

Apachita Waraqu:  
la descolonización expresada en las prácticas *ch'ixi*  
durante el mes de la Pachamama  
Apachita Waraqu: decolonization as expressed in *ch'ixi*  
practices during Mother Earth month

Marcelo Jiménez Navia<sup>1</sup>

*T'inkazos*, número 37, 2015 pp. 173-190, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: mayo de 2015

Fecha de aprobación: junio de 2015

Versión final: junio de 2015

Apachita Waraqu es una muestra viva de la unión de elementos divergentes. En este lugar, concepciones de elevado alcance espiritual y social, propios de la cosmovisión andina, se han integrado exitosamente con el mercado capitalista y sus principales postulados. Las prácticas rituales y modos organizativos expresan una innovadora y original concepción *ch'ixi* de la prosperidad económica a través de la religión andina como una forma de descolonización en agosto, el mes de la Pachamama.

**Palabras clave:** Apachita Waraqu / cosmovisión andina / mercado capitalista / prácticas rituales / concepción *ch'ixi* / descolonización / prosperidad económica

Apachita Waraqu is a living display of the union of divergent elements. In this place, far-reaching spiritual and social concepts in the Andean worldview have become successfully integrated with the capitalist market and its main tenets. Ritual practices and modes of organization express an innovative and original *ch'ixi* concept of economic prosperity through the Andean religion as a form of decolonization in the month of August, Mother Earth month.

**Key words:** Apachita Waraqu / Andean worldview / capitalist market / ritual practices / concept of *ch'ixi* / decolonization / economic prosperity

---

<sup>1</sup> Sociólogo, investigador y escritor. Correo electrónico: cheloheat22@gmail.com. La Paz, Bolivia.

## INTRODUCCIÓN

Los rituales andinos para la bendición de vehículos y negocios que se efectúan en el mes de agosto de cada año, se han convertido en una práctica extendida entre los sectores urbano populares tanto de la ciudad de La Paz como de El Alto. Sin embargo ningún lugar concentra tanta práctica ritual como la muy conocida y concurrida Apachita Waraqu, un verdadero mercado ubicado en el límite del Distrito 10 de la ciudad de El Alto sobre la carretera a Oruro, entre las provincias Murillo e Ingavi del departamento de La Paz, donde se ofrecen mesas rituales de todas las calidades, tamaños y gustos en correspondencia con un sinfín de necesidades que se busca suplir a través de las mismas.

Existen pocos estudios sobre las apachitas, como lugares sagrados cargados de espiritualidad y comercio, y sí se ha ido construyendo una revalorización, no exenta de algunas intenciones políticas, tanto del gobierno central como de los gobiernos municipales, en torno a estos lugares que se extienden en diversas partes de las urbes. Es así que Apachita Waraqu, como centro ceremonial, ocupa cada año un espacio mediático importante que tiende a reforzar y hacer prevalecer una visión cultural esencialista y purista que invisibiliza la dinámica mercantil propuesta por los actores sociales para conjugar ritualidad y mercado.

Mientras que el carácter mercantil de Apachita Waraqu es una característica moderna y paulatinamente construida, su carácter sagrado y espiritual es ancestral. Esta construcción es el producto de la unión de lógicas opuestas propias de la cultura andina y mercado capitalista que deviene en prácticas sociales, económicas y espirituales originales como el muy particular mercado capitalista andino -como el de Waraqu-donde se ofrecen y demandan bienes simbólicos de prosperidad en general, es decir, mesas rituales que brindan riqueza material y armonía espiritual, en un perfecto equilibrio. Las pautas conceptuales fundamentales de la cultura andina, procedentes de su concepción del mundo o cosmovisión, han configurado el ordenamiento social al interior del mercado de Waraqu, que permite, en unión con conceptos capitalistas propios del mercado, una interacción sostenible e integral entre actores sociales que se ven enfrentados y/o en interacción continua.

En este artículo se presentan algunos de los resultados y análisis de la investigación/tesis “El achachila capitalista: la conformación de un mercado de bienes simbólicos y materiales en Apachita Waraqu” (Jiménez, 2014) realizada entre 2008 y 2011. Las herramientas metodológicas empleadas para la investigación fueron la observación, participante y no participante, para describir los eventos rituales más importantes de Apachita Waraqu, sobre todo en agosto, así como la interacción entre oferta y demanda y la competencia entre actores sociales. Estas herramientas permitieron conocer y describir los lugares tenidos por sagrados dentro y fuera del espacio de Waraqu, y las mesas rituales ofrecidas en estos altares en agosto. Las entrevistas semi estructuradas a informantes clave ayudaron a comprender la constitución del personal del mercado de Waraqu así como las formas organizativas que le caracterizan. Las historias de vida fueron empleadas en la indagación de la historia de Apachita Waraqu así como su paulatina conformación como mercado y centro ceremonial, tratando de aglutinar experiencias directas por parte de los informantes para así establecer relaciones históricas definiendo hitos históricos.

## BREVE APROXIMACIÓN TEÓRICA

La cosmovisión es importante para entender la cultura en los Andes. Muchos autores, desde diferentes ángulos, se han centrado en su estudio y han planteado alternativas no solo de interpretación sino de aplicación de este

principio fundamental. Así la cosmovisión se constituye en el cuadro que un pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, e incluye las ideas más abarcativas acerca del orden (Geertz, 2005). La cosmovisión andina, practicada por los pueblos andinos, es la integración de las formas de pensar, crear, entender y valorar constructivamente su entorno, del cual surgen valores, normas y condiciones de convivencia en un todo sinérgico y complejo de interdependencia (Quiroz, 2012).

A partir de ello se han desarrollado conceptos importantes, que conforman la cosmovisión, como el de oposición complementaria, que partiendo de las diferencias humanas y naturales, fundamenta una codependencia entre opuestos que da lugar a la reciprocidad, base de la organización social y las relaciones de producción en los Andes (Montes, 1999) cuya expresión es el *tinku*. El *tinku* o encuentro de dos mitades que proceden de dos direcciones opuestas y que se miden para establecer un intercambio de fuerzas, si bien no elimina la oposición sí regula las tensiones internas de un grupo social (Harris, 1987), que no buscan crear antagonismos irreconciliables y destructivos sino un equilibrio complementario (Van den Berg, 1992). La cosmovisión, al ser una concepción fundamental que la cultura andina tiene del mundo, influyó históricamente en la conformación social, política y religiosa de los pueblos que son parte de la misma, permitiendo la pervivencia de muchas prácticas rituales, como la ofrenda a la Tierra, y propiciando así no solo la resistencia frente al invasor, durante el período colonial, sino el posterior proceso de descolonización que se vive hoy.

La colonización no solo es de carácter objetivo, sino también subjetivo. En este sentido la descolonización se constituye en una forma no solo de liberación sino de sanación. Según Anders Burman (2011), el colonialismo y la descolonización pueden ser interpretados a través del equivalente de “enfermedad y curación” respectivamente. Desde este punto de vista, el colonialismo expresado en las instituciones sociales, políticas y religiosas ajenas, al constituirse en una imposición por parte del sistema dominante, no solo niega la cultura autóctona a través de la exclusión y la subordinación, sino que su obligada adopción, histórica, es capaz de generar rechazo a las propias raíces al acoger otras pautas de conducta y lógicas enajenantes, lo que significa que al perder la propia esencia o *ajayu*, se pierde la salud y se adquiere una enfermedad por la intrusión de agentes extraños o *ñanqha*. Es así que el mercado capitalista con sus lineamientos de conducta, basados en una lógica de creciente acumulación y monopolio, como la ambición, la competencia desmedida, el puro individualismo, la envidia y el estrés, puede llegar a constituirse en un agente foráneo enajenante colonizador y por lo mismo “enfermante”.

En este sentido la curación de la enfermedad significa una recomposición de la propia esencia a partir de las prácticas cosmológicas que implican cambios simbólicos que inciden en la realidad empírica, a través de la expulsión de ciertos elementos ajenos y la incorporación selectiva y condicional de otros (*Ibid.*). De este modo, al participar del mercado capitalista no se expulsa todo el sistema sino algunos elementos enajenantes que su lógica en estado de pureza contiene, como el materialismo, la acumulación desmedida, la envidia, el individualismo y el egoísmo, prevaleciendo en su lugar algunos aspectos culturales propios provenientes de la cosmovisión andina como la oposición complementaria, la reciprocidad y la redistribución, que humanizan la competencia mercantil, redistribuyen la riqueza y complementan el materialismo mercantil con la espiritualidad ancestral a través de la práctica ritual, recuperando el *ajayu*.

Es este el sentido, de las prácticas descolonizadoras en Apachita Waraqu, que se hace efectivo a través de las prácticas rituales tanto de oferta como de demanda. La oferta con la finalidad de devolver el sentido ancestral a Waraqu e inyectar religiosidad para que no terminen convirtiéndose en meras prácticas comerciales; la demanda, por otra parte, enfoca sus prácticas rituales en tratar de introducirse al mercado capitalista de las ciudades, con sus

propias pautas culturales. En ambos casos se trata de un auténtico pacto con la lógica capitalista que es incorporada como elemento ajeno necesario pero con sus condiciones y límites.

De este modo la descolonización se puede hacer efectiva a través de las prácticas *ch'ixi*. El concepto de lo *ch'ixi*, según Silvia Rivera (2010) parte de la semántica andina frente a las conjugaciones contrastantes de la realidad, plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden sino que antagonizan y se complementan, obedeciendo a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. La conjugación del mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él (*Ibid.*: 71). Las prácticas *ch'ixi*, en este sentido y dentro el mercado de Waraqu, encierran en su seno las características tanto de la lógica andina de la cosmovisión, como de la lógica de acumulación del capitalismo, claramente diferenciadas en una relación de opuestos que apuntan hacia la consecución de objetivos concretos: la riqueza económica y la continuidad de la espiritualidad propia. Descolonizarse, entonces, significa prosperar en un ambiente, de alguna manera ajeno, y reunirse con las raíces ancestrales. Así se ve el carácter productivo que la lógica de la cosmovisión aplicada al mercado capitalista puede llegar a tener no solo en la constitución de mercados con características propias, sino en la efectivización de la descolonización de los participantes.

Contribuyendo a la visión investigativa planteada por Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (1987) sobre la activa participación indígena en los mercados establecidos durante los períodos colonial y republicano de la historia boliviana, y siguiendo las pautas establecidas por Nico Tassi (2012) acerca de la profunda interconexión entre lo económico y lo religioso de las prácticas espirituales de los sectores aymara - urbanos económicamente exitosos, es que se plantea no solo la participación indígena en los mercados de producción y comercialización de bienes y servicios establecidos por el sistema dominante, sino la ingeniosa y original conformación de mercados nuevos a partir de las propias concepciones y percepciones, como es el de Apachita Waraqu donde se ofrecen bienes simbólicos rituales, que simbólicamente encierran, de alguna manera, la adecuación y el éxito en el mercado de los aymaras urbanos dedicados al comercio y la empresa, demostrando “una sorprendente habilidad para apropiarse de ciertos elementos de la modernidad como la economía de mercado” (Tassi, 2012: 43) a partir de pautas culturales propias.

## ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Las apachitas, desde el punto de vista cultural, son lugares sagrados ubicados en los pasos más altos de las cordilleras (Montes, 1999) y representan el cambio de un paisaje a otro (Albó, 1991). Una de las características fundamentalmente ancestrales que diferencia una apachita de cualquier otro cerro es un promontorio de piedras hecho por los caminantes (Bertonio, 1612/1984), que representan el cansancio dejado por los viajeros que en su paso por estos lugares solicitan suerte y nuevas fuerzas (Paredes, 1920/1995) al espíritu del lugar (Albó, 1991). De acuerdo a la investigación realizada, Apachita Waraqu tuvo una característica semejante que se extiende tal vez a los tiempos precoloniales y fue considerado un lugar de paso sagrado para las comunidades que la circundan: Achikala, Ch'añokawa y Masucruz, unidas por una vieja senda que todavía pasa por allí. Asimismo, Apachita Waraqu se constituyó y se constituye en punto fronterizo de las provincias Murillo e Ingavi del departamento de La Paz, cuya línea demarcatoria pasa exactamente por el centro del cerro dividiéndolo en dos mitades, así Achikala queda aproximadamente al norte, Ch'añokawa al oeste y Masucruz al sur.

La Revolución Nacional de 1952 fue un punto de inflexión importante pues no solo restituyó las tierras a sus legítimos dueños, sino que incentivó, en posteriores años, el fortalecimiento económico del sector campesino a través de la formación de cooperativas agropecuarias unido a una integración caminera con la construcción de carreteras

interdepartamentales, una de ellas es la carretera La Paz - Oruro que data de los años 60. Apachita Waraqu comenzó a ser conocida más allá de las fronteras comunales circunvecinas debido a un mito de transmisión oral que nació a partir de la construcción de la carretera, y más concretamente de un hecho real que engloba a varios actores. Según los entrevistados para la investigación, cuando la maquinaria pesada cortaba el cerro cerca de su parte central, donde se hallaba el montón de piedras que caracteriza a las apachitas, producto de la devoción de caminantes y viajeros de todos los tiempos, esta se constituyó en un obstáculo insalvable, por más esfuerzo que hacían los tractores. Se dice que a través de un *ch'amakani* se supo que el lugar poseía un ser tutelar con forma de serpiente roja de tres cabezas que exigía el pago por permitir el paso, consistente en sacrificios de sangre. No atendida la petición murió uno de los operarios por una enfermedad repentina, devorado, según dirían después los yatiris de las comunidades, por el ser tutelar del lugar, con lo que se pudo dar continuidad a los trabajos. Este suceso mitificado se constituyó en la primera parte del carácter germinal del quiasma mercantil de Waraqu, pues se forjó así el mito de la voracidad del cerro en relación con el camino moderno, como una fusión simbólica entre ancestralidad y modernidad, y un primer nivel de conjunción *ch'ixi* (Rivera, 2010).

Con la construcción de la carretera moderna La Paz - Oruro se desencadenaron, en años posteriores, problemas entre las comunidades que circundan Apachita Waraqu, que terminaron en un conflicto por tierras. La comunidad más débil, debido a su menor cantidad de habitantes, Achikala, perdió una gran cantidad de tierras, a manos de la comunidad vecina, conocida como Amachuma (situada más al norte de Achikala), que tras la formación de una próspera cooperativa agropecuaria y su posterior quiebra por manejos irregulares, terminó quedándose con las tierras de su vecina, algunas de las cuales fueron definitivamente a particulares. Sin embargo, las tierras que comprenden Apachita Waraqu se conservaron intactas hasta la segunda fase de la construcción de la carretera La Paz - Oruro, en los años 70, correspondiente al asfaltado, que incrementó el tráfico vehicular.

El año 1985 trae cambios sustanciales para Apachita Waraqu. Bolivia atravesaba por un período inflacionario, que derivó en la implementación de un modelo económico de libre mercado, y en la adopción de medidas, como la relocalización de los trabajadores mineros, a quienes el gobierno les entregó recursos por concepto de beneficios sociales y bonos extraordinarios para tomar la decisión de dejar sus fuentes de trabajo y buscar nuevos modos de subsistencia. Efecto de la relocalización, comenzó el fluir del transporte de contrabando masivo por la carretera La Paz - Oruro con paradas ocasionales en Apachita Waraqu para efectuar *ch'allas*, conformándose de este modo la demanda del que después se constituiría en centro ceremonial.

Entre la década del 80 e inicios de los 90, y ante una cada vez más amplia afluencia de clientela, la ocupación del cerro por parte de comunarios seguidos de sus familias y paisanos de Amachuma se hizo efectiva, con la ubicación de puestos de venta de insumos rituales para la *ch'alla*. Fue en esa época también que el relato mítico comenzó a cobrar fuerza nuevamente para motivar a la demanda a realizar rituales en Waraqu y para justificar la presencia de la oferta. Posteriormente, y como una forma de apronte, la comunidad vecina Masacruz haría una ocupación similar a la realizada por los de Amachuma, con la frontera interprovincial como línea de separación entre ambos grupos sociales sellada por un acuerdo para hacer de la línea fronteriza un punto invulnerable y base de una norma tácita de no trasposición. Así, Apachita Waraqu se convertiría gradualmente en un mercado de bienes rituales andinos polarizado entre dos actores sociales corporativos enfrentados en competencia comercial que se denominarían Lado Murillo y Lado Ingavi, denominación que se mantiene hasta la actualidad, y que los identifica y diferencia.

Desde los antecedentes históricos es posible apreciar cómo la flexibilidad conceptual de la lógica andina de

oposición complementaria y reciprocidad, ha influido en los hitos históricos más importantes de la conformación del mercado de Apachita Waraqu. Esta flexibilidad conceptual permitió desde el tiempo de la construcción de la carretera una adecuación exitosa a los cambios sufridos en la conformación física del paisaje ancestralmente constituido y comprendido como vivo. El mito fue el elemento de asimilación de la modernidad en la ancestralidad, al permitir la coexistencia de dos características en un punto considerado como especialmente dotado de poder. A partir de ello la carretera ya no solo fue camino sino punto de unión con los seres tutelares andinos, donde la modernidad expresada en la carretera se unía con la ancestralidad expresada por la apachita, a la que se debía ofrendar solicitando buena fortuna como en los tiempos antiguos.

## OPOSICIÓN COMPLEMENTARIA Y RECIPROCIDAD DE LA OFERTA

El mercado de Apachita Waraqu cuenta con una organización espacial, social y simbólica centrada en los principios culturales de la cosmovisión andina, y que se manifiesta en las dicotomías de oposición complementaria y reciprocidad que caracterizan la oferta. Dos grupos heterogéneos constituidos en redes sociales familiares y/o paisanales comparten el espacio sagrado del cerro y se disputan la demanda al interior del mercado. Ambos grupos son conocidos como el Lado Murillo y el Lado Ingavi. El primero cuenta con una organización gremial de corte ciudadano con un dirigente vitalicio a la cabeza, mientras que el segundo se halla todavía organizado de manera tradicional, es decir, a través de la comunidad. Ambos actores corporativos así diferenciados emplean la frontera interprovincial como una manera no solo de delimitar sus territorios, sino de definir su situación geográfica, social y ritual, para de este modo crear una distinción (Bourdieu, 2000) basada en tales características y así definir sus competencias frente a la demanda.

La oposición entre estos actores sociales corporativos se muestra claramente en la forma de organización del personal y sus prácticas de competencia. De este modo, el Lado Murillo se halla organizado a través de un sindicato con un líder vitalicio a la cabeza, cuyas decisiones giran en torno a su persona, y el modo de competir se centra en la uniformización del personal (al menos los yatiris y los tenderos a través de un chaleco distintivo), el boato de la fiesta urbana, la pomposa publicidad y el cosmopolitismo típico de las ciudades. El Lado Ingavi todavía mantiene algunos rasgos tradicionales en su forma organizativa, que giran en torno a las decisiones tomadas en la comunidad de origen de la mayoría de los miembros del personal, Masacruz, junto con estrategias competitivas basadas en la conservación de la indumentaria tradicional que los hace parecer más auténticos, además de la ausencia de ostentación urbana, unido a la resistencia ante toda actualización. Sin embargo es a través de sus diferencias que han conseguido configurar una imagen de la oferta congruente con el carácter sagrado del cerro; el lado urbano a través de sus estrategias de publicidad consigue llamar la atención de la demanda, mientras que el lado tradicional muestra a los concurrentes una imagen típica de un centro ceremonial embebido de ancestralidad que convence y empapa de autenticidad. Es así que las contradicciones entre ambos actores no son irreconciliables sino que expresan la doble característica de Apachita Waraqu en su condición de mercado a la vez de centro ceremonial. La competencia mercantil entre ambos actores no debe ser comprendida como una guerra sin cuartel para destruir al competidor (Ries y Trout, 1988), como ocurre en la lógica capitalista, sino como un *tinku* o encuentro de dos partes en un *taypi* o espacio (Quiroz, 2012), en una dependencia mutua y de complemento, al brindar uno lo que el otro no posee y ofrecer lo que el otro necesita. Esto da lugar a la reciprocidad que se constituye en la base de la organización social y las relaciones de producción en los Andes (Montes, 1999) que busca el equilibrio continuo de las partes enfrentadas (Van den Berg, 1992).

Esta oposición complementaria mercantil no se manifiesta solo en la organización propia de cada actor social y en las estrategias que aplica, sino en su distinción simbólica a través de la semantización del espacio en topónimos sagrados, que permite existir a los seres humanos y sobrenaturales (Martínez, 1998). Así, el sistema de altares con que cuenta Apachita Waraqu es un conjunto de representaciones simbólicas tangibles que le otorgan al cerro su carácter sagrado.

En primer lugar se halla el Altar Achachila San Cipriano, también conocido como el Altar Mayor, constituido por una cruz de cemento pintada de blanco, y repleta de flores de colores, situada sobre una plataforma cuadrangular del mismo material, y ubicada en la frontera entre ambos lados. Este altar es de suma importancia pues se constituye en la más elevada representación tutelar del cerro, y se ha establecido un festejo en su honor el 3 de mayo, generalmente celebrado por el Lado Murillo, y en el que cada miembro de la organización debe pasar preste cada año por orden de rotación. Este altar es central no solo en los festejos sino también en los rituales de bendición, también llamados “blancos”, pues propicia la prosperidad solicitada tanto por oferta como por demanda. El altar de segundo orden es conocido como Chuchulaya, nombre epónimo que proviene de su ubicación en el centro del cerro del mismo nombre situado a casi dos kilómetros de Apachita Waraqu, en dirección este. Chuchulaya es empleado para la realización de mesas negras, para la ruptura de la maldición a la que se creen sometidos los clientes por parte de enemigos, y la inversión del mencionado maleficio hacia esos mismos enemigos. Muchos rituales blancos que se realizan en Apachita Waraqu requieren de una limpieza previa en el altar Chuchulaya. La importancia de este altar es crucial pues complementa la función de Waraqu, al limpiar antes de bendecir. Estos altares en perfecta dualidad y equilibrio de funciones son la representación simbólicamente equilibrada del carácter ancestralmente sagrado de Apachita Waraqu como centro ceremonial.

Junto a estos altares de elevada jerarquía, se han configurado otros dos de menor rango en relación con los anteriores: el altar Wak'a Wari Willka - Urkupiñ Mamita y el altar Wak'a Almita. La Wak'a Wari Willka - Urkupiñ Mamita, compuesta de dos enormes piedras puestas sobre una plataforma de cemento, es patrimonio ritual del Lado Murillo, mientras que la Wak'a Almita, constituida a su vez por una cruz de metal pintada de negro y que fue recientemente acompañada por dos hermosas tallas en piedra que representan un sapo y un vehículo tipo tráiler sin carrocería subidos sobre una alta plataforma de cemento, es la representación simbólica del Lado Ingavi. Estos altares se constituyen en capital simbólico de distinción (Bourdieu, 2000) que tratan de construir una imagen religiosa del carácter de cada actor social dentro de la competencia, al representar el equilibrio simbólico de los opuestos que a través de los mismos se complementan y que al fin son iguales.



Rosmery Mamani Ventura. *Alika*. Óleo, 65 x 50 cm.

## LA DINÁMICA DE LA OFERTA

Las casetas tienda que se extienden a partir de la frontera interprovincial en dos hileras a los lados del cerro, son pequeñas construcciones de adobe de dos por dos metros que tienen un uso múltiple: primero como tiendas donde los tenderos o vendedores venden insumos rituales, luego como albergues privados y transitorios para la atención de la clientela por parte de los yatiris, y finalmente como residencia ocasional para sus dueños (tenderos o yatiris) cuando es necesario quedarse a pernoctar. La importancia de estos pequeños ambientes es crucial pues no solo sirven de ambiente a actores sociales individuales sino que dinamizan el movimiento comercial, al ordenar la participación de oferta y demanda; por otra parte, contribuyen a construir la imagen mercantil de Apachita Waraqu al recibir en sus fachadas publicidad empresarial diversa, y sobre todo de su principal proveedor, la cerveza Paceña.

A partir de este esencial ordenamiento espacial, operan los actores sociales que componen la oferta, centrada en una ética del trabajo sostenida en principios fundamentales propios de la cosmovisión andina como el *ayni*, entendido como una forma de ayuda mutua (Montes, 1999) que permite la existencia de un sofisticado personal de servicios basado en redes sociales de tipo familiar y paisanal, unidas por un intercambio e interacción recíprocas de actuaciones y ganancias (Samanamud, 2004). Los miembros de una familia, con preferencia, pueden llegar a ocupar espacios de servicio a la clientela. Así, por ejemplo, el padre puede desempeñar el papel de yatiri, el hijo, el hermano o el cuñado el de tendero, y el resto del personal se puede llegar a distribuir entre hijos, sobrinos y hasta nietos. Los servicios ofrecidos están ordenados por importancia de actuación<sup>2</sup>, sin embargo la actuación es conjunta para la representación de una rutina determinada (Goffman, 1989).

---

<sup>2</sup> También existe un ordenamiento de acuerdo a ganancias. En el personal de servicios de Apachita Waraqu, el yatiri percibe el mayor ingreso económico por su actuación, seguido del tendero, la comidera, el fosador y, finalmente, el inhumador.



La primera actuación de importancia es la del yatiri, cuyos capitales empleados, simbólico e intelectual (Bourdieu, 2000), contribuyen a la construcción de la imagen del especialista ritual. Esta construcción, en muchos casos, está influida por el tipo de habitus (Bourdieu, 2000), así, los yatis del Lado Murillo emplean, por su adscripción urbana a la organización gremial, un chaleco distintivo que los uniformiza; mientras que el Lado Ingavi, conservando aún rasgos tradicionales, aviva una construcción libre con elementos convencionales de la imagen del yatiri. El yatiri emplea capital simbólico de prestigio (*Ibid.*) a partir de su imagen y su actuación impecable, segura y enérgica. Un yatiri de prestigio no solo debe presentar una imagen atractiva y convincente, sino emplear todos sus conocimientos en la ejecución adecuada de los procedimientos rituales, ante cuya eficiencia y congruencia, la fidelización de la demanda puede hacerse efectiva.

La segunda actuación de importancia la posee el proveedor de insumos rituales o tendero, que es el encargado de garantizar la dotación de insumos rituales para la construcción de las mesas rituales consumidas por la clientela. Los capitales empleados por este actor en la competencia mercantil, son el intelectual, el físico y el social, puesto que aunque no construye su imagen de manera compleja como es el caso del yatiri, requiere de una gran resistencia física para soportar un ajetreo continuo a los lugares más recónditos del cerro para cumplir con los encargos de la clientela, llevando productos, construyendo armazones de leña para las mesas rituales, cavando zanjas o sacrificando animales, si el caso así lo amerita, en suma un trabajo de ardua celeridad y continuidad, que bien realizado se constituye en capital simbólico de prestigio. Para poder cumplir adecuadamente con este cometido el tendero puede llegar a tener tras de sí un nutrido capital social, en su familia, hijos, sobrinos o nietos que ayudan a efectivizar y aliviar el trabajo. El prestigio de un tendero no solo se construye a partir de un trabajo bien realizado sino de su capacidad de persuadir a través del don del convencimiento para lo que requiere de todo su capital intelectual centrado en la experiencia para atraer clientela, que tras una actuación eficiente termina convirtiéndose en demanda fidelizada.

Las actuaciones de algún modo secundarias están a cargo de los últimos miembros del personal constituido por el inhumador de cenizas rituales y el fosador; a pesar de que ambos trabajos son muy diferentes en cuanto a intensidad algunas veces son indistintamente conocidos como cavadores. El trabajo de inhumador de cenizas rituales requiere de menor esfuerzo, y consiste en cavar hoyos de pequeñas dimensiones y de algunos centímetros de profundidad en el suelo con el fin de enterrar las cenizas que quedan de las mesas rituales que ya se han consumido, por lo que el trabajo recae a menudo en niños de mediana edad, hijos o sobrinos de yatis y tenderos, y ancianos, padres o abuelos de los mismos. En cambio, el trabajo de fosador requiere de un mayor vigor para emprender una dura tarea, la de cavar profundas fosas de hasta un metro de profundidad, en las que se entierran llamas, las víctimas de sacrificios de sangre por excelencia, por lo mismo este trabajo lo deben realizar, necesariamente, hombres en el apogeo de su juventud, muchos de los que se emplean en esta labor son hijos o sobrinos adultos de tenderos y yatis. Por lo fatigoso de este trabajo no es raro ver pequeñas cuadrillas de hombres jóvenes trabajando en sociedad para este menester.

La última actuación del personal lo lleva adelante la comidera, que es la vendedora de suculentas viandas dirigidas tanto al personal de oferta como a la demanda. Es un trabajo femenino, por lo que las más indicadas para llevarlo adelante son las esposas, hijas mayores o hermanas de yatis y tenderos. Un “platito” de comida al término de un ritual exitoso, es casi una norma. Los clientes que ya han cumplido con invitar el plato de comida ritual a la Pachamama y a los seres tutelares andinos, gustan de consumir un condumio en compañía del yatiri que hizo de oficiante o junto a su familia. Así la comida se constituye en un cierre del éxito seguido muchas veces de una

prolongada libación de bebidas alcohólicas junto al yatiri o el tendero con preferencia. De este modo la eficiencia de una red social de parentesco y paisanaje en Apachita Waraqu, y que a los ojos de la demanda puede llegar a alcanzar una eficiencia que permite la fidelización, consiste en la actuación sincronizada y con celeridad de todo el personal, que busca la circulación y distribución de los cuerpos en un sistema de interacción en apoyo de un gesto eficaz (Foucault, 1991). Sin embargo, el eje articulador y dinamizador de todas las actuaciones del personal de oferta de Apachita Waraqu, es la actuación del cliente que también posee, de acuerdo a su tipo de habitus, características que le son inherentes.

## LA DEMANDA EN ACCIÓN

La mayoría de los individuos que componen la demanda de Apachita Waraqu, pueden ser definidos como migrantes campesinos de primera, segunda y hasta de tercera generación, vinculados a la práctica comercial (comercio, contrabando, etc.), así como al transporte de mercaderías. Estas actividades, finalmente, les condujeron al comercio (Tassi, 2010) en las grandes ciudades. Un número significativo de estos aymaras migrantes se adecuaron exitosamente al sistema económico capitalista, progresando hasta alcanzar una elevada prosperidad económica que les ha brindado a la vez la posibilidad de constituirse en un grupo de influencia y poder en el país.

La estrategia fundamental de este grupo, basada en su habitus embebido de urbanismo y ancestralidad, consiste en una suerte de domesticación de la práctica económica capitalista por medio de la práctica ritual y simbólica de la riqueza a partir de pautas culturales propias en una incorporación condicionada (Burman, 2011). Estas pautas cosmológicas centradas en los principios de redistribución y reciprocidad hacen que la riqueza obtenida por medio de su trabajo comercial se redistribuya con los seres tutelares andinos y los miembros de la oferta de Waraqu, a través de la generosidad en el pago y el consumo, y en una devolución de lo ganado a partir de la ofrenda. Así, al ofrecer las mesas rituales de la más alta calidad, además de elevar la inversión económica, se muestra el cariño muy bien apreciado por parte de estos seres tutelares (Fernández, 1997). Todo ritual de ofrecimiento de mesas y petición de favores a los seres tutelares andinos es una forma de reciprocidad y redistribución entre lo humano y lo divino, en una circulación externa-interna, donde lo que se ofrece y cómo se ofrece es equiparable al resultado de lo que se solicita y se espera (Fernández, 1997). Así se trata de la búsqueda de una acumulación y éxito dentro del sistema capitalista sin pérdida de la propia espiritualidad ancestral. Por este motivo la ostentación es una práctica muy común en las mesas ofrecidas en Apachita Waraqu, pues consiguen reflejar, de algún modo, la riqueza material otorgada por las divinidades andinas por la generosidad con que actúan los oferentes. Mientras más atractiva y grande es una mesa ritual, se asume que la riqueza es elevada y la bendición mucho más efectiva, por ello es común, sobre todo en agosto, observar la competencia que desarrolla la demanda, cuando lado a lado se presentan ofrendas cada vez más extravagantes, caras y complejas. Las mesas ofrecidas difieren mucho unas de otras y son muy variadas; no hay una que sea igual a la otra. Sin embargo existen tres tipos de dulce mesas principales que son ofrecidas con mucha frecuencia, y que por ello se constituyen en las más importantes dentro el ofrecimiento ritual en Apachita Waraqu: la mesa blanca, la de color y la negra.

Una dulce mesa es la base constitutiva de la *wajt'a* o pago, es decir la ofrenda de comida, mientras que la de bebida está constituida por la *ch'alla* de alcohol, vino y cerveza, como principal modo de intercambio con las entidades espirituales y deidades andinas (Tassi, 2010). La composición de la ofrenda va de acuerdo a la representación simbólica de las aflicciones del oferente, y el gusto culinario del comensal, siendo al fin el hambre del ser tutelar lo que cura y brinda prosperidad a los seres humanos (Fernández, 1995), por ello a través de la mesa

ritual se solicita la fertilidad del dinero (Vargas, 2003) y la buena fortuna.

La mesa blanca, en Apachita Waraqu, está dirigida a la prosperidad en general, pero sobre todo a la buena suerte y la salud. La de color está dirigida a la prosperidad en el negocio y en el hogar. La mesa negra es un tipo especial de mesa que sirve para la ruptura, y en algunos casos, para la devolución de maleficios, aunque algunos consideran que los atributos de cada mesa no importan mucho cuando se trata de alimentar a la Tierra. En el mes de agosto, el más importante del año dentro del calendario ritual de Apachita Waraqu, las dulce mesas blancas y de color son ofrecidas de manera recurrente. La extravagancia de algunas mesas rituales en su composición, que demuestran su característica más bien como mesas urbanas (Fernández, 1995), consigue con mucho hacer originales obras de arte sinónimo de prestigio y de un sentido estético magnífico. Pero la mesa ritual más demandada es la constituida por el sacrificio de sangre o wilancha, en el que se ofrece una llama blanca que es comprada en el mismo mercado de Waraqu.

La demanda también compite al interior del mercado de Apachita Waraqu, al solicitar mesas rituales de alto valor económico y simbólico, lo que a los ojos de los demás concurrentes y la oferta elevan su capital simbólico de prestigio, al considerarlos clientes ricos, generosos, exitosos y bendecidos.

Aunque la clientela fluye a Apachita Waraqu de manera permanente, es decir durante todo el año, el mes con asistencia elevada para la realización de rituales es agosto, considerado el mes de la Pachamama en el mundo andino. En agosto se debe alimentar a la Tierra que brinda fertilidad a la naturaleza (Albó, Greaves y Sandoval, 1983), pero también a todo lo sujeto a producción y multiplicación, pues la tierra, de acuerdo a la cosmovisión andina, es un espacio vivo (Albó, 1991), donde todo se encuentra en una interacción y convivencia equilibrada e ideal (Quispe y Mamani, 2007), donde todo y todos tienen su sitio y sus límites, y donde todas las partes opuestas pueden complementarse y apoyarse mutuamente (Van den Berg, 1992). Se cree que la Tierra que ha sido bien alimentada devuelve una mayor y mejor producción el resto del año a todos los que respetaron este *ayni* biótico entre seres vivientes, deidades y humanos (Yampara, Mamani, Calancha y Torrez, 2007).

## AGOSTO, EL MES DE LA PACHAMAMA

Apachita Waraqu cuenta con un verdadero calendario ritual, que va de enero a diciembre. Durante los primeros días de enero existe alguna afluencia de clientes, en busca de un ritual para mejorar la suerte del año, afluencia que aumenta cuando el año es par, por considerarlo de buena suerte. Carnavales es otra fecha importante; la clientela visita el lugar en posesión de alguna miniatura (generalmente casa y/o vehículo), obtenida en las ferias de la alasitas instaladas en las ciudades, para realizar una *ch'alla* a fin de que se convierta en realidad. Otra fecha importante, sobre todo para la oferta, es el 3 de mayo, día en que se celebran dos rituales importantes, los bautizos y bodas aymaras seguidas del preste habitual de cada año, sobre todo en el Lado Murillo. El 21 de junio se celebra el solsticio de invierno o Año Nuevo Andino, festejado y vivido por todos. Y el mes más importante, agosto, es ocupado en su totalidad para la realización de rituales y sacrificios de petición de abundancia y pago a la Pachamama.

Agosto comienza con un ritual de apertura por parte del Lado Murillo, de los miembros del personal y de la oferta, quienes realizan una gran ceremonia en vísperas del comienzo de mes, acompañada de una wilancha a través de la cual se solicita abundancia de demanda y buena fortuna para el mes que está por llegar, con lo que se dan por inaugurados los treinta días de la mayor fiesta de la abundancia en los Andes.

Los vehículos arriban a Apachita Waraqu con los minutos que inician el primero de agosto; algunos han estado

esperando en las cercanías desde las nueve e incluso las seis de la tarde del día anterior. La importancia de ser el primero en realizar el ritual es que, según la creencia, si se retrasara el ofrecimiento de alimento, la Pachamama habrá sido satisfecha por los madrugadores y no atenderá con igual interés las reclamaciones que se le puedan hacer posteriormente (Fernández, 1995: 82). La cantidad de vehículos aparcados en el centro de Apachita Waraqu a las doce de la noche es enorme. El panorama es magnífico. Las fogatas que se encienden con las mesas rituales al ser quemadas producen la sensación de candilejas alumbrando el espacio central del cerro, mitigando de este modo el frío reinante en el momento. Cuando va rayando el alba la cantidad de vehículos aumenta. La luz permite apreciar una verdadera romería de vehículos que van ascendiendo en línea recta por los dos caminos que se extienden a los lados del cerro, esperando ocupar un lugar en cualquier sitio del mismo, lo que consiguen con no poco esfuerzo. Los vehículos que arriban son diversos, particulares y públicos, pequeños y grandes, individuales o que corresponden a todo un sindicato o empresa. Así, es numerosa la presencia de taxis, vagonetas, minibuses, buses y microbuses; empresas de transporte interdepartamental y hasta internacional con sus enormes buses; empresas de grúas con sus numerosos ejemplares, y empresas de conducción de vehículos. Los que más sorprenden son las grandes empresas de transporte pesado, enormes tráileres y container, muchos de los cuales arriban libres de carga, mientras que algunos lo hacen cargados de su magnífica mercadería, que en algunos casos está constituida por pequeños, lujosos y coloridos vehículos nuevos de importación. No falta la presencia de vehículos de trabajo como tractores de diverso tipo y hasta la policía arriba con sus vehículos patrulleros para realizar los rituales correspondientes a cada año. Hasta el mediodía del primero de agosto la cantidad de vehículos pueden llegar a cerca de 400 o más estacionados en diversos lugares, habiendo rebasado con mucho el espacio del centro y desperdigándose por los alrededores. La cantidad parece no menguar significativamente durante todo el día, pues frente a cada vehículo que sale después de terminado su ritual correspondiente hay por lo menos dos más esperando ingresar. Esta dinámica continúa los tres primeros días de agosto.

El panorama de Apachita Waraqu no solo está recargado de vehículos de todo tipo en el mes de agosto, sino que la afluencia de personas es muchísimo más elevada, tanto que el comercio se activa en las casetas tienda de los tenderos pero también en diversos lugares del cerro, a cargo de comerciantes ajenos al lugar. Estos ofrecen diversos insumos rituales en menor cantidad así como bebidas y comestibles, y llegan en grandes cantidades para instalarse en los alrededores, sobre el camino, y en algunos puntos en medio del cerro, lo que, por supuesto, genera no pocos problemas con el personal de oferta de ambos lados de Waraqu. Por lo mismo se han establecido prohibiciones expresas a través de la organización de Waraqu, que no han logrado frenar totalmente la afluencia de este comercio foráneo que dándose modos, en algunos casos, a través de puesto móviles, es decir puestos instalados en vehículos pequeños, se movilizan con celeridad cada vez que es necesario.

Los rituales de bendición de vehículos realizados en Waraqu durante agosto son diversos, sin embargo siguen un mismo procedimiento que debe ser respetado en cada caso. En primer lugar, cuando un cliente con su vehículo solicita una mesa ritual para elevar su prosperidad económica y mejorar su suerte y la de su vehículo<sup>3</sup>, es preciso situar el mismo con la parte frontal vuelta hacia el este. A continuación se deben iniciar los trabajos rituales del yatiri a través del armado de la mesa ritual, que una vez concluida es ubicada sobre un armazón de leña que el tendero se afana en levantar en frente del vehículo estacionado. Luego se realiza un cuadrángulo, de aproximadamente metro y

---

<sup>3</sup> Se considera que la mala suerte no solo afecta a las personas, sino también a los objetos, así un vehículo puede ser también portador de mala suerte.

medio por metro y medio, con cuatro botellas de cerveza alrededor de la mesa ritual que se halla encima del armazón; algunas veces las botellas de cerveza se parean con botellas de champaña. Acto seguido el yatiri comienza el ritual rezando y asperjando alcohol sobre la dulce mesa; en algunos casos la dulce mesa antes de ser ubicada sobre el armazón es elevada entre las manos del yatiri y puesta sobre las cabezas de sus clientes mientras reza. Cuando la mesa ha sido *ch'allada* reiteradas veces tanto por el yatiri como por los clientes, se procede a su incineración, las flamas son avivadas a través de vigorosos chorros de alcohol; se considera que si la mesa ritual arde bien los seres tutelares reciben con beneplácito la mesa ritual que les está siendo ofrecida. Mientras la mesa arde, el yatiri procede a abrir las botellas de cerveza, que se hallan alrededor de la mesa, y comienza una briosa *ch'alla* de cerveza alrededor de la mesa, alrededor y sobre el vehículo, seguido de los clientes. A continuación, la *ch'alla* se enfoca en el altar mayor; el yatiri seguido de su o sus clientes gira en sentido contrario a las agujas del reloj mientras descarga el contenido de las botellas de cerveza sobre el cuerpo del altar, hasta que se agote. Finalmente, cuando de la mesa no quedan más que escombros cenicientos, el yatiri se aproxima a su cliente para leerle la suerte: si la ceniza es blanca el cliente tendrá buena fortuna; rara vez se dice lo contrario, lo que amerita una celebración. El cliente procede a invitar comida y bebida a su yatiri, mientras las cenizas son sepultadas por un inhumador. En algunos casos, si el cliente así lo requiere o el yatiri así lo aconseja, se procede, previamente a este proceso de bendición, a un ritual de limpieza en el cerro Chuchulaya a través de una mesa negra; la situación del vehículo en este caso es con el frente dirigido hacia el oeste.

Ante la imposibilidad de llegar las primeras horas del día primero de agosto para ofrecer un plato de comida ritual a la Pachamama, algunos optan por ofrecerle durante cualquier momento del día, o en días sucesivos, un plato de comida de altísima calidad, originalidad y elevado precio. Por ello es posible apreciar la existencia de dulce mesas de una extravagancia exquisita, compuestas ya no solo de los insumos comunes, como son los misterios dulces, la coca, el llamp'u, o el vellón, sino que se añade, de acuerdo al estilo propio del o la yatiri, innovaciones llamativas como un adorno de fruta encima de todo el preparado con un sullu de llama en medio y rematado con dulce de leche y leche condensada. Este tipo de mesas, debido a la cantidad de insumos, puede llegar a tener tamaños descomunales y a alcanzar elevados costos.

Sin embargo para el mes de agosto la ofrenda más prestigiosa y clásica, como se dijo antes, es el sacrificio de sangre conocido como wilancha, una ofrenda mejor apreciada por los seres tutelares que ven en ella un mayor cariño (Fernández, 1997) para lo que se ofrecen llamas encorraladas en las cercanías. En los Andes, la llama es considerado un animal sagrado (Oblitas, 1971) porque el vellón que cubre su cuerpo tiene una analogía simbólica con el pasto o la producción agrícola que se reproduce con igual similitud (Arnold y Yapita, 1998) analogía simbólica que se extiende también a todo aquello que esté sujeto a producción (como el dinero). De esta manera, el sacrificio consiste en el ofrecimiento tanto de la sangre como del cuerpo de este animal en un procedimiento común que tiene algunas variantes.

Siendo normalmente la finalidad de las wilanchas, en Apachita Waraqu, la bendición de uno o varios vehículos, una vez que el especialista ritual ha concluido de armar las mesas de color y blanca, y mientras estas esperan sobre el armazón de leños, la víctima del sacrificio, la llama, es traída e inmovilizada por medio de cuerdas, delante del vehículo, donde espera la fosa que ha sido ya cavada por un fosador. Comienza así de inmediato a ser preparada la víctima, amarrándole vellones multicolores en todo el lomo, o en algunos casos, hojas enteras de papel brillante de vivos colores (rosa, rojo o dorado) sobre la espalda, y pequeñas tiras en las patas y orejas. En otros casos se les adorna el cuello con serpentina. Luego se le obliga a ingerir hojas de coca y algunas botellas íntegras de ron, en otros casos cerveza. Mientras el yatiri concluye con los preparativos de la ceremonia, todos los familiares del solicitante del ritual

se dedican a *p'ijchar* coca y a beber cerveza, y la víctima comienza a sentir los efectos del alcohol. A continuación el yatiri y su cliente proceden a esparcir vasos completos de cerveza en la fosa al igual que hojas de coca.

Cuando concluye todo este procedimiento, la llama es sacrificada. Primero se le corta el cuello con un enorme cuchillo de cocina, haciendo que la sangre borboteante caiga en el interior de la fosa, luego se le raja el pecho con el cuchillo para extraerle el corazón aún palpitante, a la vez que se vierten cuatro botellas de cerveza y dos de ron, o dos vasos de alcohol en la fosa, para terminar enterrando en ella los despojos de la víctima en diversa proporción. Una vez se ha cerrado la fosa se procede a la incineración de la o las mesas rituales que esperan frente a la fosa sobre sus armazones de leña. Respecto a este procedimiento existen algunas variantes en este tipo de ofrenda ritual; en la investigación se pudieron establecer al menos tres:

- *Wilancha de inhumación total.* Se trata de un tipo de wilancha común en Apachita Waraqu y que es practicada por la mayoría de los especialistas rituales propios del lugar. En esta wilancha se entierra completamente el cuerpo de la víctima, previo corte de la yugular y extracción del corazón o no, lo que requiere de una fosa de amplias dimensiones, para contener el cuerpo completo de la víctima, trabajo a cargo del fosador. Este tipo de wilancha es el más requerido en Apachita Waraqu, pues se cree que se ofrece a los seres tutelares una comida que deben comer al interior de la tierra sin ser molestados, lo que no solo se considera cortesía sino gran desprendimiento por parte del oferente.
- *Wilancha de compartimento.* Es un tipo de wilancha en la que se realiza el compartimiento de la carne (cruda o a la parrilla) entre familiares, amigos y conocidos del cliente y su familia, así también yatiris, tenderos, etc. Lo único que se entierra suele ser las vísceras, en algunos casos también se añade los huesos y la cabeza; el cuero, a menudo, es recuperado por el cliente y/o su familia que lo envuelven en un saquillo. El adornado del lomo de la víctima, se traslada más bien al fondo del pequeño lecho que aguarda a sus restos, motivo por el cual se prescinde del trabajo del fosador, pues se requiere más bien una fosa de dimensiones pequeñas que podría realizar solo un inhumador a menor precio. Este tipo de wilancha es considerado por algunos yatiris mucho más antiguo y tradicional que sus otras variantes; se la ve como una práctica común en las comunidades, en las que se buscaba no solo compartir con los seres tutelares, sino con toda la comunidad humana.
- *Wilancha de holocausto.* Es un tipo de wilancha muy poco frecuente, en la que se trata de entregar el cuerpo íntegro de la víctima del sacrificio en una pira elevada a partir de gran cantidad de leña sobre la que se sitúa el cuerpo exánime del animal, junto a sus entrañas, corazón y las mesas rituales, que se rocía con latas de alcohol para terminar entregándolo al fuego que tarda muchas horas en consumir el preparado. Este tipo de wilancha es considerada de alto valor, porque expresa no solo generosidad por parte del oferente sino la clara aceptación y gusto de los seres tutelares, expresados en el gran fuego que se genera por la entrega del cuerpo íntegro de la víctima, con lo que se asume que estos consumen un gran plato de comida que de seguro los deja satisfechos.

Estas son algunas de las prácticas rituales que se realizan en el centro ceremonial de Apachita Waraqu durante el mes de agosto, y que concluyen con un ritual ofrecido por ambos actores sociales, Murillo e Ingavi, por separado, el día primero de septiembre, que consiste en una wilancha de agradecimiento por el pródigo mes. El ofrecimiento de un ritual durante este mes, según se cree, asegura la prosperidad de todo un año.

A través del concepto de “tierra viva y fecunda” y los principios de reciprocidad y redistribución de la riqueza entre lo humano y lo divino, característico de la cosmología de los Andes, se ha conjugado exitosamente la lógica

mercantil, con afán de acumulación, y la lógica andina de sostenibilidad integral, a través de una visión holística expresada en las prácticas *ch'ixi* del ritual como una forma de descolonizar el mercado capitalista en el que los actores sociales, de oferta y demanda, se hallan inmersos. Al añadirle una espiritualidad de raíces autóctonas al mercado y a la economía capitalista, la concepción sobre la misma, de alguna manera, cambia, pues ya no se trata de un mercado con elementos que enajenan sino con elementos que unen con la propia cultura. De este modo la descolonización en términos de Anders Burman (2011) se hace efectiva al sanar la vulnerada espiritualidad autóctona, enfermada por el colonialismo interno; al ser internalizada, da como resultado la exteriorización de las prácticas *ch'ixi* que influyen sobre la concepción del mundo.

## CONCLUSIONES

En conclusión, los principios fundamentales de la cosmovisión andina como la oposición complementaria, la reciprocidad, la redistribución y el concepto de paisaje vivo con el concepto de *ayni*, han permitido la elaboración de prácticas *ch'ixi* organizativas, espaciales, simbólicas, rituales y de competencia dentro el mercado de Apachita Waraqu, a través de las dicotomías reales y simbólicas en una interacción dinámica que de modo productivo han conformado un mercado ritual andino con pautas propias.

Asimismo, las prácticas *ch'ixi* manifiestas en las prácticas rituales durante el mes de agosto, al ser una conjugación entre la lógica capitalista de acumulación económica y la lógica andina de unión espiritual con lo invisible, son prácticas que descolonizan a los actores sociales que las practican y al mercado en que se hallan inmersos.

De este modo se puede definir que los principios planteados por la cosmovisión andina son altamente productivos, al modelar luchas simbólicas sostenibles y relativas, y no irreconciliables como en la lógica capitalista, donde el monopolio absoluto se constituye en la forma más perniciosa de la competencia al detener y estancar las fuerzas productivas. Y más aún tomando en cuenta que el principio de oposición complementaria conlleva el desarrollo e influencia de otros valores encerrados en la cosmovisión andina, como el de la reciprocidad y la redistribución que se expresan en la presentación de ofrendas de alto prestigio, tanto por parte de la demanda como de la oferta. La acumulación que se solicita ya no es solo acumulación desmedida, sino una acumulación con posibilidad de circulación a través de la ofrenda.

Todo lo anterior demuestra que el mercado de bienes simbólicos y materiales de Apachita Waraqu es resultado de la conjunción *ch'ixi* y complementaria de dos lógicas opuestas, la occidental capitalista y la tradicional andina, que configuran prácticas de competitividad pero también de complemento con lo invisible, es decir que lo material y lo espiritual se hacen uno. Los afanes de dinero que mueven la competencia no entorpecen la manifestación cultural andina ni el desarrollo de su espiritualidad, sino que ambas se complementan e impulsan hacia, lo que Félix Patzi (2007) llama, un giro descolonial.

## BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier

1991 "La experiencia religiosa aymara" En: Marzal, Manuel, *El rostro indio de Dios*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Albó, Xavier; Tomás Greaves; Godofredo Sandoval

1983 *Chuqiyawu. La cara aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA.

Arnold, Denisse; Juan de Dios Yapita

1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar de los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Hisbol.

Bertonio, Ludovico

1612/1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES.

Bourdieu, Pierre

2000 *La distinción: Criterio y bases sociales del Gusto*. Buenos Aires: Taurus.

Burman, Anders

2011 *Descolonización aymara. Ritualidad y política*. La Paz: Plural.

Fernández, Gerardo

1995 *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.

1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: CBC.

Foucault, Michel

1991 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

Geertz, Clifford

2005 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Goffman, Erving

1989 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Harris, Olivia

1987 "Pacha: En torno al pensamiento aymara" En: Bouysee Cassagne, Thérèse; Olivia Harris, Tristán Platt y Verónica Cereceda.

*Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

Harris, Olivia; Brooke Larson; Enrique Tandeter (comps.)

1987 *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz: CERES.

Jiménez, Marcelo

2014 "El achachila capitalista: La conformación de un mercado de bienes simbólicos y materiales en Apachita Waraqu". Tesis Carrera de Sociología de la UMSA.

Martínez, Gabriel

1998 *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: Hisbol.

Montes, Fernando

1999 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la Historia*. La Paz: Ed. Armonía.

Oblitas, Enrique

1971 *Magia, hechicería y medicina popular boliviana*. La Paz: Ed. Isla.

Paredes, Rigoberto

1920/1995 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Ed. Popular.

Patzi, Félix

2007 *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas 1983 – 2007*. La Paz: Ed. Driva.



Quispe, Calixto y Vicenta Mamani  
2007 *Pacha*. Cochabamba: Verbo Divino.

Quiróz, Marcelo  
2012 *Cosmovisión andina. Pacha*. La Paz: CEPIES.

Ries, Al; Jack Trout  
1988 *La guerra de la mercadotecnia*. México D.F.: Mc Graw Hill.

Rivera, Silvia  
2010 *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre discursos y prácticas descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.

Samanamud, Jiovanny  
2004 "La construcción social del espacio: La delimitación de la acción colectiva en las organizaciones del comercio minorista de La Paz". La Paz: UMSA, Carrera de Sociología.

Tassi, Nico  
2010 *Cuando el baile mueve montañas. Religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia*. La Paz: Fund. PRAIA.  
2012 *La otra cara del mercado. Economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT.

Van den Berg, Hans  
1992 "Religión aymara". En: Van den Berg, Hans y Norbert Schiffrers, *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB, Hisbol.

Vargas, María Teresa  
2003 "Ritos y fiestas: Significados culturales del dinero en un sector de comerciantes exitosos. Estudio de Caso: Asociación La Paz - Charaña". La Paz: UMSA, Carrera de Sociología.

Yampara, Simón; Mamani y Calancha  
2007 *La cosmovisión y lógica andina en la dinámica socio económica del qhatu (Feria) en la feria 16 de Julio*. La Paz: Hisbol.