

Miscelánea

“Un santuario amenazado”: El cerro Pachjiri de Bolivia y su salvaguarda en el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO

“A Threatened Sanctuary”: Pachjiri Hill (Bolivia) and its Preservation as Intangible Cultural Heritage by UNESCO

Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ

Universidad de Castilla-La Mancha

Gerardo.Fjuarez@uclm.es

Recibido: 9 de julio de 2013

Aceptado: 9 de febrero de 2014

Resumen

El artículo analiza las consecuencias no deseadas de la posible “puesta en valor” y explotación turística de un cerro de especial significación sagrada en el Altiplano lacustre del Titi-caca en Bolivia. El cerro Pachjiri es para las comunidades aymaras de la zona un verdadero santuario donde sus altares ceremoniales intervienen tanto en la formación de *yatiris*, especialistas en ritual, como en la cura de enfermedades o la reproducción de cultivos y ganados. La propuesta para su apertura a la visita indiscriminada del turismo, motivo de la reflexión del artículo, supondría la liquidación de este bien cultural intangible o inmaterial de gran prestigio y relevancia en las comunidades aymaras del sector. La cuestión que el artículo pretende analizar es ¿hasta dónde debe privilegiarse la “puesta en valor” financiera de los bienes del patrimonio cultural inmaterial, como recomienda la propia UNESCO, por encima de su propia supervivencia?

Palabras clave: Pachjiri; Yatiri; Patrimonio Cultural Inmaterial; Puesta en Valor; Aymara.

Abstract

This article analyzes the unwanted consequences of the potential ‘revalorization’ and touristic exploitation of a hill in the Bolivian Titi-caca highlands which is endowed with sacred significance. For local Aymara communities, Pachjiri hill is a full-scale sanctuary whose ceremonial altars have a role not only in the formation of *yatiris* (ritual specialists), but also in healing, plant growing, and cattle breeding. As argued in the article, proposals to implement uncontrolled tourist access will bring destruction to this intangible cultural heritage, which has so much relevance and prestige for neighbouring Aymara communities. The question that the article tries to answer is: till what extent should the commercial promotion of intangible cultural heritage (advocated by UNESCO) be put before this heritage’s preservation?

Keywords: Pachjiri; Yatiri; Intangible Cultural Heritage; Revalorization; Aymara.

Referencia normalizada: Fernández Juárez, G. (2014). "Un santuario amenazado": El cerro Pachjiri de Bolivia y su salvaguarda en el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO. *Revista de Antropología Social*, 23, pp. 137-156.

SUMARIO: 1. Los rituales y el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial. 2. Bolivia y El Cerro Pachjiri. 3. La "puesta en valor" y sus posibles consecuencias. 4. Una ocasión perdida: competitividad, dislocación, descontextualización andina. 5. Referencias bibliográficas.

1. Los rituales y el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial

En el año 2003 la UNESCO, en su reunión celebrada en el mes de octubre en París, adopta —en el marco de su Conferencia General— la Convención para la Salvaguarda del patrimonio Cultural Inmaterial; la norma entra en vigor el 20 de abril de 2006 en todos aquellos estados miembros que la suscriben (Sicard, 2008: 21). A partir de entonces son varios los reconocimientos otorgados como Patrimonio Cultural, Inmaterial de la humanidad en las sucesivas declaraciones sobre eventos y manifestaciones culturales diversas de los distintos estados miembros a través del Programa de Obras Maestras del Patrimonio Cultural Inmaterial (2001-2005) y posteriormente mediante la inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial Inmaterial, con sucesivas incorporaciones hasta la actualidad.

La UNESCO define el Patrimonio Cultural Inmaterial como:

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes y que las comunidades, los grupos, y en algunos casos los individuos, reconozcan como parte integrante de su Patrimonio Cultural. Este Patrimonio Cultural, Inmaterial que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el Patrimonio Cultural Inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

Podemos por tanto valorar el amplio contenido diferencial y taxonómico que en relación con el Patrimonio Cultural Inmaterial de los pueblos del mundo existe. En palabras de María Ángeles Querol, ese amplio caleidoscopio:

está formado por la parte no física de las tradiciones de los pueblos: expresiones culturales como los idiomas, la música, ceremonias, ritos, fiestas, maneras de hacer, actitudes de socialización, tradiciones orales y un largo etcétera. Por lo tanto, no son los vestidos tradicionales, sino la forma de hacerlos y la manera de ponérselos

(junto con ellos). No son las cerámicas populares, sino el proceso técnico que da lugar a ellas... (junto con ellas). No son las campanas ni el campanario ni la iglesia, sino el sonido que emiten cuando se tañen y lo que significa ese sonido para el pueblo que lo conoce... (junto con las campanas, el campanario y la iglesia...) (Querol 2010: 247).

Es en este extenso muestrario donde los rituales, los actos estereotipados realizados por individuos y comunidades en contextos específicos y escenarios adecuados bajo la dirección o no de especialistas pertinentes, cobra especial relevancia en su consideración como patrimonio cultural inmaterial e intangible de los pueblos. Las recomendaciones de UNESCO implican la catalogación y seguimiento de los bienes de interés cultural inmaterial, recayendo sobre los propios estados firmantes la protección y promoción de sus respectivos patrimonios culturales intangibles o inmateriales. En este sentido, el dominio de las prácticas rituales constituye un ámbito especialmente importante en relación con el patrimonio cultural inmaterial de los pueblos, y a la vez tremendamente vulnerable a las decisiones que sobre él se dictaminen¹.

El patrimonio cultural inmaterial vinculado con las expresiones rituales se refiere a prácticas en uso de las que depende tanto la cohesión social, como el bienestar de las personas y comunidades que los sostienen. No son considerados como objetos de consumo desde una perspectiva *emic*, ni siquiera presentan una dimensión pública indiscriminada.

Los complejos ceremoniales suelen incluir sofisticadas elaboraciones simbólicas que afectan a toda su estructura de pensamiento encajando con el criterio de UNESCO al valorar los modelos configurativos sobre las cosmovisiones aborígenes. En los rituales, los espacios, las acciones, el vestuario, la música y danza, las prácticas de los ejecutantes, los ingredientes y materias empleadas en su expresión formal, así como la formación de sus propios especialistas en ritual, pueden verse alterados por los efectos nocivos de los procesos de globalización en los que estamos inmersos incluso a través de la socorrida “puesta en valor” de los mismos, tan pregonada por UNESCO.

La aldea global consume habitualmente todo tipo de productos cuanto más “exóticos” mejor, pero ¿qué repercusiones tiene este dispositivo que rinde culto al espectáculo como modelo de observación de dimensiones planetarias sobre los propios rituales y creencias que son parte del patrimonio cultural inmaterial? Hasta qué punto, como explican Villaseñor y Zolla (2012), estamos asistiendo a un proceso de patrimonialización esencialista de expresiones culturales de los pueblos del mundo bajo el criterio inadecuado de una exposición folklórica de los mismos.

No todos los bienes de interés cultural inmaterial son equiparables. Esto ya lo han resaltado algunos especialistas. La declaración de la UNESCO para la salvaguardia

¹ Puesto que el patrimonio cultural inmaterial es algo “vivo”, sometido a constantes modificaciones, algunos especialistas consideran que sólo se debe “catalogar” e “inventariar” privando el estudio de su desarrollo y evolución sobre políticas de preservación o conservación lo que resulta, al menos en algunos casos, muy discutible (Querol, 2010).

del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 no hace distinciones. Algunos señalan que dicha declaración está pensada para “comunidades indígenas” y no para patrimonios inmateriales inscritos en sociedades capitalistas modernas del llamado “mundo occidental”:

Sin embargo, estaremos de acuerdo si afirmamos que tanto la definición de patrimonio inmaterial como el resto de la Convención se ajusta más a la situación de pequeñas comunidades indígenas que a la realidad de las sociedades complejas, industrializadas y altamente tecnificadas de la Europa Occidental del siglo XXI (Lema, 2008: 73).

Discrepo por completo con esta apreciación; de hecho si existe algún patrimonio cultural inmaterial sensible, vulnerable y amenazado por alguna de las prescripciones y recomendaciones de UNESCO, como la sugerencia de que el propio bien de interés cultural inmaterial consiga sobrevivir a base de los emolumentos económicos que su “puesta en valor” pueda suscitar, es precisamente entre las poblaciones indígenas del mundo y no en las grandes urbes capitalistas del mundo occidental.

Basta con acercarse etnográficamente a alguno de estos bienes intangibles que vertebran la vida social y ritual de alguno de estos pueblos indígenas, para ver las falencias de las que adolece la propia declaración y los efectos nocivos que propicia a pesar de su pretendida “buena voluntad” y su compromiso por velar y ser coherente con la declaración universal de los derechos humanos.

2. Bolivia y El Cerro Pachjiri

Bolivia posee actualmente tres bienes reconocidos por la UNESCO, de interés cultural inmaterial. En su convocatoria de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad constan tanto el “Carnaval de Oruro” (2001), como “La cosmovisión andina de los kallawayas” (2003); a los que hay que añadir el reconocimiento reciente de “Ichapekene Piesta”, la fiesta mayor de San Ignacio de Moxos (2012) en el Oriente del país. Cada uno de estos magníficos representantes del patrimonio cultural inmaterial de Bolivia refleja la disparidad cultural que presenta el Estado boliviano y su rica diversidad. En cualquier caso, un país con casi 40 grupos lingüísticos posee un vasto patrimonio cultural inmaterial que excede en mucho al que ha recibido, a través de UNESCO, su “consagración” internacional.

Por lo que respecta al Occidente de Bolivia adquiere neto protagonismo la cultura andina a través de sus diferentes expresiones —caso de las poblaciones quechuas, aymaras, kallawayas y uru-chipayas, como ya he indicado—. Estas poblaciones comparten ciertos rasgos o estilos culturales que permiten incluirlos en el parámetro común de “culturas andinas”, aún con especificidades propias. Un rasgo común en ellas es la consideración de los Andes, sus cerros y espacios naturales como sagrados, poblados por seres que habitan tanto sus alturas y valles como las profundidades de simas y cavernas. Con estos seres fabulosos de los que depende la vida humana, es posible relacionarse de forma ceremonial mediante ofrendas rituales que constituyen su comida (Girault, 1988). Los rituales vinculados con estas ofrendas que adquieren diferentes denominaciones, según las lenguas y los

diferentes contextos culturales constituyen una de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial más ricas en su contenido y expresión sensible, afectando las propias cosmovisiones, conocimientos terapéuticos, lenguaje ceremonial, etc., todos ellos aspectos considerados prioritarios por la convención de la UNESCO para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.

En este sentido las cumbres de las montañas donde se encuentran los “calvarios” o adoratorios sagrados adquieren un protagonismo nuclear en el ejercicio de toda la estructura ritual de los pueblos andinos, estando presentes en las jaculatorias, oraciones y ofrendas ceremoniales tanto de índole privada como pública en contextos ya sea de índole productivo como terapéutico (Gil García y Fernández Juárez, 2008).

El culto a los cerros en las comunidades andinas fue destacado por los principales cronistas de indias concededores del dominio ceremonial andino (Cobo, 1964; Guamán Poma, 1987; Polo, 1999[1559]);, así como por parte de los celosos perseguidores de las idolatrías y su extirpación a lo largo del siglo XVII en varias campañas sucesivas con especial relieve en la sierra de Lima (Arriaga, 1968). Esta tradición que relaciona el culto de los cerros en los Andes, aparece refrendada en la actualidad por los informes etnográficos contemporáneos en diferentes contextos y áreas culturales (Wachtel, 2001; Contreras, 1985; Martínez, 1983; Ricard Lanata, 2007; Astvaldsson, 2000; Burman, 2011). Las denominaciones con que los pobladores andinos, ya sean quechuas, aymaras, uru-chipayas o kallawayas, se refieren a los cerros, *apus*, *machulas*, *mallkus*, *achachilas*, indican, por una parte, el contexto de poder ceremonial o autoridad que se les atribuye (*mallku*) y por otro un vínculo de parentesco ceremonial al ser identificados como “abuelos” (*achachila*). Cada comunidad o aldea del Altiplano aymara tiene su *achachila* de referencia al que se le solicitan todos aquellos cuidados precisos para la vida, ya sea en la protección de los sembradíos, el ganado o la salud de sus comunarios. Los cerros presentan su propia organización al estilo de las autoridades comunales y sindicales de tal forma que cada año uno de ellos, conocido como *mallku marani* (dueño del año), es el que ejerce el poder entre todos los cerros de la zona; son los *yatiris*, los sabios ceremoniales, quienes deliberan cuál es el cerro que ha de ser referencia central en sus ofrendas y recomendaciones con la entrada del año nuevo (Kessel y Cutipa, 1998). Los cerros presentan relaciones de género específicas en las diferentes comunidades existiendo roles masculinos y femeninos (Martínez, 1983). Las cumbres nevadas de la Cordillera Real son los *achachilas* más poderosos en el dominio altiplánico aymara. Illimani, Wayna Potosí, Chachakumani, Kunturiri, Illampu constituyen los nombres de los nevados que están presentes en la mayor parte de las oraciones y letanías aymaras tanto en las *waxt'as*, mesas ceremoniales, como en las *ch'allas* (libaciones) e incluso en las consultas a la hoja de coca. Están presentes a través de las invocaciones de los especialistas en ritual, incluso en espacios o comunidades desde donde no se ven explícitamente². Los cerros *achachilas* forman parte impor-

² Aunque no se vean estos cerros por la distancia, forman parte del mapa cognitivo aymara y aparecen en las rogativas de los *yatiris* aunque residan en comunidades muy alejadas de ellos. Todos estos factores coinciden en señalar la importancia que poseen los cerros como referentes fundamentales del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos andinos.

tante en el proceso de iniciación y formación de los *yatiris* aymaras, en ocasiones a través de los sueños. Generalmente es en la cumbre del cerro de mayor significación sagrada de la zona donde se realiza la iniciación del nuevo especialista ritual; es el cerro el que le “da la mano”, su poder, al nuevo aspirante bajo la atenta tutela de un *yatiri* experto. Entre los cerros de mayor importancia en lo que corresponde a la formación de especialistas rituales en la zona lacustre boliviana, destaca sin duda el conocido como Pachjiri.

Pachjiri es el nombre de un cerro cerca del Lago Titicaca, entre las comunidades aymaras de T’ulaT’ula y Ajlla pertenecientes a la demarcación de Achacachi, en la Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz, Bolivia³. En un contexto económico en el que destaca el minifundio de productores campesinos que cultivan variedades de tubérculos de altura (papa, oca, *isañu*), gramíneas como la quinoa, variedades de cebada, algunos espacios de trigo y maíz enano (en los sectores más protegidos de la helada) que compaginan con reducidas recuas ganaderas de índole doméstico consistentes en pequeñas cabañas de ovejas. El ganado vacuno se emplea en el trabajo del campo, especialmente la yunta de bueyes para la siembra. Pocas familias se dedican a la explotación del cerdo (chanchó) y algunas tienen gallinas ponedoras así como *wank’us* o cuys. Las zonas comunes de pasto, en las laderas de los cerros son muy reducidas y poco abundantes, circunstancia por la que según dicen los comuneros, no pueden tener llamas. Las comunidades aledañas del Lago Titicaca combinan su actividad agrícola con la pesca del pejerrey, el karache y la elaboración de *ispis*, peces deshidratados y *ch’uñu*⁴.

El pueblo de Achacachi, de habla mayoritariamente aymara situado a un centenar de kilómetros de la ciudad de La Paz, constituye la capitalidad de la provincia Omasuyo (Molina y Albó, 2006). La localidad cuenta con su municipalidad, iglesia, cementerio, hospital, cuartel, casa de gobierno, alojamientos hoteleros, que viven de la situación estratégica de la población como lugar de tránsito. Son abundantes sus pensiones para comer que aprovechan los viajeros, y sus talleres mecánicos y surtidor de gasolina. Hace unos años era conocida su “tranca” militar o barrera, que suponía un primer control de población y mercancías procedentes del lago hacia la ciudad de La Paz, zona alternativa empleada por los comerciantes peruanos en su desplazamiento de contrabando hacia La Paz. Existen en el pueblo algunos gremios de bordadores y sindicatos de chóferes, maestros rurales y transportistas especialmente vigorosos en los tiempos de los bloqueos de caminos que acabaron con los gobiernos previos a la asunción al poder de Evo Morales. En estos bloqueos de

³ Del cerro Pachjiri ya me he ocupado en alguna ocasión, especialmente en el artículo que escribí junto a Xavier Albó en un contexto de especial rivalidad religiosa entre los partidarios de las “costumbres” andinas y los “evangélicos” (Fernández Juárez y Albó Corrons, 2008).

⁴ La introducción de la trucha en el lago supuso poner en peligro serio de extinción a las especies autóctonas. Existen pequeñas explotaciones de truchas y piscifactorías que cuidan de los alevines de trucha para la explotación comercial. Los *ispis* y los pequeños quesos de leche de vaca son muy codiciados, junto a las papas del Altiplano, por las comunidades vallunas, como las del Valle de Larecaja, estableciendo modalidades de trueque entre los pobladores de los diferentes nichos ecológicos. Los vallunos ofrecen cítricos, frutas y maíz a cambio de los productos del Altiplano, papas, queso, *ispi* y *ch’uñu* o papa deshidratada.

caminos tuvieron una relevancia especial los campesinos productores de leche que venden a las cooperativas y que no pudieron aguantar los bloqueos instigados por “el mallku”, Felipe Quispe, figura política destacada en la localidad en los años noventa del pasado siglo que ya ha perdido buena parte de su fuerza y apoyos en el sector, con el advenimiento de Evo Morales⁵.

Achacachi, localidad que fue explotada por los hacenderos en su historia republicana, ha recuperado recientemente por iniciativa de varias asociaciones aymaras locales la estructura de sus antiguas autoridades tradicionales, *tata mallkus* y *mama t'allas* que son las que defienden de una forma singular el valor patrimonial inmaterial del cerro Pachjiri (Yampara, 1996)⁶. Pese a todo, la municipalidad de Achacachi ocupa el puesto 40 dentro de las localidades bolivianas de alta pobreza en el país (Albó, 1995).

El cerro Pachjiri consta de una serie de configuraciones rocosas en su cumbre que son consideradas como altares de sacrificio, de diferente advocación, recibiendo distintas denominaciones: “Muerte calvario”, “Ispa awichus”, “rayo gloria” e “ispällas”. Cada uno de estos “calvarios”⁷ adquiere una especialidad ritual concreta que aglutina los deseos peculiares de sus oferentes⁸. El altar de mayor prestigio del cerro es el de los *ispaawichus* (abuelos gemelos). Se trata de dos conformaciones rocosas verticales de las que se dice son hermanos, uno varón y el otro mujer. La “mujer” porta su carga o bulto sobre la espalda, como acostumbra hacer las mujeres aymaras de la zona. Los *ispaawichus* reciben la mayor parte de las ofrendas rituales, siempre por duplicado a partes iguales, que se llevan al cerro. No falta quienes identifican dichas configuraciones rocosas con la representación del propio *achachila*⁹.

⁵ La historia contemporánea de Achacachi es parte de la historia de la lucha campesina e indígena en Bolivia por adquirir derechos y reconocimiento frente a una oligarquía minoritaria excluyente (Albó, 1979; Albó y Barnadas, 1985). Este sentido de “coraje” de la localidad por la defensa de sus derechos le ha valido una simbología cruel por parte de las elites urbanas paceñas que se refieren a los achacacheños con el apelativo de “lazo seguro” por su supuesta violencia y radicalismo. Estos conceptos simbólicos que el imaginario mestizo y urbano ha configurado sobre los lugareños de Achacachi debido a sus miedos, ha encontrado justa respuesta en los propios lugareños que suelen referirse a sí mismos como *chachamarkatwa*, “soy de los corajudos” en alusión al valor y virilidad demostrada por los achacacheños a lo largo de su historia. Durante los bloqueos de caminos y la violencia subsiguiente algunos de estos imaginarios sobre la supuesta violencia de los lugareños destacaba en los relatos de la prensa oficialista. Las élites criollas de La Paz refuerzan la idea de bestialismo y ferocidad de los lugareños achacandoles incluso tendencias caníbales. No es de extrañar que en las crisis gubernamentales previas a la consecución del poder por parte de Evo Morales, se hablara de los “ponchos rojos” de Achacachi en alusión a los ponchos *wayruru*, típicos de la región del Lago Titicaca, como supuesta guardia pretoriana del líder indígena capaz de asaltar la capital del gobierno e imponer violentamente sus convicciones.

⁶ En Jesús de Machaca (Provincia Ingavi), se ha consolidado el sistema de autoridades comunitarias tradicionales con un gran respaldo social (Ticona y Albó, 1997).

⁷ El término castellano “calvario” se aplica en el ámbito ceremonial aymara a los altares ceremoniales de los cerros. También se los denomina *wak'as*.

⁸ Sobre las características de cada “calvario”, ver (Newpower, 1988; Fernández Juárez y Albó Corrons, 2008:2 43-245; Burman, 2011; Yampara, 1996).

⁹ *Achachila*: Abuelo, espíritu ancestral de la montaña (Berg, 1985; Berg, 1989; Fernández Juárez 2004).

Las ofrendas se colocan sobre una pequeña grieta que hace las veces de “boca” de una de las figuras y posteriormente se queman. La trascendencia del cerro en los rituales aymaras de la comarca ha dado lugar a expresiones de conflicto entre los practicantes habituales de las costumbres aymaras y los miembros de las iglesias evangélicas protestantes que han pintado en algunas de las piedras que conforman los altares ceremoniales, mensajes de corte apocalíptico o reivindicativo, característicos de sus “aleluyas”¹⁰.

La naturaleza sagrada del cerro Pachjiri se expresa en las solicitudes que los oferentes aymaras de la zona, realizan en sus adoratorios sagrados, en momentos específicos del año. Cada escenario ritual tiene su cometido específico, ya sea facilitar la producción de las tierras de cultivo o la fertilidad del ganado a través del reconocimiento a las *ispallas e illas*;¹¹ la confirmación e iniciación de los candidatos a *yatiri*¹²; el tratamiento terapéutico de las enfermedades prevalentes en la zona de marcada naturaleza simbólica, así como su provocación todo ello en función de los diferentes altares ceremoniales que soportan sus *wak'as*¹³. La disposición de sus diferentes escenarios sagrados hacen del cerro Pachjiri un verdadero santuario por el que circulan los devotos de sus *wak'as*, en tiempos y en ocasiones específicos. Sin duda es agosto el tiempo ritual por excelencia en las comunidades del Altiplano lacustre; los campesinos aymaras comentan que “la tierra hambrea” después del invierno, permanece abatida y hay que recuperar sus fuerzas para el próximo ciclo productivo que se iniciará en septiembre-octubre con la rotura y siembra de los cultivos. Por eso se dice que la *pachamama*, “madre tierra”, tiene hambre y que está abierta en agosto; abierta a recibir los ofrecimientos rituales de familias y comunidades para que, satisfaciendo su hambre, puedan comprometerla a propiciar una buena cosecha al final del ciclo productivo. Coloquialmente se dice que agosto es el “mes de la pachamama” o mes *saxra*, “maligno”; en ocasiones se le identifica como “mes del diablo” y presenta caracteres peculiares en el quehacer de la vida de los pobladores aymaras, no sólo por la presencia de los rituales propiciatorios, sino por otros aspectos que lo hacen particularmente peligroso, ambiguo y temido,

¹⁰ El prestigio ritual del santuario quedó en evidencia tras una campaña informativa en la que los medios de comunicación más amarillistas y morbosos de La Paz acusaban de la ejecución de un sacrificio humano en la cumbre del cerro Pachjiri, concretamente en el altar de los “*ispa awichus*” (Fernández Juárez y Albó Corrons, 2008).

¹¹ *Mama ispalla*: principio regenerador de los productos agrícolas. Se aplica en especial a la papa (Arnold y Yapita, 1996). *Illas*, miniaturas que ejemplifican los deseos humanos. Pueden ser más o menos complejas. Destacan las figuritas que a modo de talismanes propiciatorios pretenden facilitar la fecundidad de las cabañas ganaderas. En la zona lacustre del Titicaca se entierran estas miniaturas, (que semejan vacas, ovejas o llamas), en el corral de dichos animales durante la fiesta de San Juan.

¹² *Yatiri*: Sabio. Especialista ritual aymara. Ver, (Fernández Juárez, 2004).

¹³ *Wak'as*: Lugares específicos asociados a los cerros que poseen un reconocimiento sagrado por parte de las comunidades aymaras; similares a las del cerro Pachjiri encontramos en las pampas de Jesús de Machaca (Astvaldsson, 2000) así como en el Altiplano aymara peruano (Kessel y Cutipa, 1998).

como es la frecuencia relativa de encuentros con los *kharisiris*¹⁴ durante este período y la recomendación de no establecer matrimonios en ese momento, porque se les considera abocados al fracaso (Kato, 1989).

3. La “puesta en valor” y sus posibles consecuencias

Este es el lugar ceremonial de mayor relevancia en el Altiplano del Titicaca. El cerro Pachjiri está presente en las largas litanías de los *yatiris* en sus invocaciones rituales que acompañan el sacrificio de las ofrendas. El prestigio y poder ceremonial del cerro anima a no pocos *yatiris* de diferentes latitudes de, Altiplano a visitar sus *wak'as* o adoratorios, de forma periódica, con la intención de incrementar su sabiduría y competencia como expertos en ritual (Burman, 2011).

El cerro Pachjiri es el “bien de interés cultural inmaterial” que pretende ser “puesto en valor” mediante la explotación turística, aprovechando contextos como el advenimiento del año nuevo aymara (en pleno solsticio de invierno andino, el 21 de junio), que ya se realiza y explota en términos turísticos en la localidad de Tiwanaku, y de igual forma se pretende potenciar su visita en el “mes de la *pachamama*”, es decir en agosto por las peculiaridades rituales de este período tal y como hemos visto¹⁵.

Igualmente existía una propuesta o proyecto para explotar turísticamente el cerro y sus *wak'as* incluyéndolo en el circuito turístico del Lago Titicaca y de la ciudad de La Paz. De hecho me consultaron a mi como “experto”¹⁶ para saber mi parecer. Ahí va el relato de los hechos: hace unos años, al hilo del artículo etnográfico citado sobre el cerro Pachjiri en 2008 (Fernández Juárez y Albó Corrons, 2008) recibí un correo electrónico por parte de un alto responsable boliviano de cultura y turismo que me informó sobre la intención ministerial de incluir el cerro Pachjiri en la ruta de promoción turística de la ciudad de La Paz. Aquella consulta me permitió reflexionar entonces sobre alguno de los efectos que las instituciones políticas generaban sobre el patrimonio cultural en general y sobre sus protagonistas sociales en el caso andino:

¹⁴ *Kharisiri*, personaje maléfico legendario que busca la grasa y la sangre de los pobladores aymaras, provocándoles la muerte con su extracción (Rivière, 1991; Spedding, 2005).

¹⁵ No son pocos los *yatiris* urbanos que en la ciudad de La Paz explotan laboralmente el sector turístico en términos de “poderes telúricos” y “energías positivas”, y otros términos característicos del turismo esotérico que encuentra en el conocido “Mercado de las Brujas” de La Paz el lugar idóneo para hacer realidad sus deseos (Fernández Juárez, 2012: 299-324).

¹⁶ Produce una cierta desazón cuando el “experto” parece que tiene más cabida, más capacidad de expresión y de opinión certera o de convocatoria que la propia gente cuyas vidas van a ser afectadas, involucradas de una u otra forma precisamente por decisiones ajenas, entre otras, las del “experto”. Esta circunstancia me parece que es preciso tener muy en cuenta sobre todo en ámbitos vinculados con la Antropología Aplicada y en sectores muy vulnerables a cualquier intervención, como pueden ser tanto el turístico, el educativo, el sanitario o el de los bienes de interés cultural inmaterial. Si son las comunidades de la zona quienes mantienen el uso ritual del cerro y sus caracteres, deberían ser ellas quienes decidan qué hacer con su patrimonio cultural inmaterial (aunque no lo denominen así, lógicamente); el problema se plantea cuando este tipo de iniciativas se realiza de espaldas a las comunidades y sus intereses y se pretende ofrecer como un lote cerrado.

Cuando me consultaron al respecto sobre la idea, no recuerdo exactamente el cargo que me contactó por correo electrónico, ya hice saber mi posición absolutamente contraria a la propuesta, a no ser que las propias comunidades aymaras del sector, a través de sus cabildos en reuniones abiertas y con la presencia de sus autoridades comunitarias, considerasen la solicitud como una oportunidad para el desarrollo sustentable de la zona. Obviamente no son los expertos los que deben hablar, o no en exclusividad sobre el asunto, sino los propios afectados o interesados en el proyecto que debieran ser las comunidades de la zona, sin cuyo apoyo no puede consolidarse propuesta alguna, al menos aparentemente; no faltan numerosos ejemplos en la historia de las comunidades andinas en que son “otros” los que terminan decidiendo por encima de los intereses locales”. El “patrimonio inmaterial” y sus deseos de reconocimiento y explotación económica o turística no pueden justificar, ni propiciar las conocidas asimetrías en las relaciones de poder entre unos y otros actores sociales, máxime cuando los recursos económicos de unos y otros muestran diferencias abismales. Debiera ser intolerable para los gestores culturales y del patrimonio el observar que un muchacho quechua, impulsado por la pobreza y las desigualdades económicas que priman entre los pobladores y los visitantes, corra por las pendientes de Machu Picchu saludando al autobús de los turistas que asciende por el zig-zag del camino de Hiram Bingham, para conseguir unos centavos. Obviamente no es la “responsabilidad” aparente del promotor turístico o del gestor cultural y del patrimonio, tampoco lo es del turista “consumidor” de dichos productos por los que “ha pagado” y a quien no se debe molestar en atragantar la fiesta con lamentables asimetrías económicas y sociales....¿o quizá sí?¹⁷... Si sólo interesan las ruinas o el ritual o el espacio chamánico, por ejemplo, sin ocuparse ni preocuparse por la discriminación económica, ética, política y moral que sufren, en el lado más pobre de la balanza, los que sustentan estas prácticas y espacios, la declaración de la UNESCO sobre los bienes patrimoniales, dará oportunidad a que se incrementen las desigualdades, a la intervención de los avispados de siempre, conocedores de las oportunidades de enriquecimiento rápido, pero será de nuevo una oportunidad perdida para la mayoría en la defensa de alternativas que sustenten posibilidades de beneficio y mejora de la calidad de vida para todos. Es por eso que se precisan sensibilidades de corte universal de amplio espectro y competencia profesional adecuada para encarar este tipo de retos en patrimonio cultural (Fernández Juárez, 2012: 235-236).

Podemos profundizar más en el análisis tratando de familiarizarnos con la perspectiva que los cultivadores del valor ceremonial del cerro Pachjiri, los pobladores aymaras de la zona, expresan sobre sus competencias. Un rasgo fundamental que incide en el prestigio y el poder de los lugares ceremoniales aymaras es su aislamiento¹⁸. De hecho son lugares considerados poderosos y que pueden hacer enfermar a los viajeros que frecuenten estos espacios sin el debido cuidado¹⁹. El

¹⁷ Parece demencial que el patrimonio cultural se visibilice a costa de “invisibilizar” a los que viven en la cultura de la pobreza.

¹⁸ Probablemente este sea uno de los factores de protección más importante frente a su pretendida “puesta en valor”. Hay que estar en muy buenas condiciones físicas para acceder a las cumbres del cerro, por encima de los 4.500 metros de altura después de un recorrido por despeñaderos y caminos carreteros que sólo conocen los campesinos del lugar y el ganado.

¹⁹ Espacios como los “calvarios” montañosos, las *apachitas* o collados en las abras entre cumbres y valles, las cuevas, los cursos de agua o las ruinas arqueológicas, precisan del trato

aislamiento y la lejanía de estos calvarios en las cumbres de los cerros, apartados de las actividades humanas, fraguan parte de su importancia y poder ceremonial como ya expliqué en otra parte:

Indudablemente una cosa es cierta, como indican los pobladores aymaras de la zona, los cerros sagrados son aquellos a donde no llega la “campana”²⁰ ni la actividad cotidiana de los seres humanos. Es decir, uno de los rasgos fundamentales de estos cerros de carácter ceremonial es su aislamiento y difícil acceso, al margen de las actividades productivas humanas. Aquellos altares y “calvarios” de cerros que han sido subsumidos por las actividades humanas han perdido paulatinamente su poder ritual²¹. Por ello parece incompatible la generación de visitantes masivos con la entidad propia del adoratorio. (...) Un recorrido turístico masivo por los adoratorios rituales del Lago Titicaca acabaría con la naturaleza propia del bien de interés cultural inmaterial que se pretende “poner en valor”, en tanto en cuanto su razón de ser radica, precisamente, en no ser frecuentemente visitado. Un cerro ceremonial plagado de turistas es incompatible con el propio carácter ceremonial del cerro (Fernández Juárez, 2012: 336-337).

La importancia y el peso de los cerros en los rituales aymaras y quechuas contemporáneos constituyen una pieza importante, pero no única, del complicado engranaje simbólico del sistema de expresión ceremonial que presentan; de tal forma que el turista, más allá de la contemplación banal del paisaje y de los propios adoratorios, (máxime si se trata de hacerlo en plena eclosión ceremonial del espacio ritual, como puede ser en el mes de agosto), difícilmente comprenderá la relevancia excepcional de lo que está “consumiendo”, a la vez que será una realidad discrecional e inadecuadamente seleccionada puesto que los cerros andinos presentan sus propias redes de “calvarios” y adoratorios que cobran sentido en su integridad y

ceremonial adecuado para evitar las enfermedades que estos lugares pueden producir. El tratamiento más adecuado que recomiendan los ancianos en las comunidades aymaras es hacer alguna pequeña libación de alcohol, *ch'alla*, o bien ofrecer un *k'intu* de hojas de coca, al pasar cerca de estos lugares. Con frecuencia, los signos de respeto son suficientes para evitar las aflicciones que pueden generar, habitualmente dolencias del tipo “susto”, presentes en gran parte de América Latina (Rubel, 1986; Rubel, O’Nell y Collado 1995; Fernández Juárez, 2004: 259-279).

²⁰ En alusión simbólica al impacto territorial “de gracia” de la iglesia católica; similar comentario recoge Bernand (1986) en los Andes ecuatorianos. Paradójicamente la expresión de los rasgos de “costumbre” de los pueblos indígenas andinos convive muy bien con el catolicismo, hasta el extremo de que los practicantes habituales de los ritos andinos no se sienten de ninguna manera excluidos de su consideración como cristianos. Popularmente los considerados propiamente como “cristianos” son los evangélicos a los que se acusa de la pérdida de los rituales, “la costumbre” en función del predicamento que entre ellos posee la ética protestante.

²¹ En el caso del cerro Pachjiri, no debemos olvidar que se trata de un calvario ceremonial “formador” de *yatiris*; es decir, que no son pocos los maestros ceremoniales de la zona y de otros sectores alejados que acuden a sus calvarios para realizar su proceso de iniciación ceremonial o las visitas de perfeccionamiento que forman parte de las obligaciones temporales de los *yatiris*. De aquí el grave riesgo de cercenar el poder consensuado en torno a este espacio ritual que hoy por hoy resulta insustituible en la acreditación de los *yatiris*, figuras irremplazables actualmente en la estructura comunitaria aymara en lo que tiene que ver con la resolución de conflictos y necesidades que afectan al propio orden comunitario.

no de forma parcial (Martínez, 1983). De tal forma que craso favor haremos en el reconocimiento y respeto internacional sobre estos bienes del patrimonio cultural inmaterial andino realzando una especie de escala ficticia de importancia ceremonial de unos adoratorios frente a otros que más tiene que ver con intereses derivados del consumo y del espectáculo teatral que otra cosa.

Hay que resaltar la nula especificidad que la declaración de la UNESCO establece en el caso de sociedades y patrimonios culturales inmateriales que pueden resultar más "vulnerables" a los cambios y a efectos no deseados que pueden resultar perjudiciales, no sólo en relación con el objeto patrimonial sino muy especialmente, lo que me parece mucho más importante, con la calidad de vida de las gentes que lo sostienen y protagonizan:

No todos los patrimonios inmateriales son equivalentes ni análogos, habrá que diferenciar los que ya no se utilizan sino como remedo de tiempos pasados, caso del cántico de la Sibila medieval, en sociedades occidentales capacitadas para su protección, promoción y defensa, de aquellos que tienen una relación estrecha con la vida cotidiana de las gentes y sus necesidades de tipo médico, simbólico o cognitivo, caso de los cerros andinos, resultando muy vulnerables a las perniciosas consecuencias de su comercialización espuria tanto por parte del sensacionalismo de los medios de comunicación como de los alcances de un turismo masivo²². En las propias catedrales católicas europeas no se puede hacer fotos o realizar la visita turística mientras se celebra la eucaristía. La protección del bien inmaterial ha de ser prioritario, dadas sus peculiares vulnerabilidades, sobre su desarrollo patrimonial, sea en criterios turísticos o de proyección y rentabilidad económica²³. (Fernández Juárez, 2012: 337).

El patrimonio cultural inmaterial interesa, vende y expresa contenidos de corte político, simbólico y económico en los escaparates urbanos, más allá de las necesidades, intereses y criterios de los detentadores de ese patrimonio inmaterial, verdaderos actores protagonistas que en muchas ocasiones, por más que UNESCO pretende poner como condición el visto bueno de las propias comunidades donde se ejecuta ese patrimonio cultural inmaterial, se ven asaeteados por "expertos" de toda índole que responden más a ideologías de partido político, afinidades ministeriales y afanes de prestigio y proyección personal internacional que son ajenas completamente a los deseos y necesidades de los que protagonizan la vivencia íntima de

²² No olvidemos la profusión actual de muchos turismos "postmodernos" caso del de GPS, cuya finalidad, por "peculiar" que nos parezca, estriba en saber qué hay al otro lado del mundo en referencia a las antípodas propias.

²³ De hecho así lo reconoce la UNESCO, como recuerda Ina Rösing (2008: 3): "La distinción va unida con el deber "moral" que adquiere el respectivo gobierno de proteger y promover el objeto de la distinción en su respectiva tradición. En todo caso esto es lo que define la UNESCO como objeto principal: 'La proclamación alienta a los gobiernos, a las organizaciones no gubernamentales y a las comunidades locales a que identifiquen, protejan, revitalicen y promuevan su herencia cultural, oral e intangible. También tiene la intención de alentar a individuos, grupos, instituciones y organizaciones a que traten cuidadosamente esta herencia y a que la protejan y promuevan'".

los bienes del patrimonio cultural inmaterial. ¿Cuál es la implicación que todo esto puede suponer en la estructura interna de los modelos ceremoniales andinos al hilo del auge turístico y el reclamo del patrimonio inmaterial de los pueblos? Es algo que habrá que sopesar en el tiempo, esperando que los criterios de "protección" se prioricen sobre los de "explotación" económica y "puesta en valor" aunque sabemos de la dificultad que esto supone si no prevalece una visión universalista sobre el propio patrimonio que exceda la "auto contemplación" étnica y política de corto alcance (Urbano, 1998:13).

Obviamente, las sociedades andinas están en el mundo y forman parte integrante de la globalización, a la que también observan como un ámbito de nuevas oportunidades. Sería repugnante cosificar a las culturas andinas en el dominio de una tradición subyugante y esclerotizada²⁴. Tomo aquí las palabras del profesor Enrique Urbano:

la tradición tiene su peso en los Andes. Negarlo sería cerrar los ojos a la realidad. Sin embargo, hay miles de razones para pensar también que la modernidad, en su sentido filosófico y estricto ya no es extraña al mundo andino, vive en nuestro medio y jamás lo abandonará, cualesquiera que sean las vicisitudes del destino histórico de nuestros pueblos [...] nuestras sociedades, por más desposeídas e injustas que sean, alcanzaron ya puntos de desarrollo cultural y social que impiden el brote de movimientos globales de retorno a épocas pretéritas y a formas de vida social abiertamente superadas (Urbano 1997: L).

La cuestión no es sólo la presencia inapelable de las formas ideológicas, políticas y económicas no ya de la modernidad, sino de la postmodernidad sobre las sociedades andinas y sus prácticas rituales, sino el impacto que puede generar sus dinámicas de cosificación y mercadeo de productos "exóticos", bajo el halo promiscuo, económicamente interesado, de los gestores culturales y del patrimonio inmaterial centrados en rentabilizar económicamente su consumo²⁵.

4. Una ocasión perdida: competitividad, dislocación, descontextualización andina

En el año 2009 colectivos aymaras de Perú, Chile y Bolivia presentaron el dossier acreditativo para aspirar a ser reconocidos en el listado mundial del Patrimonio Cultural Inmaterial por la UNESCO, a imitación de sus vecinos kallawayas²⁶.

²⁴ Ya sabemos etnográficamente la falacia de considerar lo tradicional como algo inamovible, estéril e igual a sí mismo con el paso del tiempo. Las llamadas "sociedades tradicionales", movilizan a sus agentes "tradicionales" para impulsar los cambios que precisan en el ejercicio de su propia "tradición".

²⁵ El "producto" patrimonial o turístico que se expresa en el placer que se consume por la percepción de un paisaje, un objeto cultural, un rito o un yacimiento arqueológico, por cuya contemplación pagó el turista, adolece en ese preciso instante de las mismas característica que un objeto de mercado (Urbano 2000: 22).

²⁶ Grupo étnico andino, reconocido internacionalmente por sus conocimientos de herbolaria terapéutica y la aplicación de una medicina indígena itinerante en las comarcas aledañas a sus valles de origen en la localidad de Charazani (Provincia Bautista Saavedra, del Departamento

Lastimosamente se quedaron con el “premio de consolación” al ser reconocidos “sólo” como “buenas prácticas” en la preservación del Patrimonio Cultural Inmaterial aymara. ¿Por qué los kallawayas sí y los aymaras no? Lo cierto es que unos y otros presentan similares formas de comportamiento cultural, especialmente visibles tanto en las prácticas médicas como en las ceremoniales, junto con una acreditada presencia histórica. Se ha perdido una magnífica posibilidad de valorar y reconocer como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la humanidad a las comunidades andinas en su conjunto (quechuas, aymaras, uru-chipayas, kallawayas) por sus aportaciones culturales inmateriales específicas al orden mundial y por su realidad “internacional” proponiendo un profundo valor integrador en la zona. Esto ha potenciado una exclusividad étnica inapropiada y una cierta competencia interna que no favorece la simetría en las relaciones entre los diferentes grupos étnicos andinos. No deja de ser un reconocimiento con ojos occidentales sobre realidades que no lo son y que no están concebidas para ser consumidas, ni comercializadas, ni por tanto “puestas en valor” según criterios occidentales. Quizá uno de los argumentos conflictivos sea el deseo de UNESCO de que la puesta en valor de estos bienes de interés cultural inmaterial, deben promocionarse y generar fuentes de ingresos, frecuentemente a través del turismo, para su sustento. A estas alturas no cabe dudar de lo estéril y destructor que puede resultar un turismo masivo mal coordinado. Tenemos ejemplos incluso en áreas sensibles como el caso del propio Cuzco en el Perú y el Valle del Urubamba con el emplazamiento turístico ya sobredimensionado de Aguascalientes como parada obligada para el disfrute de la ciudadela de Machu Picchu. Los pueblos indígenas han padecido en diversas ocasiones la presencia de este turismo destructor, aculturador, incompatible con los criterios de UNESCO para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial como sucedió en el caso de los Kuna panameños. Los curanderos del Norte peruano han sido seducidos en algunos casos por el fenómeno *new age* (Sharon, 1994), incluyendo esos referentes de consumo ritual “alternativo” en sus razonamientos y expresiones ceremoniales alusivos a los modelos “energéticos” holísticos y demás²⁷. Diversas organizaciones internacionales han denunciado recientemente la práctica de “safaris humanos” sin escrúpulo alguno en las islas Andamán. Es decir, sin pretenderlo, en algunas ocasiones puede

de La Paz, Bolivia) y en diferentes países. La bibliografía existente sobre los kallawayas es muy extensa (Bastien, 1996; Girault, 1987; Rösing, 1990; Loza, 2004; Costa Arduz, 1988).

²⁷ Ni que decir tiene que ya se pueden localizar en internet propuestas de turismo psicodélico de esta naturaleza que al amparo del conocimiento de las supuestas propiedades telúricas del chamanismo peruano, propicia paquetes con “mesada” ritual y visita a las lagunas sagradas de Huancabamba. En Europa ya han saltado las alarmas y así lo recogen algunos informes policiales, por el uso entre estos grupos “psicodélicos” de especies alucinógenas como el “sanpedro” y la “ayahuasca”, en ámbitos completamente descontextualizados de las formas originarias en que se produce su consumo. Otro aspecto a tener en cuenta es, en el caso español, la presencia ocasional de curanderos originarios (por ejemplo entre colectivos ecuatorianos), a reclamo del proceso migratorio y su posterior inclusión activa entre los propios lugareños. El peligro de este tipo de propuestas es la configuración de un modelo de “neo-chamanismo” que frivoliza y reduce al absurdo las formas culturales de expresión de los grupos étnicos a los que supuestamente representa (Pérez, 2000: 433).

resultar que UNESCO ponga, con sus declaraciones y reconocimiento de los bienes del patrimonio cultural inmaterial, en el punto de mira de la globalización, concreciones culturales muy vulnerables, que no pueden, en sí mismas soportar su apertura, en parte, al dominio de la globalización con los criterios funestos que priorizan la rentabilidad financiera más allá de la funcionalidad efectiva que dichos rituales poseen para las poblaciones que los ejecutan²⁸.

Por otro lado con demasiada frecuencia priva la perspectiva externa del experto o del observador foráneo a la hora de recalcar los aspectos estimables o prioritarios del bien cultural de interés intangible o inmaterial por encima de la propia perspectiva o interés de los actores locales implicados. Resulta lamentable observar cómo los propios lugareños, detentadores de ese patrimonio inmaterial imitan la verborrea insípida, comercial, ensoñadora y fraudulenta de los gestores del patrimonio cultural inmaterial deseosos de su simple exposición financiera.

Escenarios rituales que hace apenas unas décadas eran exclusivos, discretos, íntimos en su realización, afloran cada vez más a la curiosidad implacable de la globalización y a su milicia turística depredadora en forma de flashes indiscriminados y dádivas humillantes²⁹. ¿No habremos sido los propios antropólogos de campo, en parte, los responsables de su cosificación inadecuada? ¿Serán los gestores del patrimonio cultural inmaterial y las instituciones internacionales que pretenden preservarlo los responsables de su masiva desaparición? Quizá este aspecto resulta especialmente sangrante una vez que UNESCO reconoce y pretende prodigar no sólo los derechos humanos, sino el respeto entre los pueblos y sus respectivas tradiciones culturales, aspecto este recogido, y propiciado, sino legalmente exigido, en el texto de algunas de las nuevas constituciones políticas del Estado en América Latina. En cualquier caso UNESCO debe ser muy consciente y sensible del poder actual que la globalización posee, para incidir en la defensa de los bienes de interés cultural intangible. Estos bienes, como hemos señalado, resultan tremendamente vulnerables a una sobreexposición pública, lo que puede incidir en su paulatina desaparición. La pretendida “puesta en valor” de estos frágiles bienes culturales que UNESCO prodiga como una condición casi necesaria para su sustentación es contradictorio con

²⁸ Sobre el caso Kallawaya y los efectos no previstos o indeseados consecuencia de la declaración de UNESCO, ver Flores Martos, 2009; Fernández Juárez, 2012. El problema estriba, como recuerda Beatriz Pérez Galán, en el modelo ideológico del “desarrollismo” que veladamente, de forma más o menos sutil, está presente en todas estas iniciativas (Comentario personal, Encuentro Internacional de Estudios Andinos. Universidad Complutense de Madrid, mayo de 2013). Ver igualmente, Pérez Galán (Ed.), 2012

²⁹ La relación asimétrica que el turismo permite, da lugar a situaciones vergonzosas como las protagonizadas en las Islas Andamán de la India, donde los turistas ofrecen a los lugareños *jarawua* los restos de sus propias comidas (<http://www.survival.es/noticias/9010>). En noviembre de 2009, la condena explícita que la iglesia católica realizó sobre el culto a las “ñatitas”, las calaveras humanas, en el ciclo aymara del culto a los difuntos, supuso una extensión exponencial del culto que mereció incluso una retransmisión televisiva en directo y un micro reportaje por parte de la BBC, lo que abrió al mundo la globalización y sus necesidades de consumo de “exotismo morbosos” un ceremonial discreto y particular desarrollado hasta entonces en los predios del cementerio general de La Paz y su templo.

la propia naturaleza del bien cultural y puede hacer peligrar su subsistencia³⁰. Finalmente, expertos y delegados de UNESCO quizá debieran aprender a “ver” cuáles son las verdaderas razones que hacen de un objeto, ritual, canción o mito algo reseñable, como bien de interés cultural inmaterial, “desde dentro”, es decir, escuchando a sus propios protagonistas, más que acumulando suposiciones universales, datos bibliográficos y postales exóticas; sabiendo respetar el derecho inalienable de pueblos y comunidades a permanecer al margen, en la “sombra” de la globalización³¹, por muy “sensibles”, exóticos y significativos que sean sus bienes de interés oral, intangible o inmaterial³².

5. Referencias bibliográficas

ALBÓ, Xavier

1979 *Achacachi. Medio siglo de luchas campesinas*. La Paz: CIPCA.

1995 *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. La Paz: CIPCA.

ALBÓ, Xavier; BARNADAS, Josep

1985 *La cara campesina de nuestra Historia*, La Paz: UNITAS.

³⁰ Algunos de los problemas que encontramos en la llamada “puesta en valor” de los bienes del patrimonio cultural inmaterial adolecen de problemas similares a los impulsados por el desarrollismo en las iniciativas de cooperación internacional (Pérez Galán, 2012).

³¹ Tenemos el ejemplo paradigmático de los llamados “Pueblos No Contactados” o en aislamiento voluntario.

³² Siempre se dice que la iniciativa para el reconocimiento de los bienes de interés cultural inmaterial parte de las propias comunidades interesadas, pero mucho nos tememos que no siempre se cumple esta premisa; da la sensación, en algunos casos, que es el experto quien elige en primer lugar y luego convence a las comunidades implicadas para apoyar la solicitud o candidatura; habría que conocer a fondo cómo se produce esa relación inicial entre “expertos” y poblaciones sustentadoras de los bienes culturales inmateriales. Otras cuestiones preocupantes en la valoración de los bienes de interés cultural inmaterial sería razonar ¿por qué unos bienes sí son considerados de interés para el patrimonio intangible o inmaterial y otros no? ¿Hasta qué punto influyen las visiones culturalmente hegemónicas, incluso religiosas en algunos casos, de los Estados firmantes en sus predilecciones y candidaturas, lo que dificulta el acceso al reconocimiento de los bienes de las minorías étnicas y culturales presentes en esos mismos Estados? Los reconocimientos producen competencias y tensiones en lugar de facilitar la convivencia y el respeto como establece el Convenio. Las legaciones de los países firmantes poseen igualmente sus propias predilecciones políticas. En España el Estado de las Autonomías ha logrado “colocar” una cantidad significativa de bienes de interés cultural en el litoral levantino-catalán, mientras que el interior de las dos Castillas, Galicia, Asturias, Extremadura, País Vasco, “sorprendentemente”, no han colocado ninguno, salvo aquellas como la “dieta mediterránea” o la “cetrería” por su carácter general. La visión en ocasiones parcial de UNESCO sobre los bienes de interés cultural intangible, produce fenómenos reduccionistas que impiden valorar el conjunto de los bienes en su exacto contexto cultural cosificando una pieza determinada (fiesta, textil, comida), pero perdiendo el referente completo que es el que en principio debiera validar. En fin, muchos aspectos pendientes de una reflexión crítica. Agradezco a José Manuel Pedrosa de la Universidad de Alcalá de Henares sus juicios y reflexiones sobre estas delicadas materias.

ARNOLD, Denise ; YAPITA, Juan de Dios (Comp.)

1996. *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. Hisbol/ILCA: La Paz.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1968 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Madrid: Atlas

ASTVALDSSON, Astvaldor

2000 *Las voces de los wak'a. Jesus de Machaqa, la marka rebelde*, 4. La Paz: CIPCA

BASTIEN, Josep

1996 (1978) *La montaña del cóndor*. La Paz: Hisbol.

BERG, Hans Van den

1985 *Diccionario religioso aymar*. Iquitos: CETA/IDEA.

1989 “*La tierra no da así no más*”. *Los ritos agrícolas en la celebración de los aymara-cristianos*. Amsterdam: CEDLA.

BERNAND, Carmen

1986 *Enfermedad, daño e ideología. Antropología Médica de los renacientes de Pindilig*. Quito: Abya-Yala.

BURMAN, Anders

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

COBO, Bernabé

1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

CONTRERAS, Jesús

1985 *Susbsistencia, Ritual y Poder en los Andes*. Barcelona: Mitre.

COSTA ARDUZ, Rolando (Comp.)

1988 *Compilación de estudios sobre medicina kallawayaya*. La Paz: Instituto Internacional de Integración.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

2004 *Yatiris y ch'amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.

2012 *Hechiceros y Ministros del Diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (Siglos XVI-XXI)*. Quito: Abya-Yala.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo; ALBÓ CORRONS, Xavier

2008 “Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca”. *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1): 239-255.

FLORES MARTOS, Juan Antonio

2009 “Patrimonialización de la cultura indígena y tradicional en Bolivia y México. La Unesco y los efectos no deseados en la medicina kallawayaya y el día de los muertos”, en Julián López García y Manuel Gutiérrez Estévez (Coords.), *América indígena ante el siglo XXI*. Madrid: Siglo XXI /Fundación Carolina, 463-498.

- GIL GARCÍA, Francisco Miguel; FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (Coords.)
2008 "Dossier. El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de casos". *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1): 105-113.
- GIRAULT, Louis
1987 *Kallawaya. Curanderos itinerantes de los Andes. Investigación sobre prácticas medicinales y mágicas*. La Paz: UNICEF.
1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: MUSEF/ QUIPUS/ CERES.
- GUAMÁN POMA, Felipe
1987 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16. (Crónicas de América 29a, 29b, 29c).
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel; PITARCH, Pedro (Eds.)
2010 *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberamericana.
- KATO, Takahiro
1989 "Agosto, el mes mágico: Un pensamiento popular del tiempo en el distrito de Aco, Perú". *Anthropologica*, 7 (7): 87-119.
- KESSEL, Juan van; CUTIPA, Guillermo
1998 *El Marani de Chipukuni*, Iquique: IECTA.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan
1999 [1559] "Los ritos de los indios. Los errores y Supersticiones de los indios". En, Laura González Pujana, *Polo de Ondegardo: Un cronista vallisoletano en el Perú*. Universidad de Valladolid.
- RICARD LANATA, Xavier
2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Cuzco: CERA 'Bartolomé de las Casas.
- LEMA, Aurora
2008 "La gestión del patrimonio inmaterial en sociedades complejas en el siglo XXI. Propuestas para implementar políticas de actuación en la región de Murcia, España", en Inmaculada García (Coord.), *El patrimonio cultural inmaterial. Definición y sistemas de catalogación*. Murcia: Mar de Culturas, 71-84.
- LOZA, Carmen Beatriz
2004 *Kallawaya. Reconocimiento mundial a una ciencia en los Andes*. La Paz: UNESCO y Viceministerio de Cultura.
- MARTÍNEZ, Gabriel
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes*, 69: 85-115.
- MOLINA, Ramiro; ALBÓ, Xavier
2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz: Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia.

NEWPOWER, Paul

1988 “Pachjiri”. *Fe y Pueblo*, 13: 18.

PÉREZ, Antonio

2000 “Hechiceros de plástico: el pseudo-chamanismo amerindio como enfermedad juvenil del indigenismo”, en Manuel Gutiérrez Estévez (Ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid: Casa de América, 433-468.

PÉREZ GALÁN, Beatriz (Ed.)

2012 *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores*. Madrid: La Catarata.

PITARCH, Pedro

1996 *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

QUEROL, María Ángeles

2010 *Manual de Gestión del Patrimonio Cultural*, Madrid: Akal.

RIVIÈRE, Gilles

1991 “Lik'ichiri y kharisiri. A propósito de las representaciones del “otro” en la sociedad aymara”. *Bulletin del Institut Français d'Etudes Andines*, 20 (1): 23-40.

RÖSING, Ina

1990 *Introducción al Mundo Callawaya. Curación ritual para vencer penas y tristezas*. La Paz y Cochabamba: Los amigos del libro.

2008 *Defensa y Perdición. La curación Negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana.

RUBEL, Arthur J.

1986 [1966] “El susto en Hispanoamérica”. *Arinsana*, 1: 29-42.

RUBEL, Arthur J; O'NELL, Carl W; COLLADO, Rolando

1995 [1984] *Susto. Una enfermedad popular*. México: Fondo de Cultura Económica

SHARON, Douglas

1994 “Tuno y sus colegas. Notas comparativas”, en Luis Millones y Moisés Lemlij (Eds.), *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del Norte del Perú*. Lima: BPP-SI-DEA, 128-147.

SICARD, Hugues

2008 “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: conceptos e inventarios”, en I. García Simó (Coord.), *El Patrimonio Cultural Inmaterial. Definición y sistemas de catalogación*. Murcia: Mar de Culturas, 21-32.

SPEEDING, Alison

2005 *Sueños, kharisiris y curanderos*. La Paz: Mama Huaco.

TICONA, Esteban; ALBÓ, Xavier

1997 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde, 3. La lucha por el poder comuna*. La Paz: CEDOIN/CIPCA.

URBANO, Henrique

1997 *Tradición y Modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

1998 “Gestión cultural en los Andes”. *Revista Andina*, 31: 9-15.

2000 “Patrimonio y modernidad”. *Turismo y Patrimonio*, 1: 13-25.

VILLASEÑOR Isabel; ZOLLA, Emiliano

2012 “Del Patrimonio Cultural Inmaterial o la patrimonialización de la cultura”. *Cultura y representaciones sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Sociales*, 6 (12): 75-101. En <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/30475> (Consultado el 09 de enero de 2014).

WACHTEL, Nathan

2001 [1990] *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

YAMPARA, Simón (Ed.)

1996 *Reestructuración y retorno del proceso originario de los pueblos aymaras-qhis-hwas*. La Paz: CADA.