que estos símbolos de autoridad están cargados de códigos que hacen posible su legitimación del cargo, dotándoles de un sentido de sacritud, respetabilidad y prestigio solo accesibles mediante un estilo de vida ejemplar y un sacrificio por el bienestar común, hechos que los envuelve de un sentido sagrado y la prohibición de no ser tocados por personas que no poseen estos atributos. Por ello, las transferencias de mando se procesan con un alto contenido de ritualidad, el uso está determinado estrictamente por y para el cumplimiento de la función cuya trasgresión implica la descalificación absoluta de la persona y del cargo; portarlos adecuadamente y en su ocasión transforma en personas especiales que respetan a la comunidad y se merecen el respeto y consideración de ella; porque son gente que actúa con *“Huḱ umalla, huḱ sunquilla, huḱ maquilla”*; es decir, con una sola cabeza, un solo corazón y una sola mano. En este sentido, Juan Quispe Huatta, afirma: *“Hay un poncho que se pone a la espalda del Warayuq, ese poncho tiene que acompañar pa ese oficio nomás, no puede servir para cargar cosas, no puede servir para taparse del frío, ese poncho no tiene otro uso hasta que termine el cargo y hasta el final de la vida. Hay otro poncho ceremonial, es plomo pero con bastante color rojo y con flecos, es un poncho que el warayuq usa en las fiestas, para llevar las velas en la entrada del alferado, no se puede usar en ninguna otra ocasión y siempre se usa como capa porque es respeto... Si yo voy sin poncho dirían quién será ese lluqallu (muchacho) que viene acá, quién será ese maqta (jovenzuelo) que no sabe respetar, si yo voy sin poncho ni una vela me van a alcanzar. Estas prendas de autoridades son intocables, son sagradas yo no le puedo tocar el poncho de mi papá, al igual que su vara, el sica sica; solamente lo puede tocar aquella persona que haya sido autoridad, si se toca, es una falta de respeto, lo otro es un daño al cargo de mi papá. El warayuq tiene que usar varios ponchos, uno para la fiesta, otro para el hombro, otro para cargar y para las pascuas se utiliza varios ponchos por ejm: para el día jueves un poncho plomo, para viernes santo poncho negro, entonces prácticamente el Warayuq utiliza 7 ponchos durante su año de gestión”*. (Inf. Juan Quispe Huatta, en este mismo sentido nos confirma, Armando A. Yucra Huatta, Warayuq).

5.4.2. Los sistemas de cargos y sus límites

En el altiplano puneño, con respecto a la asunción de una responsabilidad de carguyuq, principalmente en el orden del culto religioso, encontramos dos lógicas muy diferenciadas. Por un lado, en los alferazgos del mundo urbano predomina el comportamiento individualizado de los carguyuq, muchos de ellos buscan la elección o por el contrario están sujetos a la presión social del corporativo vinculado a una imagen católica o agrupación cultural; es indudable que la decisión o elección están sujetas a prerequisites prioritarios como la capacidad económica para solventar los gastos que demanda tal responsabilidad⁴¹, la devoción familiar unida a la esperanza de retribución del

⁴¹ En la festividad de la Candelaria puneña, existen centenares de alferados, desde los alferados centrales encargados de los servicios a la Mamita Candelaria con la preparación del manto y vestido, el arreglo del

milagro de la imagen festejada y la búsqueda de una satisfacción y disfrute de emociones y afectividades que prodiga el colectivo social.

En esta misma lógica, como prerrequisito de segundo orden encontramos el logro de prestigio social dentro del colectivo, al cual podrá recurrir como posibilidad de asignación de responsabilidad dentro de su red social donde se encuentra inserto o el logro de una representación electiva. En este contexto, el prestigio social de un actor para la toma de decisiones y el ejercicio de una función pública no se obtiene en el ámbito de los alferazgos, debido a que el credo católico ya no es una variable de prestigio social y los colectivos sociales están extremadamente atomizados para servir de sustento a una representación provincial, regional o nacional y son otros los factores que contribuyen al logro de estas metas sociales.

Por otro lado, en los comportamientos socioculturales de una comunidad con densos rasgos de tradicionalidad, los sistemas de cargos asumen una lógica distinta. Su origen es una designación colectiva (no existe la posibilidad de buscar la elección) de los carguyuq que están por concluir su gestión, son de naturaleza rotativa anual y obligatoria, su finalidad esencial es el servicio a la comunidad y para la reproducción integral del Pacha que requieren descansar, festejarse y alimentarse para seguir viviendo. Los prerrequisitos para esta elección, es contar con una familia sólida y estable, ser ejemplos de vida, poseer predisposición de servicio que se traduce en ser trabajadores y no flojos, no se busca prestigios individuales para ascender escalas sociales; sino más bien, se adquiere dignidad y respetabilidad otorgados por la comunidad por el cumplimiento de las responsabilidades al habérselas desempeñado en concordancia con la tradición comunal.

Sin embargo, esta lógica humana solo es funcional dentro del espacio social comunitario a falta de redes de conexión intercomunal en la perspectiva de un proyecto integrador más amplio; debido a ello se ven recludas en los ámbitos locales, conviviendo conflictivamente con visiones y prácticas individualizantes de una modernidad disgregacionista sin rumbo humano. Esta dinámica puede generar confusión y desencanto, principalmente en los aculturados, porque esta vorágine modernizadora y globalizante solo pretende hacer de la persona humana un individuo con una identidad consumista y descentrada.

anda, las flores y cirios que abarrotan el Templo de San Juan Bautista, el coste de la solemne misa de fiesta a la que asisten las autoridades, los agasajos con comida, bebida y música en locales públicos a los numerosos invitados que corren a su cargo con la ayuda recíproca de familiares y amigos. Otros son los alferados de los conjuntos de danzas encargados de repartir ponches para los ensayos, de recepción de bandas, misa de albas, día de presentación en el estadio, día de la parada folclórica y misa y recepción en el cacharpari de cada uno de los 75 conjuntos de trajes de luces. Es decir la fiesta la hacen todos los del colectivo religioso o dancístico.

Pero, a pesar que ha transcurrido 600 años desde que se inician los procesos de colonización evangélica, educativa, científica y normativa de la América Andina, con continuas campañas de extirpación de idolatrías, aniquilación de paganismos, desdén a las tradiciones motejadas como “símbolos de atraso y pobreza”, racialización de las relaciones humanas con los sectores indígenas y la llamada modernización de las sociedades atrasadas; en los ámbitos locales del mundo andino, la “Visión de los vencidos” continúan reproduciéndose y redefiniéndose en las nuevas circunstancias, sin modificar lo esencial de su matriz cultural.

5.4.3. Identidad comunitaria y organización política

La identidad como sentimiento y sensibilidad de auto reconocimiento intrasíquico de un individuo y de reconocimiento social desde una entidad colectiva, posibilita a los actores sociales afirmar su autoestima y personalidad, así como ocupar un espacio y una posición social. En esta construcción, interviene el territorio de vida, el grupo social de pertenencia, la historia cultural y lingüística y el reconocimiento y esfuerzo individual y colectivo por construir y efectivizar un proyecto vital y social.

Esta dimensión subjetiva y espiritual de la vida constituye una dimensión fundamental de todas las culturas de las sociedades humanas, que permiten a los individuos y colectivos la aprehensión del mundo social y la posibilidad de transformarlo. Entender a los procesos de identidad desde esta perspectiva es asumir la historia, el paisaje y la cosmovisión como escenarios de larga duración; es decir, como afirmación de la memoria para vincularla a las visiones de una vida humana inclusiva con equidad, justicia y “bien estar”.

El sistema de cargos de índole civil y de culto religioso, que han mantenido las estructuras de organización prehispánicas, se han convertido en los mecanismos de recreación y continuidad de la cosmovisión y ética de raíz prehispánica; porque a través de este discurso y prácticas cúltras la población taquileña ha ocupado los espacios públicos; como la plaza del pueblo para la realización de las ceremonias civiles (asambleas comunales que incluyen a todos los niveles de autoridad y población, los bandos informativos dominicales, la elección y juramentación de los cargos rotativos anuales, la recepción de comitivas oficiales) y de ceremonias de culto católico y religiosidad andina (misas, procesiones y rituales andinos en todas las fiestas católicas). Han ocupado todos los escalones de las jerarquías de autoridad adicionándoles cargos y funciones de naturaleza prehispánica que la formalidad legal oficial no lo contempla.

Durante el ciclo festivo anual, estos espacios públicos son escenarios donde se evidencia la belleza estética del arte musical y dancístico andino. Es decir,

son ocupados por población indígena taquileña, lo que ha permitido construir una representación, cohesión social e identidad, ante un Estado que ignora la provincia, el distrito y la comunidad.

Para los taquileños representa un activamiento de la tradición comunitaria que les permitió enfrentar a procesos externos como la distribución equitativa y rotativa de los cargos de autoridad comunal, la organización de emprendimientos comunitarios en el transporte lacustre y el turismo vivencial.

Asimismo, a partir de los años 80 del siglo pasado, enfrentar a procesos socioeconómicos de mayor complejidad para lo cual lo comunal no fue suficiente; pues, por un lado, tuvieron que lidiar con agresivos procesos de urbanización-modernizante, vía la inserción en el turismo convencional que impulsa la libre competencia empresarial, donde la tiene por ganar la gran empresa ubicada fuera de la comunidad. Y por otro lado, adecuarse a la municipalización la cual impulsa la individualización de la vida, la independización de las propiedades, la libre promoción de los negocios empresariales y la negociación con el Estado. Estos dos mecanismos sociopolíticos, conlleva a que se deslegitimen todas las iniciativas colectivas a las que los propios actores de la comunidad las juzgan inservibles.

Sin embargo, para una sociedad de larga tradición comunitaria estos eventos constituyen momentos de reflujo, que para el caso particular de Taquile, ha impactado en el área del negocio turístico que un buen sector de isleños han adoptado como una actividad de sobrevivencia. Pero que en la dinámica socioproductiva y cultural de la isla, sus impactos son efímeros; visibilizándose en la actividad agropecuaria que sigue pautada por sus tradiciones tecnológicas vinculadas a su paisaje natural y sagrado; y, en la dimensión social comunitaria en cuanto a la organización estructural y funcional del sistema de cargos, el ciclo festivo, social y ritual anual que siguen aún orientadas por la cosmovisión y ética comunitaria.

Estas dimensiones tecnológicas de relación hombre-paisaje natural y relaciones socioculturales de la comunidad, impactados efímeramente por los procesos de urbanidad y globalidad, que constituyen la esencia de la vida de la población isleña, representan los ejes nucleadores de sus dinámicas identitarias y la búsqueda de nuevas formas de solidaridad, para una convivencia social donde se contextualicen la tradición y las nuevas circunstancias sociales.

VI. COSMOVISIÓN Y CONTINUIDAD DE SABIDURÍAS MILENARIAS EN TAQUILE

6.1. Cosmovisión, paisaje cultural y ética andina

La historia de las sociedades humanas se hace y construye en un escenario espacial y temporal específicos, los cuales son la resultante de densas interacciones simbióticas humano-naturales. Para las sociedades andinas, quechua y aymara, el Pacha (“el aquí y el ahora”), es un mundo humanizado que posee una materialidad y espiritualidad que se expresan en un paisaje cultural y sagrado y en una red energética de interacción autocreativa.

En esta dinámica de historización del territorio vital, el motor es el proceso cultural que viene a ser aquel acontecimiento de creación y recreación de universos simbólicos o representaciones colectivas que hacen posible la comprensión e interacción con el entorno. De este modo, el hombre puede autopercebirse como formando parte de él y haciendo la vida como una forma de interacción recíproca; o, imaginarlo como un ente externo, extraño y ajeno, con el cual tiene que asumir una ética de conocerlo, gestionarlo, controlarlo y transformarlo.

En nuestra historia nacional, estos son los dos paradigmas culturales que han servido de fundamento y modelo de intervención del hombre en el paisaje; en lo cual la cosmovisión, como la dimensión perceptiva más profunda de la matriz cultural, constituye el parámetro que pauta este proceso de interacción; como señala Alfredo López Austin, para el caso de las culturas mesoamericanas, “La antigua cosmovisión, perseguida, se mantuvo oculta gracias a la persistencia de la comunidad aldeana, de las técnicas tradicionales, de las formas del cuidado del cuerpo. En pocas palabras, continuó existiendo en la medida en que persistieron las formas de acción que la habían alimentado a lo largo de los siglos, la cosmovisión se convirtió en una especie de gran código de usos múltiples en la interrelación de los pueblos mesoamericanos y su territorio, más allá de las diferencias étnicas, lingüísticas y de grado de complejidad sociopolítica” (López Austin, 2001: 54).

En el sentido histórico específico de los pueblos andinos, el cosmos o Pacha (espacio, el tiempo y el hombre) es percibido como una totalidad integral y

viva en el que fluye la vida como una experiencia de acercamiento e intercambio recíproco entre todos los componentes, donde la armonía es indispensable para la vida, las relaciones son duales y complementarias, la reciprocidad cósmica es la esencial, la conversación y el compromiso mutuos se realizan bajo un extenso complejo de ritualidad y se cimenta la tradición y la memoria que permiten y otorgan seguridad al devenir humano. Estos son los principios de una cultura cosmocéntrica y afectiva que permiten articular de múltiples formas, una ética de reciprocidad para la convivencia del hombre, los seres sagrados y el medio ambiente natural.

Entender esta lógica perceptiva de la interacción humano-natural en el mundo andino, solo es posible hacerlo asumiendo una perspectiva histórica de larga duración, donde los presupuestos cosmovisivos y éticos se constituyen en los fundamentos de la persistencia y continuidad en el espacio y el tiempo de estas matrices culturales civilizatorias. En esta línea de pensamiento, para el espacio mesoamericano, López Austin formula la teoría cultural del “núcleo duro”, según la cual “Puede pensarse que el acervo de concepciones de la cosmovisión mesoamericana estuvo constituido por componentes de distinta labilidad, ordenados de tal manera que los que servían de presupuestos lógicos -esto es, lo de mayor generalidad y jerarquía- adquirieron una gran resistencia a la transformación, mientras que los menos fundantes quedaron más expuestos a la modificación y a la eliminación ocasionada por el devenir de las sociedades. (López Austin, 2001: 62). Asimismo, “el ‘núcleo duro’ funciona como gran ordenador porque ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso -incluso un sentido profundo y complejo- reinterpretándola para su ajuste” (López Austin, 2001: 61).

En esta perspectiva, la comprensión de las sabidurías milenarias de las sociedades andinas que trascienden épocas y edades de su devenir histórico, se constata estas proyecciones de continuidad en los acontecimientos de vida cotidiana de las actuales poblaciones indígenas quechuas y aymaras; especialmente los mecanismos de imbricación entre los contextos y las formas de realización de sus actividades de producción económica y reproducción social. En este sentido, la crianza de la vida se hace en un escenario vital (vivo y sensitivo) donde interaccionan mutuamente diversidades ecológicas con variabilidades climáticas, saberes y ritualidades ancestrales que juntos estructuran el paisaje cultural agropecuario.

Por otro lado, las redes de interacción en que se realiza el cuidado de las Uywás (crías de animales y cultivos) están marcados por la temporalidad estacional de las lluvias; hecho que es determinante para establecer un comportamiento tecnológico y cultural muy peculiar, con la finalidad de

mantener la armonía como una necesidad indispensable, que solo será posible evitando quebrantar las reglas de orden cósmico inmediato y concreto. En este afán el diseño y ejecución de ceremonias rituales que eviten o recompongan tales normas, forma parte de la sabiduría milenaria en la agricultura, ganadería, la textilería, la salud, entre otras.

En esta lógica, la mantención de este “vínculo mágico con la tierra” (como diría Mariátegui) mediante densos ciclos de ritualidad sagrada y festiva, han hecho posible la continuidad de las tradiciones tecnológicas y espirituales ancestrales hasta nuestros días, en cuyo tránsito se han ido operando adopciones y redefiniciones de los aspectos sucedáneos y la permanencia del “núcleo duro” de la cosmovisión y ética andinas.

En la construcción del tejido de interacción comunal, el ayni como relación de interacción humano-natural y sagrada, abarca y regula todos los ámbitos del quehacer en el Pacha; y se ha constituido en la energía humana esencial que ha posibilitado condensar valores y paradigmas cosmológicos de la vida, interaccionando las dimensiones materiales y espirituales para el bienestar y la armonía de las comunidades andinas para la vida plena (sumaq Kawsay); este es el fundamento de **LA ÉTICA DE LA RECIPROCIDAD** en los andes.

En la ritualidad y su cualidad retentiva de saberes y creencias, es donde encontramos la mayor continuidad histórica de la espiritualidad del mundo prehispánico; puesto que a través de ella, la vida cotidiana y lo sagrado se entremezclan, la vivencia de lo sagrado penetra y da sentido a las acciones de la vida diaria; y a lo largo de la historia han ido generando un conocimiento práctico y una filosofía de vida de la naturaleza andina.

En las comunidades andinas y en especial en la de Taquile, estos ciclos rituales transcurren a lo largo del año solar agropecuario y en estrecha relación con los ciclos climáticos y el ambiente natural. Dichos rituales se llevan a cabo en momentos cruciales del acontecer climático y la evolución vital de las crianzas (sementeras y rebaños). Es decir, antes de la siembra y el apareamiento para advocar la lluvia fértil que hará posible la germinación (rituales a la pachamama en las fiestas de las cruces y la pascua/ritual del Mulsina); en el periodo de crecimiento, floración y la maduración de los cultivos y crianzas (fiesta de la Candelaria, de las Ispallas -espíritu de los productos- y los carnavales); y, durante las cosechas y almacenamiento (Fiesta del espíritu en pentecostés y la fiesta de San Juan).

Los rituales además de ser el referente simbólico del paisaje y la historia vital, son los depositarios de saberes que forman el acervo tradicional acerca de las cualidades del territorio, la comunidad y la acción humana y a partir de ellos los pueblos indígenas han desarrollado las distintas estrategias

tecnológicas y socioculturales para proveer el estar bien de la comunidad humano-natural en los Andes.

6.2. Cosmovisión y saber en el mundo andino

6.2.1. Racionalidad andina de la vida

La racionalidad es el proceso de entendimiento de la realidad y la vida, que se diferencia de la cosmovisión, que viene a ser aquella intuición o percepción integral del cosmos que sirve a los pueblos para explicarse hechos tan trascendentes como su lugar y papel en la naturaleza, la relación con el resto de la humanidad, su origen y destino, para explicarse la vida, la muerte, la salud, la enfermedad y los procedimientos para recuperar el bienestar. Es decir, por ejemplo, cuando una persona se enferma, echa mano de su cosmovisión para entender su dolencia y encontrar la manera de solucionarlo.

En las sociedades andinas el proceso de entendimiento de la vida, estuvo sustentado en parámetros ontológicos que caracterizaban a la naturaleza y las formas de relacionamiento entre sus componentes; entre los más destacables encontramos a la diversidad geomorfológica (prominentes colinas, planicies, valles profundos, desiertos), eco biológica (87 zonas de vida natural), climático estacional (variabilidad de las temperaturas, precipitaciones pluviales y radiaciones solares que oscilan desde las tropicales hasta las muy frías), económicas (coexistencia de sistemas de producción con lógicas distintas), sociocultural (clases, etnias, sistemas lingüísticos, formas de vida, tradiciones culturales, artísticas y religiosas). A este mundo heterogéneo y diferenciable, solo fue posible comprenderlo mediante una percepción cognitiva y actitudinal particulares que comprometan a la persona con su entorno y en esta relación simbiótica “saber” (conocer para occidente) el curso de la vida.

De este modo, para el pensamiento andino vivir y moverse en un mundo de diversidades, en un mundo cambiante, no uniforme ni universalizante, es una verdad percibida, vivida y sentida. Esta diversidad de la realidad andina se convierte en uno de los principios epistémicos esenciales para entender su racionalidad; y en base a este, se organizan los comportamientos y la interacción humana, los saberes, las estrategias tecnológicas productivas, la espiritualidad y las sensibilidades colectivas de estas sociedades. Por ello, en las verbalizaciones cotidianas de los quechuas se escucha “tukuy ujina manan kaskallanchu”, “wakrisch´aq”, para referir que nada es igual, que todo es diferente. Esto significa que lo diverso y diferente abarca la totalidad de la vida, en sus dimensiones cosmovisivas y éticas, en el género y categorías generacionales (macho-hembra), en el espacial y temporal (el hanaq y el

urin), en la interacción comunal y extracomunal, en la rotación multicíclica y el pluricultivo en la reproducción bioecológica, en las expresiones culturales como la fiesta, la música, la danza, bailes y la comida, en las distintas formas y estilos de vida de los pueblos y en sus expresiones identitarias. De este modo, el mundo y la vida andinos son diversos por antonomasia.

En este escenario natural y vital diverso y no homogéneo, el hombre andino ha sido capaz de estructurar un sistema epistémico de la diversidad; pensamiento que conlleva una actitud observacional que penetra en el detalle, en lo concreto y específico del acontecer vital de cada elemento de la naturaleza, de la vida humana y de las dimensiones sagradas. Esta manera de pensar la vida desde el detalle, solo es posible mediante un aprendizaje en donde se educa “el saber mirar”, el “saber escuchar” y el “saber conversar”; por ello resulta nada irracional que las madres quechuas y aymaras cuiden y vistan a sus wawas recién nacidas con pañales y fajas generando una envoltura muy apretada donde solo los ojos y oídos están libres, mientras que las manos y piernas muy sujetas a las envolturas; bajo la creencia que deben aprender a mirar y escuchar bien y que no aprendan a “estirar la mano”, es decir no agredir ni tomar las cosas que no les pertenece. Esta forma de criar a los hijos encierra un contenido cultural profundo que cultiva la visión, la audición y el respeto con los entes de su inicial socialización familiar, que sin duda es la más profunda, la más duradera en la vida humana.

Otras cualidades cognitivas derivadas de esta diversidad vital, es la necesidad de relación de dualidad complementaria entre todos los componentes del pacha; pero esta relación entendida en términos de “energía” y no tanto de “contacto” o “encuentro” (Esterman, 1998). En un mundo de distinciones ontológicas las relaciones energéticas tienen que poseer sentidos multifacéticos y multidimensionales que comprometan al ser integral con sus materialidades, afectos y sensibilidades; donde lo opuesto, lo diferente y lo fasto es un complemento necesario e indispensable para la vida. Hechos y acontecimientos que ilustran esta actitud mental se encuentran en la vida misma, incluido en los procesos cíclicos de ritualidad de la naturaleza y la sociedad.

La relacionalidad afectiva multidimensional entre todo aquello que constituye el universo, es una precondition existencial que se procesa a través del diálogo, la conversación en cada momento vital. Esta actitud deviene de la creencia en una fuente de vida única generada por la madre tierra, de la vida en comunidad cósmica cuya fragilidad podría ser alterada por el trato con irrespeto, hostilidad y desdeñoso con los demás. De este modo, el nosotros inclusivo es universal y familiar, porque abarca a todo cuanto existe en el mundo comunitario donde se vive, de donde emana una red de relaciones de

afectividad, reciprocidad y cariño como una necesidad para preservar el equilibrio como base para la procuración de la armonía. Esta percepción de la relación no está exento de la presencia de antagonismos entre lo favorable y lo desfavorable, solo que ambos existen bajo un orden de complementariedad dual que no se anulan o destruyen, sino que se complementan, se ayudan y se superan, dependiendo de las circunstancias y temporalidades en que acontezcan los fenómenos. Por lo que, la presencia real de lo desfavorable, contribuye a desarrollar la precaución, a aprender hacer las cosas como lo establece la tradición y a elaborar estrategias para evitar los posibles efectos negativos a la vida.

Criar la vida en el cosmos, que es el fundamento de la sabiduría andina, conlleva a poseer una visión de continuidad cíclica del tiempo; el cual en su retorno permanente y continuo se apoya en lo vivido, en lo experimentado y sedimentado en la memoria colectiva de la comunidad. En esta visión, el futuro no se ve; lo que existe es el pasado y el presente que se vive, en base a los cuales, se infieren e intuyen las previsiones y eventos por ocurrir. En este orden de aconteceres, el futuro inmediato o mediano va desplegando sus cualidades, va mostrando señales y el hombre va auscultando sus necesidades y tomando precauciones.

La pérdida de la armonía y el equilibrio cósmico que se evidencia mediante catástrofes naturales, ocurrencias climáticas (heladas, granizadas, inundaciones, sequías), enfermedades, epidemias, cosechas y crianzas ganaderas desfavorables; son las resultantes de transgresiones a las pautas vitales que el comportamiento individual y colectivo han provocado. Por lo que la recuperación y rearmonización de la vida (*huñu pacha kawsay*), a través de la actividad ritual, constituye una tarea esencial para la continuidad cósmica, siendo esta su finalidad fundamental, que implican peticiones de bienestar humano y provisión de abundancias de las crianzas, agradecimientos festivos, celebraciones al poder de los espíritus tutelares y neutralización de las energías desfavorables.

La relación con lo extraño y exógeno, nunca significó un obstáculo en la crianza de la vida; más bien fue asumido como elementos que debieron ser sometidos a un proceso selectivo de complementación y convergencia, cuyo resultado final fue una adopción resignificada al contexto de la realidad y la cultura andina.

De este modo, se puede definir que la racionalidad andina como proceso de entendimiento y comprensión mental integral de la realidad, es una interpretación interactiva-complementaria-afectiva-previsiva-armonizadora y resignificante del curso de la vida. Distinta por cierto, a la racionalidad moderna occidental que es diferencial y clasificatoria, cuantitativa y operativa

(Zilsel) y de intervención y control de hechos y fenómenos de la realidad natural o social.

6.2.2. Ejes epistemológicos de la sabiduría andina

En la constitución de los paradigmas epistémicos de las civilizaciones humanas, concurren como fuentes ontológicas y marcos conceptuales, los procesos materiales de la vida misma y las cosmovisiones predominantes de un periodo histórico determinado. El pensamiento y saberes se van constituyendo como imágenes simbólicas de las realidades humanas, de sus esfuerzos por estructurarse, de los cambios que experimentan y las crisis que los envuelven; a la vez, para dar cuenta de la totalidad cósmica recurren a los marcos normativos, explicativos y legitimantes que le proveen las cosmovisiones predominantes.

En la cosmovisión andina se percibe al cosmos como un ente vivo, sensitivo e integral; cuyo principio fundamental de la vida es la relacionalidad (Esterman, 1998), donde se integran los acontecimientos multidimensionales con sus materialidades y espiritualidades, en un continuo diverso para constituir la sensibilidad, la ética y sabiduría andina. Percibamos este dinamismo humano natural en el siguiente mito legendario, muy difundido en Taquile y otras comunidades andinas:

LA LEYENDA DEL CHUJUNTO

Hubo un tiempo cuando vivía el Chuju Urtimala en que los animales se convertían en personas humanas y hablaban como nosotros; el sapo, la serpiente y el lagarto se convertían en jóvenes muy guapos y engañaban a las mujeres. La gente podía comunicarse con ellos así como nos comunicamos entre nosotros e incluso nuestros abuelos decían que muchos hombres también podían convertirse en animales.

Esos tiempos eran muy diferente a los nuestros, las palabras de Chuju Urtimala nos dan muchas enseñanzas y nos enseñan a meditar, él también podía transformarse y convertirse en niño, podía mostrarse como un abuelo o como un joven apuesto según las circunstancias. Todos querían apartarse del Chuju Urtimala, se preguntaban quién era y nadie lo sabía.

Algunos dicen que era Thunupa, quien era un gran sembrador que conversaba con los vientos y las nubes, caminaba sobre el lago y hacía llover en tiempos de sequía. Thunupa era un gran anciano, un gran benefactor de los pobres y humildes, consolaba a los solitarios, colaboraba con los necesitados, defendía a las viudas, ayudaba a los débiles y niños.

La leyenda cuenta que en un pueblo había una vez un cura ambicioso que engañaba a los originarios para quitarles sus objetos de valor, era uno de los más

poderosos del pueblo porque había acumulado mucho oro y propiedades en diferentes lugares. Cuando el Chuju llegó al pueblo escuchó con mucha tristeza de los abusos y engaños que sufrían sus hermanos por parte del cura y trazó un plan para darle escarmiento.

Es así como el Chuju hizo sus necesidades en medio de plaza y lo tapó con un sombrero, el cura se acercó y le preguntó ¿por qué tapaba el sombrero?, el Chuju le contestó que había encontrado un pájaro de oro y que lo tapaba con el sombrero para que no se escapara. El cura ofreció ayudarlo para sacar provecho, mientras que el Chuju iba en busca de una jaula para el pájaro de oro. De pronto mucha gente se acercó al cura para preguntarle que hacía y el padre muy contento contestó que había atrapado un pájaro muy especial.

Pensó que podía quedarse con el pájaro de oro, metió su mano bajo el sombrero y se embarró con el excremento, gritó al notar que era sólo excremento se sintió avergonzado y notó que había sido engañado y juró vengarse castigando al culpable. Pero nadie conocía su verdadero rostro ni donde se encontraba. Con el temor de ser burlado por el Chuju cambió su actitud soberbia y ambiciosa.

Nuestros abuelos nos enseñan que no hay que hacer sufrir a un huérfano porque estos nacen con suerte y siempre traen su pan bajo el brazo. El Chuju nos enseñó que cuando defendía a los débiles aconsejaba a los soberbios a cambiar de actitud, decía que ni el gobierno ni las instituciones ayudan a los pobres, ni siquiera los ancianos, ni a los niños y si ayudan lo hacen de mala gana. De esto hay muchas historias que nos estamos olvidando y solo contamos apenas algunas que recordamos. El Chuju dice que debemos ayudarnos entre todos, protegernos los más necesitados, principalmente ancianos, niños y viudas. También nos dice que no debe haber soberbia entre hermanos ni humillar a nadie, que todos somos iguales y que nos necesitamos entre todos. Algunos apenas tienen algo empiezan a humillar a los que no tienen. También nos dice que no debemos ser flojos y que debemos trabajar para que no exista hambre y que nuestros niños tengan mejores esperanzas de vivir.

Debemos pensar lo que está pasando en la vida y acomodarnos para vivir mejor, pensar que cuando nuestros hijos van a la escuela no se olviden de lo que han sido nuestros antepasados. El Chuju era un verdadero padre para nuestros hermanos, conocía nuestra cultura y por eso hablaba y nos aconseja lo que dice. Conocía la luz del sol, estaba protegido por la luna, era muy querido por la pachamama y por todos los Apus. Al caminar era protegido por los Achachilas y se sentía seguro. Nosotros y nuestros hijos debemos caminar como él, inteligentes, con un gran corazón ayudar a todos, más a los necesitados, conversar con nuestros abuelos y transmitir sus conocimientos a los que nos siguen y así levantarnos todos (Informante: María Machaca Machaca, Pedro G. Quispe Cruz. Taquile, Mayo del 2010).

De este relato mítico se infiere la aspiración colectiva hacia un modelo social basado en la convivencia humana y natural en base al respeto y solidaridad mutua, la igualdad entre todos como en los tiempos primordiales donde hombres y animales tuvieron la cualidad de trasmutación mutua, el escarmiento a la soberbia y ambición mediante el rebajamiento y la burla, la enseñanza del trabajo para mejores esperanzas de vivir, el recuerdo y práctica permanente de nuestra cultura, percibir que la vida transcurre bajo la protección de Apus, Achachilas, Pachamama, el sol, la luna y los vientos y “caminar como el Chuju Urtimala con gran corazón para ayudar .. y así levantarnos todos”.

Este es el modelo societal real e ideal de las comunidades andinas originarias, en base al cual se ha elaborado una manera peculiar de estructurar el pensamiento y los saberes originarios y ancestrales; es decir, una epistemología relacional y afectiva, que se erige de las articulaciones multidimensionales con todo lo del entorno material y espiritual, teniendo como resultante una construcción colectiva que humaniza a lo natural y lo sagrado sin dicotomizarlos; pues, todos conviven en el Pacha, en el marco de una ética de reciprocidad, amparo y protección. En esta lógica, los saberes comunitarios de quechuas y aymaras son resultados de largos procesos de construcción y depuración.

De acuerdo a tesis de autores diversos que confrontados con observaciones y convivencia con las familias taquileñas, se diseñan como ejes epistemológicos de la sabiduría andina, a los siguientes:

- La sabiduría tradicional de los pueblos indígenas tienen como matriz epistémica a la cosmovisión ancestral, porque es a partir de esta como eje estructurante (López Austin; México, 2000), que encuentran los parámetros explicativos, normativos y justificatorios de sus creencias, sus prácticas y la búsqueda de soluciones personales y comunitarias. Es decir, que el pensamiento se organiza en base a los estereotipos que emanan de su cosmovisión y del comportamiento de sus héroes culturales como el Chuju Urtimala.
- Los saberes indígenas tienen un carácter integral, profundo (Tovar, México, 2010: 16) y concreto-vital; por lo que sus referentes están dados por la convivencia afectiva directa y las percepciones míticas del pasado que legitiman su veracidad. Es que en las sociedades “el mito trata de las historias verdaderas, de los acontecimientos primordiales a partir de los cuales las personas han llegado a ser lo que son” (Eliade, 2000). Así, el relato de los orígenes contenido en el mito organiza las prácticas de acción, los modelos de significación y la convivencia social de los pueblos indígenas.
- En el proceso de construcción de los saberes que, aunque tenga aportes individuales al acervo común, sigue siendo tarea colectiva

(Tovar; *ibid*, 23), porque en su creación interviene la comunidad cósmica total, los hombres, los abuelos difuntos, las aves, las plantas, las nubes, los vientos, las deidades; todos a través de un lenguaje simbólico de señas o “lumasas”.

- La sabiduría indígena no es irracional ni ilógica, pero rebasa ese aspecto para introducir como elemento epistemológico, de conocimiento y de decisión, a la voluntad, los afectos y los intereses (Gallardo, 2006: 23). Es decir, que el pensamiento como saber, es el resultado de la intervención de la mente, el corazón y la memoria colectiva, hecho que marca una sustancial diferencia con el conocimiento racional moderno, en el cual, los límites del conocimiento están determinados por lo racional y lo lógico.
- La postura ontológica del saber indígena es el “registro de acontecimientos y no de cosas... interpreta la afección que la realidad ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva. El saber indígena no es entonces un saber del porqué o causas, sino del cómo o modalidades (Kusch, 1970: 33). Es que la realidad no está constituida por objetos, sino llena de movimientos y de acontecimientos que acaecen; por ello la gente de la comunidad percibe al mundo circundante como un ser vivo, animado y en movimiento y en su interacción con él, trata de entender las formas de la actuación y las señales, los mensajes, los efectos y desenlaces que devienen de ella. En Taquile, hechos muy ilustrativos de este postura los encontramos en todos los rituales festivos de donde extraen sus deducciones intuitivas sobre el devenir de la fiesta, el futuro familiar de los alferados, los desenlaces productivos de sus cosechas y crianzas ganaderas; como también podemos percibir las significaciones personales y familiares en las distintas formas de uso de su vestimenta.
- El límite del proceso de creación de los saberes en el mundo indígena se da en la entrancia (afectividad, lo irracional) y no en la saliencia (ideal de objetividad), porque la cultura indígena se estructura desde el fondo afectivo (Kusch, *ibid*: 58). De este modo, podemos entender el “apego” que desarrolla el hombre andino hacia su tierra, su chacra, su casa, sus animales y a todo cuanto se desenvuelve a su rededor.
- Es cotidiano escuchar en los taquileños que el hombre que sabe, es el que ha vivido acorde con la tradición, recordando la memoria de los abuelos, el honrar los compromisos y el cumplimiento de sus responsabilidades comunitarias. Por lo que las sabidurías andinas contienen principios éticos de convivencia con la naturaleza, la sociedad y el mundo de las espiritualidades, constituyendo en fin esquemas que rigen la vida comunitaria.

- La cultura y sabiduría andinas durante todo el proceso de contacto con los procesos sociales y cognoscitivos externos, y desde la dinámica comunitaria, han demostrado una extraordinaria capacidad de incorporar elementos foráneos y de entablar diálogos interculturales e interreligiosos; generando procesos de resemantización de lo exógeno adaptando y adoptándolos a las lógicas socioculturales propias.

Entender a los saberes indígenas, desde esta óptica, es posibilitar su acceso a la apropiación científica de su realidad, puesto que este cuerpo de saberes tradicionales, tiene su propia verdad desde la cual es posible innovarlo y permitir que los actores de estas sociedades, retomen lo que alguna vez fue suyo en un proceso de intercambio horizontal cognoscitivo y afectivo, restituyendo de este modo al saber tradicional, la legitimidad social que le corresponde en un acto de elemental justicia.

6.3. La crianza de la chacra: una tarea de interacción multidimensional

Las comunidades campesinas andinas, a pesar de encontrarse excluidas de las políticas oficiales en todos los órdenes de su existencia productiva y social merced a ideologías y mentalidades que las consideran como rezagos poco deseables de un pasado de ignorancia y atraso y de un presente que perturba y obstaculiza el avance del progreso hacia el bienestar; constituyen aún el bastión más sano, auténtico y decente de la historia nacional. La vida sencilla y apacible que proyectan a las simples miradas de su cotidianidad, solo pueden dejarnos exhortos cuando empezamos a entender la profundidad de sentido que encierra su existencia vital; porque allí encontramos memoria de la historia ancestral, visión integral e integradora en el cosmos del cual se considera solo una parte equivalente, sabidurías tecnológicas vivas erigidas sobre la comprensión íntima de la naturaleza que le han posibilitado construir una cultura y formas de vida en sociedad que encierran potenciales respuestas y derroteros que necesita el mundo moderno para superar sus dificultades.

En esta perspectiva no es posible entender sus procesos productivo-tecnológicos y de reproducción social, sin la cultura y la historia que la sostienen. Es decir, su concepción del mundo y de la vida que está enmarcada dentro de una cosmovisión que implica el respeto y un sentido de equivalencia con la naturaleza y con sus deidades ahí presentes, en el que el hombre quechua o aymara se siente, solo parte de todo ello, y no la parte más importante. Asimismo, que las comunidades andinas forman parte del proceso de continuidad directa de una época de autonomía y suficiencia,

dentro de una sociedad que estuviera regida por la reciprocidad, la redistribución y la convivencia con la naturaleza.

En las líneas que siguen, nos ocuparemos de las destrezas y los fundamentos de su sabiduría para criar la vida desde la chacra, que mediante el culto a la pachamama, a los apus y los uywiris (espíritu de los productos) han ido conformando los parámetros fundamentales de la cosmovisión andina, la que abarca tanto un conocimiento práctico, como una filosofía de la naturaleza que orientará las prácticas de crianza agropecuarias.

“Hacer la chacra para criar las semillas”⁴² no constituye un procedimiento técnico mediante el interjuego de recursos, insumos y energía humana; es más bien, un hecho de simbiosis humano-natural que concentra la concurrencia de energías telúricas que en previa conversación se han auscultado las señales simbólicas de los aconteceres venideros; de energías cósmicas a las que se debe solicitar “el permiso y el perdón para aperturar las entrañas de la tierra, a través del kuka kintu”; energías y compromisos humanos a través del ayni y el acondicionamiento de una predisposición actitudinal afectiva, alegre y festiva para iniciar y llevar a cabo la labranza de la chacra. Esta es la racionalidad andina integral para la crianza de la vida del hombre andino, que ha hecho posible entender la fertilidad de cada micro espacio productivo mediante una específica y creativa interacción entre tierra, tiempo climático, agua, semilla y pareja humana; en cuya correspondencia se han constituido formas sociales específicas del buen vivir en los andes.

En este sentido, los saberes agrícolas campesinos constituyen un entramado muy basto de dominios cognitivos y destrezas prácticas familiares y comunales⁴³ donde se ponen en juego el conocimiento de las características edáficas y morfológicas de los suelos de cada parcela; es decir, como micro ambientes vivos y diferenciados; porque *“la tierra que poseemos no es la misma, hay tierras frías de las partes planas, tierras calientes de las laderas y hoyadas, tierras heladizas de lomadas porque en ahí hace mucho viento; hay tierras buenas para la ruk'i papa (papa dulce), tierras para la papa amarga, tierras que producen buenas ocas, para cada producto hay tierras. Por*

⁴² Esta es una verbalización cotidiana de las familias taquileñas al referirse a las actividades agrícolas en sus parcelas, concebida como un acto de criar, hacer nacer, crecer y cuidar con cariño y alegría a la uywas (crías, hijos) como seres vivos dados por la Pachamama y encargados por sus abuelos como herencias; por ello comunican que “esta o aquella semilla me dieron como herencia mis padres” para cuidarlas.

⁴³ La sabiduría campesina es un compendio de herencias culturales e inventivas individuales que rebasan los marcos de la familia y la comunidad, no como un corpus tecnológico único y homogéneo preestablecido y aplicable a todo contexto; sino como una capacidad dialógica para interpretar el comportamiento de la diversidad y variabilidad de la vida en el Pacha.

eso tenemos nuestras parcelas en todos los suyos y sabemos para qué es bueno cada chacrita, en eso también nos avisan las plantas” (Inf. Felipe de Jesús Flores Huatta).

6.3.1. Racionalidad tecnológica para “Hacer la chacra”

El hacer la chacra requiere de un conocimiento al detalle de las características del suelo, el que permitirá la organización y distribución espacial del territorio comunal, que posibilita el acceso y aprovechamiento equitativo de la diversidad. Por ello, se ha redistribuido en nichos territoriales relativamente homogéneos en temperaturas, cubierta vegetal y aptitud agropecuaria. A estos subespacios agroecológicos, los taquileños los denominan “suyus”, existiendo un número de seis en todo el espacio insular: Estancia Suyu, Chilcano o Laq’ahuano Suyu, Chuñopampa Suyu, Qullinu o Tahuichuno Suyu, Wayllanu Suyu y Qullata Suyu. Tres pertenecen al ayllu de arriba (wichay ayllu o wichay laru) y los otros tres al ayllu de abajo (Ural ayllu o uray laru).



“Tijira-tarpuy (sembrío) ícono textil que representa la campaña agrícola, en el cual se estima el orden del sembrío de los productos, papa, oca, maíz y habas, como una tecnología específica de la isla Taquile. Al interior se puede ver un cuadrado que significa las tierras de Taquile, en la cual estas los cultivos y la construcción de casas” (Luz Eleana Yucra Cano, Tesis Antropología, 2009).

FIGURA 44

ÍCONO TEXTIL REPRESENTANDO LA CAMPAÑA AGRÍCOLA DEL POBLADOR TAQUILEÑO

El sentido tecnológico de esta distribución agroecológica es para sincronizar tres tipos de principios rotativos; el primero, para la rotación del uso de la tierra en periodos trianuales, en una lógica de producción-descanso; el segundo, para la rotación sucesiva de los cultivos evitando el deterioro de la capacidad agronómica de los suelos, mediante la instalación de cultivos diversos, iniciándose con papa en suelos recién removidos o “purumas”, luego oca-izaño y finalmente los cereales quinua-cebado-trigo; y el tercer principio rotativo es el usufructo privado familiar en tiempo de producción y el usufructo colectivo a través del pastizal en periodos de descanso-

abonamiento natural. Estos principios determinan el comportamiento del suyu que *“está girando (muyuy), los cultivos están andando de suyu en suyu, empezando por la derecha van dando la vuelta; tres años descansan y tres años se hace chacra. El cebada suyu cuando cosechamos, ese suyu ya entra en “wasara kamushan” o descanso por tres años. El cuarto año, los suyus descansados entran en Chakmay para sembrar papa, después oca, posteriormente la cebada, están trabajando por tres años”*. (Inf. Evaristo Quispe Huatta, Setiembre del 2008).

Sobre estos saberes prácticos que permiten al hombre andino entender y trabajar la tierra y manejar el clima para criar cada cultivo, Jhon Earls, nos afirma que “En la sociedad andina, se ha desarrollado numerosas técnicas y mecanismos que aprovechan la amplificación de los fenómenos micro climáticos para manipularlos y producir ambientes con propiedades específicas que favorecen ciertas clases de cultivos. A esa tecnología la he denominado ingeniería microclimática” (Earls, 1989), otros estudiosos de la tecnología andina lo denominan también como una agricultura de filigrana.

El “hacer la chacra” comprende una sucesión de múltiples actividades (ciclo agrícola), iniciándose con el Chakmay (barbecho), continuando con el q’urpa waqtay (desterronamiento), el tarpuy (siembra), labores culturales, la cosecha, la selección y almacenamiento de semillas y frutos cosechados y la deshidratación de la papa en los chuñawi (lugares de hacer el chuño); para culminar con las celebraciones festivas poscosecha. Por lo que, es fundamental saber el comportamiento del clima, la manera de organizarlo y el momento preciso de intervenir durante el ciclo agrícola.

Para entender este comportamiento, en la racionalidad andina-taquileña se han estructurado procedimientos de predicción y previsión a partir del diálogo y la observación de plantas, animales, vientos, nubes, luminosidad de constelaciones y astros. La observación de ocurrencias climáticas (nubosidades y lloviznas) en momentos específicos de la evolución de la vida natural, que en la mayoría de los casos son coincidentes con las principales celebraciones festivas católicas (superpuestas a las ancestrales festividades agrícolas). Observando también, las señales simbólicas de los rituales premonitorios llevados a cabo por los taquileños, como los del gran ritual del Mulsina y en las festividades de San Isidro Labrador del mes de mayo. La recurrencia a la intervención de las sensibilidades de los agricultores y la memoria de sus difuntos a través de sus sueños (señas oníricas); y finalmente, emulando con empatía o seguimiento discreto de las actividades de un determinado personaje “que sabe hacer la chacra” (en algunas comunidades altiplánicas se les llama Chacra kamayuqkuna o marani (hombre año en aymara) que aún actúan por mandato comunal ejerciendo el cuidado (técnico y ritual) del clima y la chacra.

Esta conversación con la vida de la naturaleza y comunitaria andinas, posibilita a los campesinos que para asegurar una buena campaña agrícola, deben elaborar a nivel familiar un programa local de siembras tempranas (papa milly) siembras adelantadas “Ñawpaq tarpuy”, intermedias (Chawpi tarpuy) y tardías (Qhipa tarpuy), de acuerdo a la información recogida, y cuyos arreglos se relacionan tanto a dichos indicadores como al acceso a las diferentes zonas agroecológicas que tiene cada familia.

Las señas vienen a ser componentes vivos de la propia naturaleza vegetal (gramíneas, cactáceas, árboles y arbustos silvestres y los mismos cultivos) y animal (los mamíferos, las aves, los peces, los insectos, los batracios y los reptiles). Son también fenómenos los atmosféricos (las lluvias, la nevada, la granizada, la helada, las nubes, los vientos, el arcoiris, los celajes, las tormentas, la neblina), astros (el sol, la luna, los planetas, la Vía Láctea, las constelaciones y las estrellas) y hasta el propio hombre (sueños y rituales sociofestivos).

Corroborar esta línea de pensamiento y acción de la gente de Taquile y los andinos, Julio Valladolid manifestando que “Ningún aparato científico por más complejo que sea puede igualarse a un órgano vivo.

Las plantas y animales tienen sistemas bioquímicos altamente sensibles a las

variaciones de los elementos del tiempo atmosférico, que no solo captan unos pocos elementos, sino que también integran muchas variables para dar una respuesta como es la floración de las plantas y la coloración de la piel de los animales. Las plantas silvestres posiblemente tienen sistemas pigmentarios y enzimáticos sensibles a las variaciones de ciertas radiaciones de energías electromagnéticas que traduce un determinado comportamiento que refleja el clima” (Valladolid, 1994).

La atenta mirada e interpretación de los detalles específicos de cada uno de estos bioindicadores tecnológicos o señas predictivas, posibilita al agricultor conocer las variables sobre las tendencias climáticas, el tipo de año agrícola, el tipo de siembra prioritaria y los cultivos de mayor posibilidad productiva

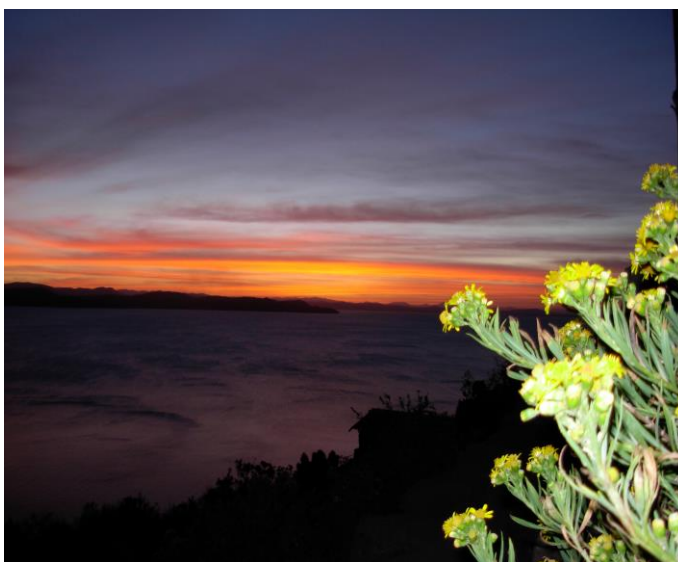


FIGURA 45
INDICADORES TECNOLÓGICOS AGRÍCOLAS: CELAJES Y
FLOR DE QARIWA

anual. Sin embargo, cada seña es referente específico de un determinado comportamiento de los factores del ciclo anual de cultivos en estrecha relación con el tiempo y el espacio donde se les observe e interprete.

A continuación identificaremos algunas regularidades inherentes a cada SEÑA en relación al tipo de indicación que provee al campesino, la que tomada en cuenta le permitirá tomar sus decisiones tecnológicas en cuanto a dónde, cuándo y qué producir en el ciclo anual agropecuario.

6.3.2. Las “señas” como lenguaje simbólico para “Hacer la Chacra”

En la lógica campesina de predicción intuitiva del comportamiento del ciclo anual y de las previsiones tecnológicas para hacer la chacra, son destacables identificar las tendencias en la evolución de la vida natural, a las cuales se sincronizarán los comportamientos productivos del agricultor andino; es decir, la organización del ciclo agrícola anual, las tendencias de los cultivos más recomendables y el periodo de siembra de mayor prioridad.

En lo concerniente a los bioindicadores fundamentales para la organización del ciclo agrícola, en cuanto a las tendencias del tipo de año agrícola venidero, las zonas más recomendables dónde sembrar y el periodo de la siembras deducidos, es esencial contemplar las ocurrencias climáticas identificando las características que expresan y lugar de origen (nubes, vientos, lloviznas anticipadas, celajes, arcoiris); la observación al detalle, del día a día y por periodos prolongados el comportamiento de animales (mamíferos, aves, insectos, reptiles, batracios); y el comportamiento de los elementos astronómicos (estrellas, los movimientos lunares, las constelaciones, los halos solares).

Aquí algunos de los indicadores más representativos para este fin:

El LIQI-LIQI o liqichu (avefria andina) - (*Vanellus resplendens*). Ave que habita las altiplanicies andinas, los campesinos la denominan “ave centinela”, por su cualidad de sobrevolar en círculos emitiendo graznidos cuando avista personas o animales desconocidos. De acuerdo a la sabiduría campesina el comportamiento cotidiano y reproductivo del liqichu, es un libro abierto de información biotecnológica, porque a través de su sensibilidad extraordinaria capta los cambios climáticos e intuye las ocurrencias venideras para la producción agrícola. Es un ave de cabeza plana y de colores blanco y gris. Vive en parejas. Se alimenta de gusanos y procrea en condiciones rudimentarias a la intemperie. Generalmente aovan en los meses de octubre, noviembre y diciembre. Estas aves son observadas detalladamente por quechuas y aymaras por la forma y color de sus huevos, los elementos con que construyen sus nidos y el lugar donde anidan.



FIGURA 46
INDICADORES TECNOLÓGICOS AGRÍCOLAS

“El liqichu por las mañanas de la temporada de helada siempre canta, en su canto nos avisa que por las noches vendrá la helada, siempre aparece y anda en grupo. El liqichu es muy sabio, cuando hace su nido y pone sus huevos nos está avisando lo que pasará con nuestras cosechas, por eso lo estimamos mucho” (Tomás Mamani Huatta.)

Cuando construye su nido en las partes altas, quiere decir que será un año lluvioso, pero cuando lo encontramos en la parte baja, quiere decir que será un año en donde no habrá mucha presencia de lluvias. Este año en la pampa a puesto su huevo va ser un año seco. Cuando en su nido encontramos aguja o fragmentos de alambres quiere decir que habrá mucho relámpago. Y Cuando hay piedrecillas, quiere decir que habrá mucha granizada. Cuando encontramos en su nido estiércol de oveja, quiere decir que este año será un año de una buena producción de papa. Este año había pedacitos de excremento de oveja y pedacitos de tierra no sabemos que significara eso. Cuando en su nido encontramos pajitas de pasto o ramas, quiere decir que será un año en donde habrá producción de cebada. Ahora en el color de sus huevos cuando contiene manchas oscuras significa que será un buen año de buena producción. Pero si sus huevos no tienen estas manchas oscuras y tupidas será un año de poca producción. Cuando sus huevos presentan manchas blancas (sulluta k'awna), presagian que durante la campaña agrícola caerá bastante helada. Cuando son del color de las flores de las habas, significa que este cultivo producirá en abundancia. La observación se realiza en los meses de agosto y setiembre (Evaristo Quispe, diciembre del 2009).

EL CHIWANKU (*Turdus chihuancos*). El chiwanku al igual que el pichitanqa (gorrión andino) es de buen augurio, la presencia en cantidad de estas aves es buena señal de la producción agrícola, “...cada chiwanku es un saco lleno de productos, así decimos nosotros, que vamos a recoger tantos sacos de productos como chiwankus están viniendo” “...Cuando nosotros estamos

sembrando y viene el chiwanku nosotros nos alegramos...”(Julian Machaca Quispe).

“Cuando sembramos y viene esta ave, habrá buena siembra y cosecha, se cosechará en cajones decía mi abuelo. Cuando cantan estas aves en general son indicadores de algún acontecimiento futuro ...cuando en su cantar emite buen sonido nos dice que será un buen año, cuando cantan opaco, o se equivocan en el canto será un regular o mal año...”(Ubaldo Mamani).

Pareciera que al cantar esta ave lo haría con su boca llena de agua, y cuando ocurre esto, es para que llueva. Cuando en las mañanas corretean alegres, es también para que llueva. Si están tristes, es para que no llueva.

ATUQ, QAMAQI (Zorro Andino): Este animal tiene muchas formas de darnos sus mensajes. En la temporada de siembra empieza, si al aullar lo hace sentado en un solo sitio y en la parte alta de un cerro, nos está diciendo que el año será lluvioso y las mejores cosechas serán en la parte alta. Hay años en que llora en la ribera del lago: esto quiere decir que en la zona baja habrá mejor producción. Pero si aúlla caminando o corriendo, quiere decir que no será buen año. Algunos años aúlla como si estuviera atragantándose con algo: es para que haya una producción abundante de papa. Algunos años empieza a aullar temprano, o sea en agosto: eso es para año adelantado. Si lo hace a fines de setiembre, es para año intermedio, y así sucesivamente. Se observa en los meses de setiembre y octubre. Cuando las heces de este animal contienen cáscaras de chuño, es para año de buena producción de papa. Se observa en los meses de setiembre a octubre (Equipo Tecnología Agropecuaria).

LLOVIZNAS TEMPRANAS EN FECHAS FESTIVAS. Tiene fechas claves para observarse, el primero es en San Juan de Dios (8 de marzo). Si ese día cae la lluvia, será año intermedio, si se adelanta a esa fecha, es para año adelantado y si se retrasa será año atrasado. Su intensidad nos dice también si será año de mucha lluvia (con inundaciones), de poca lluvia (para año con escasez de lluvia) o será año con lluvias pausadas e intercaladas con horas de sol. Este último caso es bueno para todos los cultivos, es año excepcional. Este fenómeno se confirma el 19 de marzo (San José), igual tiene que ocurrir. Asimismo, cuando la lluvia cae el primer día del mes en la época de lluvias, significa que habrá precipitaciones pluviales durante todo ese mes. Además, se observa el 24 de junio: si ese día llueve, eso es para año irregular y si solamente se nubla es un buen año. Al igual que los tres primeros días de agosto, si hay nubes y llueve los tres días es bueno, pero cuando el día 1, el 2, el 3 se despeja, significa que se presentarán fenómenos adversos como heladas, sequías, nevadas, granizadas, inundaciones, es un año irregular (Equipo Tecnología Agropecuaria).

LAS SIETE CABRILLAS. Se observa su luminosidad y la manera en que jueguen el grupo de estrellitas, entre junio y julio principalmente en la fiesta de San Juan Bautista. Si aparecen antes de esta fecha es para siembras adelantadas, y si sale el mismo día, es para año de siembras intermedias. Pero hay años en que se retrasa, lo cual es para año de siembras atrasadas; además, si salen grandes y brillantes es para año de lluvias, y si salen menuditas y difusas es para año seco. De la misma manera, si vemos que la parte superior brilla más, es para siembras adelantadas. En otros años la parte media brilla más, es para siembras intermedias, y si la parte inferior brilla más es para siembras atrasadas. La Cabrilla entra en noviembre, alrededor de la fiesta de San Andrés, y su ingreso también confirma lo que nos anunció a la salida. El día en que sale la Cabrilla ocurren fuertes heladas, por eso las familias esperan su salida para elaborar el chuño. Algunos años esta constelación –luego de salir– se pierde por algunos días y después nuevamente sale. Esto quiere decir que será kuti wata, por lo que se debe volver a sembrar el mismo cultivo y en la misma parcela (Equipo Tecnología Agropecuaria).

LLAMAQ ÑAWIN (ojos de la llama). Corresponde a la Estrella del Alfa Beta Centauro. Sale alrededor de la fiesta de Todos los Santos (noviembre) y entra alrededor de la fiesta de las Cruces (3 de mayo). Cuando entra antes del 3 de mayo es para siembras adelantadas; y si entra el mismo día es para siembras intermedias. A veces se atrasa, es para año de siembras atrasadas. Hay años en que regresa después de haberse ocultado, es para kuti wata. Su entrada es clave, cuando entra en medio de las nubes es para año de lluvias, y si entra en cielo despejado es para año seco.

Una segunda preocupación tecnológica relacionada con la determinación de los cultivos más recomendables y el periodo de siembra de mayor prioridad (adelantada, intermedia o tardía) para el ciclo que se inicia, es fundamental la observancia detallada y cuidadosa del comportamiento de las plantas emparentadas o representativas de determinados cultivos.

Así la sabiduría taquileña establece que el sank'ayu es la planta representativa de la



FIGURA 47

INDICADORES TECNOLÓGICOS AGRÍCOLAS
FENÓMENOS ASTRONÓMICOS: ÍCONO TEXTIL
REPRESENTA CONSTELACIÓN OJO DE LLAMA

crianza de la papa; la qantuta planta representativa de la producción de ocas en sus diversas variedades sean la roja, amarilla o rosada, en correspondencia a la mejor evolución de sus flores; la muña es bioindicador de la producción de quinua y la cebada; la salliwa representa la producción de habas y arvejas. Asimismo tienen la cualidad de señalar de modo complementario las ocurrencias climáticas (presencia de heladas, lluvias o granizadas) y el tipo de año para la producción agrícola (bueno, regular o mal año).

Para los campesinos taquileños, todas las plantas a través de su floración y frutos son indicadores agronómicos que se observan cotidianamente, porque todas son señas o lumasas, *“...siempre las flores saben bien. Si florecen bien y adelantado, es siempre para que sea año adelantado. Si se retrasa en florecer o retrasado está floreciendo, eso siempre indica que el año será atrasado (siembra tardía). Esas flores, cualquier flor sabe, esas cosas siempre miramos, cómo están floreciendo la muña, la q’ariwa si están floreciendo adelantada o atrasada, igual de la Qantuta”* (Inf. Santiago Huatta Machaca).

Aquí la versión de los comuneros de Taquile:

APHARU PAPA (Papa silvestre). Cuando esta planta logra completar su ciclo vegetativo sin ser afectada por la helada, significa que, de la misma manera, el cultivo de la papa completará su ciclo vegetativo lográndose una buena producción. Cuando en la época de siembra aparecen los frutos de apharu, es para que haya buena producción de papa. Se observa desde agosto a octubre.

SANK’AYU (achahana)-(Opuntia ignescens). Es una cactácea que crece en las zonas pedregosas de laderas y cerros del altiplano, tiene una floración muy llamativa de color rojo y rosado intenso. Esta planta, tiene la forma de pequeños montículos con bastantes espinas, florece tres veces al año y produce unos frutos redondos. En la lengua quechua se le llama *“achahana”*.

De esta planta, se observa su floración y sus frutos. Tiene tres floraciones: si la primera floración termina bonito, las primeras siembras serán las mejores, a veces la intermedia o retrasada suele ser mejor; además al mirar sus frutos se observa que las semillas de alguna de esas floraciones ha desarrollado mejor, esa siembra será la mejor. Para otros, si las semillas son grandes, indican que la producción de la papa será igual, y si son pequeñas, también las papas serán pequeñas. Se observa en los meses de setiembre a diciembre.

Esta planta, mediante sus flores y frutos, es el indicador específico para la producción de papa, porque su fruto representa a la papa. La época de floreo indica el tipo de siembra (adelantado, atrasado); *“se mira las flores de la achajana*. Cuando su primera floración de agosto no es quemada por la helada, es para que sea un año de siembra adelantada; *y cuando florece tarde esto indica que la siembra será tardía*. Este año, su última floración está bien bonito, es para que sea un año de siembra atrasada. Asimismo predice el tipo de año productivo para todos los cultivos *“...se mira la flor del sank’ayu, cuando florece bien y bonito eso significa que va ser buen año para la cosecha venidera”* (Informantes: Tomás Mamani, Luis Huatta, Noviembre del 2009).

QANTUTA (*Cantuta buxifolia*). En la isla existen hasta tres variedades de cantuta diferenciadas por el color de sus flores: rojas, rosadas y amarillas; para el taquileño, la qantuta representa a las uqas; y cada una de estas variedades, a una determinada variedad de uqa (oca): la flor amarilla simboliza a la uqa amarilla (q’illu uqa); la roja, a la puka uqa, y la rosada, a la qh’ene uqa.



FIGURA 48

INDICADORES TECNOLÓGICOS AGRÍCOLAS
FLORES Y PLANTAS: SANK’AYU, QANTUTA, SALLIWA

Esta planta florece en tres temporadas: la primera temporada significa que será un año adelantado para la siembra de uqa. Si florece en la segunda temporada y la helada no le afecta, significa que será un año intermedio. Y cuando florece en la última temporada, significa que su siembra deberá hacerse solamente en el periodo tardío. Hay que observar cuál de las floraciones es mejor, lo que nos indicará cuál de las siembras será mejor.

La población observa también el tiempo de floración de esta planta para saber el tipo de semilla que producirá mejor. *“...cuando la cantuta de flores rojas*

florece bien y mejor que las cantutas de flores amarillas, esto quiere decir que va ser un buen año para las uqa rojas y si las cantutas de flores amarillas florecen bien será bueno para las uqa de color amarillo, blancas” (Inf. Marcos Machaca Yucra).

La cantuta florece en temporada de secano y el agricultor observa el comportamiento de la planta, como dicen Ubaldo y Tomás, “... cuando la cantuta florece bonito en temporada de secano, eso miramos, en los meses de junio y julio,... donde no hay lluvias. La cantuta está floreciendo bonito decimos, pero si le ocurre algo negativo a la planta, o se seca las flores y se caen, es indicador de la ausencia de las lluvias o de una posible pérdida de la cosecha... habrá un mal año para la producción de ocas” (Inf. Ubaldo Mamani, Tomas Mamani Huatta).

SALLIWA (Cassia latepetiolate): Es el indicador productivo de las leguminosas, cuando esta planta florece para carnavales y fructifica bastante, significa que habrá buena producción de habas y arvejas. “Cuando la Sallíwa crece bonito con sus hojitas bien formadas y verde intenso es para que sea un buen año, cada hoja compuesta debe tener doce pares, esas sus hojitas contamos nosotros. Ahora hemos contado y solo hay siete pares, este año va ser regular”. “...La paridad de las hojitas de la Sallíwa no es homogénea en toda la isla, en otros lugares puede ser más y en otros menos, en las zonas donde la Sallíwa tiene más pares de hojitas eso indica que en esa zona va haber buena producción y en el sitio donde la Sallíwa tiene menos pares de hojitas... significa que en esa zona habrá menos producción...” (Inf. Francisco Marca Quispe).

QARIWA. Para las familias de Taquile es indicador productivo de papas y de quinua. Entre setiembre y octubre florece, cuando se cargan de flores y estas terminan de fructificar o dar semilla, entonces la planta pareciera que estuviera cubierta con algodón, lo cual es para buen año de papa. Pero cuando las flores son afectadas con las heladas, es para que haya heladas en la campaña (la papa será afectada). Y cuando las flores son abundantes y hacen inclinar al tallo es buena señal, porque habrá abundante producción de todos los cultivos. Para otras zonas es “seña” de oca (caso Yunguyo) y para la zona alta es “seña” de cebada, por lo que se le dice que es su kama (alma) de la quinua, cebada. Entonces, si esta planta florece bastante es para buena producción de la cebada y otros granos (Equipo Tecnología Agropecuaria).

Es un indicador de largo plazo y se observa en los meses de la época seca. La gente mira la cantidad de su floración, el color, porque simboliza a la producción de habas y papa. “...Eso están mirando siempre en los meses de junio, julio, agosto, en esos meses siempre están floreciendo amarillo la qariwa. Si están creciendo bien y bonito decimos que va haber buena producción de habas, esto florece bonito para que el año venidero sea buen año para la papa” (Tomás Mamani). Además, la gente observa el desarrollo de la planta, los sucesos que afecten negativa o positivamente “...cuando

con esas flores pasa algo, como se puede caer, se marchitan rápido y no termina de florear, esto nos indica la granizada o helada”. (Inf. Sebastián Marca Yucra).

MUÑA (hedeoma mandoniana): Es una planta aromática medicinal que se usa para los dolores estomacales; a la vez, es un bioindicador tecnológico para la producción de la quinua, en otros lugares es seña para la papa. Nosotros miramos cómo crece y florece la muña, ahora está floreciendo recién, parece que siempre va a ser un año de siembra atrasada, no ha caído la lluvia pues, recién estos días está cayendo la lluvia, ayer no más está lloviendo. Si florece para julio es para año adelantado, si florece para agosto es para año intermedio y si florece en setiembre es para año atrasado.

Esta planta crece en los meses de febrero, marzo, abril, cuando la gente está ocupada haciendo el barbecho (Chakmay), es ahí donde observan su floración, si esta es abundante, los taquileños se alegran porque es señal de buena producción agrícola de la campaña próxima (Equipo Tecnología Agropecuaria). *“...primero brota la wawa muña, eso aparece en la época del chakmay. Pero la ausencia de floración, pronostica que el año siguiente puede ser seca y lloverá muy poco” (Inf. Tomas Mamani).*

6.3.3. Dimensión social y celebratoria del “Hacer la Chacra”

La labranza de la tierra a través del trabajo familiar es una interacción multidimensional para la crianza de la chacra; es una convivencia mítica, ritual, festiva y afectiva del hombre quechua y su medio. Es una simbiosis vital de concurrencia de la naturaleza viva, del hombre y sus sensibilidades y el poder generador y protector de las deidades que moran en el Pacha. Este ambiente de concurrencia vital no es un escenario del pasado o recuerdo momentáneo; es más bien, una forma de vida cotidiana y necesaria para la familia taquileña, es la garantía para prolongar la existencia comunitaria.

El mito y el ritual se convierten en las fuentes que proveen las pautas tecnológicas y las normas de comportamiento familiar para intervenir en el proceso productivo de la chacra diversa y multiparcelaria. Estos conforman el “núcleo duro”, compuesto por elementos de su religiosidad que cambian en forma lenta e imperceptible y, que a la vez, configuran su centro rector: integran un conjunto estructurado que da forma, cohesión y sentido a los demás componentes, incluso a los de reciente asimilación” (López Austin, 1998: 120).

Para ´entrar´ a la chacra o iniciar cualquier actividad relacionada con ella, debe conocerse el movimiento y posición de los astros, como las fases de la luna, la presencia de vientos y nubes, la existencia de halos solares, del arcoiris; los mismos que, según los campesinos, influyen directamente en el

crecimiento y producción de los cultivos. Nosotros, dice Tomas, sabemos que no debemos hacer chakmay (barbecho), yapu (la siembra) y thumi (aporques) cuando hay intik'ancha (halos solares), en cuarto menguante, cuarto creciente, luna llena (cero), al igual que cuando la mujer está en su regla no debe entrar a la chacra; es que están enfermos y contagian a las chacras y no producen bien, solo en tallos y raíces se va la chacra, a veces las papas salen con verrugas es porque entraste en días malos. De igual manera para hacer el chuño, tenemos que mirar si ya viene el "qipu" ese viento es bastante fuerte y como las 4 de la tarde a esa hora llega, luego voltea también el viento del norte, ese viento se llama q'uyuhuancane, ese viento dura hasta que se esconda el sol. Después se voltea al Uray suni, Suniwayra le llamamos ese viene del lado de oeste, ese viento trae la helada. También hay que mirar a las estrella del atardecer, bien grandes tienen que estar, y tenemos que sentir mucho frío, ese es el quipu k'asa (viento de la helada) entonces tendemos la papa para el chuño, el cielo tiene que estar limpio, cuando hay nubes no 'pasá' el chuño (Inf. Tomas Mamani Huatta, Agustín Cruz Cruz).

Del mismo modo, cuando se inicia cada actividad agrícola se tiene que convocar y reverenciar a la pachamama, a los apukuna y uywirikuna; para solicitarles licencia para el inicio, consultar sobre el devenir de la futura cosecha e invocar protección para los trabajadores, la familia y la comunidad.

"Aquí nosotros, dice Marcos, siempre andamos con nuestra chuspa con kuka, por eso para empezar a trabajar piqchamos kuka, pedimos que no nos pase nada malo, ningún tipo de accidente, que no nos cansemos ni que nos salga ampollas en las manos, bien hacemos el k'intu y eso lo enterramos en una de las esquinas de la chacra. En cada inicio de una actividad se hace el k'intu, que consiste en la selección de tres hojas enteras de kuka, luego se juntan unas sobre otras; levantando éstas con la mano derecha, moviendo de un lado a otro, siempre de derecha a izquierda, con toda fe llamamos a los Apus, los gentiles (antepasados muertos), calvarios, entre otros, invocando a la fertilidad de la pachamama, para pedirle permiso, protección y bienestar de la familia (Inf. Marcos Machaca Huatta)

"... ponemos kuka k'intu a la tierra, así siempre empezamos a sembrar, no sembramos así nomás. Siempre nos pedimos del "hanaq pacha" para que produzca bien, así con todo el corazón nos rezamos, para la tierra se lo ponemos su kuka k'intu a veces con su llamp'u u otras cosas. (Evaristo Quispe)

A las semillas también le preguntamos de par en par, vas a producir o no, le decimos? así le preguntamos a la semilla, después sembramos. Así preguntando de par en par, si al final queda tres entonces eso es bueno"(Tomas Mamani).

"Para empezar la cosecha, hacemos humear el llamp'u (grasa de alpaca) con su k'oa (planta aromática) y con kuka k'intu (ofrenda de kuka), completo lo ponen, luego del primer wachu (surco) arrancan las primeras hiervas eso lo ponen para que se queme, se hace humear hasta que

todo se termine, cuando todo eso “pasa” (termina de incinerarse la ofrenda), recién empezamos a “allar” (escarbar la papa); ahora alguna gente ya no hacemos esas costumbres por influencia de los evangélicos” (Evaristo Quispe Huatta).

El proceso agrícola también es festivo y celebratorio, el campesino siempre atento a la evolución del crecimiento, la maduración y la cosecha de los cultivos y a los momentos críticos y factores adversos del clima que podrían afectar a las chacras. Entre los meses de enero a marzo, periodo de florecimiento y maduración de los cultivos, la presencia de los “q’illu maqtakuna”⁴⁴, ha constituido hechos de riesgo fatal para la culminación exitosa de su producción y por tanto de su subsistencia. Por ello, en este periodo vegetativo se celebraron fiestas para advocar y pedir la protección de sus deidades; pero que llegados los españoles se los convierte en festividades religiosas para Celebrar a la Virgen de la Candelaria (dos de febrero, momentos críticos donde acaecen heladas destructivas de los cultivos). Pasados estos momentos críticos se realizan las celebraciones del “hatun puquy qilla” (meses de la gran maduración) denominados luego fiesta del carnaval, que para quechuas y aymaras es la “hatun raymi o hatun anata” (fiesta grande) o fiesta por el día de las chacras, del ganado, de la familia y la comunidad.

En la península de Capachica, lugar de vínculo ancestral de los taquileños, junto a la celebración de la Virgen de la Candelaria se realiza una gran celebración a las ispallakuna, productos agrícolas recogidos de las chacras en proceso de maduración y llevados por sus propietarios (padres) al Apu más elevado de la zona, llamado Awki Inka Karus (Abuelo Inka Karus); las motivaciones de la celebración es solicitar a las deidades que protegen a las

⁴⁴ **QILLA MAQ’TAKUNA.-** Jóvenes ociosos, es la denominación mítica del Chijchi (granizo), la Q’asa (helada) y el wayra (viento). Dicen que en los tiempos antiguos habían tres chicos jóvenes muy ociosos, en tiempos de hacer la chacra su mamá les ordenó a que siembren la chacra, y no sembraron nada. Con la semilla, solo hicieron huatia y la comieron. Cuando regresan a la casa, su mamá les pregunta, si sembraron la chacra y ellos contestaron que sí sembraron. Después en tiempo de cosecha, la madre les pide que le digan cuáles son las parcelas sembradas, los jóvenes la llevaron y le mostraron otras chacras de los vecinos. La mamá empezó a escarbar, pensando que era su chacra ya que sus hijos le hicieron creer así. Cuando los verdaderos dueños encontraron a la mamá escarbando las papas de sus parcelas, la castigaron muy severamente hasta desollarle sus carnes, diciéndole que tus hijos son unos flojos y que nunca sembraron nada, solo se dedicaron a jugar y hacer huatia con las semillas.

La mamá muy entristecida regresa a casa y prepara la comida con los restos de su cuerpo y les da de comer a sus hijos. Los jóvenes al darse cuenta del dolor y el llanto de su madre, juran vengarse de la gente de la comunidad. Desde entonces, los jóvenes se pusieron de acuerdo, diciendo tú serás la helada, tú el viento y yo la granizada y cosecharemos las chacras para llevar nuestra comida a las altas montañas, por eso les decimos Q’ella maqtakuna váyanse no queremos que cosechen nuestras chacras. Dicen que en la noche vino la granizada y destrozó las chacras, luego vino la helada y las quemó y después los remató el viento, llevando las chacras por los cerros. Desde esas fechas existe la helada y las granizadas, antes seguramente no había (Tomás, Edwin, Ubaldo, Evaristo, Luis).

chacras y dan bienestar a la comunidad. En Taquile, en esta misma festividad, las familias llevan sus productos agrícolas como ofrenda a la Virgen de la Candelaria, los cuales son recibidos en la misa y llevados en la procesión para ser bendecidos por la santa.

Los lugareños que participaron en la fiesta de la Ispalla en febrero del 2010, nos dicen: La fiesta de la Ispalla se celebra el jueves de la Candelaria, en el Apu Inka Karus (colina más elevada de la Península de Capachica), se hace pago a la pachamama para la producción de la papa, para la salud de la comunidad y la economía de las familias. Hay tres alferados cada año, los responsables de organizar son los de Llachón, todos pasan alferado por sectores. Se hace ritual a las mejores papas del año y también a los otros productos de la zona, está a cargo de 3 maestros paqu, el maestro principal siempre es el Sr. Melchor Choque de la comunidad de Collpa y Esteban Cahui de Central, son contratados por los alferados.

“La Ispalla es el espíritu de los todos los cultivos que nosotros sembramos y producimos donde este Dios se encarga de cuidar, por eso subimos todos llevando nuestros productos hasta este Tata Awki Inka Karus, y desde este cerro llaman a la Ispalla diciendo más o menos: “hampuy hampuy mamalla mamalla hampuy pasuxa imilla”. Así cantan en este cerro utilizando la bandera de color blanco, también hacen un pago consistente en una misa acompañado con todo tipo de productos de la zona también colocan papa, flores, velas. Todo este pago se hace para que exista una buena producción (Melchor Choque).

Esta fiesta es la primera semana de febrero, la víspera es el día miércoles; en la tarde, los alferados hacen un pago a la pachamama para que sea buen año; el día jueves se hace un gran pago en el karus. Hacen pago para todo, para la salud, las chacras, el negocio y la gente viene de todos los lugares; dicen que esta misa representa a todos nosotros, luego todos se escogen seis hojas de kuka, piden para que les vaya bien en el estudio, negocio, y que pasen bien como autoridades, otros escogen hasta doce hojas de kuka, y siempre tiene que ser en parejas, así hacen la fiesta de la ispalla.

El día siguiente van de chacra en chacra, bailando y sacando los frutos, representa un acto de bendición de la comitiva visitante hacia la chacra. Con estos productos recogidos, se prepara un convite colectivo para los participantes.

Para el hombre de la península y las islas, la ispalla es una deidad de los frutos de la papa, oca, izaño, quinua, cañihua, cebada, habas, arveja. En esta ceremonia ritual se invoca a los apus para que envíen la lluvia, para que riegue la chacra donde están los cultivos, a los achachilas para que las cuide de las heladas, granizadas, plagas, enfermedades.

Otro momento de ritualidad festiva es en el mes de junio, después de haber recogido, seleccionado y almacenados los productos en las despensas; los taquileños complementariamente a la fiesta católica de pentecostés, celebran la fiesta del espíritu de los productos; para expresar alegría y agradecimiento a la pachamama por la comida otorgada, asimismo para estimar a los productos almacenados acogiendo con mucho aprecio y cariño para evitar que puedan abandonarlos yendo a otros lugares donde los aprecien mejor.

Después de la cosecha escogemos bonito los productos. Eso se guarda bien estimado, en los lugares frescos y secos de la casa, especialmente en ambientes con techo de paja, eso lo conserva bien. En la fiesta de Pentecostés es donde nosotros hacemos la estimación de nuestros productos agrícolas que hemos cosechado, y que son el fruto de nuestra tierra. A los frutos más grandes lo escogemos y le llamamos wanllakuna (frutos grandes), cada familia tenemos Wanlla papa (papas grandes), Wanlla uqa o llallawa tala uqa (ocas grandes), Hatuchaq sara (maíz grande), Hatuchaq Jawas (habas grandes), Allinnin cebada (cebadas buenas), Allinnin quinua (quinuas buenas). Estos productos son el pan de cada día, es por eso que los estimamos, se sahúman con incienso, hacemos el kuka k'intu con llamp'u, q'uwa, challando con vino. Luego en nuestras oraciones pedimos que estos productos sean durables para todo el año y que nos alimente a las gentes de Taquile. También salimos de nuestras casas a estimar nuestros productos que están en el arqu (cebada, habas y quinua amontonada esperando la trilla).

En forma de círculo, alrededor de los arqu o chillkas, se ponen los lluqallas (pastos con amarres de izquierda a derecha o sentido contrario a lo normal o cúmulos de piedras, representando a cuidantes imaginarios) es para que no se salgan los productos y se vayan a otros sitios y que se quedan allí. Las mamás llevando los productos en su k'ipi (atado en la espalda) los hacen bailar para que se alegren, así sigue la fiesta y nos preparamos la comida para toda la familia con los mejores productos cosechados" (Tomas, Evaristo, Ubaldo, Marcos y el equipo de Tecnología Agropecuaria: Roger Charaña, Edgar Pérez Choque, Simón Ramos Choque).

De este modo, los actores de la sociedad taquileña, nos diseñan que "hacer la chacra" es un hecho colectivo donde concurren la cosmovisión ancestral y la ética comunitaria del ayni⁴⁵ que se viabiliza a través la conversación

45 El ayni, en el mundo andino, es la interacción energética en el Pacha entre lo humano, lo sagrado y lo natural para la convivencia en armonía, su ritualización festiva se realiza en los tres tiempos o estacionalidades fundamentales del ciclo agropecuario: Q'asapacha, awtipacha y Parapacha.

Q'asapacha (tiempo de heladas): celebra al Tata inti, al año nuevo o musuj wata, a la cosecha y el procesamiento de los productos agropecuarios anuales. **Awtipacha (tiempo de seca):** Se celebra al espíritu de los productos, se comparte comida, bebida y fiesta en acción de ayni con la Pachamama. Se celebra

simbólica con bioindicadores y la práctica de rituales y celebraciones festivas para advocar e intuir una buena producción, agradecer por la bondad de las cosechas y compartir los frutos del trabajo con la comunidad.

6.4. El arte textil como sistema simbólico iconográfico y afectivo en la isla Taquile

Constituye un orgullo y responsabilidad social, otorgar a la cultura milenaria de los taquileños, el espacio oficial para que hablen en sus propios términos sobre su historia, cultura, vida y su futuro, a través de su obra maestra: el textil. Para ellos, el tejido representa la persona que acompaña, el texto iconográfico que ayuda en la continuación de su cultura, su ética e identidad; el vehículo que ayuda a formar las cualidades y personalidad de la familia, a visibilizar la estructura social comunitaria, a formar los nuevos hombres y a diseñar una nueva forma de vivir, el “Allin Kawsay”.

6.4.1. Sabiduría textil en el mundo andino: historia y continuidad

En el proceso histórico de América Latina, el Perú ocupa un lugar preeminente por sus características suigéneris de mega diversidad geoeclógica, histórico social y cultural, que ha permitido el florecimiento y persistencia de una de las más grandes civilizaciones culturales del mundo, la del Tawantinsuyu. Esta singularidad natural e histórica, es la resultante de la presencia de la Cordillera de los Andes que determina su cualidad biofísica muy especial en el sistema solar, permitiendo la configuración de 87 zonas de vida de las 103 existentes en el mundo. Asimismo la configuración de una cosmovisión y ética vital⁴⁶ que exaltan el respeto, la armonía, la complementariedad vital, el afecto, la



FIGURA 49

ARTESANOS TEXTILES DEL
TAWANTINSUYU SEGÚN GUAMÁN

también a las semillas y al inicio de las siembras. **Jallupacha (tiempo de lluvias):** Es la celebración a la maduración de los cultivos en proceso y las crías de toda la producción agropecuaria, a la casa y los bienes que poseen las familias.

⁴⁶ Conceptos quechuas referidos a los valores: Ama sua = No seas ladrón, Ama llulla = No seas mentiroso, anda con la verdad, Ama q'uilla = No seas ocioso o perezoso, Ama auka = No falles a tu familia, a tu comunidad, Ama llunku = No seas adúltero, Ama sipick = No quites la vida, Ama napa = No seas débil, Allinta munay = quíerele bien lo que haces, Allinta ruray o ruway = Lo que hagas, hazlo bien, Allinta yachay = Lo que aprendas, apréndelo bien.

solidaridad, la ayuda recíproca, el compartir, la interactividad con la familia, naturaleza y la comunidad humana y sagrada; es decir, con el Pacha integral.

Esta realidad de diversidad ecológica y sus correspondientes paradigmas cosmotelúricos y de convivencia humana, fueron los parámetros que posibilitaron la creación de otra área de actividad inigualable en el mundo: la Artesanía Textil. Los hitos de la extraordinaria existencia del arte textil precolombino, los encontramos en las civilizaciones Nazca, Paracas, Moche, Recuay (Horizonte Temprano, 400 a.C. A 500 d.C.), Wari, Tiawanaku y Pachakamac; en esta última, el tejido llegó a su más alto nivel, debido a la inclusión de su uso en la vida secular oficial (horizonte medio, 500 a 900 d.C.) y la textilería de “awasqa” (uso de la población) y “qumpi” (uso para la nobleza) en el horizonte tardío incaico, hasta 1534 d.C.

Testimonios de Cronistas y estudiosos de renombre como Bennett, Bird y Rowe consideran al área andina sudamericana, como el más importante centro textil del mundo. Esta distinción se debe a circunstancias suigéneris del medio andino, como la diversidad eco climática que va desde lo tropical hacia los climas de frío extremo; la temprana domesticación de la alpaca y la llama (convertida en medio de transporte), y la agricultura aldeana y de regadío mediante extensas redes de canales y acueductos para irrigaciones que establecieron amplias áreas de algodones y rebaños de camélidos sudamericanos (4500 años a.C.), que servirán como fuentes principales de provisión de materias primas para la actividad textil.

La apreciación de Junior Bird es concluyente al respecto, cuando señala que “algunos de ellos ocupan un alto lugar entre los más finos tejidos jamás hechos en el mundo” (Bird Junior, 1949, 256).

En la civilización incaica, la actividad textil mereció atención preeminente, de todas las regiones del imperio, se convocan a expertas artesanas denominadas Katiqamayuq (tintoreros) Qumpiqamayuq (tejedores de ropa fina) y Ahuayqamayuq (tejedores del entorno familiar) que se dedicaban a la artesanía textil en los acllawasi. Se confeccionan dos tipos de textiles, aquellos burdos denominados “awasqa” hechos de fibra de llama, para la población; y los otros muy finos llamados “Qumpi” adornados con “tuqapu”, hechos de fibra de alpaca y vicuña para las élites de la nobleza y las deidades.

El tejido, como parte esencial del cuerpo, en el inkanato tiene una importancia religiosa, social y política; por lo cual se constituye en el mecanismo didáctico por excelencia para la trasmisión de los códigos cosmovisivos, éticos e identitarios de la cultura, para la visibilización de la estructura socio política y la socialización de las pautas vitales en la

sociedad. Es decir, el tejido convertido en un sistema de comunicación y los pictogramas iconográficos como texto (Silverman, 1998: 28).



FIGURA 50

UNQU INCAS CON TÉCNICA DE TAPIZ, DISEÑOS DE PLUMAS Y FIGURAS ANTROPOMÓRFICAS

El tejido es el objeto de mayor prestigio, y por tanto el más útil en el manejo del poder. Las recompensas por la valentía o gestión administrativa eran premiadas con el obsequio de tejidos finos. El intercambio de prendas de vestir era parte del protocolo y negociaciones diplomáticas y militares. “En Huarochirí, Pariacaca, recibió del Inca prendas de toda clase. Los vencidos recibían ropas pero también respondían el regalo con ropas suyas. El Inca usaba los vestidos locales de los vencidos cuando los visitaba y que era cosa de gran placer para ellos” (Murra, II Congreso de Historia del Perú, Lima 1958).

El vestido de la nobleza incaica, constituía el uniforme social, cuyos exuberantes “**unqu**” revelaban la identidad étnica del portador, su posición jerárquica y su responsabilidad frente a su comunidad.

Finalmente, el estudio comparado de las distintas dimensiones técnicas, iconográficas y simbólico rituales de las piezas textiles heredadas de las civilizaciones prehispánicas y de la actividad textilera de muchas comunidades andinas de hoy, permiten identificar elementos de continuidad y persistencia de las matrices y sabiduría textilera milenaria, en :

- a) Materias primas (cabuya, algodón, fibras de llama, alpaca y vicuña, plumas, tintes naturales, herramientas-telares) que son reconocidas como los insumos más recomendables para la industria del vestido en el mundo de hoy.
- b) Técnicas textiles como el hilado, el brocado, la tapicería, la doble tela, el entrelazado, las caras de trama y urdimbre y el anudado, materializados en los pallay kimsamanta tejidos con doble cara,

pallay iskaymanta, inti, chunchu, lista (Silverman, 1998); todas basadas principalmente en la mente y la habilidad manual del artesano, para el cual, el instrumento material es solo un complemento necesario con características de sencillez y naturalidad, connotando por tanto, una tecnología espiritual y afectiva.

- c) Tipos de tejidos (el Awasqa y qumpi en el incanato de uso diario y de autoridad en Taquile, Q'eros o Chincheros de hoy) y piezas textiles esenciales del vestido (unqu - poncho, ch'umpi, chuspa) usados desde ayer hasta ahora.
- d) Diseños, pictografías (los tuqapus incas o pallay actuales, de formas geométricas, iconográficas y zoomórficas) como texto iconográfico e instrumento de comunicación de significados simbólico-culturales.
- e) Asignación de usos y funciones sociopolíticas, rituales y de distinción generacional y social en el ayer y en el ahora.
- f) La persistencia y continuidad de la estructura procesal y de socialización textilera, basados en la mente, la habilidad manual y la organización generacional de los artesanos.



FIGURA 51

CEREMONIA RITUAL INCA QUE SE REPRODUCE EN
EL RITUAL ACTUAL DEL APU MULSINA

Taquile o Intika (en quechua) fue parte del Imperio Incaico, por lo que hasta ahora se puede apreciar algunos centros arqueológicos Tiawanakutas e Inkas. Al igual que en otras comunidades agrarias del área andina, se continúan manejando extensas áreas de andenerías incaicas con una práctica tecnológica tradicional que permite gestionar los "suqtasuyu" (seis territorios sectoriales de la isla de Taquile) que están anualmente afectos a cultivos rotativos alternados con periodos de descanso.

Asimismo, Taquile es una colectividad donde la actividad agropecuaria y artesanal, están vinculadas a ceremoniales festivos que siguen manteniendo como

sustento la mitología y ritualidad ancestral; y en este contexto, hombres y mujeres otorgan sentido a la vida familiar y social, porque les continúan

proveyendo señales o manifestaciones simbólicas para criar la chacra y diseñar estrategias tecnológicas y sociales de su existencia.

En este sentido, desde la época prehispánica, en Taquile, se celebra el inicio del ciclo agrícola; se celebra los momentos críticos del ciclo agroclimático (ritual al Apu Mulsina)⁴⁷; se celebra el momento del crecimiento y florecimiento de las cementseras; y finalmente, se celebra al espíritu de los productos agrícolas recogidos y almacenados en las despensas familiares (Mikuy Fiesta o fiesta del espíritu).

El sentido esencial de estas festividades y ritualidades andinas, cuya estructura simbólica se conserva desde el incanato, como lo muestra la iconografía de Guamán Poma de Ayala, es armonizarse con la pachamama llevándole fiesta y alegría a la crianza de los cultivos; realizar una auscultación intuitiva de la cosecha venidera y dar gracias por los productos cosechados. En estas celebraciones festivas de Taquile, el tejido es el complemento esencial, porque a través de su iconografía se visibiliza la dinámica familiar y comunitaria de quienes lo portan, se comunica la sensibilidad vital de la familia, el comportamiento multifacético del cosmos, el devenir de la socialidad comunal y el comportamiento tecnológico del ciclo agrícola.

6.4.2. Dimensiones técnicas, sociales y culturales del Arte Textil Taquileño

El tejido taquileño es obra maestra de las “Awaq Maquikuna” (manos tejedoras) de niños, jóvenes, adultos y ancianos. Esta es una obra cerebral y afectiva, más que un producto de una tecnología instrumental; es decir, aquí se impone la creatividad ante los instrumentos técnicos, al elaborarse diseños tan acabados y equidistantes con instrumentos tan simples y humildes propocionados directamente por la propia naturaleza.

El tejido es para los taquileños el quehacer fundamental de sus vidas, en él concurren la historia, el mito, el paisaje natural, la experiencia vital de la familia, la dinámica social de la comunidad, la ética e identidad comunitaria.

Como dice la historia mítica, contada por los abuelos, el tejido es una herencia enseñada y dejada por los incas, por lo que se mantiene en estricto cumplimiento los estereotipos enseñados y aprendidos; el Inca pensó, dicen: “que mi esposa les enseñe a las mujeres a hilar, a tejer, a hacer polleras - que antes se llamaban ajxu - y el mismo Inca les enseñó a los hombres a

⁴⁷ El Modelo de ubicación circular de las vacas que diseña Guaman Poma de Ayala en este gráfico, es la misma configuración simbólica que toman los apus convocados por los Paqus, en el ritual del Mulsina en Pascuas de Resurrección.

hacer sus ch'ullos"⁴⁸.

Estos estereotipos sociales dan continuidad a la historia en Taquile; las madres, abuelas y hermanas mayores enseñan a las niñas, los saberes y secretos que demanda el dominio del tejido plano con telar horizontal o pampa awana, mediante el cual se elaboran el Qasi t'isnu (cinta simple), T'isnu con figura o con diseños pallay, el ch'umpi angosta o pallay t'isnu, ch'umpi calendario, ch'umpi diario (fajas), chalinas, chuspas, mantas y ponchos matrimoniales.



FIGURA 52

TEXTIL TAQUILEÑO: SENCILLEZ INSTRUMENTAL Y EXTRAORDINARIA BELLEZA ARTÍSTICA

Este aprendizaje llega a máximo nivel, al convertirse en experta, “a los 13 a 14 años ya debemos saber tejer las fajas finas, porque las mamás nos dicen que ya somos mujeres”; que implica el dominio de las técnicas de hilado, teñido, urdimbre, diseño de los pallay, tejido y acabados. Siendo la pieza textil cumbre en este proceso, la “faja fina” para uso del esposo o uso personal de la tejedora.

En estos tejidos se elaboran magistralmente los distintos pallays, áreas o franjas de diseños, en los que se inscriben amplias y profundas significaciones enraizadas en su tradición cultural milenaria, en su creatividad cotidiana y en la afectividad vital.

Del mismo modo, los niños son instruidos por sus padres o abuelos en el “tejido a punto” a croché. Los abuelos y abuelas iniciaban el arte textil con el hilado, ahora se inicia con el kantido (torcido). *“Pero los niños somos impacientes para*

⁴⁸ Historia oral contada cotidianamente por los abuelos.

iniciar a tejer, a lo cual los abuelos nos decían: si crías las ovejas e hilas bien su lana recién vas a tejer un chullo. Para tejer tienes que entender bien y recién harás tu chullo. De este manera, abrimos y cerramos los ojos tejiendo” (Juan Quispe Huatta)

El aprendizaje en los niños, se inicia tejiendo los chullos blancos sin figuras, chullo a color con figuras simples y chullo soltero, pieza fundamental donde el joven demuestra toda su destreza por la finura y ceñido de su tejido, ello



FIGURA 53

PADRES Y MADRES SOCIALIZAN A NIÑOS Y NIÑAS EN EL ARTE TEXTIL

dará cuenta de su destreza textil y el don de laboriosidad que le posibilitará la admiración, valoración y aceptación para un futuro conyugal. Al elaborar esta pieza con mucha destreza, está apto para elaborar el pintay chullo, usado por los casados, el Inca Chullo elaborado para sus hijos y Chullo a color preparado y usado cuando asume un cargo de autoridad comunal o política-institucional.

El aprendizaje de ambos transcurre en el ambiente hogareño, donde padres y madres son los protagonistas del proceso de socialización tecnológica y sociocultural de los hijos, hasta convertirlos en expertos artesanos y qhari – warmi (“gentes” hombre - mujer) completos y responsables para la vida y la comunidad.

El hacer un tejido, para los taquileños, implica la recurrencia al uso de insumos materiales que desde épocas pasadas, les brinda la propia naturaleza; como los tallos de chilliwa para hacer sogas y cordeles, las fibras de alpaca y llama, y cabellos humanos para elaborar los hilos; hojas, cortezas, flores y minerales terrosos para preparar los tintes; tallos de árboles para fabricar el telar horizontal o pampa awana (suelo plano o pampa donde se clavan cuatro estacas para sostener la urdimbre), la bayeta awana (telar a pedal), la puchka (rueca para hilar lana o fibra) y la k´antina (rueca para torcer los hilos de a dos).

En la actualidad, todos estos instrumentos textiles simples y naturales se mantienen con sus propias características, mientras que la lana de oveja, fibra de alpaca y las fibras sintéticas, teñidas y sin teñir, se adquieren en los

q`atukuna semanales (mercados locales).

En el área andina, desde tiempos prehispánicos se han desarrollado tres tipos de telar: el de cintura, el horizontal y el vertical, luego la conquista introduce el telar a pedal. Al igual que se han conservado hasta hoy la técnica de tejer con **cara de urdimbre**, se realiza el tejido con tres hebras de hilos diferentes que hace posible tejer con dos caras, una en positivo y la otra en negativo; a esta técnica los Q`eros del Cusco le denomina qhimsamanta.

En los tejidos planos con pallays y los chullus tejidos a croché, se expresa la cultura y la identidad de los taquileños, graficados con motivos o íconos que dan cuenta de la concepción del mundo a través de elementos cósmicos como el sol, las estrellas, el rayo y las constelaciones como la chakana o cruz del sur, la pachamama; de las percepciones religiosas a través de íconos como el kasarakuy, altar de la candelaria, altar cruz pata, la fiesta de San Juan, el altar de Pentecostés, el cielo, el ataúd, la serpiente de dos cabezas y churu familiar. Asimismo, se grafica íconos relacionados con elementos ecológicos como las aves qiwlla, pichitanka, chiwanku, liqi liqi, qati qati, pato silvestre, pillpintu, allqamari; peces como el qarachi y el suche.



FIGURA 54

TEJIDO TAOUILE CON TÉCNICA INCA: DOBLE CARA DE URDIMBRE O OIMSAMANTA

Otra fuente de creatividad icónica la constituyen las actividades económico agropecuarias y sociales mediante la rosa o suqta suyu, el tarpuy, el barbecho, las parcelas, la hunt'a wasi (vivienda de cuatro esquinas), el camino del inca, escalera, casas, tijeral, quipu, fiesta familiar y el kasarakuy; entre otros que se van creando y recreando en la mente de las tejedoras en concordancia con los acontecimientos del diario vivir.

El diseño de los pallay con estética y complejas significaciones es patrimonio

de las mujeres, cuyo dominio cognitivo no es del diseño, sino del hecho u objeto mismo que se traslada al tejido con su mismo espíritu. Cada pieza textil que van tejiendo va tomando el sentido de la edad y periodo vital, que se expresa en los colores, en el tamaño de sus diseños, en los tipos de íconos utilizados; así una joven adolescente impregnara en sus tejidos colores más llamativos, la mujer que está por casarse tejerá una faja para su futuro esposo, de calidad superior para demostrar sus destrezas y el cariño al novio y a sus posibles suegros.

En el sirvinakuy (convivencia prenupcial) hombres y mujeres preparan los mejores y más finos vestidos para lucirlos en su boda, los diseños los harán de mutuo acuerdo, relevando los hechos más importantes de su relación y las acciones futuras a llevar a cabo. El prestigio tanto del esposo como de la esposa se irá evaluando de acuerdo a las piezas textiles que intercambien mediante regalos mutuos para cada fiesta; en carnavales, la mujer se esmera por vestirlo con las mejores y más finas piezas textiles a su esposo, mientras que en Pentecostés hará lo mismo el esposo para con su esposa vistiéndola con muchas y muy vistosas polleras multicolores.

Los tejidos más representativos de la identidad taquileña son aquellos cargados de diseños iconográficos, significaciones cosmovisivas, ético morales y sensibilidades afectivas de las personas y la comunidad; entre ellos se puede mencionar a las Chumpis (fajas) con abundantes diseños iconográficos donde se inscriben las actividades anuales de los taquileños (faja calendario) y los acontecimientos de la afectividad familiar (faja fina).

La Chuspa, usada por los hombres casados y convivientes en todos los días de su vida para portar la kuka sagrada e intercambiarla en la interacción cotidiana. Los **Chullos**, prenda representativa y distintiva del estado generacional del varón (el chullo soltero y chullo casado o pintay chullo) ambos simbolizan también destreza y ética de trabajo y las formas de uso expresan los estados emocionales que se está experimentando. Cuando se pone la borla hacia atrás, es que vamos a decir cosas buenas e importantes. Cuando estamos en momentos alegres, la borla estará al lado derecho; y si se experimenta tristeza, estará hacia el lado izquierdo de la cabeza.

Estos tejidos elaborados con instrumentos humildes y sencillos, son obras de extraordinaria riqueza oral e inmaterial, allí se unen el ayer, el hoy y el devenir de la vida; se imbrican la destreza técnica manual e instrumental con la estética imaginada y la creatividad cotidiana basadas en su cosmovisión y espiritualidad. El resultado, una obra esencialmente cognitiva, cerebral y afectiva.

Estas obras de sabiduría y espiritualidad constituyen textos iconográficos y

afectivos donde se enseña y aprende la socialización vital, la conversación con cada uno de los componentes del cosmos, el ordenamiento espacial y sagrado que encauza la vida y el trabajo, revitaliza la organización social, las responsabilidades comunitarias, anima la convivencia humana, para compartir los frutos de la pachamama con alegría festiva y afirmar la identidad taquileña.

Estas obras maestras, relatan además, las sensibilidades mas íntimas de la pareja, a través de íconos que se van inscribiendo al momento de su confección. *“En esta faja, está el proyecto de nuestras vidas con cosas que han sucedido en el pasado y con los deseos de lo que haremos en el futuro, a ella le contamos todito lo que hacemos, que nos hará recordar cada día. Lo que está escrito en la faja sólo nosotros lo sabemos, que sería si lo saben todos”, dice Don Pio Machaca Quispe, Taquile 2008.*

6.4.3. La sensibilidad y afectividad taquileña a través del tejido

Para el taquileño, el tejido es un acompañante en los caminos, en las horas de descanso de las labores agrícolas, en los momentos de felicidad e infortunio. El tejido es un ser que habla, que piensa y que memoriza la vida personal y comunitaria. Es el confidente íntimo de la sensibilidad de su creador, solo él sabe la significación iconográfica que contiene, solo en su tejido puede confiar con lealtad lo que siente sobre el momento vital que acontece.

Recuerdo una conversación con María Machaca Machaca, nos dice Eleana: *“Ella estuvo tejiendo triste. Le pregunté ¿por qué se sentía mal?. Ella me dijo que su esposo le había engañado con otra persona. Y cuando miré su tejido, ella tejía en su faja dos “pisqu” (Pajaritos) de espaldas, no se miraban el uno al otro; ahí es donde me dijo que ella, le cuenta a su tejido todo lo que le pasa, en él plasma todos los momentos o sentimientos encontrados y cada vez que se pusiera la faja, siempre recuerda esos momentos con una nostalgia o alegría. Esta es una forma particular de conversar con su tejido, porque le considera como un confidente, una amiga, o un pariente más de la familia” (Luz Eleana Yucra Cano, febrero 24 del 2011, información personal).*

En el tejido fluye la cultura y cosmovisión ancestral de los taquileños, siendo a la vez, su principal soporte. Allí, se presenta el continuum del cosmos y la sensibilidad humana, en su dinamismo de complementariedad dual, pues la paridad macho-hembra se manifiesta en la vida de los peces, las aves, las plantas, los cerros, los ríos, las estrellas, el sol y la luna y también las deidades como la Pachamama y el Pachatata. Porque “el tejido en los andes une el pasado con el presente, lo técnico con lo estético y lo cotidiano con lo ceremonial” (Jiménez, 2010: 8).

**FIGURA 55**

FAJA FINA DE VARÓN CON ÍCONOS QUE RELATAN LA HISTORIA CONYUGAL

El tejido forma y orienta a la persona a través de la Fiesta, es en esta, donde se realizan los awaq makikuna y los Qhari – warmikuna (tejedores y los hombres y mujeres completos para servir a la comunidad). Porque en el acto del tejer, se realiza una crianza mutua de la personalidad, el carácter y las cualidades particulares de ambos; es decir, se forman los awaq makikuna (manos tejedoras) y los tejidos más finos. Pues aquellos que no saben tejer son llamados muruqu makikuna (personas flojas con manos redondas). Los tejidos hablan de la vida de las personas, recuerdan las obligaciones y mantienen viva la memoria de hechos importantes del tejedor o del pueblo. *“Los tejidos son como sabios que nos dan conocimientos. La faja (chumpi) tiene boca (simi), corazón (sonqo) y trenzas (simp'as). También el saber tejer nos permite escoger pareja, esposa, si no se sabe tejer nadie te escogería, porque serías considerado flojo” (maestro tejedor Sebastián Marca Yucra, Taquile, 2005).*

El uso del tejido mediante las prendas de vestir, expresa a la vez, una amplísima dimensionalidad humana, porque celebra al hombre y la mujer en sus roles de esposo y esposa, a los hijos y a la familia; porque a través de él se expresa afecto, cariño y amor al ser amado. Por eso buen motivo para ello, son las fiestas comunitarias, donde los roles y dones esenciales del ser humano y la naturaleza se viabilizan socialmente mediante las prendas textiles que usa.

En la festividad de la Candelaria-carnavales se celebra la vitalidad del crecimiento, de la floración de los cultivos, el cuidado licencioso de los hombres frente a los riesgos de heladas, sequías o inundaciones. Por lo que es también momento propicio para celebrar al rol del buen padre, del buen esposo y del buen labrador; y solo se puede hacer a través del lenguaje del tejido. En esta ocasión los celebrantes de la fiesta es la familia, que

organizados desde los suyus y dirigidos por sus warayuq concurren a la plaza principal del pueblo. Los hombres como músicos-danzarines van ataviados con sus sikus y pinkillos, con sus exuberantes atuendos (chuspas, chumpis, ponchos, chalinan) y acompañados por sus esposas danzarinas. Llevar atados al cuerpo todos los tejidos elaborados como regalo por sus esposas simboliza el cariño, el respeto y el orgullo de buen esposo y de tener a lado una esposa laboriosa, hacendosa y cariñosa.

En la Fiesta de Pentecostés, también conocida como Fiesta del Espíritu⁴⁹ sagrado y humano, se realiza en tres momentos y espacios sociales. El primero, es el familiar y está dirigido a la pachamama y al Espíritu de los Productos, a través del ritual de la “tinka” u ofrenda y la mikuy fiesta para celebrar a los productos seleccionados de la cosecha, para agradecer a las deidades por las cosechas obtenidas y convencer a los productos para que críen a la familia sin abandonarlos. El segundo, es la casa del warayuq o autoridad comunal, a donde convoca a la familia extensa, la vecindad y amistades externas; momento en que se pone en evidencia la ayuda mutua, a través del aporte en alimentos, trabajo, bebidas y prendas de vestir que simbolizan el cargo y la autoridad del warayuq.

El tercer espacio es la Plaza Principal del pueblo, a donde concurre el warayuq con sus invitados, portando banderas peruanas de distintos tamaños, bailando al son de zampoñas y pinquillos, libando licor y armando un altar con imágenes, adornado de banderas peruanas, llikllas multicolores y flores. Es el momento de poner en evidencia ante la población su capacidad de convocatoria, la fuerza familiar y social que posee y la afectividad y alegría festiva que emana del círculo social que



FIGURA 56

NOVIOS USANDO EL AJUAR MATRIMONIAL CON PRENDAS TEXTILES

⁴⁹ Dentro de la mitología andina, al culminar las cosechas agrícolas, se festeja al espíritu de los productos, las ispallas, illas, mamatas-productos más grandes de la cosecha reciente.

congrega. Es aquí y ahora donde la comunidad evalúa el respeto y la autoridad que posee el anfitrión de la fiesta, “es momento donde nacen los nuevos hombres de Taquile”, acreditados para ser futuras autoridades y líderes comunales.

Es también momento de celebrar a la esposa, persona que se encarga de las atenciones especiales a las uywas (productos) llegadas al hogar, las cuida, las protege, las limpia, les da abrigo y las festeja (ritual de la “Tinka”). Por ello, los esposos ponen especial esmero en prepararle polleras multicolores, mantos o chucos nuevos, sombreros adornados para lucirlos cuando los acompañan en la danza de los sikuris. En este momento la mujer representa la estabilidad, la armonía, el respeto, el amor conyugal y el orgullo familiar. Esto como resultado de la evaluación de las miradas comunales que asisten a las celebraciones festivas.

Otro evento social de profunda connotación mítica y de extensa ritualidad, es la celebración de la reproducción humana, mediante el ritual del *matrimonio*, hecho social convertido en una auténtica escuela de aprendizaje vital y cultural, donde se internaliza creencias, símbolos, valores, identidades, actitudes y aptitudes. Es el parámetro definitorio de la inclusión en la vida comunal, al convertir a los cónyuges en “runa” y “warmi”, es decir, en persona humana, con capacidades para asumir responsabilidades comunales. Este ritual de pasaje a la madurez se celebra también a través del tejido.

Los novios que vienen de un prolongado sirvinakuy (convivencia prenupcial) donde han aprendido a convivir mediante el trabajo, el respeto y el cariño conyugal, se han preparado para la celebración; y para ello, han tejido las prendas de vestir que lucirán en el festejo. Los hombres han preparado el vestido de la novia y las mujeres los vestidos de sus futuros esposos.

Las prendas textiles de la ocasión son de primera calidad, preparadas de fibra de alpaca, lana de oveja y fibra sintética. El padrino menor se encarga de trasladar las ropas desde la casa paterna, hacia un lugar del pueblo, donde el padrino y la madrina mayor se encargarán de vestir al novio y la novia, ambos usarán ropa nueva, diferente al vestido de juventud y sirvinakuy. El novio luce el “Pintay Chullo” o chullo de casados, la chuspa para llevar la kuka, las chumpis o fajas diario donde se encuentra diseñado el proyecto familiar, el poncho matrimonial y las chalinas. Mientras que la mujer con una treintena de polleras, mantas matrimoniales y fajas. Todas estas prendas textiles son elaboradas por las propias manos de los contrayentes, donde está escrito iconográficamente los momentos de felicidad ya vividos y las esperanzas por vivir, con los hijos, la chacra, los ganados y los tejidos. El tejido celebra a la familia porque fue elaborado con sus propias manos y forma parte de su ser.

El tejido es, además, el vehículo de comunicación e interacción con lo sagrado y la vida humana, con el uso de ellos se dinamiza la espiritualidad taquileña. La “chuspa” e “istalla” (bolso y mantel) cumplen este rol de sacritud. La chuspa, para los taquileños, tiene poder para atraer lo bueno y alejar lo malo. Los paqu, en los rituales de salud, te imponen la chuspa sobre la cabeza para alejar de ti los infortunios y prodigarte “una buena hora”. Las autoridades y adultos hacen círculos



FIGURA 57

AUTORIDADES COMUNALES COMPARTIENDO LA KUKA DE LA CHUSPA SAGRADA

concéntricos con su ch'uspa para atraer las cosas buenas como la lluvia y alejar las nubes de granizada o heladas. Los hombres desde el matrimonio la convierten en parte de su cuerpo, en ella llevan la hoja de kuka para compartir con los demás adultos, en momentos de encuentros, reuniones y conversaciones. “Hay que acullicar”, dicen, al invitarte una porción de kuka, que debes recibirla también en tu chuspa o en una prenda de tu vestido, pues no es bueno recibirla en las manos, ello es signo de irrespeto a la Mamakuka que vendría fría a tus manos vacías. Al caer las hojas en el fondo de tu ch'uspa, estas toman distintas disposiciones que son interpretadas por ambas personas con sus significados correspondientes sobre la salud y los desenlaces de los encuentros. *“La chuspa nos conversa mediante las hojas de kuka”, dicen.*

Otra pieza textil sagrada es la istalla. En ella se, lleva la kuka al visitar a una autoridad comunal para saludarla por su designación y prodigarle buenos deseos en su gestión o para solicitar su intervención en asuntos importantes de la vida social e institucional de la isla. Los paqu preparan las ofrendas a los apus, a la pachamama, la Quchamama y los Uywiris, en istallas especiales para luego llevarlos a los espacios sagrados del “despacho” especialmente montañas elevadas donde moran estas deidades.

En la lejana memoria mitológica de los abuelos, se hace referencia a la constelación de “Ilamaq Ñawin” o constelación de ojos de llama; allí refieren que dentro de esta constelación se encuentra el UNKU Taki, figura de mujer sentada e hilando que representaría a la deidad del tejido que también protege a los animales (Información verbal proporcionada por Antropóloga. Luz Eleana Yucra Cano, febrero, 2011).

Finalmente, en el uso cotidiano del tejido a través del vestido, se puede visibilizar la estructuración social de la comunidad taquileña, basada en la generación, el género, la división social del trabajo, las responsabilidades políticas y comunales, la codificación normativa del comportamiento humano y los estados emocionales que se expresan en las formas específicas de uso. La rigidez y formalidad en el acatamiento de los usos del vestido es práctica de consensualidad consuetudinaria, solo que en años recientes ha ido relajándose en la vida cotidiana, y, manteniéndose esta obligatoriedad en circunstancias de carácter comunitario y social o cuando se está asumiendo una responsabilidad de mandato y gestión colectivos.



FIGURA 58

ÍCONO TEXTIL QUE REPRESENTA LA ALEGRÍA DEL BUEN VIVIR

De este modo, en las fiestas, en el ejercicio de los cargos comunales y de autoridad con sus distintivos simbólicos que otorga el vestido, se va consolidando las creencias mítico religiosas, la ética comunal y la identidad con el grupo, la historia, la cultura, el territorio y con su proyecto vital y societal.

Estas sabidurías cognitivas, matrices culturales vivas y expertices manuales creativas, nos permiten afirmar que los modelos socioculturales de las civilizaciones milenarias del Perú, no constituyen meros recuerdos y añoranzas del pasado. Constituyen más bien, los “núcleos duros” de una cultura y un modelo de sociedad (del allin kawsay - del buen vivir) que reclama realización plena en el mundo diverso de hoy y su espacio en la construcción de una modernidad plural, intercultural, equitativa y humana.

Esta última fotografía representa la familia feliz, que se diseña en las fajas finas, es el Allin Kawsay, que expresa la armonía, afectividad y alegría INTEGRAL E INTEGRATIVA con el “Pacha” (Hanan Pacha – fenómenos estelares, vía láctea, vientos, nubes, truenos, lluvias. Kay Pacha – madre tierra, deidades tutelares, aves, plantas y humanos. Ukhu Pacha – interioridades de la madre tierra, zonas oscuras y habitadas por fuerzas desconocidas).

EPILOGO

La isla Taquile, localizada en el distrito de Amantani, provincia y departamento de Puno, es un espacio sociohistórico, en el que confluyen conflictivamente procesos complejos de resistencias y continuidades de tradiciones socioculturales andinas, con las lógicas “modernizadoras” del libre mercado e individualización de las relaciones humanas y mentalidades; ambos procesos toman existencia objetiva y vital, en espacios y tiempos específicos de la vida cotidiana taquileña y en su dinámica de inserción subordinada a formas de dependencia comercial patrimonialistas y rentistas del mundo exterior.

El poblador taquileño ha organizado y ordenado su territorio como un espacio cultural de vida, para lo cual toma como repertorio fundamental a la cosmovisión, la ética vital y las sabidurías milenarias de quechuas y aymaras del altiplano; convirtiéndolo de este modo, en un ambiente de convivencia afectiva e integral, que se tangibiliza en percepciones vitales cotidianas, ritualidades de socialidad festiva y en destrezas tecnológicas para “hacer la chacra” y el tejido social. De este modo, el territorio comunal “suqtantinsuyu” (territorio de los seis suyus), está dividido míticamente en el Wichay y el Uray Laru (Ayllu de arriba y de abajo) y agroecológicamente en seis sectores comunales o suyus; y es el espacio-tiempo de convivencia vital (Pacha) de los Ayllurunakuna (gentes del ayllu), de los elementos de la naturaleza (tierra, agua, vientos, astros, clima, ecología) y las deidades o espíritus de los antepasados (Pachamama, Apus, Uywiris), mediante la concurrencia de energías inmanentes para una armonía dialogante, el respeto consustancial, la reciprocidad y crianzas mutuas.

La cultura (cosmovisión y ética) se constituye en el ícono central del proceso de desarrollo territorial y social, mediante una visión que humaniza a las montañas, a los ríos, las plantas, las aves, a los fenómenos climáticos y estelares; naturaliza al hombre como un ente de esencia indiferenciable de todos los elementos del Pacha; y, organiza la vida económica y social en base a una “ética de reciprocidad” fundada en el respeto, la armonización, la solidaridad, la cooperación, la alegría y el afecto. Estos son los principios de una

cultura cosmocéntrica y afectiva que permiten articular de múltiples formas, una ética de reciprocidad para la convivencia del hombre, los entes sagrados y el medio ambiente natural.

En el proceso de interacción con lo externo, a pesar de su lógica avasallante, excluyente y desintegradora, el poblador andino y taquileño ha sabido adoptarlos y adaptarse a ellos, con un sentido de resemantización simbólica, cognitiva e instrumental, lo que ha permitido la persistencia, continuidad y afirmación de lo propio; porque en los procesos de la cultura los presupuestos lógicos -esto es, lo de mayor generalidad y jerarquía o “**núcleo duro**”- adquieren una gran resistencia a la transformación, mientras que los menos fundantes quedan más expuestos a la modificación o la eliminación ocasionada por el devenir de las sociedades.

Para el análisis de la constitución de la socialidad familiar y comunitaria en la isla Taquile, asumimos a su cosmovisión, rituales y sabidurías de raíz remota y legendaria, no como hechos intrascendentes, lejanos o simples narraciones folclóricas descontextualizadas, sino como asuntos de relevante actualidad por los sentidos vitales y utopías que entrañan. Es decir, los mitos son una realidad viva que se cree que aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo y modelando el mundo y los destinos humanos; y al ritual como el vínculo entre los conceptos de la cosmovisión y los actores humanos. En este sentido, en el renacer, crecer y vitalizarse, concurren el pasado, el presente y el devenir como realidades vivas y vivificantes.

En el ciclo de constitución vital y societal en la isla Taquile, la fiesta y su ritualidad celebratoria y constitutiva es un espacio de necesidad indispensable para armonizarse con el acontecer vital de la naturaleza y la subsistencia humana; porque mediante ella se celebra a los tiempos cruciales del acontecer climático y su influencia en la evolución de las crianzas agrícolas y ganaderas: en la siembra y el apareamiento se advoca a la lluvia fértil que hará posible la germinación (rituales a la pachamama y apus tutelares en la fiesta de las cruces y la pascua) para auscultar, preveer y planificar el ciclo agrícola; en el periodo de crecimiento, floración y la maduración de los cultivos y crianzas (fiesta de la Candelaria y el carnaval) se ausculta las futuras cosechas; y, durante las cosechas y almacenamiento para agradecer y “estimar” a los frutos llegados al hogar (Fiesta del espíritu en Pentecostés y la fiesta de San Juan).

Estos objetivos e ideales superiores de la existencia humana y la vida en armonía integral, se actualizan y vitalizan en los momentos celebratorios de imágenes impuestas por la tradición católico-colonial que ocupan los espacios y tiempos donde acontecían las festividades andinas. Sin embargo, lo católico resignificado y lo andino se realizan en sus espacios y momentos específicos y con sus lógicas propias.

En este sentido, el momento festivo celebratorio católico también se convierte en el espacio de resistencia, continuidad y afirmación de las tradiciones cosmovisivas, éticas e identitarias andinas, se comporta como escenario constitutivo y realizante de la vida familiar y comunitaria taquileña. Esto nos ejemplifican los mitos y ritualidad “para hacer la chacra”, los mitos y ritualidad del matrimonio y el ciclo de festividades anuales andino católicos.

La naturaleza esencial de la fiesta andina, da la posibilidad que el hombre, penetre a vivir una vida diferente a la cotidianeidad opresiva, hacer derroche de energías sin límites, mediante la supresión simbólica de los miedos, los prejuicios y complejos de inferioridad. El tiempo festivo es un mundo diferente al cotidiano, donde es posible compartir la alegría de vivir, la libertad del espíritu que se desprejuicia y afirma, la vida en colectividad que brinda seguridad y firmeza. Esta naturaleza extraordinaria de las fiestas andinas y sus imágenes expresivas (música, danza, comida, vestido) contienen una significación de dualidad y ambivalencia, mediante la adopción de lo extraño para afirmar lo propio. El participar de los escenarios oficiales para viabilizar las resistencias y prolongación de sus propias raíces de autenticidad, para representarse a sí mismos, y de conquistar aquel espacio dentro del discurso nacional y global, que les permita a ellos decir quiénes son. De este modo el marco festivo taquileño, sirve de escenario para formar a los “runa” (gente) como Qhari y warmi (hombre y mujer responsable y respetable); construir la autoridad y el poder comunitario, mediante el ejercicio del sistema de karguyuqs que tiene su anclaje en la memoria colectiva, la cosmovisión y ética comunitaria de raíces prehispánicas; y, contribuyen a reforzar las redes de reciprocidad y la estructura social comunitaria.

En el proceso de “constitución de la vida y la comunidad” en Taquile, concurren también las sabidurías milenarias para “hacer la chacra” (tecnología agropecuaria), “llevar la vida con alegría y armonía” (terapéutica para la salud) y el “hacer el tejido” (tecnología textil). En esta dimensión humana de organizar el pensamiento, la sensibilidad y los saberes prácticos (tecnología) para la vida, el hombre andino y taquileño, tiene como trasfondo codificador a la memoria y tradición

cultural ancestral; los que le han permitido estructurar un sistema epistémico del Pacha como un mundo de diversidades ecológicas, temporales, humanas, tecnológicas y culturales. Un mundo en el que permea la dualidad complementaria entre todos sus componentes, la relacionalidad afectiva multidimensional, la continuidad cíclica del tiempo; la recuperación y rearmonización de la vida a través de la actividad ritual festiva como una tarea esencial para la continuidad cósmica y en su relación con lo extraño y exógeno mediante un proceso de resignificación selectiva, de complementación y convergencia.

Esta postura ontológica y epistémica del hombre andino y taquileño, hace factible crear un aparato tecnológico y habilidades cognitivas y prácticas que tienen su asidero en la mente y el afecto, antes que en los implementos instrumentales. Por ello, el trabajar o mejor dicho el criar la vida, es un acto de simbiosis consustancial entre la naturaleza, el hombre y los espíritus tutelares; y el disfrute (uso social y ritual) individual y compartido de los frutos de él, constituyen hechos de realización plena de la persona, la familia y la comunidad. Actos icónicos que visibilizan esta realización humana, son los convites festivos de los matrimonios y carnaval, la simbología iconografía y el uso festivo y ritual de las prendas textiles.

Finalmente, es fundamental visibilizar estas tradiciones milenarias de índole cosmovisivo, de ética comunitaria, de sabidurías cognitivas y expertices prácticas creativas vivas y actuantes del hombre taquileño, como componentes sustanciales de una matriz cultural que tuvo su momento de hegemonía integradora y movilizadora en momentos de la autonomía nacional prehispánica; pero que por la persistencia y continuidad de su “núcleo duro”, contienen un modelo de sociedad (el allin kawsay - el Buen Vivir) que reclama realización plena en el mundo diverso de hoy y su espacio en la construcción de una modernidad plural, intercultural, equitativa y humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abric, Jean (1994). *Pratiques sociales et representations*. Paris: PUF

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1991) *Formas de gobierno indígena*. México, Fondo de Cultura Económica (Obra Antropológica: IX. Primera edición, 1953).

ALAS. (2007). *Ciencia Y Sociología En América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Agosto.

Albuquerque, Francisco (2007). *Enfoque del desarrollo local*. Buenos aires: Programa Área-OIT.

Alcántara Hernández, A. (1999). *Tradición cultural y tecnológica en la gestión de los recursos productivos en las comunidades del altiplano*. Tesis de Maestría en Sociología. Lima: Escuela de graduados de la PUCP.

Alcántara Hernández, A. (2002). *Entrada y quema de qhapus*. En *Virgen de la Candelaria Antología de ensayos sobre la festividad*. Puno: Puneñidad editores.

Alcántara Hernández, A. J. Tumi. (2008). *Cultura, tradición y turismo sustentable en Taquile*. Puno: Imprenta servicios San Valentín.

Alcántara Hernández, A. ET. (2009). *Capachica naturaleza y cultura viva*. Juliaca: Impresiones Titanic.

Alcántara Hernández, A. (2010). *Teoría de la cultura e interculturalidad*. Puno: Ediciones INAANPeru.

Alcántara Hernández, A. (enero 2008). *Taquile: vaivenes en la inserción al turismo receptivo convencional*. Artículo Revista Cooperación Danesa. Dinamarca.

Alcántara Hernández, A. (2011). *El textil como paradigma cultural, tecnológico y de socialidad en la isla Taquile*. En C. Giorcelli (Comp) *Abito e identità ricerche di storia letteraria e culturale*. Cuaderni di studi di letteratura. Vol XI. Roma: Ila Palma.

Arguedas, José M. (1979). *Hacia la Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. Lima: IEP.

Arnold, Denise. ET. (1992). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL.

Bajtin, Mijail. (2003). *La fiesta popular en la Edad Media y el Renacimiento*". Madrid: Ed. Alianza

Bauman, Zygmunt. (2005). *Modernidad Liquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. Cuarta Reimpresión.

Bauman, Zygmunt. (2006). *La Sociedad Sitiada*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. Cuarta Reimpresión.

Bascope C, Víctor. (2008). *Espiritualidad originaria en el pacha andino*. La paz: ed. Verbo divino.

Beals, Ralph, H. Hoijer (1979). *Introducción a la Antropología*. Madrid: Edit. Aguilar.

Bellenger. Xavier (2005). *El Gran Pago del Mulsina*. IFEA, Francia.

Bellenger, Xavier (2007). *El espacio Musical Andino*. Paris: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Bourdieu, Pierre. (1991). *Le Sens Pratique*. El sentido práctico. Madrid: Taurus.

Blondeau, Oliver. (2004). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva.*, Madrid: Traficantes de sueños.

Braudel, Fernand. (1970). *La historia de las Ciencias Sociales*. Madrid: Ediciones Castilla S.A.

Broda, Johanna. (1991). *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica*. En: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: UNAM, pp. 461-491.

Brunner, José J. (1988). *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad*. N. García Canclini. (Comp). *Culturas populares y e industria cultural*. Lima: IPAL.

Brundtland, Gro Harlem. (1987). *Nuestro Futuro Común*. Informe de la

Comisión Mundial sobre Ambiente y Desarrollo. ONU.

BRUSH, Stephen. (1973). Subsistence Strategies and Vertical Ecology in an Andean Community: Uchucmarca, Peru. Madison: University of Wisconsin, Doctoral Dissertation

Cabral, Amilcar. (1973). La Cultura, fundamento del Movimiento de Liberación Nacional, Revista de UNESCO, año XXVI.

Cancian, Frank. (1976). Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán, México. México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública (Serie Antropología Social: 50).

Canepa Koch, G. (2006). Fiesta en los Andes. Lima: Fondo editorial PUCP.

De Certeau, M. (1988). The writing of history. New York: Columbia University Press. Pag. xvii-xix

de Sousa Santos, B. (2003). Introducción a la ciencia Posmoderna. Caracas: Colección Estudios Avanzados.

de Sousa Santos, B. (2004). Una epistemología del Sur: Un discurso sobre las ciencias. Sao Paolo: Editora Cortes.

Diario El Peruano. (11 de abril del 2010) Entrevista al sociólogo e historiador Leoncio Mamani Coaquira. | Cultural. Lima.

Diez Hurtado, A. (2005). Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones. En M. Marzal (2005). Religiones Andinas. Madrid: Editorial Trotta, S:A.

Dilthey, Wilhlm. (1990). Teoría de las concepciones del mundo. México: Alianza Editorial Mexicana.

Duviols, Pierre (1977) La destrucción de las religiones andinas. conquista y colonia. México: Universidad Autónoma de México.

Durham. Eunice R. (1984). "Cultura e ideologías", Rev. De Ciencias Sociales, Río de Janeiro. Vol. 27. Pág. 71-89.

Durkheim, E. (1968). Las formas elementales de la vida religiosa, Buenos Aires: Schapire.

Eco, Umberto. (2000). Tratado de semiótica General. Madrid: Ed. Lurmen,

quinta edición.

Eliade, M. (1968). Mito y realidad. Capítulo I. Madrid: Guadarrama.

Eliade, Mircea. (2001). El Mito del Eterno Retorno. Primera edición. Buenos Aires: EMECE.

Esterman, J. (s/f). Complementariedad de culturas y cosmovisiones. Interculturalidad y diversidad cultural a partir de lo 'andino'.

Esterman, Josef. (1998). Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya Yala.

FEDER, (2001). Planificación y gestión del desarrollo turístico sostenible: propuesta metodológica. Comisión Europea (FEDER).

Flores Galindo, A. (1988). Buscando un inca. Lima: edit. Horizonte.

Franco Inoja, M. (1975). Fábulas orales aymaras. Edit. Sudamérica.

Frontaura Arganduña, M. (2004). Mitología aymara-khechua. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia.

Gadamer, Hans-Georg. (1999). Verdad y Método. Vol. I. Salamanca. Edición Siguiente.

Gallardo Salazar, Luis M. (2006). Occidente y Mesoamérica: paradigmas diferentes, no desiguales. México: Dirección editorial de la universidad veracruzana. Memoria del Primer Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, Fundación Ford, 2006

García Canclini, N. (1995). Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. México: Grijalbo.

Geertz, Clifford. (1980). Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. American Scholar, vol. 49, N° 2.

Geertz, C. (1992). Interpretación de las culturas. Barcelona: Editorial GEDISA, 11va Reimpresión.

Giménez Montiel, G. (2005). Teoría y Análisis de la Cultura. México: CONACULTA.

Golte, J. (2001). Cultura, racionalidad y migración andina. Lima: IEP.

Grillo, E. (1989). *Cosmovisión andina de siempre y cosmología occidental*. Lima: Pratec.

Gramsci, A. (1975). *Obras completas*. Vol III. México: Juan Pablos.

Granadino, Cecilia. (1997). *La faja Calendario de Taquile. Descifrando los símbolos de un arte y una ciencia*. Lima: Centro de proyectos integrales.

Habermas, J. (1996). *Fragmento: Objetivismo en las Ciencias Sociales*. Madrid: TECNOS Primera edición.

Jiménez Díaz, María J. (2010). *El Tejido andino: tecnología y diseño de una tradición milenaria*. (<http://www.ge-iic.com/files/Publicaciones/>).

Jodelet, Dense (1984) *La representación Social: fenómenos, concepto y teoría*. Barcelona – Paidós

Kusch, Rodolfo. (1970). *El pensamiento indígena latinoamericano*. Puebla: Jose M. Cajica J.R. S.A.

KROEBER, A.L; KLUCKHOHN, C. (1952). *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum (Harvard University), vol. 47, no. 1.

Le goff, Jaques (2000). *La civilización Occidental Medieval*. Barcelona-Paidós.

León Caparó, Raúl. (1994). *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima: PUCP, Fondo editorial.

Lorimer, Heather E. (2008). *Efectos de la Endogamia o Consanguinidad*. Associate Professor Molecular Biology and Microbiology. Columbia University. USA. helorimer@ysu.edu. Artículo científico traducido por J.J Díaz.

López Austin, Alfredo. (2001). *El “núcleo duro”, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*. En J. Broda (Coord). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México*. México: Biblioteca Mexicana, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. (1985). *El Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.

López Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lozada Pereira, Blithz. (2003). Ritos andinos y concepción del mundo. En: Revista Estudios Bolivianos, N° 8. La paz.

Malengreau, J. (1992). Espacios institucionales en los Andes. Lima: IEP.
Malinowsky, B. (1993). Magia, ciencia y religión. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.

Mariscotti, Ana M. (1978). Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. Texas: Universidad de Texas.

Martin-Barbero, J. (2001). Al sur de la modernidad. Comunicación Globalización y Multiculturalidad. U. de Pittsburg: Serie Nuevo Siglo.

Martínez Miguelez, M. (2006). Bases Epistemológicas de las ciencias Humanas. Facultad de Sicología. Revista de investigación en Psicología. Vol. 9 - N° 1: Ed. UNMSM.

Martínez Miguelez, M. (1997). El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de racionalidad científica. México: Trillas, 2da edición.

Martínez, Gabriel. (1983). Los dioses de los cerros en los andes. Paris.

Martínez, J.L. (1995). Autoridades en los andes. Los atributos del Señor. Lima. PUCP.

Masferrer Kan, Elio K. (1978). Cofradías en Recuay y Huaraz — Siglo XVII. Documento de trabajo presentado en Seminario Mundo Andino en la Colonia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matos Mar, J. (1986). Taquile en Lima. Lima: Editado por UNESCO.

Matos Mar, J. (s/f). La propiedad en la isla Taquile, Lago Titicaca. Lima: Revista Antropológica.

Medina, Andrés. (1995). Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico". Revista Alteridades, Vol. 5, Núm. 9. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

Mejía Navarrete, J. (2005). La sociología en el Perú: trayectoria histórica y desafíos teóricos. Argentina: Cinta de Moebio.

Mejía Navarrete, J. (2008). De la construcción del conocimiento social a la práctica de la investigación cualitativa, Separata, Doctorado Ciencias

Sociales UNA PUNO.

Mejía Navarrete, J. (2008). El muestreo en la investigación cualitativa. Separata, Doctorado Ciencias Sociales UNA PUNO.

Mejía Navarrete, J. (2009). Sociedad y conocimiento. Los desafíos de la sociología latinoamericana. Lima: Fondo editorial UNMSM.

Molina Rivero, R. (1987). La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: Una comunidad pastoril en Oruro. En O. Harris (1987). (Comp). La participación indígena en los mercados sur andinos. Estrategias de reproducción social. Siglos XVI al XX. La Paz: ET. CERES.

Morin, E. (1990): Introducción al Pensamiento Complejo, Barcelona: Edit. Gedisa.

Moscovisi, Serge. (1961). El Psicoanálisis, su imagen y su público. Buenos Aires, Hemul.

Ouchi, William. (1997). Conferencia "Cultura Industrial". Video.

Platt, Tristan. (1979). Espejos y Maíz: Temas de la simbología Andina. La Paz: CIPCA. Cuadernos de Investigación No. 10.

Portelli, Guido. (1978). Gramsci y el Bloque Histórico. México: Fondo de Cultura Económica.

Prigonine, Ilya.(1996) El fin de las certidumbres. Andres Bello.

Quezada Machiavello, O. (2007). Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica. Lima: Fondo editorial UNMSM.

Quiroz Velasco, Ana M. (2004). El impacto de las tecnologías del conocimiento y la comunicación en el pensar sentir de los jóvenes. Lima: Tesis doctoral, UNMSM.

Quijano, Aníbal. (2008). Conferencia magistral en la Clausura del XX Congreso Alas. Buenos Aires, Argentina.

Rasnake, Roger. (1990). Autoridad y Poder en los Andes. La Paz: HISBOL.
Redfield, Redfield. (1956). La sociedad campesina y la cultura.

Rickert, H. (2011). "Ciencia Cultural Y Ciencia Natural", BuenasTareas.com.
<http://www.buenastareas.com/ensayos/Ciencia-Cultural-y-Ciencia-Natural->

Autor/3168567.html

Rodríguez Gomes, G. ET. (1996). Metodología de La Investigación Cualitativa. Ediciones ALJIBE.

Romero, Emilio. (1928). Monografía del Departamento de Puno. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Sánchez Lihon, D. (2010). La fiesta del alma en Arguedas. <http://naloalvaradochiquian.blogspot.com/2010/11/la-fiesta-del-alma-en-arguedas-por.html>.

Sandoval Casilimas, C. (1996). Investigación Cualitativa. En INFES. Módulos de Investigación Social. (2002). Bogotá. ARFO Editores e Impresores Ltda. Diciembre de 2002.

Sewell, William (2005) Logics of History: Social Theory and Social Transformation. (University of Chicago Press.

Silverman, Gail P. (1998). El Tejido Andino: un libro de sabiduría. México: Fondo de Cultura Económica S.A.

Soto, Elba. (2007). Sonhos e lutas dos Mapuches Chile. Chile: Editora Arte Escrita.

Taylor, Edward B. (1871). Primitive Culture. USA: Universidad de Pitsburg.

Taylor, Edward B (1952). Cultura: Una revisión crítica de conceptos y definiciones. Papers of the Peabody, Museum of American Archeology and Ethnology. Vol. 47, N°1.

Topete Lara, H. (2004). El poder, los sistemas de cargos y la antropología política. VII Conferencia internacional antropología, Noviembre 24 al 26 del 2004.

Tovar Gómez, M. (2010). Los procesos de construcción de conocimientos en las cosmovisiones indígenas. México: Universidad Pedagógica nacional de México.

Thompson, John B. (1998). Ideología y Cultura Moderna. México: Universidad autónoma Metropolitana –Xochimilco.

Urbano, Henri. (1996). Introducción al estudio de la cultura en los Andes.

Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Valladolid, Julio. (1994). Visión andina del clima. En: Crianza andina de la chacra. Lima: Pratec. 1a. edición.

Van Den Berg, Hans. (1990). La tierra no da así no más. La Paz: HISBOL.

van Kessel, J. (1992). Holocausto al Progreso. Los aymaras de Tarapacá. La Paz: Editorial HISBOOL.

Wallerstein, I. (2004). Capitalismo histórico y movimientos anti sistémicos. Un Análisis del Sistema-Mundo. Madrid: Ed. AKAL S.A.

White, Leslie A. (1982). La ciencia de La cultura. Um estudio sobre El hombre y La civilización. Madrid: Ediciones Paidos.

Wolf, Eric. (1981). Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central. En Llobera, J. R. (comp.), Antropología económica. Estudios etnográficos, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 81-98.

Zizek, Slavoj, (2003). Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional. En E. Gruner. (2003). Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidos. BS AS. 2da reimpresión.

INDICE

PRESENTACIÓN	5
INTRODUCCIÓN.....	7
I. BASES TEORICAS Y METODOLÓGICAS DE LA INVESTIGACIÓN	
1.1. La Problemática de la Investigación	10
1.2. Lineamientos Teórico Conceptuales	15
1.2.1. Investigación Cualitativa, Compresión e Interpretación Cultural	15
1.2.2. Ciencia, Cultural y Tradición (Perspectivas Epistemológicas)	26
1.2.3. Persistencias, Confluencias y Continuidades Culturales	30
1.2.4. Cultura Viva: Tradición y Mitología	33
1.2.5. Ritualidad, Sabidurías y Socialidad Comunitaria	38
1.2.6. Cultura Andina Modelo Societal y Descolonialidad	42
II. VISIÓN HISTÓRICA ESPACIAL Y SOCIAL DE LOS TAQUILEÑOS	
2.1. Historia de la isla: mitos y memoria colectiva	49
2.2. Construcción cultural del espacio de la isla Taquile	54
2.3. Procesos sociales contemporáneos	69
2.3.1. Turismo: contexto, visiones y realidades	69
2.3.2. Taquile: vaivenes en la inserción al turismo convencional	74
2.3.3. Municipalización en Taquile: modernización y tradición	76
III. MITOS Y RITUALES EN LA CONSTITUCIÓN DE LA FAMILIA EN LA ISLA TAQUILE	
3.1. Cosmovisión y ética vital en el Mundo Andino	85
3.2. Mitos y rituales en la constitución del Matrimonio Taquileño	93
3.3. Constitución de la nueva familia	96
3.4. EL KASARAKUY: Rituales y ética vital	101
IV. MITOS Y RITUALES EN LA VIDA PRODUCTIVA Y SOCIETAL DE LA ISLA TAQUILE	
4.1. Socialidad festiva en los andes: cosmovisión y ética vital	121
4.2. Socialidad festiva en Taquile: “Huñu pachay kawsay” (hacer la vida en armonía)	126
4.2.1. Celebración al cosmos: Pachamama y Apus tutelares	127
4.2.2. Celebración al ciclo de crianza de las chacras y los frutos	137
4.2.3. Celebración al “runa”, la familia y la comunidad	156

V. MITOS Y RITUALES EN LA CONSTITUCIÓN COMUNITARIA

5.1. Poder, autoridad en el marco de la comunidad	159
5.2. Paradigmas y perspectiva reflexiva sobre el sistema de cargos	161
5.3. Legitimización moral y social del sistema de cargos	165
5.4. Sistema de cargos en la tradición taquileña	168
5.4.1. Simbología y modelos de vida que legitiman la autoridad y el sistema de cargos	178
5.4.2. Los sistemas de cargos y sus límites	184
5.4.3. Identidad comunitaria y organización política	186

VI. COSMOVISIÓN Y CONTINUIDAD DE SABIDURÍAS MILENARIAS EN TAQUILE

6.1. Cosmovisión, paisaje cultural y ética andina	189
6.2. Cosmovisión y saber en el mundo andino	192
6.2.1. Racionalidad andina de la vida	192
6.2.2. Ejes epistemológicos de la sabiduría andina	195
6.3. La crianza de la chacra: una tarea de interacción multidimensional.	199
6.3.1. Racionalidad tecnológica para “Hacer la chacra”	201
6.3.2. Las “señas” como lenguaje simbólico para “Hacer la Chacra”.	204
6.3.3. Dimensión social y celebratoria del “Hacer la Chacra”	211
6.4. El arte textil como sistema simbólico iconográfico y afectivo en la isla Taquile	216
6.4.1. Sabiduría textil en el mundo andino: historia y continuidad... ..	216
6.4.2. Dimensiones técnicas, sociales y culturales del Arte Textil Taquileño	220
6.4.3. La sensibilidad y afectividad taquileña a través del tejido	225

EPÍLOGO	231
----------------------	------------

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	235
---	------------