

Los mallkus de uraqita: La obligación que legitima la posesión de la tierra

Las autoridades comunales en las comunidades aymaras del altiplano boliviano¹

Mallkus of uraqita: The obligation which legitimates the possession of land

The Communal Authorities in Aymara communities in the Bolivian highland

Junko A. Seto

Carrera de Filosofía

Universidad Mayor de San Andrés

junko@usal.es

athenaia.junko@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo revela que el cumplimiento de los puestos de autoridades aymaras –*mallkus*–, es una obligación para los que poseen tierras, y al mismo tiempo legitima su derecho de uso y posesión de las mismas, basándose en los datos etnográficos obtenidos a partir de nuestras investigaciones de campo en el altiplano boliviano. De este modo se dilucida que para los comuneros, el motivo primordial del ejercicio de los puestos de *mallkus* es legitimar su derecho de uso y posesión de la tierra. Asimismo, se analiza el significado del cumplimiento de su responsabilidad. En consecuencia, se comprende que el sistema de autoridades aymaras constituye un régimen consuetudinario de la tierra, formando una estructura dual con el reglamento estatal. Se esclarece también que este sistema se basa en el ritual y su carga moral, destacándose la idea de que «los *mallkus* cuidan la tierra», la cual supone impulsar y legitimar el sistema, e implica la responsabilidad moral, sustancial, ritual y ecológicamente, para la comunidad y sus componentes, siendo compartida equitativamente por todos los comuneros que poseen terrenos.

Palabras clave: aymara, *uraqita* –por la tierra–, posesión de tierras, *mallkus* –autoridades comunales–, ritual, régimen consuetudinario, control comunal

¹ Este trabajo se debe mucho al doctor Alfonso Gómez Hernández –director de la tesis de la cual es tributaria el presente artículo– con su constante, indulgente y firme apoyo. Para la investigación de campo, los campesinos aymaras me han colaborado durante largo tiempo; asimismo, la Fundación para Artes y Arqueología Takanashi (Tokio, Japón) y la Sociedad Japonesa de Ciencia (*Sasakawa Scientific research Grant*) me han proporcionado su valioso apoyo financiero. Sinceramente expreso mi profundo agradecimiento a todos ellos y a los lectores.

ABSTRACT

This article reveals that the completion of the positions of *mallkus* –Aymara’s authorities– is an obligation for those who own land, and also legitimates their rights to own and use the land, based on ethnographic data obtained through field research in the Bolivian highland. Thus this paper elucidates that the primary reason for community members to practice *mallku* positions is to legitimate their right to own and use the land. This study also analyses the meanings of discharge of this responsibility. Consequently, it is understood that the Aymara’s authority system constitutes a customary land regime, which forms a dual structure with a state regulations. Furthermore, it elucidates that this system is based on ritual and moral concept, emphasizing the idea that «the *mallkus* care for the land», which is supposed to promote and legitimate the system. This idea implies morally, ritually and ecologically substantial responsibility for the community and its components, which is shared by all community members who own land.

Keywords: Aymara, *uraqita*, land holding, *mallkus* –community authorities–, ritual, customary regime, community control

Recibido / Received: 29/03/2015 | **Aceptado / Accepted:** 21/05/2015

Introducción

El objetivo del artículo es estudiar el sistema de la Organización de autoridades comunales aymaras –*mallkus*–, basándose en los datos etnográficos obtenidos a partir de nuestras investigaciones de campo en el altiplano boliviano² –véanse las fotografías 1 y 2–; se revela que el motivo primordial del cumplimiento de los puestos de *mallkus*, por parte de los comuneros, es legitimar su derecho a la tierra, poniéndose de relieve su norma que se basa en un concepto clave: “*uraqita* –por la tierra–”: Es decir, el cumplimiento de los diferentes puestos de autoridades es una obligación para los que poseen tierras, y al mismo tiempo legitima su derecho de uso y posesión de las mismas. En consecuencia, se comprende que el sistema de autoridades aymaras constituye un régimen consuetudinario de la tierra, formando una estructura dual con el reglamento estatal.

Se dilucida también que este sistema se basa en el ritual y el concepto moral, destacándose la idea de que “los *mallkus* cuidan la tierra”, la cual se observa en el trasfondo del sistema de la Organización comunal. Analizándose los puntos mencionados, se demuestra también que el ejercicio de las autoridades comunales no se puede comprender adecuadamente mediante el concepto de “reciprocidad”, en este caso “entre los comuneros y la comunidad”, dado que el sistema de los *mallkus* es más una norma constitutiva que una norma regulativa, cuyo ejercicio depende lógicamente de la norma (Searle, 1969). Asimismo, revelamos la importancia del

² El presente trabajo se apoya en las investigaciones realizadas por la autora, entre los años 1997 y 2010, en los pueblos aymaras situados en el altiplano del departamento de La Paz, Bolivia. Para proteger la privacidad, nos referimos a los pueblos investigados, con un pseudónimo respectivamente.

papel de las autoridades femeninas en la Organización originaria aymara –véanse las fotografías 3 y 4–.

1. La peculiaridad del sistema de autoridades comunales aymara

El sistema aymara de autoridades comunales, caracterizado por formar parte del régimen consuetudinario de la tierra, ha sido casi desatendido. No obstante, algunos autores explican el sistema extrapolando los marcos teóricos del sistema de cargos mesoamericanos (ver Carter, 1964: 31-42), como una forma de jerarquía cívico-religiosa y/o como una manifestación de la economía de prestigio –incluida la nivelación de la riqueza. Es cierto que en los pueblos aymaras también los puestos de la Organización comunal son denominados “cargos”, y asimismo, una parte de los mismos son responsables de la organización de las fiestas, igual que los cargos mesoamericanos. Pese a ello, no ha sido fructífero darse prisa en extrapolar tales teorías al sistema aymara, sin reflexionar profundamente su característica peculiar en torno a la tierra, interés primordial para los protagonistas aymaras.

Como veremos más adelante, no existe una prueba definitiva que demuestre que el cumplimiento de las autoridades aymaras nivele la riqueza, mientras que existen datos que lo refutan. Asimismo, dado que el cumplimiento de los *mallkus* es obligatorio para casi todos los comuneros, el prestigio que se consigue mediante dicho cumplimiento está, lógicamente, compartido por todos los comuneros. Es decir, la consecución del prestigio no debe de ser ni el objetivo ni el motivo principal para el acceso a los puestos de autoridad aymaras. Dadas estas características, distintas del sistema de cargos mesoamericano, si aplicamos sus teorías sin reflexión, los verdaderos objetivos y motivos del ejercicio de los puestos de *mallkus*, pueden ser ocultados y en consecuencia, no podríamos llegar a la comprensión adecuada del sistema aymara de autoridades comunales³.

Por otro lado, Díez (2005) revisa los antecedentes de los Estudios Andinos sobre “los sistemas de cargos religiosos” –según su categorización–, y propone que las formas principales de acceso a los cargos son: “voluntariamente por la devoción”,

³ Sobre el caso de que los marcos teóricos establecidos en los estudios precedentes pueden poner obstáculos, Kuroda, antropóloga japonesa que ha investigado las fiestas y sus organizaciones en España y México, dice, confesando su angustia, en su libro publicado en japonés: [En los estudios funcionalistas sobre el sistema de cargos] “...se ha acentuado demasiado el punto de que obtengan el prestigio mediante la carga económica para patrocinar las fiestas. Supongo que el interés intelectual de los investigadores estadounidenses en los estudios de Centroamérica se centra en este problema, debido a que casi no tienen este tipo de costumbre. Si los japoneses que conocen las organizaciones de las fiestas locales japonesas hubieran empezado el estudio en el campo de investigación [de Centroamérica], los argumentos se habrían desarrollado de otra forma. A pesar de ello, en efecto, dado que nos quedamos atrás, no podemos ignorar la línea que se había establecido por los estudiosos estadounidenses en los estudios de Centroamérica” (Kuroda, 1988: 11-12). Si esta línea impidiera el estudio propio de Centroamérica, resultaría peor para el estudio del sistema de *mallkus* aymaras.

“el establecimiento de turnos forzosos” y “ofrecimiento voluntario generado por la presión social”. No se refiere a su relación con la posesión de tierras en absoluto, aunque Díez cita el trabajo de Rasnake (1988), centrado en el pueblo Yura-Bolivia, en el que esta relación es explícita; además, Rasnake no categoriza en el “sistema de cargos”, las autoridades indígenas de los yuras, como detallaremos más adelante. De tal modo que el argumento de Díez demuestra la falta de atención sobre el sistema de autoridades boliviano, en el marco teórico de Estudios Andinos.

En efecto, existe un abismo entre la realidad de las autoridades indígenas de Bolivia y Perú. La autoridad indígena llamada “*varayoc*” en Perú se abolió en el año 1938 y las autoridades que quedan están desapareciendo. Por el contrario, las autoridades originarias en los Andes bolivianos siguen estando vivas, especialmente en el altiplano aymara, incluso en las antiguas haciendas que resucitaron el sistema de los *mallkus* tras la Reforma Agraria –1953–.

Una de sus características más destacadas consiste en ser *wraqita* –por la tierra–, por la cual el sistema de autoridades se vincula estrechamente con la tierra de la comunidad. Aunque nuestro trabajo es etnográfico y no aspiramos a una generalización al respecto, es indudable que esta característica está difundida ampliamente en los Andes bolivianos, como veremos más adelante; de hecho, no hemos obtenido información de ningún caso en el que esta característica esté ausente en el altiplano aymara.

Dadas estas circunstancias, partimos de los datos etnográficos, obtenidos en Bolivia, analizándolos minuciosamente y centrándonos en la vinculación estrecha entre el sistema de autoridades aymaras y el de la tierra. No obstante, es cierto que existen varias dificultades para revelar la relación entre el sistema de autoridades aymaras y la tierra. Especialmente en las comunidades cuyo territorio está registrado con la categoría de “Proindiviso”, no existe ningún dato oficial sobre los terrenos particulares en dicho territorio. Además, es imposible medirlos; se ha mencionado la imposibilidad de saber la extensión correcta de la propiedad particular, dada la dificultad de la investigación cuantitativa como la medición de la tierra, “porque las comunidades indígenas, que han sufrido una explotación exterior, suelen sospechar que tal investigación también tiene por objetivo despojarles de sus terrenos y/o fortalecer el sistema tributario” (Kimura, 2003:24)⁴. Asimismo, es difícil saber la situación de la transferencia de los terrenos, la cual se practica con flexibilidad de manera consuetudinaria, más allá del código civil nacional; es decir, la situación particular al respecto varía considerablemente, lo cual hace aún más difícil saber la extensión del terreno particularmente poseído.

⁴ Las citas en castellano pero originalmente escritas en los idiomas no castellanos son traducidas por la autora del presente trabajo.

A pesar de estas dificultades, para conseguir el objetivo del presente trabajo, los datos cuantitativos de la extensión de los terrenos no son imprescindibles. Ciertamente, es probable que haya alguna discrepancia entre la situación real y el sistema que se explica. Aun así, es posible examinar el motivo del acceso a los *mallkus*, así como los “conocimientos ideológicos –*ideological knowledge*” (Bloch, 1986)– en torno a la vinculación entre el sistema de autoridades comunales, la tierra y los rituales.

2. Los estudios precedentes sobre las autoridades comunales en Bolivia

Es muy sugestivo el mencionado estudio de Rasnake (1988), sobre las autoridades indígenas en el pueblo boliviano Yura –que actualmente es de habla quechua pero que hasta el siglo XVII lo fue de habla aymara–. Son destacables los puntos comunes entre los datos de Rasnake y los nuestros –ambos son de los Andes bolivianos–, en comparación tanto con el sistema de cargos mesoamericano, como con el de *varayoc* de los Andes peruanos. Dado que su trabajo nos ayuda mucho para profundizar el estudio de las autoridades comunales aymara, vamos a comenzar por el examen de su contribución teórica.

Rasnake emplea consistentemente el término local *kuraqkuna* para referirse a las autoridades indígenas del pueblo Yura. En su libro, no se emplean ni los términos “cargo” ni “varayoc”. Se supone que elige el término *kuraqkuna* para evitar que su argumento, basado en los datos propios del pueblo Yura⁵, pueda dejarse llevar por los marcos teóricos de otras regiones. Siguiendo este ejemplo, prudente y sensato, nosotros empleamos únicamente el término “*mallkus*” entre la terminología local, para referirnos a las autoridades aymaras, dejando los términos tanto de “cargo” como de “el sistema de cargos”.

Ahora bien, Rasnake trata el tema de las autoridades de los yuras, mediante dos aproximaciones: el descubrimiento del proceso histórico y el análisis simbólico de los rituales. En consecuencia, concluye que *kuraqkuna* es la clave de la etnicidad de los yuras. En la aproximación histórica, dilucida especialmente el proceso del cambio derivado del régimen colonial: los líderes nativos de la Confederación de Charcas –uno de los antiguos señoríos aymaras–, que se remonta a la época preincaica, se convirtieron en los mediadores entre los pueblos y los gobernantes españoles, asumiendo la recaudación de impuestos, bajo dominio colonial. Para reprimir el poder de dichos líderes hereditarios, el virrey Toledo creó un sistema de autoridades indígenas. Además, debido a la dificultad del reclutamiento para las severas labores

5 No obstante, “*kuraka*” como singular, también es el término genérico para designar a las autoridades indígenas en la historia andina. En efecto, Rasnake también emplea *kuraka* como término técnico en la parte histórica de su libro.

forzadas, los líderes hereditarios se convirtieron en rotativos. Por otro lado, a partir del análisis de las fiestas y los rituales, Rasnake argumenta que se construye y se mantiene socialmente el papel de mediador de los *kuraqkunas* –quienes llevan la fuerza mística que se encarna en el bastón de mando, llamado *Kinsa Rey*–, entre el pueblo y el mundo transcendental, mediante los rituales.

En sus argumentos, Rasnake señala unos puntos interesantes. A continuación, vamos a resumirlos con nuestras propias observaciones: La situación de las autoridades indígenas en Bolivia dista tanto de la peruana como del sistema de cargos mesoamericano. El sistema de autoridades indígenas “varayoc” –los que tienen el bastón de mando en el idioma quechua– se introdujo mediante el Primer Concilio en Lima –año 1552– y el ordenamiento del año 1560 (Hosoya, 1997: 54). Por imposición del dominio español, la organización varayoc estaba compuesta solamente por hombres. Tras la independencia del Perú –1821–, a partir del año 1928, el gobierno central impuso el concepto de la “comunidad indígena” a la población rural (Rasnake, 1988: 12; Murra, 1984: 128-30), aislando a la sociedad indígena de la exterior. Posteriormente en el año 1938 se aprobó la ley 605 que dispone la abolición de todas las autoridades tradicionales (Isbell, 1994: 94). De tal modo que el sistema *varayoc* de autoridades indígenas peruanas, se creó, se abolió y se extinguió según la intención de los gobiernos tanto colonial como republicano.

En contraste con estas circunstancias peruanas, la situación en Bolivia fue muy diferente, como Rasnake señala acertadamente. “A pesar de las presiones muy reales en la tierra originaria y su autonomía social en el presente siglo, la organización de ayllu continúa, en muchas áreas, incorporando cientos y miles de familias” (Rasnake, 1988: 13); Los estudios antecedentes sobre los pueblos bolivianos demuestran “la continuidad y vigor de estas agrupaciones de gran escala” (*ibíd.*).

Especialmente en Bolivia, al realizar la Reforma Agraria –1953–, el gobierno del MNR requirió a cada comunidad, incluidas las antiguas haciendas, el establecimiento del Sindicato Campesino. En muchas comunidades del altiplano, incluidas las de nuestra investigación, la Organización tradicional de autoridades comunales desempeña esta función. Por consiguiente, en Bolivia, la razón de ser de las autoridades indígenas aumentó en la época moderna.

En el trabajo de Rasnake, se destaca el tema de la determinación social, en la interpretación de las autoridades indígenas y sus rituales, tomando en cuenta su papel regulativo –según el concepto de J. Searle– o performativo –según el concepto de J.L. Austin–, igual que ocurre en la interpretación de M. Bloch. Como se percibe en su argumento, Rasnake considera que el ritual de los juras –especialmente las fiestas comunales–, sirve para la reproducción de la agrupación social mediante la construcción y la expresión de los conocimientos socialmente compartidos, legitimando no solamente el *kuraqkuna*, sino también el mundo simbólico, así como el marco institucional más

amplio del grupo 3tnico Yura y sus relaciones con la sociedad que lo rodea. Realizando todo ello, la realidad social se construye y se mantiene socialmente; aqu3 reside la misi3n especial de los *kuraqkunas* –autoridades ind3genas–, seg3n Rasnake:

En el ritual, especialmente en las fiestas comunales –si el presente trabajo es un buen indicio–, el orden social es reconstruido y reflexionado. La acci3n simb3lica, pues, ofrece un medio para la reproducci3n de agrupaciones sociales y sus relaciones; el conocimiento compartido socialmente que est3 incorporado en los roles y expresado en los rituales de *kuraqkuna* ofrece una visi3n del mundo que encauza la relaci3n de los yuras, tanto de interior como de exterior del grupo Yura (Rasnake, 1988: 169-170). Estos rituales sirven no solamente para legitimar un juego de roles sociales –los *kuraqkunas*– sino tambi3n desempeñan el rol similar para la legitimaci3n del marco institucional m3s amplio del grupo 3tnico Yura y sus relaciones con la sociedad que lo rodea. Es aqu3 en el ritual de *kuraqkuna* donde hallamos lo que Berger y Luckmann (1967) hab3an designado como la legitimaci3n global del universo simb3lico. Si la realidad est3 socialmente construida, 3sta tambi3n debe ser socialmente mantenida. Es la misi3n especial de *kuraqkuna* (Ib3d.: 269).

En estos argumentos, aunque no se emplea el concepto de “ideolog3a”, hallamos la misma corriente te3rica de Althusser y Bloch. En nuestro an3lisis, empleamos el concepto de la ideolog3a, con el objeto de examinar la relaci3n entre los rituales y la sociedad ampliamente.

Por otro lado, Rasnake pone el 3nfasis en el hecho de que los yuras desempeñan los puestos de *kuraqkuna*, tomando una pareja como unidad: “La opini3n de los yuras es un3nime: todos los puestos del *kuraqkuna* son asumidos por la pareja y no solamente por el hombre”(Rasnake, 1988: 66); para corroborarlo, menciona que “El compartir de la responsabilidad tambi3n se sugiere en los t3tulos concedidos a los participantes” (ib3d.), como “Tata Alcalde” y “Mama Alcalde”, t3tulos que designan al esposo y a la esposa respectivamente. Este tipo de designaci3n di3dica se observa tambi3n en nuestro campo de investigaci3n. Adem3s, Rasnake cita un testimonio en la lengua quechua que se traduce como “Siempre el esposo y la esposa quienes desempeñan el puesto juntos, beben y hacen la *ch'alla* juntos”. Cuando un/a soltero/a desempeña el puesto de *kuraqkuna*, el/la c3nyuge inexistente es asumido por su hermano/a, primo/a o padre/madre (ib3d.) –este punto tambi3n coincide con nuestros datos en los pueblos aymaras.

En definitiva, igual que los yuras investigados por Rasnake, entre los aymaras, las autoridades comunales suelen desempeñarse generalmente por parejas –marido y mujer–, y las mujeres no solamente acompañan a los varones, sino que comparten protagonismo con sus maridos. Adem3s, en el pueblo Añakita existen unos puestos desempeñados solamente por las mujeres, denominados “*mayora*”, que son quienes organizan la actuaci3n ritual para atraer la fertilidad y la abundancia, en sus fiestas

respectivas –véase la tabla 1-B–. De esta manera, es indudable la importancia del papel de las autoridades femeninas en el altiplano aymara.

Así también, Rasnake se centra en la etnicidad y no presta mucha atención a la relación entre la designación de *kuraqkuna* y el derecho a la tierra. A pesar de ello, a lo largo de su trabajo se presentan varios datos etnográficos al respecto. En el departamento de Potosí, subsistió el impuesto llamado *tasa*, residuo de la época colonial, aunque en otros departamentos bolivianos se abolió (Rasnake, 1988: 61). Al principio, la *tasa* se estableció como impuesto per cápita obligado a los varones entre los 18 y los 50 años de edad. “Sin embargo, con el paso del tiempo, llegó a ser asociado con los comuneros que guardan el derecho a la tierra. Esta vinculación pudo ser fomentada por los representantes del estado, algo que es difícil de determinar desde la perspectiva del nivel local” (ibíd.).

Según Rasnake, el papel sustancial de las autoridades *kuraqkunas* es *proteger la autonomía de la comunidad y el derecho de acceso duradero a la tierra de cada comunero*, tanto mediante la recaudación de la *tasa*, como mediante el ofrecimiento de servicios. Esto nos llama la atención, puesto que, aunque no se cobra la *tasa* en La Paz, los *mallkus* aymaras también implican el derecho de acceso a la tierra y coinciden en que su sistema también sirve para proteger el territorio, como veremos más adelante. Además, Rasnake menciona que se obliga a ejercer el cargo de *kuraqkuna* teniendo en cuenta la extensión de la tierra poseída – algo que también hallamos en los pueblos de nuestra investigación–, como sigue:

Los *kuraqkunas*, excepto el *kuraka*⁶, son elegidos no por su don de mando, sino porque tienen terrenos en el *ayllu* (op.cit.: 81). Los *kurakas* amenazan a los que rechazan el puesto, con quitarles sus terrenos y concederlos a quienes lo acepten (aunque ningún terreno ha sido expropiado por lo menos en los últimos cincuenta años) (Ibíd.: 84-5); Los que poseen poco terreno podrían ejercer, como mucho, el puesto de postillón (Ibíd.: 68)⁷.

De este modo, el sistema de autoridades *kuraqkunas* del pueblo Yura muestra características similares al sistema de autoridades –*mallkus*– de los pueblos de nuestra investigación, especialmente la estrecha relación con el derecho a la tierra, que es el tema del presente trabajo. A continuación vamos a revisar algunos trabajos basados en investigaciones en Bolivia, centrándonos en el mismo tema.

Otro trabajo es el de Buechler (1980), el autor utiliza el término “*sponsorship*” para designar los puestos para organizar las fiestas y emplea las teorías del sistema de cargos mesoamericano. Por otro lado afirma, apoyándose en su propia investigación cuantitativa,

6 Entre los *kuraqkunas* de los yuras, excepcionalmente, el puesto de *kuraka* es del líder moral del *ayllu* sin un mandato fijo; las parejas del cual deben ser respetables (Rasnake, 1988: 80-81).

7 El puesto de postillón entre los yuras es literalmente el corredor mensajero del servicio postal, no obstante, en el momento de la investigación de Rasnake, ya se había abolido.

que el gasto para patrocinar las fiestas no resulta destructivo. Según Buechler, aunque es cierto que el gasto variaba considerablemente según el organizador, ocupó entre el 12 y el 13% de la renta anual; esta cifra es mucho menor que las cifras informadas para los casos de Mesoamérica y de otras regiones andinas; También era menor la diferencia del gasto entre los pobres y los ricos (Buechler, 1980: 227-232).

Por consiguiente, Buechler revela que, en el pueblo aymara de su investigación, no se percibe el efecto de la nivelación de la riqueza mediante los gastos para organizar las fiestas: una de las tesis primordiales de las teorías mesoamericanas. Aunque no hemos realizado una investigación cuantitativa, compartimos la misma impresión: el cumplimiento de los mallkus no parece tener como función nivelar la riqueza. Asimismo, como ya hemos mencionado, para comprender el sistema de mallkus, cuyo cumplimiento es obligatorio para casi todos los comuneros, el prestigio compartido por todos los comuneros no debe de considerarse como el motivo principal. Más bien, la relación entre Organización comunal y tierra es más importante que los conceptos de prestigio y jerarquía, como veremos en este trabajo.

En el libro de Buechler también se explicita el hecho de que la elección del organizador de las fiestas esté relacionada con la posesión de la tierra como sigue:

Hay dos criterios básicos de la aptitud para auspicar las fiestas. Primero, ser el mayor...Segundo, la posesión de la tierra y la riqueza. Existe una lista antigua de los poseedores de la tierra, la cual influye en la elección del organizador mayor de la fiesta. (Buechler, 1988: 47); ser seleccionado dependerá de su edad, los puestos seculares ya cumplidos, y, en cierto grado, depende de la cantidad de la tierra que posee. (ibíd.: 223)

Nos llama la atención que esta última cita se refiera a la cantidad de la tierra poseída, sugiriendo una proporción entre la obligación y la extensión de la tierra, tema que veremos más adelante.

En los trabajos sobre las autoridades indígenas publicados en Bolivia, hallamos varias menciones sobre la relación entre el cumplimiento de las autoridades y la posesión de la tierra. En general, estos trabajos, incluidos los etnográficos, no dan importancia a los argumentos o a la teorización y tienden a ser descriptivos, por lo tanto, no llaman la atención de las academias internacionales. Pese a ello, pueden incluir informaciones de gran riqueza. Por ejemplo, Fernández, investigando en tres pueblos situados en los departamentos de La Paz y de Potosí, deja constancia de que, en los tres pueblos, el cumplimiento de las autoridades comunales es una obligación para los que poseen tierras, como se cita a continuación: “El nombramiento de las autoridades...existe directa sintonía entre la posesión de tierras y el servicio de cargos...” (Fernández, 2000: 85)⁸; “el servicio de cargo le toca cumplir a la tierra

⁸ Esta mención trata de Sica Sica: pueblo aymara en el altiplano del departamento de La Paz.

(*uraqiruw wakt'i cargu luraña*)... La tierra regula los cargos, servicios y obligaciones” (ibíd.: 132)⁹. En este pueblo Yacu, las tierras se clasifican en tres categorías “tierras de originarios, agregados y sobrantes o arrimantes” (ibíd.). Cuando se venden internamente las tierras de originarios, los compradores que no tenían acceso ni a tierras ni “al desempeño de cargos de autoridad” deben cumplir con estos últimos, dado el principio de que “la tierra hace el cargo” (ibíd.).

Según Fernández, “Como es sabido, desde tiempos coloniales el derecho a la tierra siempre estuvo asociado con el cumplimiento –de parte de todos los miembros del *ayllu*– de cargas y obligaciones” (2000: 247). En cuanto a la ejecución de las autoridades “por la pareja”, sobre el pueblo Yaku se aclara que “tanto el varón como la mujer ejercen el cargo juntos” (Ibíd.: 148). En el pueblo potosino Puraka también se supone que las autoridades son ejecutadas por la pareja, según la siguiente mención “Si bien se ejerce en pareja, *chacha-warmi*¹⁰, sólo el varón puede resolver conflictos” (Fernández: 2000: 270). De tal modo, hallamos la relación entre el cumplimiento de autoridades comunales y la posesión de tierras, así como su ejecución por la pareja, en los pueblos muy alejados entre sí de Bolivia.

Investigando en dos pueblos –el pueblo aymara Chulumani en los Yungas y el quechua Chari en los Andes al norte de lago Titicaca–, Spedding y Llanos (1999) también afirman la relación entre el cumplimiento de las autoridades comunales y la posesión de la tierra como sigue:

En Chari no se paga una cuota sindical; pero se hace gran énfasis en el deber de ‘pasar’ cargos sindicales... En los Yungas se cobra una cuota sindical, multas por no asistir a reuniones, etc., y la exigencia de asumir cargos es menos sistemática. En ambos casos cualquier persona que posee algún terreno en la comunidad debe cumplir con algunos de estos deberes sindicales. (Spedding y Llanos, 1999: 52-53)

En ambas regiones de estudio, se exige la afiliación sindical para asumir la posesión legítima de la tierra. La “posesión legítima” quiere decir legítima desde el punto de vista de la comunidad que además puede ser amparada en documentos legales pero no necesariamente. (Ibíd.:103)

En esta última frase, hallamos una estructura dual en torno al derecho a la posesión de la tierra: el derecho consuetudinario “desde el punto de vista de la comunidad” y el que se legitima mediante los “documentos legales”. Sobre este tema, vamos a tratar más adelante.

Por su parte, Carter y Albó (1988: 480), sobre la comunidad aymara, mencionan que:

⁹ Se trata de Yacu: pueblo aymara en el valle de los Yungas en el departamento de La Paz.

¹⁰ *Chacha-warmi*: hombre-mujer en la lengua aymara.

...al casarse, ha llegado a su plena condición humana como *jaqi*, recibe un pedazo de la tierra comunal para la subsistencia de su familia. Pero a cambio, debe cumplir una serie de obligaciones con su comunidad, entre las que está precisamente el desempeño gradual de diversos cargos al servicio de todos. Por eso mismo los campesinos sin tierras ni asisten con pleno derecho a la asamblea ni tienen que pasar por estos cargos.

En esta cita, hallamos un concepto indistinto: “la tierra comunal”. Como veremos más adelante, los comuneros mismos consideran sus terrenos como “propiedad” suya. Y los recién casados heredan una parte de la “propiedad” de sus padres. Sin embargo, el derecho no incluye el de la libre disposición, por lo tanto, su tierra también puede considerarse como la “tierra comunal”. Esta ambigüedad del concepto de la posesión de la tierra forma parte de dicha estructura dual.

De acuerdo con todo lo anterior, en los estudios bolivianos, es bien conocida la vinculación entre el cumplimiento de autoridades comunales y el derecho de acceso a la tierra: los que poseen tierras deben cumplir con los puestos de responsabilidad de la Organización comunal. Es cierto que sobre este tema no se ha profundizado suficientemente. No obstante, algunos autores, incluso del estudio peruano, han prestado atención al tema, intentando teorizar sobre la mencionada relación vinculándola con el concepto de reciprocidad.

3. Por la tierra –uraqita–: una regla constitutiva

El trabajo de Mayer (1974), estudiando los pueblos quechuas peruanos, se refiere a “la reciprocidad entre el comunero y la comunidad”: “los comuneros deben prestar servicios a la comunidad” mediante trabajos de faena (Mayer, 1974: 55). También menciona el “sistema de varas” –el mencionado *varayoc*– y el antiguo censo anual, llamado *moroch*, aunque “ya ha perdido sus verdaderas funciones: la de asignar tierras entre aquellos que verdaderamente tenían derecho a cultivarlas. Estos derechos no sólo se adquirirían por ser miembros de la comunidad, sino también en reciprocidad por haber prestado servicios a la comuna” (Ibíd.: 58).

Mayer concluye mencionando el modo de intercambio recíproco entre la comunidad y el comunero de la siguiente manera: “Si hemos de tratar las obligaciones del comunero como reciprocidad... la comunidad garantiza al comunero posesión, usufructo y derecho de herencia de tierras. La comunidad garantiza acceso libre a recursos que no están en manos privadas, tales como los pastos (a los foráneos la comunidad les cobra derechos de pasto), leña, minerales, agua, etc.” (1974: 61), se refiere también a la regla comunal de uso de la tierra y rituales agrícolas. Con todo ello, según Mayer, mediante su concepto de la reciprocidad entre la comunidad y el comunero, lo que se intercambian son: (Del comunero a la comunidad) obligaciones como trabajos de faena y servicios de autoridades del sistema de vara, los rituales y

el uso comunal de la tierra; (De la comunidad al comunero) derecho a la tierra, a los recursos naturales y servicios públicos.

En Bolivia también, Xavier Albó, estudiando los pueblos aymaras, explica el cumplimiento de “cargos comunales por sayaña”¹¹, con el concepto de reciprocidad como:

...una obligación de reciprocidad de todos y cada uno para con su comunidad; la cual hace posible a toda pareja casada su acceso a la tierra y a otras protecciones, como los apoyos solidarios en momentos de apuro o la administración de justicia. Por eso cada *jaqi* o pareja casada que ya tiene su terreno propio en reciprocidad tiene que cumplir sus obligaciones con la comunidad entre las que –además de cuotas y trabajos– está el cumplimiento de los cargos del *thakbi*¹², incluido el de desempeñarse una vez a la vida como primera autoridad comunal. (Ticona y Albó, 1997: 71)

De tal modo, ambos autores –Mayer y Albó– interpretan el cumplimiento de las autoridades comunales con el concepto de reciprocidad con la comunidad, aunque según Albó, lo que intercambian tiene menos variedad, destacándose el acceso a la tierra propia. Es decir, coincidiendo con otros datos en Bolivia citados más atrás, así como los nuestros, en los pueblos investigados por Albó también los puestos de autoridades comunales son designados como “*uraqita* –por la tierra–”, es decir, su cumplimiento es una obligación para los que poseen tierras.

Pues bien, para comprender este sistema, ¿es adecuado el concepto de reciprocidad? ¿Son la tierra –o el acceso a la tierra– y el cumplimiento –o servicios– de las autoridades comunales, los que se intercambian componiendo la prestación y la contraprestación? Ciertamente, es indudable que el cumplimiento de las autoridades comunales respalda el derecho a la tierra; por lo tanto, parece que es posible interpretar esta relación como una obligación de reciprocidad entre los comuneros y su comunidad. No obstante, hallamos algunos problemas al aplicar tal interpretación al sistema de los *mallkus* de *uraqita*, como veremos a continuación.

Se puede considerar la norma de *uraqita* como una “norma constitutiva –*constitutive rule*–”: la existencia del comportamiento depende lógicamente de la norma –o la norma crea un comportamiento–, más que una “norma regulativa –*regulative rule*–”¹³: regula el comportamiento que es independiente de la propia

11 Según Albó, en el pueblo investigado, la sayaña implica que “los terrenos más inmediatos para el cuidado cotidiano del ganado”, incluyendo “el pequeño solar donde está la vivienda”; “Es de uso y posesión familiar” (Ticona y Albó, 1997:71).

12 Según Albó, “*Thakbi* significa ‘camino’ y es la palabra utilizada en la cultura aymara para explicar cómo cada persona adulta va avanzando en responsabilidad y reconocimiento dentro de la comunidad a través del cumplimiento progresivo de cargos de autoridad y servicio”; Asimismo, en Jesús de Machaca, pueblo investigado, se designa “*thakbi*”, “la secuencia de cargos y responsabilidades públicas...” (*op.cit.*: 66).

13 Por ejemplo, la norma de cruzar la calle cuando el semáforo está en verde es la regulativa, puesto que, sin

norma, según la dicotomía propuesta por J. Searle (1969). Al cumplir los *mallkus* con la norma de *uraqita*, ésta no es independiente ni de su nombramiento ni de su cumplimiento, sino que constituye una parte del sistema total de Organización de *mallkus*. En efecto, no existen *mallkus* que no se designen como *uraqita*, dado que los que no poseen terrenos no deben cumplir con la responsabilidad del cumplimiento de los *mallkus*. En consecuencia, la posesión de la tierra y el cumplimiento de los *mallkus* constituyen el sistema de “*mallkus* de *uraqita*”; en definitiva, no son ni prestación ni contraprestación.

Por el contrario, el cambio recíproco se puede considerar como una norma regulativa, puesto que el comportamiento de dar y recibir los dones y la reciprocidad son independientes. Por ejemplo, es posible regalar sin contraprestación de manera altruista. *Considerar un comportamiento formado de acuerdo con una norma constitutiva como si fuera una norma regulativa impide su comprensión*. En efecto, al reducir la obligación comunal a la “reciprocidad” entre el individuo y la comunidad, se abstraen múltiples elementos: el control comunal de la tierra, rituales religiosos, y la extensión de terrenos poseídos, entre otros.

Para comprender pertinentemente la norma *uraqita* –el cumplimiento de las autoridades comunales se obliga a los que poseen terrenos–, tenemos que comprender primero, el hecho de que la norma constituya el sistema de Organización comunal, así como sus prácticas y trasfondo cultural. En el presente trabajo examinamos cómo se explica y se ejecuta tanto la norma como la Organización, desde el punto de vista de los comuneros. A continuación, vamos a esbozar el sistema de posesión de tierras.

4. Doble estructura en la posesión de las tierras

- *El Sistema genérico de posesión de tierras en Bolivia*

La comunidad indígena y sus tierras comunes han sido cuestión de discusión desde el siglo XVI¹⁴. A partir de la independencia de Bolivia del año 1825, se ha tratado de introducir el sistema moderno de propiedad de las tierras. Primero, Simón Bolívar promulgó el decreto de desvinculación de 8 de abril de 1824, aunque posteriormente se vio obligado a suspenderlo. Las políticas posteriores sobre tierras han seguido los mismos pasos, basculando entre el reconocimiento y la negación tanto de la comunidad indígena, como de su tierra común. A pesar de haber sufrido cambios vertiginosos en la política de tierras, en Bolivia las comunidades originarias han sobrevivido hasta hoy y la mayor parte de las haciendas que habían sido creadas

respetar el semáforo es posible cruzar la calle; es decir, la norma y el comportamiento son independientes.

14 Sobre la historia en torno a la tierra común, véase Hernáiz y Pacheco (2000).

en estos territorios, volvieron a conformar comunidades, incluyendo el sistema de autoridades comunales (Carter y Albó, 1988: 455, 486).

Tras la Reforma Agraria de 1953, se halla una estructura dual: el sistema estatal basado en el concepto jurídico occidental y el derecho consuetudinario comunal. Esta situación híbrida causa gran complejidad en torno a las tierras, por lo menos en el altiplano aymara. Por ejemplo, aunque la situación actual del registro de tierras no es homogénea entre las comunidades, los comuneros, tengan o no el título de “propiedad”, poseen sus terrenos con el derecho del “usufructo” exclusivo (Carter y Albó, 1988: 464-9, Kimura 2003: 23). Por otra parte, aunque se tenga el título de “propiedad”, no se puede ceder y vender el terreno a un extraño sin el consenso de la comunidad. Es decir, carece del pleno derecho de disposición *-ius abutendi-* que es sustancial en el concepto occidental de propiedad, y se observa un carácter colectivo de las tierras.

En efecto, es muy difícil explicar la situación en torno al derecho a las tierras aymaras, con los términos jurídicos occidentales: propiedad, usufructo y posesión, entre otros. Las citas que siguen nos muestran dicha complejidad, las cuales se refieren a “La comunidad Aymara” –el título del capítulo, escrito por Carter y Albó–, y coinciden con la situación de los pueblos de nuestra investigación: Con la Reforma Agraria, aunque se consigán “títulos individualizados para el terreno de cada familia; pero en la práctica suele persistir cierto control de la comunidad sobre estos ‘propietarios individuales’” (Carter y Albó, 1988: 464-5);

...si dejan de cumplir las normas que la comunidad considera esenciales y cometen alguna grave infracción, corren el riesgo de ser expulsados, perdiendo todo derecho al pedazo de tierra del que el título individual de reforma agraria parecía reconocerles plenos propietarios. El control final de la propiedad es colectivo; pero la tenencia, incluso de cara a ciertas transferencias, está individualizada; es la comunidad la que toma decisiones cuando se producen vacancias u ocurren conflictos... (Carter y Albó, 1988: 465)

En cuanto al derecho a la tierra desde la visión de cada familia, también nuestros datos coinciden con la generalización de Carter y Albó que se cita a continuación: “Cada unidad productiva familiar tiene la posesión y uso consuetudinario de determinados terrenos desde tiempo inmemorial, así como el derecho a decidir las formas de herencia y transferencia de los mismos, de acuerdo con las normas comunales aceptadas” (1988: 465). Es la última parte citada: “las normas comunales aceptadas”, la que es precisamente el tema del presente trabajo.

Ahora bien, pese a esta complejidad, incluida la mencionada doble estructura, conviene destacar que, en el interior de las comunidades, el derecho individual a

las tierras es “inalienable y perpetuo”, y que los comuneros no lo consideran como mero usufructo¹⁵. Aunque, es cierto que el territorio de la comunidad se identifica con las tierras comunales, de cara al exterior, mientras que las tierras son poseídas particularmente en el interior de la comunidad¹⁶; su derecho exclusivo no está comprendido por el concepto de usufructo¹⁷, y precisamente esta “posesión exclusiva” origina la obligación del cumplimiento de los *mallkus*. Así las tierras en este régimen comunal conllevan dos caracteres: común e individual, simultáneamente. Este tipo de “combinación de la propiedad individual y colectiva ha constituido una particular forma de organización del espacio que asegura la sobrevivencia y desarrollo de muchas comunidades” y fue reconocida en la Reforma Agraria (Hernández y Pacheco, 2000: 194-5). De tal modo, si se adopta solo el punto de vista occidental, el sistema comunal resulta invisible, por tanto, es imprescindible examinar el sistema de tierras, desde el punto de vista interior.

- *Sistema de posesión de tierras, en los casos investigados*

Ninguno de los dos pueblos que fueron parte de la investigación, ni Kunturiri ni Añakita, ha tenido la experiencia de convertirse en hacienda, y han mantenido cierto nivel de libertad, siendo considerados comunidades originarias. Lo mismo ha ocurrido con el uso de las tierras en los dos pueblos, que es similar, incluido el sistema de *aynuqa*¹⁸—sistema de barbecho sectorial colectivo—.

Pese a estos puntos en común, existe una discrepancia en torno al sistema de tierras entre los dos pueblos. El terreno de Kunturiri¹⁹ se midió levantándose su plano detallado tras la Reforma Agraria, y se ha producido el registro de una parte de los terrenos particulares. Estos terrenos se pueden ceder y vender con el consenso de la comunidad. Sin embargo, aunque se adopta, en parte, el sistema moderno de posesión de las tierras, los comuneros reclaman su derecho a las mismas basándose en el sistema de *mallkus*, como derecho consuetudinario, salvo raras excepciones.

15 Los dueños pueden usar, explotar, rendir y ceder sus tierras. Además, aunque no las ocupan ni utilizan, por motivos de emigración, entre otros, no deben perderlas, siempre que cumplan con los *mallkus*. Esta característica es común con el derecho real —propiedad—.

16 Los aymaras también reciben influencia del sistema moderno occidental, cuyos términos son adoptados por ellos, con su propia interpretación; por ejemplo, llaman sus terrenos como “propiedad”, aunque no son propiedades, desde el punto de vista jurídico occidental. Asimismo, han experimentado numerosos casos de compra-venta de terrenos —generalmente entre los comuneros— y la obtención de títulos de “propiedad”, incluso pleitos al respecto (ver Platt 1982); todo ello implica la penetración del concepto occidental de propiedad y, asimismo, la coexistencia de distintas visiones en torno a las tierras.

17 Cuando los poseedores prestan sus terrenos, surge el concepto de usufructo. En este caso, generalmente conlleva otro tipo de sistema recíproco consistente en que los usufructuarios de los terrenos ofrecen laboreo, productos o semilla, entre otros.

18 *Aynuqa*: Tierras cultivables bajo control comunal del sistema de barbecho sectorial colectivo.

19 Kunturiri es una aldea pequeña, con una población de 322 habitantes -129 hogares-, según el censo nacional del año 2001. Su zona central es una llanura a 3.860m de altitud, rodeada por colinas de 4.050m de altitud. La extensión de la comunidad Kunturiri es de alrededor de 1.600 ha.

Por otro lado, el terreno del *ayllu*²⁰ Añakita²¹ está registrado con el título de “Proindiviso”, de acuerdo con el Decreto Diciembre de 1880 (Hernández y Pacheco, 2000: 34-35) y los terrenos particulares no han sido medidos ni siquiera tras la Reforma Agraria. Pese a ello, el derecho individual de tierras está establecido y, por lo general, se transfieren de forma patrilineal. Aunque no existen cédulas de los terrenos individuales, se transmite una lista de los grupos de descendencia patrilineal que constituyen el *ayllu*²². En esta lista se incluyen los nombres de los comuneros pertenecientes a los grupos citados, divididos en dos categorías: *originarios* y *agregados*, sin estratos sociales diferenciados. Se explica que las dos categorías difieren sólo en el tamaño de terreno que los componentes poseen: los *originarios* tienen terrenos grandes, y los *agregados* tienen terrenos de menor tamaño; asimismo, se observa cierta diferencia en el itinerario de *mallkus* entre los comuneros de las dos categorías, como veremos más adelante. Las mujeres se integran en la categoría del esposo, y es común que se produzcan matrimonios entre miembros de las dos categorías.

Ahora bien, ante la medición del territorio del *ayllu*, realizada en 1976 conforme a la Reforma Agraria, se presentó un pedimento para solicitar el reconocimiento, de acuerdo con la Ley de Reforma Agraria, de la vigencia de los títulos de propiedad del territorio del *ayllu* Añakita poseídos anteriormente; con fecha del 4 de agosto de 1976, emitido por las autoridades comunales, la cual implica el sistema de posesión de tierras consistente en que la propiedad es de “una sola unidad agrícola comunitaria” como el *ayllu*; a la vez, cada familia tiene “el derecho posesorio”, mediante las “sucesiones hereditarias”. Aquí se observa la mencionada combinación de la propiedad individual y colectiva. En definitiva, el Expediente indica la extensión total del *ayllu*, dividido en “cultivable de aynoca”, “pastoreo”, “incultivable” y otros, junto con el “Censo demográfico”, pero las propiedades individuales no están registradas ni siquiera medidas, y su mapa muestra sólo el contorno del *ayllu*²³.

20 Como Rasnake indica acertadamente, el término “ayllu” no se puede definir con un significado aplicable en toda la región andina, dada la variedad enorme dependiendo de la región. El caso del *ayllu* Añakita actual se puede considerar como una comunidad agrícola que consta de tres pueblos, en la cual se comparte una parte de territorio y de los rituales, así como la organización comunal.

21 El *ayllu* Añakita consta de tres pueblos: Añakita, Layqani y Machaca con un total de 5.950 habitantes-2.033 hogares-, según el censo nacional de 2001; La extensión total del territorio del *ayllu* es de alrededor de 18.900 ha. La altitud varía de 3.890 a 4.692m sobre nivel del mar.

22 Esta lista que consta de 20 folios, no tiene unos datos importantes, como por ejemplo la fecha y el año en que se elaboró. Asimismo, el modo de mencionar a cada grupo no está homogeneizado. Dadas estas características, no tiene valor ni histórico, ni jurídico, desde nuestra visión. A pesar de todo ello, para la comunidad esta lista es sustancial: apoyándose en ella se limitan sus componentes entre los grupos descendientes del *ayllu*; es innegable que la costumbre de elaborar una lista se remonta al padrón de la visita de la época colonial, pero este último nunca prescindía de la fecha ni del año de su elaboración. Esta diferencia sugiere que su significado ha cambiado. La lista actual es para la comunidad y se utilizada conforme a su necesidad consuetudinaria: la fecha y el año no son necesarios porque los grupos descendientes no deben de cambiar. Así que es interesante como un dato etnográfico, formando un objeto simbólico que conlleva una autoridad política.

23 Expediente de la Reforma Agraria N° 43140: 16-52.

Como el mencionado pedimento sugiere, el derecho de tierras individuales está establecido en Añakita. Aunque no hay plano, los comuneros conocen los terrenos respectivos: saben quién es el dueño del terreno y hasta dónde les pertenece. Los componentes de la comunidad deben ser exclusivamente aquellos que pertenecen a los grupos de descendencia registrados en la lista citada anteriormente, los cuales pueden gozar del derecho de posesión y herencia de tierras. No se permite añadir nuevos grupos en la lista. Además, el caso de integración de esposos forasteros en esta comunidad es muy excepcional porque, en general, se transmite el terreno de forma patrilineal²⁴. En Añakita el derecho a las tierras se reconoce a través del cumplimiento de los *mallkus*, siendo el único respaldo consuetudinario.

Según nos explicaron los ancianos *originarios* de Añakita, el sistema de transferencia de tierras en este pueblo se entiende como sigue: los terrenos del *ayllu* se transmiten de forma patrilineal. A los que heredan terreno se les reconoce su derecho a través del cumplimiento de los *mallkus*. Las mujeres, sin hacer distinción del origen, se integran en el grupo de descendencia de su esposo. La esposa debe desempeñar los *mallkus* con su marido para heredar el terreno del mismo. Los esposos forasteros no pueden integrarse en el pueblo, porque no tienen terreno²⁵.

Aunque esta explicación tenga coherencia, se supone que pueden tener lugar varias situaciones excepcionales, como en los casos de hijo natural o si nacen sólo hijas, entre otros. En efecto, la transferencia de tierras se practica con flexibilidad. Sirva como ejemplo lo que nos explicó una mujer que reside en Añakita, proveniente del grupo de descendencia *originario* del pueblo contiguo Layqani –uno de los tres pueblos del *ayllu* Añakita–, casada con un comunero –*agregado*– de Añakita. Según esta informante, el terreno de su esposo es pequeño, de modo que están cultivando tierras que ella heredó de su madre²⁶ –sus padres son del mismo pueblo–. Esta mujer y su esposo están desempeñando los *mallkus* tanto de Añakita como de Layqani, simultáneamente.

También nos informó sobre el caso excepcional de un forastero –potosino– que vive en Añakita, en calidad de yerno, casado con una comunera –*agregada*–. Estos cónyuges desempeñaron un puesto de *mayora*, en la fiesta de la Exaltación del año 2007. Según los comuneros, la *mayora* se designa entre las mujeres solteras de edad madura o viudas. Es decir, el puesto se considera que concierne al uso o tenencia de tierras por las mujeres. Nos informaron que estos cónyuges desempeñaron dicho

24 No es raro el matrimonio entre añakiteña y forastero, en cuyo caso, en general, no viven en Añakita.

25 Algunos comuneros afirman que transfieren sus terrenos a sus hijas, de acuerdo con el ordenamiento jurídico boliviano. Por otro lado, también se observan casos de compra-venta de terrenos entre comuneros, y en el Expediente del Instituto de la Reforma Agraria se hallan algunos documentos supuestamente redactados para dicha compra-venta de terrenos.

26 Esta mujer nos dijo que en su pueblo natal, se transmiten los terrenos de madres a hijas y de padres a hijos. Según Carter y Albó (1988: 470), esta forma de herencia es más tradicional, sin influencia española.

cargo, a fin de convencer a los de Añakita, que no reconocen el acceso del forastero masculino al pueblo. Además de ello, en la fiesta de la Asunción del año 2008, otra comunera –*originaria* y su esposo forastero desempeñaron también un puesto de *mayora*²⁷.

- *Mallkus de uraqita: obligación para legitimar el derecho a la tierra*

El sistema comunal de tierras no está codificado y hay contradicciones entre las explicaciones de los comuneros. Pese a ello, coinciden unánimemente en que *es imprescindible desempeñar los mallkus para que se reconozca el derecho de posesión y uso de tierras*. Por consiguiente, podemos comprender que el cumplimiento de los *mallkus* legitima el derecho a la tierra.

A propósito, en Kunturiri, dado que las tierras se transmiten incluso a las hijas, no es raro que un esposo forastero venga a vivir a la comunidad. Más aún, existe un caso en el cual un forastero se integró comprando terrenos. En cualquier caso, *los que tienen terrenos deben cumplir con las autoridades comunales*. De este modo, es indudable que el cumplimiento de *mallkus* legitima el derecho a la tierra, especialmente el de su posesión. No obstante, esto no significa que baste cumplir con los *mallkus* para la legalización de la posesión de terrenos. Existen comunidades en las que, además de dicho cumplimiento, se cobra el impuesto *tasa* o la cuota, como hemos visto, no obstante que en los pueblos de nuestra investigación no se cobra. Además, generalmente, los comuneros deben prestar mano de obra para obras públicas. A pesar de todo ello, es indudable que el cumplimiento de los *mallkus* es obligatorio para legitimar la posesión de tierras, y que esto conforma el motivo principal del acceso a los *mallkus*, como se revela en los casos concretos que veremos más adelante.

- *Interpretación de la norma uraqita como “membership”*

Rasnake (1988), centrándose en la etnicidad de los yuras, considera la obligación tanto del cumplimiento de autoridades indígenas como del pago de impuesto –*tasa*–, simplemente como “obligación del *ayllu membership*”: “Además de pagar la tasa, otra obligación del *ayllu membership* es asumir los roles de autoridades” (Rasnake, 1988: 63). Pero Rasnake no profundiza más en el sentido de esta obligación. Además, es discutible si el concepto de *membership* es adecuado o no en este contexto. En efecto, en la lengua española no existe una palabra que corresponda a “*membership*” en inglés, concepto abstracto que implica una gama de derechos y obligaciones²⁸. Aunque

27 Estos dos matrimonios son los únicos casos, según las informaciones que hemos obtenido, de hombre forastero que viva en Añakita. Por lo tanto, es imprevisible si estos cónyuges seguirán el itinerario normal de *mallkus* –pauta que siguen las familias que heredan terrenos de forma patrilineal–.

28 Las palabras traducidas, –“socio”, “admisión”, “afiliación” o “pertenencia”, entre otros–, incluyen sólo una

empleemos el concepto en el idioma ingl3s, no es f3cil de juzgar si es aplicable o no a la obligaci3n del cumplimiento de los *mallkus*, debido a los problemas siguientes: se supone que cuando un individuo obtiene el *membership* de una organizaci3n, las dos partes son independientes y que, generalmente, depende de la voluntad del individuo si lo obtiene o no –considerando, por ejemplo, los casos de la Asociaci3n de Antropolog3a o del American Express.

Por el contrario, en las comunidades de Bolivia, la admisi3n de miembros asociados –*membership*– es innata, y no se deja en manos del individuo: el procedimiento para legitimar la propiedad –el cumplimiento de los *mallkus* y/o la *tasa* en su caso–, se obliga exclusivamente a los oriundos descendientes de la tierra. Esta caracter3stica es similar a la ciudadan3a o a la nacionalidad del *ius sanguinis* –derecho de sangre–, m3s que al *membership*. Adem3s, es muy dif3cil considerar que los solteros que todav3a no han empezado a ejercer el itinerario de *mallkus* no sean miembros de la comunidad.

El punto m3s problem3tico es que la interpretaci3n de considerar la obligaci3n de *mallkus* como *membership* impide el examen m3s profundo de la cuesti3n, aunque debe de haber varios puntos a considerar; por ejemplo, por qu3 se emplea la obligaci3n de *mallkus* para legalizar el derecho a la tierra. Vamos a abordar una parte de estos problemas.

5. Sistema de tierras y de los mallkus

- *La clasificaci3n y el rol de las autoridades comunales*

La organizaci3n de los *mallkus* no es homog3nea entre las comunidades, reflejando tradiciones y/o circunstancias anteriores de la Reforma Agraria –por ejemplo, haber sido una antigua hacienda o ser una comunidad originaria. Sin embargo, las antiguas haciendas tambi3n han reconstituido la comunidad y la organizaci3n comunal de cargos de forma rotativa (Carter y Alb3, 1988: 486). La organizaci3n comunal suele desempe1ar simult3neamente la funci3n del sindicato campesino agrario establecido en el momento de la Reforma Agraria.

En los pueblos aymaras, los *mallkus* son desempe1ados, en general, por la pareja, como hemos visto, salvo raras excepciones. El mandato de los puestos de *mallkus* es de un a1o. Se desempe1an sin remuneraci3n y, m3s bien, requieren cierto gasto, para invitar a los comuneros a comer. Al casarse, los aymaras llegan a ser “plenamente *jaqi* ‘persona’, con todos sus derechos y obligaciones... adquieren tambi3n su derecho a

parte de la palabra inglesa *membership*. En el idioma japon3s tampoco existe este concepto y se adopta la palabra inglesa como pr3stamo.

un conjunto de terrenos... ” (Carter y Albó, 1988: 470), y empiezan por los cargos menores y pasan gradualmente a los cargos de mayor responsabilidad²⁹.

En el pueblo Añakita, los *mallkus* entrantes son elegidos por los salientes –véase la *tabla 1*–, mientras que en Kunturiri, se eligen por votación –véase la nota de la *tabla 2*–; en ambos casos, se designan teniendo en cuenta la voluntad de los aspirantes. No se hallan funciones muy detalladas, diferenciadas entre los puestos, salvo los especificados –de la iglesia, de las escuelas, y de la *aynuqa*, entre otros–. Por ejemplo, el rol más destacado tanto de los líderes –*jach’a mallku*, *sullka mallku*– como de los jueces –que son los puestos generales y más respetados– es asistir a los rituales e invitar a los comuneros –a coca, alcohol, dulce y comida, entre otros–, sin mayor diferencia, salvo el líder por su rol de representante de la comunidad durante su mandato.

Aparte de estas organizaciones comunales, en Añakita existe ayuntamiento, el cual abarca una esfera más amplia que el *ayllu* Añakita; es una organización estatal que consta de cargos unipersonales como alcalde, concejal y secretario, entre otros; estas funciones públicas son desempeñadas por una sola persona y no por la pareja. Se dice que son puestos “por el dinero”, en contraste con los *mallkus* comunales “por la tierra –*uraqita*–”.

Hemos revisado las circunstancias generales en torno a la tierra y las autoridades comunales de los pueblos aymaras, especialmente los de nuestra investigación. A continuación, vamos a examinar y revelar el sistema de *mallkus* de *uraqita*, desde el punto de vista de los comuneros para comprender quiénes y cómo cumplen con los *mallkus*, y de qué modo su cumplimiento respalda el derecho a la tierra, a partir de los datos etnográficos.

6. Mallkus de uraqita, desde la visión de los comuneros.

- *El caso del Sr. Emilio Yujra de Añakita*

La información que se cita a continuación se basa en la explicación del Sr. Emilio Yujra –*originario*–, nacido en Añakita en 1936 de padres añakiteños. Tuvo dos hijas y tres hijos con su primera esposa que ya falleció y un hijo con su esposa actual, en total seis.

Cuando tenía dos años, su madre se fugó con otro hombre, por lo que se ha criado con su padre y abuela paterna. En su niñez, la familia vivía en la pobreza y tanto él como su hermano mayor no pudieron estudiar en la escuela. Aunque

²⁹ No obstante, el peso de la responsabilidad y la cantidad del desembolso no siempre son proporcionales. En ambos pueblos, el gasto del cargo de *líder* no es el mayor. En Añakita, el gasto del *pasante* es el más cuantioso, puesto que el contrato de la banda musical cuesta varios miles de dólares americanos, y en Kunturiri los cargos de *alcalde escolar* y de *preste* conllevan los mayores gastos.

dispusieron de un terreno grande, no contaron nunca con bóvidos para arar la tierra. Dada esta circunstancia, nuestro informante vivió en los Yungas –zona subtropical–, dedicándose a la tala y la agricultura con su padre que, antes de morir, volvió a casarse con una lugareña con la que tuvo otro hijo.

Cuando tenía unos 18 años, Emilio trabajó como ayudante en una sombrerería de la ciudad de La Paz y aprendió la técnica de su fabricación. Posteriormente se casó con una añakiteña, con la que inició el largo itinerario de *mallkus* –véase la tabla 4–. Cuando tenía 64 años –año 2000–, culminó su proceso con el *jach'a mallku* –líder– del *ayllu*, con su esposa actual, proveniente del pueblo cercano. Su hermano, dos años mayor que él, vive en la ciudad, donde puso fin a su vida laboral como sastre de la policía. Aunque no se ha domiciliado en Añakita, cumplió con los seis cargos –*sullka mallku*: líder secundario, *kamana*, *coronel*, *mayordomo*, *mallku mayor* y *preste*– y ha prestado apoyo a Emilio en el cumplimiento de los suyos. Por ello conserva su derecho a la tierra y puede transferir a sus hijos el derecho. No obstante, sus dos hijos viven en Argentina y no quieren regresar.

El hermanastro –hermano de padre– de Emilio nació y creció en los Yungas y no ha permanecido en Añakita, ante todo debido a que como no ha desempeñado ningún cargo de los *mallkus* no tiene derecho a la tierra del pueblo. Además, Emilio tiene una hermana uterina que vive en la ciudad; su padre, un *originario* de Añakita, murió antes de culminar su itinerario de *mallkus*, y ella es su única hija. Como no tenía hijo varón, su tierra se ha transferido a un añakiteño que lleva el mismo apellido, que cumple con los *mallkus*. Posteriormente, este hombre le cedió a ella parte de la tierra que le correspondía, de modo que ha desempeñado los puestos de *mayora* citados antes. Se casó con un añakiteño, pero se divorció y no ha asumido *mallkus* para el terreno de su marido.

La hija mayor de Emilio se casó con un añakiteño –*agregado*– y vive en la ciudad. Este matrimonio ha ocupado el puesto de *alcalde escolar*. Según Emilio, los añakiteños, tanto los *originarios* como los *agregados*, deben desempeñar seis puestos de autoridades comunales; por lo tanto, a su hija y su marido les quedan cinco puestos para el terreno del marido. La hija menor de Emilio se casó con un comunero –*originario*– del pueblo Layqani del mismo *ayllu* y están desempeñando los *mallkus* del pueblo del marido, donde viven.

El hijo mayor de Emilio se casó con una añakiteña y se instalaron en un terreno cedido por sus padres. Entre los puestos obligatorios, han desempeñado el de *alcalde escolar* hace unos diez años y en agosto de 2002 ofrecieron una llama para el ritual de sacrificio, en vez de desempeñar el *coronel*; por lo tanto, les queda sólo el *kamana*. Aparte de esto, desempeñaron el *preste* y el *pasante* en los últimos años. Según nos dijo este hijo mayor de Emilio, mediante estos dos puestos sustitutivos, pretenden suplir los puestos que les quedan. También ocupó

el puesto de secretario del ayuntamiento del Municipio de Añakita durante varios años y su hermana –la hija menor de Emilio que vive en Layqani– es concejala del mismo ayuntamiento. Estas funciones públicas remuneradas son unipersonales y no se consideran como “cargos” y son independientes del itinerario de autoridades comunales –*mallkus*–.

El segundo hijo de Emilio se casó con una comunera del pueblo contiguo pero se divorció. Suele trabajar como albañil o temporero en las ciudades o provincias. Aunque todavía no ha desempeñado ningún puesto de autoridades comunales, tiene intención de heredar el terreno de sus padres. El tercer hijo también tiene una situación semejante. Desde 1999 trabaja en Argentina como sastre, se casó con su compañera del trabajo proveniente de otro pueblo aymara de Bolivia. Por el momento quiere seguir trabajando allí, pero compró un lote de tierras a medio camino entre Añakita y la ciudad de La Paz. No ha empezado a recorrer el itinerario de *mallkus* pero tiene intención de heredar el terreno de Añakita.

El último hijo de Emilio es el único hijo nacido de su esposa actual, está todavía soltero y vive con sus padres. Tras terminar su bachillerato, además de realizar labores agrícolas, desde 2006 se dedica, como chófer de camión, al transporte de piedra caliza de la cantera local. No ha empezado el itinerario de *mallkus* pero quiere permanecer en el pueblo y desempeñar los *mallkus* con interés.

El padre de Emilio ya había culminado los *mallkus* antes de trasladarse a los Yungas. Como se divorció de su esposa formó una pareja con su propia madre –abuela paterna de Emilio–, con la que desempeñó seis puestos –*jisk’a justicia, mallku mayor, coronel, kamana, alcalde escolar y mayordomo*–, ocupando el de *mayordomo* durante dos años para equilibrarlo con el peso del puesto de líder³⁰.

- *Mallkus de Kunturiri, según las informaciones del Sr. Daniel Luján*

Aunque Daniel Luján es de Kunturiri, se casó con una comunera del pueblo colindante y ahí está desempeñando los *mallkus* con su esposa, que tiene un terreno grande; los terrenos de estos dos pueblos pueden ser registrados particularmente y no siempre se transfieren de forma patrilineal. Daniel no tiene terrenos en su pueblo natal, Kunturiri, pero tiene experiencia en el ejercicio de cargos de este pueblo como sustituto de otros comuneros o voluntario³¹. La *tabla 5* señala el itinerario estándar de *mallkus*, según las informaciones de Daniel.

30 Los hombres *originarios* del *ayllu* tienen la capacidad de ejercer el líder –*jach’a mallku*–; pese a ello, en efecto, no a todos se les asigna este puesto, puesto que existen 114 grupos de descendencia patrilineal de *originario* en el *ayllu* Añakita, es decir, se tarda 114 años en completar los turnos correspondientes a todos los grupos. Puesto que Emilio Yujra ya fue líder, no es extraño que ni a su padre ni a sus hijos le sea asignado este cargo.

31 Daniel tiene mucho apego a su pueblo natal y desea comprar un terreno para cultivar. Por este motivo, cuando se lo piden, asume un puesto liviano, para mantener una relación íntima con el pueblo Kunturiri, lo cual le va a ayudar tanto para la compra del terreno como para su legitimación en futuro.

Los padres de Daniel, ya fallecidos, eran de Kunturiri, siendo Daniel el quinto hijo de un total de seis³². El primer, el segundo y el sexto hijo residen en la ciudad y no tienen terrenos en este pueblo. Sólo el tercer hijo, Darío, permanece en el pueblo como agricultor, con terrenos que le compraron sus padres y de los de su esposa que es coterránea. Pese a ello, considera la obligación de *mallkus* como una mala costumbre antigua y rechaza su cumplimiento. El cuarto hijo también vive en el pueblo pero no tiene terrenos, y con su hijo y mujer de hecho, se han ganado la vida encargándose del ganado de otros comuneros, entre otros trabajos. Por el momento, como no tiene terrenos, no tiene obligación de *mallkus*.

Como hemos visto, en el caso de Añakita, no existen cédulas de propiedad particular, y la única vía para el reconocimiento del derecho a la tierra es el cumplimiento de los *mallkus*. Por otra parte, en Kunturiri, se pueden registrar los terrenos; pese a ello, también los comuneros legitiman su derecho a la tierra basándose en el cumplimiento de los *mallkus*. Según Daniel, si algún comunero con terrenos incumpliera los cargos comunales, aunque cultivara sólo en su propio terreno, seguramente le sería exigido el desempeño de *mallkus* e incluso no se le permitiría utilizar el pastizal común, puesto que aunque quisiera pastorear el ganado sólo en su propiedad le sería imposible acceder a la misma sin pisar terrenos ajenos. Es decir, los que incumplen los *mallkus* tienen la desventaja de que no pueden acceder a las tierras comunales. Pese a ello, existen comuneros que rechazan su cumplimiento, aunque son pocos.

• *Los casos de incumplimiento de mallkus en Kunturiri*

Como los deberes de las autoridades comunales encierran diversos rituales religiosos, no es extraño que los no religiosos suelen evaluar el sistema de *mallkus* negativamente. El caso del Sr. Darío es típico; rechaza las creencias religiosas considerándolas una superstición. No participa en los rituales de las fiestas comunales, salvo que vende cervezas en las mismas, y desatiende el procedimiento establecido para poner los tubérculos semillas que, de acuerdo con la tradición, debe ser ejecutado por mujeres. Aunque tiene unas 5 hectáreas de tierra, no ha desempeñado ningún puesto de *mallkus*. Según nos contó, no quiere que les quede a sus hijos la mala y antigua costumbre de los *mallkus* que tanto les hace sufrir.

Además, el Sr. Darío y sus aliados que viven en la zona norte de Kunturiri –que consta de 4 zonas–, han iniciado una campaña con el objeto de independizar la zona, en parte para librarse de la imposición de *mallkus*. Sin embargo, uno de sus aliados

32 Sus padres culminaron el itinerario de *mallkus* de Kunturiri hace mucho tiempo y aunque no tenían nada más que 2 ha, también realizaron el registro de sus terrenos. Según Daniel, en el caso de que los hijos realicen el cambio de nombre de terrenos de sus padres fallecidos, y los dividan entre los seis, esos pequeños terrenos no deberán generar obligación de *mallkus*.

se retiró de la campaña, según Daniel, supuestamente por temor a ser despojado de sus tierras, puesto que tiene terrenos que están pendientes de registro en otras zonas de la comunidad. En este relato se percibe la posibilidad de desalojo de terrenos que no se reconocen por parte de la comunidad. En este caso, dado que sus terrenos todavía no se han registrado, si rechaza el cumplimiento de los *mallkus*, resulta que no se tiene ningún respaldo para legitimar su derecho; por poco que sea la eficacia del registro para su reconocimiento y legitimación estatal ante la norma comunal, es mejor registrarlos para que tenga por lo menos un respaldo reconocido por el Estado. En efecto, los señores Luján registraron sus terrenos, además de cumplir con los *mallkus*, y así tuvieron dos respaldos para reclamar su derecho.

- *El caso de incumplimiento de mallkus en Añakita*

El Sr. Marcelino –agregado– de Añakita también era famoso por rechazar los *mallkus* con el pretexto de ser profesor del pueblo colindante y por ello fue objeto de censuras. Sin embargo, en mayo de 2006, por fin, asumió el puesto de *coronel* –véanse las *fotografías 5 y 6*–. Nos extrañó esta noticia, porque el cargo de *coronel* supone una dedicación ardua e intensa, mucho más que los demás puestos: los *coroneles* organizan y bailan las danzas de seis géneros en unas quince oportunidades anuales. Deben adquirir diferentes vestuarios especiales y flautas propias para cada género; sus esposas –*coronel mamas*– tienen que tejer una decena de ponchos variados para sus parejas. Aunque es uno de los puestos obligatorios, muchos comuneros lo sustituyen por el ofrecimiento de un animal de sacrificio u otras alternativas. Ante todo, la mayoría de los comuneros empieza el itinerario de los *mallkus* con un puesto menos oneroso.

Según los comuneros, al Sr. Marcelino le obligaron a desempeñar este cargo, con el objeto de hacerle aprender las costumbres del pueblo, puesto que él rechazaba los *mallkus* pese a que constituyen un deber para todos los que tienen terrenos. Al principio trataba de rehusarlo, pero al final asumió el desempeño del *coronel* durante un año, a pesar de todo.

No podemos saber la razón de esta conversión por parte del Sr. Marcelino, pero es de suponer la razón por la que los comuneros se atrevieron a obligarle precisamente al desempeño del *coronel*. Los *coroneles* bailan endomingándose en diversas ocasiones notables, a la vista de los comuneros; es decir, la misión de *coronel* implica actuaciones públicas muy explícitas. Además, se puede considerar que el desempeño de un puesto tan agobiante, aprendiendo a bailar y tocar las flautas de seis géneros, manifiesta el propósito de reafirmación tanto de la tradición local como del sistema de *mallkus*. Los comuneros requirieron estas manifestaciones al Sr. Marcelino, que incumplía el sistema, para reconocer su derecho a la tierra. A la vez, es indudable que el deber del *coronel* puede ser muy adecuado para “aprender

la costumbre del pueblo”, como afirmaron los comuneros, y en consecuencia, para rectificar la conducta heterodoxa.

Hemos revisado los *mallkus* desde el punto de vista de los practicantes. A la luz de estos datos etnográficos, ha quedado claro el hecho de que el cumplimiento de los *mallkus* legitima el derecho a la tierra, y a la vez, este hecho es el motivo primordial del desempeño de sus puestos.

Entonces, ¿cómo podemos comprender este sistema que se basa en la norma *uraqita* –por la tierra–? ¿Si refutamos el concepto de reciprocidad, con qué marco teórico podemos interpretarlo? En esta norma *uraqita*, podemos hallar una idea moral: “los *mallkus* cuidan la tierra”, la cual supone ser una base ideológica del sistema de los *mallkus* de *uraqita*. Centrándonos en este punto, a continuación vamos a interpretar el significado del sistema de *mallkus* de *uraqita*, desde la visión moral, apoyándonos en la teoría de la ideología.

7. Los mallkus cuidan la tierra: conocimiento ideológico moral que legitima el sistema de los mallkus de uraqita

Los *mallkus* desempeñan el papel de mediadores entre los comuneros y los dioses. Según nuestro análisis, la idea de que los *mallkus* son los encargados de mediar entre las dos partes, se construye y se reafirma especialmente en los rituales. Ante todo, esta idea se incorpora en las propias misiones en sí mismas, especialmente las de los puestos que se dedican meramente al rol ritual religioso.

No obstante, la mediación de los *mallkus* no es idéntica a la de los sacerdotes. La responsabilidad de los *mallkus* aymparas entraña intereses más concretos, como el control del fenómeno atmosférico y el éxito de la cosecha. En los rituales, se halla un conocimiento ideológico principal: la *bendición* –la fertilidad y la abundancia– se puede asegurar por mediación de las autoridades comunales, así como otros protagonistas rituales (ver Seto, 2012).

En definitiva, los *mallkus*, siendo mediadores, son encargados de atraer la bendición, especialmente el éxito de la cosecha, aunque tienen otros roles y misiones administrativas. Esta responsabilidad, junto con sus misiones rituales, la podemos resumir en la idea de que “los *mallkus* cuidan la tierra”, según el pensamiento y la retórica local. También podemos considerar esta idea como un conocimiento ideológico que se construye en los rituales y en los roles de las autoridades comunales en sí mismos. Esta expresión es simple pero muy expresivo, implicando el quid del sistema de *mallkus* de *uraqita*, por lo tanto, puede ser una clave para comprender el sistema, como veremos a continuación.

Para examinar la idea de que “los *mallkus* cuidan la tierra”, primero, vamos a citar un relato de Domitila Huanca del *ayllu* Añakita, que nos explica el sistema de *mallkus* de *wraqita*: “Nosotros decimos *Laqa pasañaxa cargoxa*, pasar *cargo* de tierra, porque tierra nos da de comer”. Los *mallkus* “son para cuidar terrenos. Porque si no cuidamos la tierra, no comemos, entonces obligatoriamente tenemos que pasar...”³³.

Estas palabras explican que la tierra para ellos es la base de la producción alimentaria, y que este hecho origina los deberes de desempeñar el cargo de los *mallkus*. Ciertamente, desde la perspectiva de cada familia campesina, su subsistencia y prosperidad se deben, en gran parte, a la tierra como recurso natural. Por otro lado, la mayor parte de los deberes de los *mallkus* concierne a la tierra –a través de los rituales agrícolas, y de la administración del sistema de *aynuqa*, entre otros–; especialmente, el control comunal de las tierras de *aynuqa* –un tipo de *commons*– supone ser eficaz para el uso sostenible de la tierra, con lo cual los *mallkus* “cuidan la tierra”, en el sentido ecológico. Entre los puestos de autoridades comunales, los puestos obligatorios se destacan en la relación con la tierra, como veremos más adelante. Además, el territorio de la comunidad también debe ser defendido ante las influencias del exterior.

Con todo ello, es indudable que “cuidar la tierra”, haciendo posible aprovechar al máximo las tierras de la comunidad entre los comuneros, constituye una parte sustancial de la responsabilidad de los *mallkus*. Fernández, en su libro citado sobre la justicia indígena, también señala que la importancia primordial de los roles de las autoridades comunales que se designan entre los que poseen tierras, reside en el “cuidado de la tierra”, más que los roles administrativos³⁴:

Los ponchosos [autoridades comunales] frecuentemente señalan que su obligación más importante es el “cuidado de la chacra [sembrado]”, función que realizan por poseer tierras, atendiendo de forma secundaria los casos penales, civiles, familiares, etc. Terminan insistiendo que sus primordiales funciones se encuentran ancladas en las *aynuqas*. (Fernández, 2000: 178)³⁵

A continuación, vamos a comprobar la importancia de esta responsabilidad, mediante las misiones de los *mallkus*, especialmente las de los puestos obligatorios.

- *Puestos obligatorios*

El cumplimiento de los *mallkus* es obligatorio para todos los comuneros que poseen terrenos. No obstante, el itinerario de sus puestos no es homogéneo entre los comuneros. En los dos pueblos de nuestra investigación, podemos clasificar los

33 La entrevista del 13 de marzo de 2003.

34 Sobre el sistema de *aynuqa*, véase Seto (2008).

35 Las notas entre [] son nuestras.

puestos en tres categorías: los puestos obligatorios, los opcionales y los sustitutivos. Cada matrimonio pasa por todos los puestos obligatorios y por algunos opcionales, para cumplir con el itinerario de *mallkus*³⁶.

Es muy probable que la designación obligatoria implique que cuyos puestos tienen una importancia primordial para la sociedad en cuestión, y que en ellos podamos hallar tanto el significado como las características esenciales de la obligación del sistema de los *mallkus*. Para revelarlos, a continuación vamos a revisar las misiones de los puestos obligatorios.

Los puestos considerados obligatorios son semejantes en los dos pueblos de nuestra investigación. El puesto de *alcalde escolar*, que implica la custodia de las escuelas y la organización de la fiesta patria, así como el de *kamana*, que comprende la guardia de los productos agrícolas en el terreno cultivable *-aynuqa-*, son obligatorios en ambos pueblos. Además de éstos, en Añakita el *coronel*, y en Kunturiri los organizadores de las fiestas también son obligatorios –véanse las *tablas 1 y 2*–.

Los *kamanas* están especializados en vigilar la *aynuqa* para la protección de los productos agrícolas, desde la siembra hasta la cosecha. Una de sus misiones más importantes es, mediante los rituales tradicionales, proteger los productos contra el granizo que arrasa las cosechas. Para ello, se dice que es imprescindible enviar el humo al cielo. En Añakita, los *kamanas* tienen como tabú afeitarse hasta que termine su misión cuando empieza la época de la cosecha.

Los *coroneles* organizan las danzas de seis géneros en unas quince oportunidades anuales. Las cuatro parejas del *coronel*, con el apoyo de la *mayora*, coordinan también las actuaciones rituales para la consecución de la fertilidad y la abundancia en las fiestas patronales. Los organizadores de la fiesta de la Santa Cruz de Kunturiri también intervienen en los rituales para atraer la fertilidad y la abundancia (ver Seto, 2012).

De acuerdo con lo anterior, dado que el *kamana* es un puesto que especialmente se involucra en las tierras de la producción del cultivo, sus encargados textualmente cuidan la tierra en el sembrado real de *aynuqa*. Por otro lado, la misión del *coronel* es más simbólica y teatral, no obstante, su significado reside también en el éxito de la producción agrícola. La responsabilidad de los organizadores de la fiesta de Kunturiri también se ejerce en la agricultura, especialmente en su proceso de conservación de los productos cosechados.

³⁶ Además, existen unas medidas sustitutivas al desempeño de los *mallkus*. Por ejemplo, en Añakita, se cumple con el puesto de *coronel*, mediante el ofrecimiento del animal para el sacrificio. En Kunturiri, algunos de los que viven en la ciudad y tienen dificultad para desempeñar la obligación, buscan sustitutos remunerados entre los demás comuneros. Asimismo, en ambos pueblos, ha habido casos de reemplazo del cumplimiento de *mallkus* por una construcción pública –puente, casa de profesor, entre otros–, y también hay casos frecuentes de reemplazo familiar, como los padres que sustituyen los cargos de sus hijos que viven lejos, y viceversa.

En contraste con dichos puestos, la misión del *alcalde escolar* conlleva el aspecto administrativo, no obstante, su clímax se percibe en la organización de la fiesta patria. Aunque esta fiesta no es religiosa, tampoco es independiente de las tierras y las producciones agrícolas. El Estado, tras la Reforma Agraria, es la institución que garantiza a los campesinos el derecho a la tierra, y en consecuencia, la autonomía del territorio de la comunidad. En el caso de los pueblos que celebran la fiesta patria en el día conmemorativo de la Reforma Agraria –2 de agosto–, incluido Kunturiri, este hecho por sí mismo señala la estrecha relación entre la patria que alaban en la fiesta y dicha Reforma³⁷. En Kunturiri, se dice también que los organizadores de las danzas para la fiesta patria son “cargos obligatorios” para todos los que poseen tierras.

Habiendo revisado los puestos obligatorios, hemos comprobado que todos estos puestos implican especialmente la tierra y/o su fertilidad, así como los rituales y las fiestas para conseguir la fertilidad y la abundancia de la tierra. De este modo, ciertamente se halla el conocimiento ideológico resumido en la frase “los *mallkus* cuidan la tierra” en sus propias misiones respectivas.

8. La proporcionalidad de la obligación del cumplimiento de los *mallkus*

- “*Todos deben cumplir con la responsabilidad*”

En el conocimiento ideológico “los *mallkus* cuidan la tierra”, se detecta también una implicación moral. Ante todo, esta obligación para atraer la abundancia debe de ser provechosa para todos los que poseen terrenos, por lo tanto, ser compartida la obligación por los mismos, debe ser correcto y justo moralmente. Es decir, en este concepto moral sobre su responsabilidad –los *mallkus* deben cuidar la tierra que nos da de comer–, hallamos la razón justificada del sistema y la ética de su designación con la norma *uraqita*: todos los comuneros que poseen tierras y las aprovechan, deben cuidarlas, mediante los deberes de los *mallkus*. En otras palabras, este principio moral origina la norma de designación *uraqita*.

En efecto, consideramos que ser justo moralmente también es una clave en el sistema de los *mallkus* de *uraqita*. Primero, su responsabilidad debe ser compartida por todos los que poseen terrenos en el territorio de la comunidad, sin importar la capacidad ni la aptitud de cada individuo, que de hecho son casi todos los comuneros. Aquí se percibe una equidad que puede legitimar el sistema –la justicia aritmética o igualitaria que implica el trato igualitario de todas las personas, según la clasificación de Aristóteles–.

³⁷ Se celebra la fiesta patria el 6 de agosto en las escuelas de la categoría urbana, el 2 de agosto en las de la categoría rural. Añakita es de la primera y Kunturiri es de la segunda.

Además, se considera que el peso de la responsabilidad debe ser proporcional a la extensión de la tierra poseída; en efecto, en el sistema de la Organización comunal, hallamos unas medidas para conseguir esta proporción; a la vez, existen casos de reclamaciones contra su desproporción. Aquí también se percibe una equidad –la justicia geométrica o proporcional que implica un trato diferenciado, conforme a los méritos personales, según la clasificación de Aristóteles–. Sobre esta implicación moral vamos a detallar a continuación.

- “*Los que tienen terreno grande, deben cargar más*”

Existen varias informaciones de la proporción entre la extensión de los terrenos poseídos y el peso de la responsabilidad de cumplir con los *mallkus*, en los estudios precedentes; ya hemos citado las afirmaciones al respecto, por Rasnake (1988), Buechler (1980) y Fernández (2000).

En Añakita, se observa cierta diferencia en el itinerario de *mallkus* dependiendo de la extensión de los terrenos poseídos: sólo los *originarios* que poseen más terrenos asumen el puesto del líder –*jach’a mallku*– del *ayllu*³⁸. Se explica que los *originarios* poseen terrenos de 30 hectáreas y los *agregados* poseen la mitad: 15 ha. Sin embargo, parece que la diferencia entre las familias o los grupos de descendencia es más grande, y a los que poseen terrenos grandes se les presiona más en torno al cumplimiento de los *mallkus*, aunque sean *agregados*.

Por ejemplo, en el año 2002 un alumno de la escuela secundaria y su madre desempeñaron el *coronel* –véase la *fotografía 4*–. Los comuneros nos explicaron que la razón por la cual fue designado un niño de tan corta edad como *coronel* era que tenía terrenos grandes, puesto que su padre murió en un accidente de camión al regresar de la cantera y el hermano menor de este último rechazaba el cumplimiento de *mallkus*. Dada esta circunstancia, el niño asumió la responsabilidad propia de los poseedores de grandes terrenos.

Por otro lado, el matrimonio que desempeñó el puesto de *mallku mayor* en la fiesta de la Asunción en agosto de 2001 es conocido como poseedor de terrenos grandes, aunque es *agregado*. En esta ocasión, una pareja candidata, a la que en principio se le había asignado este cargo, fue obligada a renunciar y entonces las autoridades comunales obligaron a este matrimonio a realizar la sustitución³⁹, debido a sus grandes posesiones, según nos contó la esposa. Con motivo de esta fiesta, su esposo,

38 Se reporta que hay pueblos aymaras en que sólo los *originarios* pasan todo el proceso de *cargos* hasta los más onerosos y prestigiosos, mientras que los *agregados* sólo alcanzan el nivel medio del proceso de *cargos* (Ticona y Albó, 1997: 76).

39 La designación de los puestos de la Organización comunal es una parte de la misión de las autoridades comunales.

que llevaba viviendo en la ciudad varios años por causa de una enfermedad, tuvo que trasladarse al pueblo para cumplir con su misión. Por esta razón, el año anterior, ella misma y su hijo –alumno de la escuela primaria– desempeñaron el *kamana*. Además, otro hijo mayor practicó el *postillón*. Con todo ello, iban acumulándose desembolsos, por lo que, según dijo, pasaba un momento angustioso.

En Añakita, sólo tres puestos son obligatorios: *coronel*, *kamana* y *alcalde escolar*. Además, se pueden reemplazar por el ofrecimiento de animales, y también existen puestos sustitutivos. De este modo, el itinerario de *mallkus* es multi-lineal y permite elección. Pese a ello, los ejemplos citados arriba nos sugieren que la elección de los puestos no se deja a la decisión de cada comunero en plena libertad, sino que son nombrados para los puestos teniendo en cuenta el tamaño de los terrenos poseídos⁴⁰.

Por otro lado, en Kunturiri, la mayor parte de los puestos son obligatorios y la diferencia en el itinerario de *mallkus* entre familias es reducida. Sin embargo, en Kunturiri también se considera que las obligaciones de los *mallkus* desempeñados se deben corresponder con la superficie de las tierras poseídas. Según Daniel, los que tienen menos de 1 ha no deben desempeñar de *mallkus*, pero tampoco tienen “ni voz ni voto”. Pese a ello, si van acumulando terrenos por la compra o la transferencia, surge la obligación del cumplimiento de los *mallkus*. Según él, para la subsistencia, es necesario poseer al menos 2 ha sumando los terrenos de uso libre y las parcelas de cada zona de *aynuqa*; se considera este conjunto de tierras como un terreno completo y con esta unidad se suele ejecutar la compra-venta de terrenos. Los que poseen una unidad de 2 ha de extensión o más, tienen que ejercer los *mallkus*. Además, existe la opinión de que los que tienen varias unidades deben desempeñar el itinerario de *mallkus* varias veces. De este modo, el Sr. Natalio asumió el cargo de líder en el año 2002 por segunda vez, para desempeñar el segundo itinerario de *mallkus*.

Además, como hemos visto, en Kunturiri hay una campaña para independizar la zona norte de la comunidad, alegándose, como una de las razones, la parcialidad del peso de los *mallkus*. Dado que en la zona centro viven unos comuneros que poseen terrenos enormes⁴¹, el Sr. Darío se quejaba diciendo que aunque los de la zona centro poseen decenas de hectáreas, les imponen los *mallkus* parcialmente a los de la zona norte que tienen terrenos pequeños. Esta afirmación sugiere que se puede sostener el argumento de que es injusto no establecer una relación proporcional entre el tamaño del terreno y el peso de los *mallkus*.

40 Aun así, es innegable la dificultad de comparar la gravedad de la responsabilidad entre familias, puesto que el itinerario de cargos es multi-lineal. Además, es imposible saber la superficie exacta de los terrenos particulares en comunidades cuyo terreno está registrado con el título de “Proindiviso”.

41 Según los datos del Expediente del Instituto de la Reforma Agraria (1978), en la zona centro, se observan dos casos extremos de superficie en propiedad: 49.47ha y 81.36ha –ambos terrenos son registrados como de “pastoreo”.

En efecto, la proporción entre la extensión de las tierras poseídas y el peso de la responsabilidad también podemos comprender mediante la proporcionalidad moral: los terrenos se poseen particularmente, y los *mallkus* se designan por los terrenos particulares; a quienes no tienen terrenos no les obliga ningún puesto. Entonces, no es extraño que se considere que la cantidad de los beneficios que se obtiene de los terrenos debe estar proporcionada con su extensión⁴². Si es así, no es irracional que se considere que quienes poseen más terrenos, y que por tanto reciben más beneficios, deban cargar con mayores responsabilidades sobre el “cuidado de las tierras”. Esta idea parece que es moralmente correcta.

A propósito, el cumplimiento de los *mallkus* que guarda proporción con la superficie del terreno poseído se parece al impuesto de tierras. A diferencia del impuesto monetario, la misión de los *mallkus* requiere una participación intensa en la comunidad, en la cual deben residir y practicar las costumbres tradicionales, al menos cuando ocupan sus puestos. En consecuencia, el sistema de los *mallkus* por sí mismo sirve para limitar el acceso a las tierras de la comunidad, exclusivamente a los comuneros, excluyendo a los forasteros. Por ejemplo, aunque un comunero venda su terreno informalmente a los forasteros, dado que estos últimos no pueden acceder a los puestos de *mallkus*, su derecho a la tierra “comprada” no se puede legitimar y puede ser expropiada. Por consiguiente, las tierras de la comunidad no se pueden explotar sin obedecer a los regímenes comunales.

Otra diferencia con el impuesto monetario, es que los *mallkus* conciernen a las tierras en sí mismas como ya hemos visto: los *mallkus* supervisan el sistema de *aynuqa* y asimismo, en la tierra de *aynuqa* realizan varios rituales –rezos y sacrificios, entre otros–. En especial, los *kamanas* son los encargados de las tierras sembradas, para asegurar una buena cosecha. Si bien existen comunidades que no tienen *aynuqa*, sus autoridades realizan rituales agrícolas similares. Por ejemplo, el pueblo contiguo de Kunturiri, donde vive Daniel, no tiene el sistema de *aynuqa*. Pese a ello, los *mallkus* realizan *Ayuno* –rezos por el ayuno– varias veces anualmente, para asegurar la fertilidad y la abundancia en el territorio de la comunidad. Es decir, aunque no tienen *aynuqa*, no se observa diferencia en el hecho de que las autoridades comunales sean responsables de las tierras de la comunidad y sus productos⁴³.

Con todo ello, el sistema de “*mallkus de uraqita*” supone ser legitimado mediante su rol y su responsabilidad, en virtud de los puntos siguientes.

42 Según Emilio Yujra, en el *ayllu* Añakita, los *originarios* con terrenos grandes comían en platos grandes. Esta afirmación llama la atención sobre la proporción directa entre las cantidades del terreno y la comida.

43 Entre los ciudadanos de La Paz con los que tenemos amistad, los provenientes del altiplano, cuando son poseedores de tierras, desempeñan los *mallkus* de su pueblo sin excepción. Aunque hay algunas diferencias entre los pueblos –distintos puestos de *mallkus*, existencia o no de *aynuqa*, etc. – tienen en común el hecho de que el cumplimiento de los *mallkus* legitima el derecho a la tierra.

1. El rol y el significado primordial que sirven como la razón justificada del sistema: “los *mallkus* cuidan la tierra” –tanto ritualmente como ecológicamente, atrayendo la fertilidad y la abundancia.
2. La equidad en torno a la designación de los *mallkus*: la obligación compartida por todos los comuneros que poseen terrenos –la justicia aritmética–.
3. La equidad en torno a la proporción entre la extensión del terreno poseído y el peso de la obligación –la justicia geométrica–.

Con estas características, el sistema obtiene la razón justificada para su existencia y asimismo, la imparcialidad entre los que tienen terrenos grandes y los que tienen terrenos pequeños. En consecuencia, el sistema puede perpetuarse. Aquí hallamos la importancia de los conocimientos ideológicos, especialmente el que se resume en la expresión “los *mallkus* cuidan la tierra” para legitimar el sistema.

Conclusión

De acuerdo con todo lo mencionado, podemos resumir que el motivo principal del cumplimiento de los *mallkus* es legitimar el derecho de uso y posesión de la tierra; cuya responsabilidad central es “cuidar la tierra”, la cual es compartida equitativamente por todos los comuneros que poseen terrenos –conforme a la extensión de la propiedad–. Esta idea supone un pilar no solamente para la Organización comunal, sino también para la comunidad que se basa en el control autónomo de la tierra. Por decirlo así, gracias a que los *mallkus* cuidan la tierra, cada comunero puede gozar del beneficio de la misma; Todos los que aprovechan este beneficio, deben cumplir con su responsabilidad, “cuidar la tierra”, porque en caso contrario, resulta injusto. Con su cumplimiento, pueden legitimar el derecho a la tierra.

Estos se construyen y se transmiten en las actividades de los *mallkus*, incluidos los rituales, reafirmando y reforzando su valor, ético y legitimatorio. En consecuencia, el propio sistema de los *mallkus* de *uraqita* también se reafirma y se legitima. Además, mediante este sistema se puede limitar el acceso a las tierras de la comunidad, permitiéndoselo exclusivamente a los comuneros, y protegiendo su autonomía, con la legitimación de que la comunidad protege su medio de vida evitando que les pueda ser arrebatada por los foráneos.

Bibliografía

- Bloch, M.** (1986). *From Blessing to violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina*. Cambridge University Press.
- Buechler, H. C.** (1980). *The Masked Media: Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*. Hague-Paris-New York: Mouton Publishers.

- Carter, W. E.** (1964). *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*. Gainesville Florida: University of Florida Press, University of Florida Monographs (Social Sciences) No.24.
- Carter, W. y Albó, X.** (1988). “La Comunidad Aymara: Un mini-estado en conflicto”, en ALBÓ, X. (ed.) *Raíces de America.: El Mundo Aymara*, 451-492. UNESCO. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández, M.** (2000). *La Ley del Ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia – justicia mayor y justicia menor– en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- Hernáiz, I. y Pacheco, D.** (2000). *La Ley INRA en el espejo de la historia: Dos siglos de Reformas Agrarias en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Diez H. A.** (2005). “Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones”, en Marzal M. M (ed.): *Religiones Andinas*, 253-286; Madrid: Editorial Trotta.
- Isbell, B.** (1985[1978]). *To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village*. Illinois: Waveland Press, Inc.
- Hosoya, H.** (1997). *El mundo religioso de los Andes**. Tokio: Akashi shoten.
- Kimura, H.** (2003). “The communal land holding and the labor exchange in the indigenous communities of Central Andes”. *Journal of the Japanese Society of Irrigation, Drainage and Rural Engineering*, 71(1): 23-26.
- Kuroda, E.** (1988). *Las fiestas y los espectáculos de Centroamérica*. Tokio: Heibonsha.
- Mayer, E.** (1974). “Las Reglas del juego en la Reciprocidad Andina”. en Alberti y Mayer (eds.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*.pp. 37-65. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, J.** (1984). “Andean Societies”. *Annual Review of Anthropology* 13: 119-141.
- Platt, T.** (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tribu en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rasnake, R.** (1988). *Domination and Cultural resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham and London: Duke University Press.
- Searle, J.** (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
- Seto, J.** (2008). “Regímenes comunales de la tierra en comunidades aymaras en el altiplano de Bolivia”. en Espina, A. (ed.) *Antropología aplicada en Iberoamérica*. pp.721-743. IIACyL. Recife: Fundación Joaquim Nabuco. Sociedad Iberoamericana de Antropología Aplicada.
- Seto, J.** (2012). *Un estudio antropológico de las fiestas aymaras –con relación al ciclo agrícola, la sociedad comunal y la ecología del altiplano boliviano*. Tesis doctoral. Instituto de Iberoamérica. Universidad de Salamanca.
- Spedding, A. y Llanos, D.** (1999). *No hay ley para la cosecha: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Cbulumani*, La Paz:PIEB.
- Ticona, E. y Albó, X.** (1997). *La Lucha Por el Poder Comunal –Jesús de Machaca: La marka rebelde 3–*. La Paz: CIPCA/CEDOIN.

ANEXO 1¹

Organización de autoridades originarias de AÑAKITA²

A.K'uk'u: Organización de Autoridades Originarias

(): Denominación femenina (esposa)

[]: Nombre apelativo,

●: Puestos Obligatorios

Tabla 1a

Autoridades de abajo (la iglesia de la plaza central)

Puestos de autoridades comunales (cargos)	Traducción*	Funciones	Día de relevo
Jach'a Mallku (T'alla Mama)** Sullka Mallku (Sullka T'alla) Jach'a Parruku	Líder Líder secundario Suplente de líderes	Líder: representante del <i>ayllu</i> (el líder tiene que ser el <i>originario</i>). En general, los hombres usan poncho negro.	24 de junio
Secretario de Justicia [Jach'a T'ata (Jach'a Mama)] Sullka Justicia Jisk'a Justicia [Jisk'a Parruku]	Juez Juez secundario Suplente de Juez	Solucionan problemas en <i>aynuqa</i> , juzgan delincuentes de robo, adulterio, entre otros.	1 de enero
Mayordomo [Santísimo] Obra	Secretario de iglesia Encargado de iglesia (ujier)	Encargados de la iglesia que se sitúa en la plaza central del pueblo. Se encargan de los acontecimientos en la iglesia de manera práctica.	24 de junio

1 Aunque el *ayllu* Añakita es una unidad que consta de tres pueblos–Añakita, Layqani y Machaca–, actualmente esa unidad es frágil. Es cierto que los dos pueblos Añakita y Layqani comparten tanto el cementerio como el sistema de *aynuqa*, pero Machaca los tiene independientes, debido, en mayor parte, al conflicto con el pueblo Añakita. Ante todo, los dos pueblos anexos –Layqani y Machaca– también guardan su propia Organización comunal de *malkus* respectivamente, cuyos encargados son elegidos entre los descendientes del pueblo respectivo. A pesar de ello, el pueblo Añakita mantiene solamente la Organización del *ayllu*, cuyo líder –*jach'a mallku*– es elegido entre los dos pueblos –Añakita y Layqani–, aunque los demás puestos son elegidos solamente entre los añakiteños. Machaca dejó de formar parte de la Organización del *ayllu* hace ya mucho tiempo, según los lugareños. Dada esta circunstancia, cuando el líder del *ayllu* proviene de Layqani, el representante de la única Organización comunal del pueblo Añakita resulta no ser añakiteño, lo cual ocurrió en los años 2002–2003.

2 La traducción en español de cada puesto es realizada por la autora, concibiendo la función de cada puesto

● Coronel (Coronel Mama) Jach'a Coronel: 1 pareja Taypi coronel: 1 pareja Coronel: 2 parejas	Encargados de las danzas y los ritos comunales (consta de cuatro parejas)	Los maestros que dirigen las danzas y los rituales propios transmitidos en el ayllu, que constan de 6 diferentes clases de danza y 6 aerófonos respectivos.	Ascensión (a finales de mayo)
● Kamana [Justicia de Campo] Cuando los llama, "Justicia (Justicia mama)"	Encargado de <i>aynuqa</i> (unas 11 parejas)	Guardianes de los productos agrícolas en el campo de <i>aynuqa</i> , desde la siembra hasta la cosecha.	
● Alcalde Escolar	Encargados Escolares	Custodia de escuelas. Invitan a los profesores, y organizan la Fiesta de la Patria	1 de enero (entrega de llaves)

Tabla 1b
Autoridades de arriba (Pata iglesia: la iglesia de arriba)

Puestos	Traducción*	Funciones	Día de relevo
Jach'a Mallku	Líder	Representantes de la Iglesia de la Colina.	Fiesta de la Exaltación
Sullka Mallku	Líder secundario		
Santísimo	Encargado de iglesia	Secretario de la Iglesia de la colina	14 de septiembre
Postillón Posta [Jach'a Tata] Taypi Walija Chana Walija	Consta de 3 parejas también pueden ser solteros.	Suben a la colina para realizar la plegaria de ayuno (para pedir la bendición y fertilidad del campo), cada jueves, por turnos. A cada pareja le toca una vez cada tres semanas.	

B. Los puestos de las Fiestas

- Mallku mayor: Organizador de la danza con flautas de Pan "*Phusiri*", realizada en tres fiestas patronales –una pareja para cada fiesta patronal: en total tres parejas–
- Mayora –cabeza femenina–: Organizan los rituales y las danzas en las cuatro fiestas patronales. Generalmente se toman a las mujeres solteras de edad madura o viudas.

Puestos Sustitutivos: pueden sustituir los puestos –cargos– de la Organización de autoridades comunales –no obligatorios– si se desea, por estos:

- Preste: Representante de las fiestas patronales –encargándose especialmente de la misa y la procesión–: el número de los puestos anuales de *preste* es de nueve en total, en 5 fiestas patronales celebradas en Añakita.
- Pasante: Organizador de danzas modernas acompañadas por la banda musical, así como la realización de las bandas eléctricas, para la fiesta de la Asunta –Fiesta mayor de la Santa patrona del pueblo–.

ANEXO 2

Fotografía 1



Los *Mallkus* (autoridades comunales) de Añakita en su lugar habitual, alrededor de la entrada de la iglesia, realizando un ritual [29/05/2002].

Fotografía 2



Los *Mallkus* de Kunturiri, sentados alrededor de la iglesia en la fiesta de la Santa Cruz [05/05/2002].

Fotografía 3



La pareja del líder de Añakita (*Jach'a Mallku* y *T'alla Mama*) [16/08/2001].

Fotografía 4



Un niño y su madre que desempeñan el cargo de *Coronel*. El traje del niño es de la Danza de *Chuqila* en la fiesta de la Santísima Trinidad [20/05/2002].

Fotografía 5



Los *Coroneles* vestidos con el traje de la Danza de *Q'axcha* y la flauta *Ch'axi* en el Carnaval [02/02/2001]

Fotografía 6



Los *Coroneles* vestidos con el traje de la Danza de *Chunkululu wayli* y la flauta *Pusi P'iya* en la fiesta de la Exaltación [14/09/2001]