



IV Concreto

las calles se conforman con
decir que lo sienten
—lo que sienten es
sobre ellas
el paso del mundo—

los caminos
no cambian su rumbo
—como si tu único paso
tuviera la fuerza de la
costumbre—

los pies
de tantos otros
se adhieren en el barro
a los tuyos

Francesca Randazzo Eisemann
Tomado del poemario *A mar abierto*.

Mi historia de la comunidad *awicha* de Pampajasi (La Paz, Bolivia)

My Story of the Awicha Community of Pampajasi (La Paz, Bolivia)

Elena Apilámez Piniella¹.

¹ Doctorando en la Universidad de Oviedo (España). Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Honduras). elenaap1967@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5306-898X>

Hay una experiencia que solo pertenece a los
viejos: la de la vejez misma.
SIMONE DE BEAUVOIR

Recibido: 10 de mayo de 2025

Aceptado: 30 de junio de 2025

Resumen

La comunidad *awicha* de Pampajasi (La Paz, Bolivia) propone un modelo de envejecimiento en comunidad que protege el tejido rural aymara y reproduce el sistema comunitario del aillu en un entorno urbano hostil que mimetiza, aculta y transforma. Su propuesta de vida en comunidad se apoya en la Comunidad de Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP), que permite la convivencia intergeneracional, la protección de las tradiciones y el acompañamiento del enfoque de psicología social comunitaria. En las páginas siguientes muestro mi interpretación de su historia, a partir del encuentro con las propias *awichas* (observación participante, entrevistas individuales y colectivas) y los aprendizajes que se pueden extraer de esta experiencia de vida en comunidad.

Palabras clave: envejecimiento, *awichas*, comunidad aymara

Abstract

The awicha community of Pampajasi (La Paz, Bolivia) proposes a model of ageing in community that protects the rural Aymara fabric and reproduces the community system of the *ayllu* in a hostile urban environment that mimics, acculturates and transforms. Its proposal for community living is based on the Community of Urban Aymara of Pampajasi (CAUP), allows for intergenerational coexistence, the protection of traditions and the accompaniment of the community social psychology approach. In the following pages, I share my interpretation of their story, based on my encounter with the awichas themselves (participant observation, individual and group interviews) and the lessons that can be learned from this experience of community life.

Keywords: aging, awichas, Aymara community

1. Introducción

1.1. El comienzo

Cuenta Mercedes Zerda que no hubiera podido imaginarse lo que cambiaría su vida aquel día de principios de la década de 1980: el encuentro con las cuatro *awichas*¹ que tocaron a la puerta de su casa para pedirle colaboración se convirtió en el inicio de una experiencia que orientaría su trabajo comunitario hacia las personas mayores del barrio.

Pampajasi la había recibido a ella y a su marido cuando deciden que la mejor opción, frente al golpe de Estado que había protagonizado García Meza² a mediados del mes de julio de 1980, era autoexiliarse en su propio país, eligiendo las afueras de La Paz para protegerse de la limpieza político-ideológica del régimen. En aquel entonces, Pampajasi era un barrio marginal de La Paz —con no más de cinco mil habitantes— que había ido recibiendo a familias aymaras³ del altiplano paceño en su tránsito migratorio hacia la ciudad desde la década de 1960. Esta característica hace del barrio un espacio fuertemente identificado con la migración aymara rural-urbana, principalmente debido a necesidades económicas, a partir de un efecto llamada, que va generando un barrio periférico a partir de la llegada, en ocasiones voluminosa, de familias provenientes de territorios de origen similar. Como se mostrará más adelante, esta característica ofrece una singular muestra de conformación de tejido urbano-barrial que da continuidad y, al mismo tiempo, reproduce el tejido rural-aymara-comunitario y que permite alojar en el territorio experiencias de envejecimiento en comunidad.

No fue sino hasta ya bien entrada la década de 1990 que las condiciones de habitabilidad del barrio mejoraron sustancialmente: se instalan los servicios de alcantarillado, agua potable y electricidad, se amplían los servicios públicos de salud y educación, se pavimentan las calles y se mejora la red de transportes que une el barrio con el centro de la ciudad. Pese a que actualmente Pampajasi es uno de los más populoso barrios del distrito de San Antonio, en La Paz, y cuenta con todos los servicios necesarios, sigue conservando una fuerte identidad aymara que se continúa nutriendo de los grupos migrantes más recientes.

Aunque sus estudios universitarios fueron interrumpidos por el golpe de Estado de García Meza, en los primeros años de su residencia en Pampajasi, Mercedes Zerda y Javier Mendoza ponen en práctica experien-

¹ Como se explicará a lo largo de este ensayo, el concepto aymara de *awicha* refiere a la mujer anciana; en ocasiones, también hace referencia a cerros y montañas especialmente importantes para las comunidades aymaras del altiplano boliviano.

² El general Luis García Meza lideró un golpe de Estado en Bolivia en julio de 1980. Aunque su mandato dictatorial duró poco más de un año, el impacto de la persecución a civiles, líderes de partidos políticos contrarios y organizaciones sociales fue muy alto. En 1984, a instancias del autodenominado Comité Impulsor del Juicio de Responsabilidades, la Corte Suprema de Justicia en Bolivia inicia los procedimientos previos. Sin embargo, el proceso judicial propiamente dicho iniciaría varios años más tarde y ya con García Meza fuera del país (refugiado en Brasil) (Asamblea Permanente de DD. HH. de Bolivia, 1987).

³ Pueblo indígena originario de la actual Bolivia. Su presencia en el país es mayoritaria, sobre todo en el territorio altiplánico del país.

cias iniciales de lo que habría de conocerse como «psicología social comunitaria», acompañando los inicios de un proceso que, posteriormente, dará lugar a la Comunidad de Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP), núcleo organizativo que aglutina en su seno las diversas experiencias sociocomunitarias que habrán de emprenderse en ese momento y que irán desarrollando y conformando la identidad de un quehacer organizativo de rasgos propios y únicos en la ciudad: la reproducción de los sistemas comunitarios del aillu en un entorno urbano que mimetiza, aculta y transforma.

El objetivo de mi historia de la comunidad *awicha* de Pampajasi es describir la forma «comunidad» que va entrelazándose durante la década de 1990 y la primera década del 2000, para dar paso a una experiencia práctica de envejecimiento en que prima el cuidado de lo colectivo y de las tradiciones, en sintonía con las nuevas formas de relación urbana.

2. Desarrollo del contenido

2.1. Claves previas: comunidad e identidad aymara

Aunque en la actualidad existen aspectos definidos y fácilmente identificables de la cosmovisión e identidad aymara, esta seguramente dista mucho de la originaria, debido, cuando menos, a los procesos de hibridación y aculturación provocados por los dos grandes imperios colonizadores (inca y español) que han ocupado el territorio aymara boliviano en los últimos seiscientos años. Además, ya durante el periodo republicano, el pueblo aymara fue sometido a estrictas medidas estatales claramente homogeneizadoras y enfocadas a anular la otredad, lo que, sin duda, impactó profundamente en la capacidad colectiva de mantener y transmitir los rasgos identitarios fundamentales.

No obstante lo anterior, la cosmovisión y la cultura aymaras en Bolivia han logrado mantener cierta cohesión ideológica interna, permitiendo que la misma pueda ahora dar forma al sustrato principal de la cultura organizativa que se desarrolla en la comunidad *awicha* de Pampajasi, si bien esta última con rasgos específicos, como se verá más adelante, ya que tiene lugar en un contexto urbano desvinculado del territorio originario (el aillu), donde se habrían generado las formas organizativas que se identifican en esta experiencia (Albó, 2002).

La identidad aymara se construye y transcurre a partir de su vínculo con el territorio y la colectividad de pares, dando forma al aillu como estructura socio-territorial y económica que vincula al colectivo humano entre sí (adoptando la imagen de gran familia) y, de forma simultánea, entre este y la tierra. En este espacio, lo colectivo prima sobre lo individual y facilita el desarrollo de estilos de relación específicos que se orientan al mantenimiento del bienestar común y tienen como preceptos fundamentales la autogestión y la autodeterminación.

Además, lo colectivo se hace presente en los sistemas de propiedad y explotación de la tierra y se mantiene, hasta la actualidad, una parte del territorio del aillu en que la tenencia de la tierra continúa siendo comunitaria, aunque conviviendo con fórmulas individuales de titularidad. La existencia de tierra comunal y su explotación aún colectiva ayuda a mantener el ideal simbólico de solidaridad entre la colectividad que goza de su usufructo (Albó, 2002); este sentido de comunidad se encuentra también en la idea del «vivir bien» que recupera, en Bolivia, algunos elementos de la cosmovisión aymara. Tal como Eduardo Gudynas reflexiona (2014): «una de las versiones más conocidas del *suma qamaña* boliviano lo concibe como una buena vida, pero que solo es posible en la comunidad humana y natural propia de la territorialidad del aillu andino» (p. 84).

El sistema del aillu, descrito ampliamente en innumerables estudios⁴ sobre las formas de organización socio-comunitarias y socioeconómicas en los actuales territorios bolivianos, se refiere a una forma específica de vida en

⁴Una genealogía minuciosa del estudio del aillu andino desde muy diversas disciplinas académicas se puede revisar en la investigación de Raúl Prada (2008) *Subversiones indígenas*, principalmente en el capítulo dos «Genealogía del *ayllu*». A lo largo del capítulo, el autor menciona la multitud de estudios que se aproximan al sistema del aillu desde marcos sociológicos, antropológicos, etnográficos, económicos, religiosos, culturales, geográficos, territoriales, etc.

comunidad, atendiendo a todos los sentidos posibles de vida: organización territorial, social, cultural, económica, religiosa, de parentesco, de poder, etc. El sistema del aillu puede observarse en las formas de relación social de la actual Bolivia (aun en las urbanas), en ocasiones hibridándose con formas modernas de ocupación y organización del territorio, así como con formas capitalistas de relaciones socioeconómicas y culturales.

El mantenimiento de las relaciones intra- e interaillu se basa en los principios de reciprocidad (*ayni*) (como sustento básico de las relaciones humanas y postulado lingüístico por medio del cual emana la preocupación por la persona con la que se interactúa) y de intercambio (*mink'a*) basado en el servicio comunitario que las personas y familias prestan a favor tanto de otras familias (en un momento especial) como de personas con necesidades especiales de ayuda (como las personas mayores). Ambos principios dan forma filosófica al trabajo comunal que facilita la consecución del «vivir bien» y del bien común, así como la profundización de las relaciones de dependencia mutua en el aillu, ya que tanto la reciprocidad como el intercambio tiene su base en la relación interpersonal de ida y vuelta que mantiene a sus protagonistas en un estrecho vínculo con una suerte de continuidad indefinida.

De esta forma, el aillu recrea constantemente un espacio comunitario en el que la individualidad debe quedar subsumida en el bien común. La comunidad, por lo tanto, es el todo en el que se sustenta la vida de cada persona que la conforma: rige el ciclo vital a partir de los ritos colectivos, norma la individualidad a partir de la constitución de la pareja (*jaqi*-persona), da derechos y castiga, ofrece servicios y los requiere. Por lo tanto, de la comunidad no solo se vive, sino que se la sirve a partir de la observancia de una serie tareas que incluye, entre otras, la asunción de cargos y responsabilidades fundamentales para la buena gestión del colectivo. Xavier Albó (2002) considera que «este mismo hecho fomenta el sentido comunal, casi ritual, de toda la gestión comunitaria y exige, para su buen funcionamiento, un constante control comunitario sobre los que están de servicio en un periodo determinado» (p. 11).

Además de la perseverancia en el cumplimiento de los ritos de responsabilidades, la colectividad del aillu exige la toma de decisiones consensuada, la mayoría de las veces en asuntos que son del control de la comunidad. La asamblea no tiene una periodicidad específica, sino que se celebra producto de la necesidad o de la urgencia por la decisión que haya que tomarse y, en ocasiones, se acompaña con la celebración de algún rito que simultáneamente refuerza el sentido simbólico de la misma (Albó, 2002).

El principio de la relationalidad es, por tanto, la piedra angular de la filosofía aymara de la cual devienen los principios secundarios ya mencionados de reciprocidad, intercambio y correspondencia, a los que se suma el principio de complementariedad que da lugar a la creencia de que ningún ser existe por sí mismo, «sino teniendo un complemento» (Sobrevilla, 2008, p. 234). La relationalidad implica que nada existe en su individualidad sino en relación con sus pares y con las otras existencias que nutren el mundo: todo lo que pasa en un ser está relacionado intrínsecamente con lo que pasa en su entorno. La complementariedad remite a la serie de dualidades explicativas que representan las polaridades complementarias que rigen la concepción aymara del *pacha* como concepto espacio-temporal conformado por tres ejes fundamentales que, a su vez, se representan interrelacionados a partir del principio de reciprocidad, evocando correspondencias mutuas: el eje espacial (arriba/abajo-izquierda/derecha), el eje temporal (antes/después) y el eje sexual (masculino/femenino) que, a su vez, se cruza con los anteriores (principalmente con el eje espacial). El *pacha*, por lo tanto, representa la totalidad espaciotemporal del mundo aymara, a la que se agrega la contraposición horizontal de lo femenino y lo masculino como complementarios (Sobrevilla, 2008).

Por otro lado, el *pacha* remite a una concepción no unidireccional del tiempo: una concepción cíclica basada en la idea de que las cinco épocas históricas de las que consta el tiempo aymara se dan y finalizan completamente antes de pasar a la siguiente y así sucesivamente. El momento del cambio de fase se evidencia por un cataclismo que permite el reordenamiento del mundo en todo su sentido: no hay muerte, no hay fin de la existencia, solo hay paso de un ciclo al otro modificando el espacio-tiempo y las cosas que forman parte de este, incluyendo al ser humano (Sobrevilla, 2008).

Si bien actualmente es posible reconocer estos principios en el orden simbólico que conforma la identidad aymara, no es menos cierto que han sido sometidos a sucesivas interpretaciones, revisiones y aplicaciones muy diversas en la vida cotidiana; de lo cual se deriva el hecho plausible de su escaso cumplimiento en el ordenamiento socioeconómico, genérico y generacional de las modernas colectividades aymaras, tanto rurales cuanto urbanas, más aún, si cabe, entre estas últimas.

3. Una historia que contar

Durante 1983, un amplio grupo de mujeres participó en diversos programas de mejoramiento del barrio, apoyados por instituciones externas que ofrecían alimentos por trabajo, y en los que se proponían trabajos manuales de moderado esfuerzo que requerían ciertas condiciones físicas: solo las mujeres jóvenes, menores de cuarenta años, podían sumarse a estos programas para recibir, en pago a su trabajo, una cierta cantidad de alimentos. Las mujeres mayores quedaban excluidas de esta posibilidad.

A pesar de la exclusión normativa, las mujeres jóvenes encuentran los modos para que sus vecinas de más edad también puedan participar y recibir los beneficios de los programas: las inscriben, pero modificando la edad, y las protegen cuando se hacen los controles de asistencia. A pesar de ello, las mujeres mayores no pueden afrontar los retos del trabajo físico y pactan con las jóvenes el intercambio de servicios de cuidado recibiendo a cambio parte del pago alimentario de estas. Esta experiencia de reciprocidad en la acción comunal dará lugar a la comunidad *awicha* de Pampajasi.

No hubo mucha reflexión en los primeros momentos. La necesidad organizativa era apremiada por otro tipo de urgencias vinculadas a la vida cotidiana de las mujeres y la intuición orientaba la toma de decisiones. Tampoco había apoyo financiero externo, y los pocos fondos de los que se dispusieron inicialmente eran manejados por las mujeres: comenzaba a tomar forma un estilo organizativo basado en un complejo sistema de gestión comunitaria heredada del aillu aymara con la especificidad de que, en este caso, quienes ostentan la dirección de este son las mujeres adultas mayores.

A este respecto, según Silverblatt (1990), las sociedades andinas aymaras, en los tiempos previos al proceso de conformación imperial del inca (pueblo quechua), previsiblemente otorgaban un mayor valor social al conjunto masculino, puesto que era este colectivo el que tenía la potestad de ejercer la conquista sobre otros aillus y, en su caso, constituir el inicio de un linaje que se continuaría en las sucesivas generaciones. La potestad de la conquista, según la misma autora, no estaría permitida para las mujeres y, por tanto, estas no tendrían la posibilidad de conformar linajes.

Solamente los varones podían ser fundadores legítimos de linajes basados en la conquista; solo los hombres, como cabezas de linajes conquistadores, podían iniciar uniones exogámicas con los pueblos conquistados. Las categorías andinas de la estructura social, en unión con la metáfora andina, atribuían el poder social a los varones.

De hecho, algunos de los mitos recogidos por Silverblatt informan sobre cómo se asimilaba frecuentemente lo femenino con el grupo vencido o conquistado: se establecía «una jerarquía de rangos basada en la asociación de los hombres con la conquista y de las mujeres con los vencidos» (p. 56); pese a este privilegio masculino, durante la organización tipo aillu esta jerarquización no implicó necesariamente que los hombres conquistadores desplegaran un dominio absoluto sobre las mujeres conquistadas. Silverblatt supone que esta forma de dominio masculino se hizo más común cuando se produjo el proceso de colonización inca sobre los territorios andinos y se consolidó el régimen imperial, ya avanzado el siglo xv, en un momento histórico inmediatamente anterior al impacto colonial español.

Por otro lado, un elemento muy importante que hará de esta una experiencia sumamente singular es que no solo la gestión comunitaria se traslada a la gestión organizativa a través de las mujeres, sino que ello se hace a

partir de un incipiente sistema de servicios colectivos de los que se harán cargo las mujeres de muy diversas edades, incluyendo a las mujeres mayores. La apuesta intergeneracional estaba clara en las diversas propuestas organizativas que se aglutan en torno a la Comunidad de Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP), entre las que se encuentra la comunidad de *awichas*.

El primer grupo de *awichas* propone a Mercedes Zerda (Peti, en adelante), en 1985, que les ayude a realizar alguna acción productiva y colectiva con el fin de generar ingresos para ellas y, además, para poder construir una casa en la que vivir y morir juntas: comenzaron a reunirse en la calle, al aire libre, sin más propósito que el de hacerse compañía y compartir escenas y momentos de la vida cotidiana.

La entonces pequeña organización sueca Svalorna⁵, que mantenía en el barrio de Pampajasi un programa de trabajo voluntario, hace de puente hacia un pequeño grupo de mujeres mayores suecas (algunas abuelas, otras no) quienes se interesan por la experiencia incipiente de las *awichas* e inician una relación de intercambio que duraría muchos años: las *awichas* de Pampajasi hilaban lana de alpaca, las abuelas suecas la tejían y la vendían y retornaban los fondos obtenidos al barrio paceño.

La guardería, actualmente llamada Centro Machaq Uta, que forma parte del entramado barrial gestionado por CAUP, construida y gestionada a mediados de la década de 1980 por las madres que habían desarrollado trabajos comunales y continuado su accionar colectivo en pro de la mejora de los servicios barriales, sirve de primera casa al grupo de *awichas* durante los siguientes años: el grupo continúa sus reuniones periódicas y mantiene el hilado de la lana para proveerse de ingresos.

A inicios de la década de 1990, el grupo de *awichas* logra reunir una cantidad suficiente de dinero como para hacerse con un terreno en el que edificarían su primera casa comunal; posteriormente, con el apoyo de la organización HelpAge⁶ y la misma Svalorna, se construyen las primeras habitaciones de la casa entorno a un patio central. En ese momento, el grupo ya estaba conformado por, aproximadamente, cuarenta *awichas*.

Este rápido crecimiento ameritaba urgentes reflexiones en torno a la necesidad de mantener el estilo organizativo originario que, a su vez, permitiera proteger la estructura de gestión basada en el aillu, además de dar continuidad al enfoque de «psicología social comunitaria» no directiva, en la que la relación personal bidireccional y la participación individual en el espacio de gestión colectivo era fundamental. La decisión, entonces, fue clara: no se privilegia el crecimiento numérico para conformar un único gran grupo, sino que se opta por mantener la estructura de pequeños grupos vinculados, cada uno de ellos, a sus espacios territoriales de referencia (en los primeros años de la década de 1990 el área de Pampajasi había sumado varias decenas de miles de habitantes, comenzando a conformarse pequeños barrios).

Esto permite, por lo tanto, dar continuidad no solo a los preceptos del enfoque psicosocial comunitario adoptado, en el que la relación y el contacto directo y personal es fundamental, máxime en una experiencia de psicogerontología con mujeres indígenas originarias y migrantes, sino mantener el sustrato principal de la cultura organizativa de la comunidad *awicha*, basado en la identidad y en la cosmovisión aymara. Además, facilita profundizar el modelo de gestión por el cual las *awichas* transitan con suma facilidad y adquieren notables cualidades en dirigencia y autogestión colectiva que, durante su vida adulta pasada, no habían podido desarrollar, bien por la necesidad de concentrar su esfuerzo en la resolución de las urgencias cotidianas, bien porque, a pesar de respetarse en su colectivo barrial el principio de complementariedad aymara (*chacha-warmi*⁷) en la asunción de tareas directivas, las más de las veces las mujeres lo hacían a la sombra de los hombres.

Estas cualidades se van evidenciando no solo en la gestión y el refuerzo de la cohesión interna de los pequeños grupos o en la adopción de responsabilidades de liderazgo y dirigencia en el conjunto de la CAUP, pues en ella

⁵ Puede revisarse más información sobre esta organización en la siguiente página web: <https://www.svalorna.se/bolivia-esp>

⁶ Puede revisarse más información sobre esta organización en la siguiente página web: <https://www.helpage.org/america-latina-y-el-caribe/>

⁷ El *chacha-warmi* hace referencia a la complementariedad que concierne a las relaciones simétricas entre hombres y mujeres, es decir, el equilibrio mutuo y la paridad entre los sexos desde la perspectiva andino-altiplánica.

debían asumir la toma de decisión de forma rotativa, recíproca y complementaria, tal y como se ejerce en el sistema del aillu, sino también en las incipientes coordinaciones que la organización internacional HelpAge promovía en el país y que dan lugar a la Red de Defensa del Anciano, de carácter nacional, que agrupaba a organizaciones de personas adultas mayores, desde la cual se practicaba la exigibilidad de derechos. La comunidad *awicha*, en ese marco, se posiciona como una experiencia autogestionaria única y de gran valor didáctico para la red.

A fines de la década de 1990 ya existían cuatro grupos de *awichas* que habían adoptado la forma comunitaria y autogestionaria desde y para las mujeres, además del grupo inicial que contaba con dos casas comunales utilizadas como vivienda y como espacio para compartir actividades y servicios diurnos. La vivienda era necesaria para aquellos casos de *awichas* que, o bien habitaban en condiciones poco adecuadas, o bien se encontraban solas y no tenían una casa en propiedad, por lo que habían de afrontar alquileres cada vez más onerosos en relación con sus bajos ingresos y a los bonos estatales existentes en ese entonces.

En esos años, los grupos no están conformados únicamente por mujeres, sino que ha comenzado a unirse una pequeña cantidad de hombres ancianos (*achachilas*) que han adoptado, de forma muy singular, su identidad de *awichas*. La entrada de hombres en los grupos no supuso modificación sustantiva ni en los sistemas de autogestión ni en las relaciones de poder de dirección y mandato colectivo acomodados a la realidad de las mujeres. Este hecho permite identificar otro rasgo singular en estos grupos, ya que se mantienen los principios fundamentales de la identidad aymara, pero no aparecen las relaciones de poder genéricas que, durante la edad adulta, serían fácilmente identificables en el marco del orden social patriarcal característico de la sociedad boliviana andino-altiplánica.

A mediados de la década de 2000, existen seis grupos urbanos y siete grupos rurales con los cuales se mantienen relaciones asiduas, fundamentalmente vinculadas a la producción y elaboración de lana de alpaca (uno de los principales sustentos económicos que permite la autogestión); todos los grupos de mayores organizan, dirigen y gestionan sus propias actividades y servicios, tanto centros de día como viviendas, y tienen como prioridad aquellas prácticas que suponen la recuperación y el mantenimiento de la cultura aymara tradicional.

Las *awichas* que permanecen en la casa comunal y que disponen de su espacio propio para vivienda han optado voluntariamente por vivir en la misma. Cuando una *awicha* desea vivir en la casa, ha de pasar un periodo de prueba para que el resto de la comunidad apruebe finalmente su admisión. Además, existe una mínima normativa para el ingreso en el grupo: tener más de sesenta años, no tener otros medios de vida o apoyos familiares suficientes que le faciliten vivienda y otras cuestiones menores (por ejemplo, contar con documento de identidad que le permita beneficiarse de la Renta Dignidad⁸).

Por otro lado, los grupos desarrollan actividades productivas que tienen como fin el mantenimiento de las instalaciones y la provisión de servicios de comedor y otros para las *awichas* que utilizan los centros durante el día. Las actividades de hilado, preparado de la lana y tejido continúan siendo una de las bases productivas de los grupos en las que actualmente participan no solo las *awichas*, sino también las mujeres madres que gestionan la guardería. En esta tienen un local donde reciben la lana en bruto que compran a comunidades rurales cercanas a la ciudad de La Paz, y la CAUP ha abierto un local para la venta de los tejidos en la ciudad de Copacabana, a orillas del lago Titicaca, lo que les permite un ingreso moderado al ser un lugar turístico. El precio de cada prenda se calcula en función de la materia prima y de las horas de trabajo que requiere, y los beneficios se reparten porcentualmente entre la persona que ha hilado o tejido, la comunidad de *awichas* y la CAUP. Este ingreso supone un aporte periódico de gran importancia al que se une el pequeño aporte que cada *awicha* hace a la comunidad tras el cobro mensual de la Renta Dignidad.

Durante estos todos estos años, la comunidad *awicha* de Pampajasi ha sabido desarrollar métodos y herramientas de autogestión y dirección acordes con los fundamentos de la identidad y cosmovisión aymara, que no necesaria-

⁸ El programa Renta Dignidad, aprobado en primera instancia por la Ley 3791 del año 2007, es de carácter universal y vitalicio para las personas bolivianas mayores de sesenta años. Oscila entre trescientos y seiscientos bolivianos mensuales (aproximadamente, entre cuarenta y cuatro y ochenta y siete dólares).

mente requieren tomar como referencia la práctica institucional desarrollada y positiva al estilo más moderno: en los primeros años del siglo XXI la comunidad *awicha* aprobó sus estatutos y su personería jurídica en el marco de la CAUP y, en este marco de funcionamiento «moderno», se escriben los acuerdos más importantes de las reuniones semanales. Ahora la comunidad tiene una oficina para archivo y cuidado de sus documentos históricos.

También de forma relativamente reciente, la comunidad *awicha* cuenta con apoyos especializados a través de personas voluntarias de la propia CAUP para la realización de algunas de sus actividades y para los servicios que requieren. En este caso, la música, los bailes y las danzas ocupan un lugar privilegiado, puesto que son el fundamento simbólico principal en el mantenimiento y transmisión de valores, ya que poseen altas cualidades didácticas y de entretenimiento. En este tipo de actividades, las mujeres aymaras mayores tienen un amplio protagonismo en la comunidad barrial, pues son las que recuerdan los festejos propios de los diversos momentos del ciclo de vida, tanto individual cuanto colectiva, haciendo partícipe de estos al resto del grupo en momentos de encuentro con el barrio, en actividades con niñas y niños de la guardería y en otros espacios en los que se promueve el encuentro intergeneracional e intracomunitario.

Los servicios de cuidado de la salud de las *awichas* (física, mental y espiritual), tanto de forma individual como colectiva, han sido resueltos con la instalación de un centro de medicina tradicional y espiritualidad andina, Qulla Uta, desde el cual *yatiris kolliris*⁹ mujeres proveen los servicios demandados por las *awichas* en el marco de la identidad y cosmovisión aymara: la medicina occidental y moderna sigue siendo conceptualizada como ajena, cara y carente de las prestaciones que ellas precisan. Además, la propia comunidad, a través de la CAUP, ejerce una función catalizadora de cuidado mutuo sobre todo para la atención de problemas emocionales (tristezas, depresiones, angustias, soledades) que difícilmente encontrarían solución adecuada en un centro de salud; a ello se une la presencia más o menos continua de una psicóloga comunitaria aymara que acompaña algunos casos que requieren de atención específica.

Las actividades vinculadas a la gestión y a la dirección del grupo o los momentos de reflexión continúan celebrándose en lengua aymara, aunque muchas de las *awichas* ya conocen y hablan español. El hecho de que el aymara continúe siendo la lengua utilizada en los momentos clave de la vida organizativa en la colectividad ayuda a mantener la vigencia de la cosmovisión y, simbólicamente, supone una representación cultural permanente que desea cuidarse y mantenerse. Además, las *awichas* protegen y cuidan la gastronomía tradicional, y en los comedores de las casas comunales todavía se pueden degustar platos típicos aymaras.

Unido al uso de la lengua y a la gastronomía aymara, la comunidad *awicha* de Pampajasi pone en práctica diariamente los sistemas de control y castigo vinculados a los diferentes tipos de abusos a los que las adultas mayores puedan estar sometidas. En este sentido, la colectividad protege a quien lo necesita e impone medidas correctivas en el caso de que se amerite: casos como comportamientos inadecuados de familiares hacia las *awichas* o intentos de apropiarse de la renta que mensualmente reciben por parte del Estado boliviano son cuidadosamente tratados en reuniones grupales en las que, además, se solicita la presencia de la persona, digamos, encausada.

El control también se ejerce intra-colectivo, cuidando de que, sin perder el respeto mutuo y la libertad (valores, por otra parte, muy valorados por los grupos de *awichas*), quienes forman parte de la colectividad cumplan las normas establecidas por la base de la organización. La base está compuesta por las *awichas* que viven en la casa comunal, quienes ostentan una cierta jerarquía en la posibilidad de la toma de decisiones sobre las personas que se benefician de los servicios de comedor y que participan en las diversas actividades que se desarrollan durante el día. No se consiente el maltrato ni las malas formas ni el robo y, cuando sucede alguno de estos eventos, la comunidad responde proponiendo un castigo que suele ser la separación del grupo de la persona que ha cometido el agravio.

⁹ *Yatiris kolliris* son figuras fundamentales en la comunidad aymara, pues se ocupan de velar por la salud integral de las personas (y de la comunidad). Normalmente son figuras masculinas, por lo que se hace la aclaración de que son mujeres, ya que el acceso de las *awichas* a sus cuidados es más amigable y la confianza que se genera entre la sanadora y la *awicha* es mayor que en el caso de que fueran hombres.

4. Conclusión

La propuesta de trabajo adoptada desde la CAUP, en la cual se integra la comunidad *awicha* de Pampajasi, parte de los principios de reciprocidad y apoyo mutuo, reproduce sistemas de relacionamiento propios del aillu, propone experiencias intergeneracionales que mantienen la densidad socio comunitaria y permite la participación en la gestión del barrio de todas las personas, independientemente de su ciclo vital.

La cultura aymara tradicional mantiene una representación social positiva de la vejez, y este sustrato puede encontrarse claramente identificado con las formas organizativas que adopta la CAUP. Si bien es cierto que las personas más activas en el colectivo han ido variando en estas décadas, la estructura comunitaria trabajada durante los últimos treinta años está muy arraigada, lo que hace suponer que la experiencia iniciada a mediados de la década de 1980 podrá mantener una vida sana en un futuro a medio y largo plazo. En este sentido, parte del éxito de la comunidad de *awichas* responde al estilo de liderazgo y de orientación propio de la psicología social comunitaria impulsada por Peti Zerda: el desarrollo barrial desde la autodeterminación basada en la transferencia del conocimiento de derechos y en la generación de la necesidad de la exigibilidad desde lo local y para lo local.

La comunidad *awicha* está conformada por mujeres indígena originarias de áreas rurales y, por ello, aún se mantiene muy fuerte la cosmovisión aymara y una forma específica de ver el mundo, además de la práctica y del mantenimiento del idioma. No obstante, en el futuro se prevé que esta membresía se modifique, ya que las mujeres que están ahora envejeciendo ya son nacidas, en su gran mayoría, en la ciudad de La Paz; esta modificación, seguramente, podrá provocar revisiones a la actual estructura de funcionamiento de los grupos, con los riesgos y tensiones que ello pueda conllevar y que, seguramente, ya están siendo analizados y reflexionados en la propia CAUP.

La experiencia de la comunidad *awicha*, además de inferir una imagen positiva de la vejez, impulsa la agencia de las mujeres que son capaces de tomar el destino en sus manos interpelando, a través de su accionar cotidiano, a la reproducción de aquellos rasgos que la sociedad boliviana aún considera subalternos: mujeres indígenas, pobres, migrantes y envejecidas. Ellas proponen un sistema autogestionario con diversas proyecciones para su sostenibilidad (la generación de ingresos, por ejemplo), para el desarrollo local barrial y para la recuperación y mantenimiento cultural.

La comunidad *awicha* ofrece un modelo de manera de vivir alternativo a la familia o al hogar institucionalizado para el cuidado de la población adulta mayor que, en Bolivia, es principalmente femenina. Es una alternativa de vida para las mujeres mayores basada en el respeto, la reciprocidad, la autogestión, la complementariedad, la dignidad y la libertad de movimiento. La comunidad *awicha*, además, participa en los espacios de articulación existentes en Bolivia, orientados a la exigibilidad de derechos para la población adulta mayor.

Aunque el diseño arquitectónico de las casas comunales, indudablemente, dista mucho de ser el más adecuado para la población adulta mayor que las habita, tiene el valor innegable de haber sido edificado utilizando sistemas autoconstructivos y autogestionados.

El éxito del modelo de la comunidad *awicha* reside en el reconocimiento y la asunción de la diversidad: en su colectividad continúan viviendo y reproduciendo formas tradicionales del aillu, destacándose principalmente el sentimiento de dignidad y de libertad. La propuesta de la comunidad *awicha* puede inspirar el diseño de propuestas de alto interés para políticas públicas que impulsen el envejecimiento en comunidad, dotado de importantes niveles de autogestión, amplia capacidad de movilidad y de libertad de acción, relaciones interpersonales intensas, relaciones colectivas de apoyo y cuidado mutuo, liderazgos abiertos para las mujeres, imágenes positivas de la vejez, vínculo importante con lo local y con el territorio (evitando el desarraigo), siendo estas las cualidades más destacadas del modelo *awicha* en Pampajasi.

No obstante sus bondades, la propuesta tiene importantes retos relativos a cómo solucionar el cuidado de mujeres mayores con dificultades de movilidad o con necesidades específicas de atención en salud. Es posible pensar que el modelo de envejecimiento en comunidad reproduciendo la vida en el aillu puede tener variantes y

matices complementarios y/o mixtos que ofrezcan soluciones de interés y adecuadas para mujeres mayores solas con diversos grados de dependencia o con diversas posibilidades económicas. Indudablemente, las mujeres que requieren de algún tipo de atención especial y, más o menos, permanente, van a tener mayores dificultades para poder disfrutar en un modelo de este tipo en las actuales condiciones de apoyo público. Está claro, en este sentido, que el modelo de las *awichas* de Pampajasi se puede aplicar preferentemente a mujeres mayores autovalentes, sin excluir lo ya mencionado anteriormente: la posibilidad de matizar y adecuar el modelo a la diversidad de las mujeres mayores en Bolivia.

Referencias bibliográficas

- Albó, X. (2002). *Identidad étnica y política*. CIPCA.
- Asamblea Permanente de DD. HH. de Bolivia (APDHB). (1987). *Juicio a la dictadura de Luis García Meza*.
- De Beauvoir, S. (2011). *La vejez*. Editorial Sudamericana.
- Gudynas, E. (2014). El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. En Delgado, Gian Carlos (Coord.). *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, 61-95. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3132>
- Prada, R. (2008). *Subversiones indígenas*. La Muela del Diablo. CLACSO.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Sobrevilla, D. (2008). La filosofía andina del P. Josef Estermann. *Solar*, 4, 231-247. Universidad Científica del Sur.
- Zerda, M. (2004). Envejecer en clandestinidad cultural. Reflexiones sobre una psicogerontología de los pueblos indígenas. *Tiempo*, (15). <https://www.psicomundo.com/tiempo/tiempo15/zerda.htm>