



Comunidad andina, conceptos de territorialidad y procesos de transición

Eva FISCHER

Universidad de Viena

Resumen

Los conceptos tradicionales de territorialidad aplicados por algunas comunidades andinas, individualizan la topografía y relacionan parámetros locales con los de un cuerpo parecido al humano. Siguiendo esta lógica, territorio y residencia se perciben no sólo como el signo visible de la pertenencia a un grupo social definido, sino también como indicio de la existencia de los ancestros y como medio de comunicación con ellos a través de vías directas. Hace poco y causado tanto por la dinámica de procesos políticos como por razones relacionadas con cambios de la organización social y del sistema ecológico, los parámetros del mencionado concepto de territorialidad empezaron a alterarse profundamente.

Introducción

En la actualidad, la dinámica de los procesos transformativos a nivel mundial, también atrapa los grupos locales andinos definidos, tanto en el contexto del espacio socio-político como en el del espacio económico, como periféricos. En algunos de ellos, dentro de contextos socio-culturales específicos, todavía se nota las huellas de la existencia continua de características, las cuales son denominadas «andinas», «panandinas» o «tradicionales» en el cuerpo literario respectivo. Estas se han desarrollado sobre una base histórica común y anclada en las sociedades andinas prehispánicas. Su formación a través de los siglos y sus expresiones actuales constituyen la temática fundamental para una multitud de estudios (ABERCROMBIE 1993, ARNOLD 1997, ARNOLD y YAPITA 1998, ASTVALDSSON 1998, CARTER y MAMANI 1982, COLLINS 1981, 1983, HARVEY 1993, RANDALL 1993, SAIGNES 1985, 1993a, 1993b, STRÖBELE-GREGOR 1992). Las obras de varios autores (ver ARNOLD y YAPITA 2000: 52-65, ARNOLD, JIMÉNEZ y YAPITA 1998, CANESSA 1997: 293 pp., IZKO 1986: 99, MEDINACELI 2003: 46, SAIGNES 1986a, comparar STRÖBELE-GREGOR 2004) y la memoria colectiva tan presente en la realidad socio-económica (ver ASCHENBRENNER 1990: 512-513, RIVERA CUSICANQUI 1984: 163), confirman la necesidad de comprender los procesos ya mencionados inicialmente, partiendo del contexto local¹.

Especialmente en las regiones andinas de Bolivia², muchos grupos rurales se encuentran enfrentados

con cambios profundos de sus sistemas socio-políticos y económicos, los cuales son relacionados íntimamente con el modo de percibir y de explicar el mundo desde una perspectiva micro y mediante parámetros tradicionales (www.rolexawards.com/laureates/laureate-7-bubba_zamora.html [2 feb. 2006]). En consecuencia, en los párrafos siguientes quiero tratar los conceptos topográfico-religiosos relacionados con estos sectores. Esos, hasta los años recién pasados, tomaban el papel de principios organizadores para las actividades agrícolas y, de éste modo, tomaron influencia directa en la base de las relaciones de producción de las comunidades referidas. Los parámetros locales se vinculan a la región Kallawayá ubicándose en los valles interandinos al nordeste del lago Titicaca y en especial a su parte noroeste donde se hallan las comunidades Upinhuaya, Kalaya y Kaata³.

Las cuestiones a tratar se enfocan, partiendo de los contextos históricos, tanto de los generales que muestran vínculos a toda el área andina, como de los particulares con lazos directos a las tradiciones

¹ De la lista bibliográfica muy larga sólo serán citadas las obras que se encuentran en un contexto directo con la exposición presentada. Ésa se dedica estrictamente a la antropología social y se distancia declaradamente de la antropología de símbolos. En consecuencia y muy concientemente, las publicaciones comprometidas a la antropología simbólica, aunque fueron publicadas muy recientemente, serán ignoradas por completo.

² En varias regiones andinas de Bolivia, entre otros signos visibles, las mujeres visten textiles producidos con técnicas tradicionales y también se utilizan telas antiguas para comunicarse con los ancestros. Por supuesto, el idioma aplicado en la vida cotidiana muestra también cualidades conservadoras. Las razones para el desarrollo regional específico de estos parámetros dentro del territorio Boliviano hay que buscar en los antecedentes históricos, políticos y económicos del país (comparar GOLTE 1980) y en el mantenimiento de estructuras claramente feudales hasta fines del siglo XX en algunas regiones. Las cuestiones pendientes y relacionadas con esta temática justifican un estudio particular amplio.

³ Los datos primarios se refieren a la investigación de campo realizada en julio y agosto del año 2003 y, por la mayor parte, en la comunidad de Upinhuaya. A través de ellos se desarrollarán los pasos principales de la argumentación. Sin embargo, si se presenta la necesidad, también se tomará las referencias desarrolladas en base a las investigaciones realizadas en la región desde los años 1985.



locales, en un análisis preliminar de los cambios recientes, de los parámetros envueltos en la definición actual de territorialidad y de la perspectiva que ofrecen a los grupos locales afectados. La comprensión de los componentes particulares del problema, se encuentra vinculada íntimamente a la de los conceptos de territorialidad desarrollados específicamente en la región andina. Estos se crearon a base de las estrategias unificadoras del proto-estado⁴ inca y establecían contextos geográficos-religiosos y políticos claramente detectables, tema tratado en el capítulo siguiente. A continuación de un párrafo breve que ofrece la perspectiva lingüística-histórica indispensable para la comprensión del problema, se explicarán el concepto de territorialidad caracterizado por dos elementos tradicionales, su puesta en práctica a nivel del modo de producción y su potencialidad integradora, los cuales se encuentran en punto de perderse por completo. Luego se proporcionarán los datos relacionados con la realidad socio-económica reciente y en el último párrafo se reanuda la línea argumentativa para puntualizar los parámetros que influyen, de un modo muy decisivo, la dinámica socio-política y económica y, a través de estas, intervienen directamente en la vida cotidiana y en las condiciones básicas de la subsistencia.

Entre las razones para elaborar la exposición presentada se encuentran dos informaciones que despertaron mi interés. Por una parte mis datos primarios recolectados en Upinhuaya, confirmaron aquellos presentados por Joseph BASTIEN (1978, 1979, 1985) quien por primera vez investigó sobre el contexto socio-económico y ritual del concepto del cerro-cuerpo y de sus relaciones específicas con un grupo local definido, con la comunidad de Kaata, el asentamiento vecino de Upinhuaya. Por otro lado, en lo referente a los cerros personificados, o sea, a personajes míticos y espirituales identificados con un cerro, se cuenta con las informaciones proporcionadas por otros investigadores⁵, por las fuentes históricas (ver GOW 1978: 1999, TAYLOR 1987), como también por las referidas en los estudios etnográficos (comparar GIRAULT 1988: 20-27, RIVIERE 1982: 137, VAN DEN BERG 1985: 11). Resumiendo, se constata que se encuentran conceptos parecidos en diferentes regiones andinas, especialmente en las que anteriormente integraban al imperio incaico o en las que se encontraban, por lo menos, bajo su influencia. Los ejemplos respectivos se refieren tanto a grupos locales actuales de la región sur andina de Colombia, a sociedades rurales contemporáneas del Perú y del altiplano Boliviano, a los pobladores de los valles interandinos de la región Kallawayá, como a los grupos locales históricos del repartimiento colonial Huarochiri⁶.

La implementación del poder estructural en las regiones andinas: la perspectiva histórica

La diversidad socio-política del estado inca requería de medidas por parte del sistema teocrático, para mantener el control sobre los grupos étnicos locales, de los cuales la mayoría se encontraba en regiones remotos del centro político-religioso del poder. En consecuencia, se necesitaba un constructo cognitivo

y compartido por la mayoría de los dominados, para llevar a cabo el proyecto de su sumisión completa. También hay que tomar en consideración, que el aparato administrativo del proto-estado, siguiendo el interés de controlar los satélites situados en regiones aisladas, disponía de medidas adecuadas para ejecutar el poder estructural necesario de un modo eficiente y directo. Una de las estrategias consistió en tener los ídolos de los grupos regionales como rehenes. El cronista Bernabé COBO (1956: II: 145)⁷ anotó al respecto:

[...] y así [los conquistados], no sólo se quedaban con sus dioses antiguos, sino que los mismos Incas los admitían y hacían traer al Cuzco y colocarlos entre los suyos propios; a los cuales hacían alguna veneración, aunque mucho menor que la que daban a sus dioses naturales; [...] y es, que cuando se les rebelaba alguna provincia, mandaban sacar y poner en público a los dioses naturales y protectores della, y que los azotasen afrentosamente cada día hasta reducir a su servicio la dicha provincia; y en reduciéndola, los hacían restituir a sus lugares y festejarlos con sacrificios, diciendo que en virtud dellos y por no ser afrentados, se había reducido la tal provincia; y aun cuentan que los más de los rebeldes se reducían sólo por oír que sus ídolos estaban en afrenta pública.

La cita documenta el empleo estratégico del poder estructural por parte del estado inca en el sector religioso-ritual, una implementación típica en sistemas teocráticos⁸. En este contexto, que está relacionado

⁴ Se decidió aplicar el término proto-estado por razones del análisis exacto (y no por razones de una clasificación desde la vista euro-americana). En consecuencia, y porque ha sido un estado teocrático con algunos, pero no con todos los rasgos de un estado en camino hacia un sistema político altamente complejo (sin poner ninguna evaluación sobre esta definición, porque no tenemos información sobre todas sus potencialidades que fueron destruidas mediante la invasión hispánica), se le añade la partícula «proto».

⁵ Comunicación personal de Joseph Bastien con Jorge Urioste, el 15 de abril de 1976 en la Universidad de Nevada (BASTIEN 1978: 210); comunicación personal de Anastassia Espinel Souares con la autora, el 28 de junio de 2001 en Moscú. De algunas sociedades que viven en los montes del Himalaya se conoce conceptos parecidos, pero no idénticos (conversaciones con Gabriele Tautscher en octubre de 2001).

⁶ El repartimiento de Huarochiri figuraba entre los más ricos de la Audiencia de Lima (ACOSTA 1987: 562).

⁷ Se conoce la problemática relacionada con la obra de Bernabé Cobo la que fue generada «por inquietudes testimoniales de Europeos y criollos» (SAIGNES 1986a: 27) y en el contexto de la exposición a desarrollar se la tomará en consideración. A pesar del carácter apologetico de la fuente, se decidió emplearla en la cadena argumentativa.

⁸ El cronista Fray Martín de MURUA (1964: II: 109 [32-34]-110 [1-9]) confirma esta información y escribe al respecto: «[...] y, ya está dicho, que en conquistando alguna provincia, luego tomaba la huaca principal della o del pueblo, y la traía al Cuzco, y desta manera tenía aquella provincia sujeta, y contribuía con criados y jente para los sacrificios. Esta huaca la ponía en el templo famoso de Curicancha, o las ponían en otros lugares diferentes o en los caminos,



con el mantenimiento de la cohesión política en el nivel trans-regional, se pueden distinguir otros dos conceptos⁹. Ellos también servían como estrategias, esta vez unificadoras, para realizar la empresa de ampliar y de consolidar continuamente la esfera del poder del imperio Tahuantinsuyo, un territorio percibido por los soberanos como un todo indivisible. Esta tarea fue solucionada mediante la mitificación, la individualización y la personificación de los cerros que forman las cordilleras (BASTIEN 1978: XX, TAYLOR 1987: 259, 265). De esta manera se logró la incorporación de los mitos propios en la memoria colectiva de los demás grupos regionales y su grabación en el contexto topográfico general. Adicionalmente se empleaba el concepto de la corporeidad topográfica del ser espiritual femenino, invisible, pero omnipresente a través de la tierra, los terrenos y la superficie terrestre en general, designado con el término aymara-quechua *Pachamama* (COBO 1956: II: 161)¹⁰. En la época contemporánea, ambos son relacionados todavía, de un modo muy íntimo, con el territorio ocupado y controlado por un grupo definido y con el concepto de territorialidad en general. El cronista Bernabé COBO (1956: II: 151) también nos provee del mito de origen que explica el vínculo estrecho entre territorio y parentesco de los grupos andinos, un contexto transmitido, de modo idéntico, en los relatos actuales de la comunidad local investigada:

[...] y que asimismo [el Creador] dió a cada nación la lengua que había de hablar, [...] y las comidas, semillas y legumbres con que había de sustentarse; y que, hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase; y que unos salieron de suelos, otros de cerros, otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles, y otros de otros diferentes lugares. A los cuales comenzaron a venerar, cada provincia el suyo, como 'guacas' principales, por haber salido y empezado de allí su estirpe y linaje [...]¹¹

Todos estos datos dibujan la imagen de constructos cosmológicos relacionados directamente con la práctica del poder teocrático. Mediante los conceptos topográficos y pertenecientes a «la parte ideal de la realidad» (GODELIER 1990: 166)¹², se llevó a cabo la unión de los distintos grupos en el nivel local, regional y trans-regional. Aunque los invasores españoles destruyeron la supremacía inca y se instalaron exitosamente en la cúpula de la pirámide social, no lograban destruir completamente los contextos tradicionales hasta entonces existentes. En consecuencia, algunos de éstos fueron mantenidos y transmitidos hasta la actualidad mediante distintos modos y por los diferentes grupos locales (FISCHER 2000, RIVERA CUSICANQUI 1984: 39, STRÖBELE-GREGOR 2004).

Como sociedades agrarias, estos siempre se encontraban en busca de las respuestas adecuadas a las condiciones ecológicas específicas y regionalmente distintas. Ellos continuaron, sea forzados por los invasores o siguiendo intereses propios, a practicar los modos de la producción agrícola tradicionales y desarrollados en las áreas andinas (DOLLFUS 1992: 26, MURRA 1978b: 75-77, 1978c: 15, 1992a, 1992b, RIST 1993: 93, 1999: 22-23, SAIGNES y MORLON 1992: 136).

Los utilizaron como las formas adaptadas idealmente al medio ambiente de las zonas altas y simultáneamente con las prácticas agrarias, se transferían los contextos rituales, las relaciones de parentesco en su función de relaciones principales de la producción de subsistencia y los conceptos de territorialidad. Cabe mencionar que un factor importante para la conservación del conjunto íntegro de las tradiciones puede encontrarse en los idiomas, el quechua y el aymara, los cuales tomaron la función de portadores de los conceptos transferidos. Por esta razón, en el párrafo siguiente, antes de presentar las explicaciones relacionadas con la puesta en práctica del concepto de territorialidad, se tratará, de modo breve, los contextos lingüísticos e históricos que participaron en la formación de la situación actual.

La región Kallawayá en los contextos lingüísticos e históricos

Una de las características de la parte noroeste de la región Kallawayá es la multilingüidad de sus habitantes (fig. 1). En consecuencia, el orden socio-político actual del espacio está caracterizado por aldeas de quechua-hablantes y por otras de aymara-hablantes. La penetración mutua de ambas esferas idiomáticas es el resultado de una historia larga que, al mismo tiempo, refleja un estado típico de muchas otras regiones andinas. En la realidad cotidiana y tomando el empleo del idioma propio como indicador de las tradiciones vividas, los quechua- y los aymara-hablantes aplican el castellano como lengua franca que se usa, en la mayoría de los casos, en los contactos con personas ajenas en el sentido social. También hay que tomar en consideración que esta forma de implementación está relacionado con categorías

conforme a la provincia de donde era, y, de esta manera, ubo en el Cuzco y sus contornos, ynfinito número de huacas, ydolos y adoratorios de diferentes nombres en los cerros, encrusijadas, peñascos y fuentes y, [...]».

⁹ En éste contexto es importante tomar en cuenta las rebeliones de los grupos étnicos del Collao realizándose después de la conquista inca en la segunda mitad del siglo XV (MURRA 1978a: 929).

¹⁰ Tanto en los mitos antiguos como en los actuales, los cerros personificados toman un papel principal y controlan los territorios de los grupos referidos. En los mitos (antiguos) de Huarochiri, por ejemplo, se puede leer: «Se dice que Pariacaco permanece hasta hoy en la entrada de [la región] de los antis para impedir que vuelva Huallallo Carhuincho» (TAYLOR 1987: 259). «Dicen que ese Pariacaco aún permanece allí [en forma de] un gran nevado» (TAYLOR 1987: 265).

¹¹ Es muy probable, que Bernabé COBO (1956[1653]) explotó las informaciones provistos por Cristóbal de MOLINA (1943: 8 [1572]). En el contexto del artículo presente se ignora este ideario que será tratado en otra oportunidad.

¹² «[...] La proximidad de las voces francesas "idéel" e "ideal" y el que el término "ideal" signifique "perteneciente o relativo a las ideas" (CASARES), aunque no exclusivamente, nos ha decidido – con el conocimiento del autor – por la inexactitud a la letra: "ideal-ideales" traduce, pues, siempre, "idéel,- elle, idéels, -elles"» (nota del traductor en GODELIER 1990: 6).



de género y de edad; las ancianas y las mujeres excediendo 40 años de edad, por ejemplo, apenas manejan el castellano. Con los ex-terratenedores de Charazani se habla quechua y, sin embargo, éste es el idioma predominante para arreglar los asuntos socio-políticos entre las comunidades. También se debe añadir que muy pocos quechua-hablantes dominan el aymara. Contrariamente a esto, casi todos los aymara-hablantes pueden expresarse en quechua. Resumiendo, se constata que el panorama lingüístico actual, es el producto de un proceso histórico complejo. Ese se desarrollaba en base al mosaico lingüístico colonial fomentado tanto por las influencias originarias de la época prehispánica (MEYERS 2002: 65) como por las tempranas coloniales que se desplegaron mediante los cambios violentos en el caos después de la invasión pizarrista-amalgrista (SAIGNES 1985: 195 pp.). En última consecuencia, la multilingüidad también toma el papel de reflejo de las diferentes relaciones de poder como de las limitaciones y límites en el contexto socio-cultural y político.

Contemplando los antecedentes históricos, la coexistencia de las lenguas aplicadas actualmente se aclara un poco. Por un lado, desde las épocas preincaicas, los valles interandinos servían a los grupos altiplánicos como lugares de producción complementaria.

Por otro lado, los datos indican claramente la existencia de un señorío Kallawayá (SAIGNES 1985: 188) lo que significa que se contaba con un líder étnico, o sea, con un cierto nivel de consenso socio-político y regional. En la segunda mitad del siglo XV después de la intervención de Inca Tupac Yupanqui, su hijo Hayna Capac se dedicó a la organización administrativa de

los territorios conquistados (SAIGNES 1986a: 37)¹³. En consecuencia, la colonización de los valles interandinos se tradujo en transferencias de grupos de origen geográfico bastante distinto (SAIGNES 1985: 193-194). En esta época, a base de las concesiones sostenidas por el emperador cuzqueño, se modificó la composición de su población; se formaron asentamientos multiétnicos y en consecuencia multilingües, compuestos por miembros de los grupos locales y por migrantes originarios de los diferentes centros ubicados en las áreas altas (SAIGNES 1985: 96 pp., 1986a: 39-41). Pues, se puede constatar que en escala local, se reproducían los núcleos étnicos originales de los migrantes, los cuales habían sido escindidos de sus lugares de origen (SAIGNES 1985: 106-107).

Resumiendo, se nota que los datos lingüísticos e históricos relacionados con la región Kallawayá aclaran dos puntos centrales: por una parte, no sólo existió y sigue existiendo, aunque en forma simplificada, un mosaico lingüístico, sino también un mosaico étnico (SAIGNES 1985: 187). Por otra parte queda

¹³ «Los *mitmaq* collas originarios de los pueblos alteños de Oruro (u Orurillo), Azángaro, Asillo y Quipa, integraban la "mitad inferior" de Moco Moco, llamada Incas (una comunidad del mismo nombre subsiste actualmente en la parte baja del pueblo). Ahora bien, sabemos que estos mismos centros de altura habían sido ofrecidos a título personal por Tupac Yupanqui a uno de sus hijos por ganar el juego de los *ayllus*» (SAIGNES 1985: 210, nota 10). Otras fuentes relatan que la región se encontraba bajo el dominio privado de su hijo que tenía con la coya Guayno (COBO 1956: II: 87).

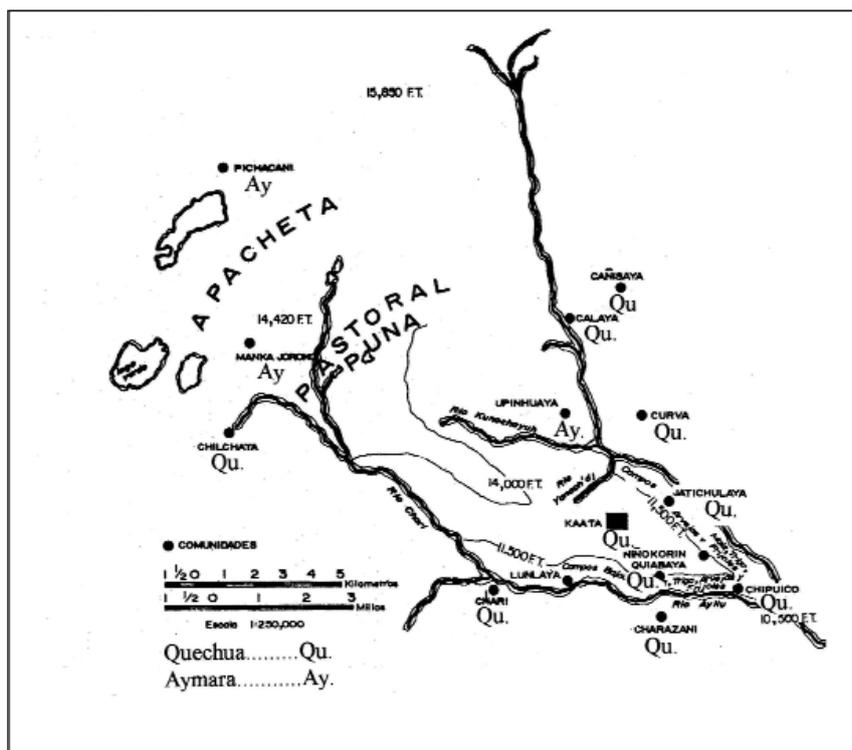


Fig. 1:
El mapa muestra la parte de la región Kallawayá referida en el contexto presentado. Se puede distinguir, la localización de las diferentes comunidades del cuerpo topográfico y las indicaciones lingüísticas correspondientes.

(según Joseph BASTIEN (1978: 59) con modificaciones de la autora)



evidente que la empresa política-militar inca requería de contextos generales, tal como el sistema geográfico-religioso de los cerros personificados e individualizados que tomaron, y en la actualidad siguen tomando, el papel de cuidadores de los humanos, y como la presencia de *Pachamama*, constructos cognitivos obviamente bien consolidados en el área andina.

El concepto tradicional de territorialidad reflejado por los elementos integrantes: los cerros personificados y el cuerpo topográfico local

Hasta hace poco (hasta aproximadamente los años 90 del siglo pasado), las comunidades que se ubican en los valles de los ríos Kalaya y Chari formaron una entidad topográfica y ritual (fig. 1). Este dato está confirmado por los documentos de pleitos sobre la propiedad de tierras, los que se guardan en el archivo de la comunidad Kaata. Según ellos, la existencia de un concepto tradicional del cerro-cuerpo está documentada para el amplio periodo que va desde 1592 a 1972 (BASTIEN 1979: 29, 105)¹⁴.

En los párrafos siguientes se ocupará de la descripción de los parámetros principales de la territorialidad, los que participan en su definición desde la micro-perspectiva local de la comunidad Upinhuaya poblada por aymara-hablantes. La línea argumentativa será apoyada por los resultados de un estudio anterior (FISCHER 2001). En éste se demostró, que los comuneros del lugar se perciben como cuidadores rituales del brazo izquierdo de un cerro-cuerpo y son obligados de alimentarle ritualmente. Este dato se debe al hecho que la ofrenda sacrificada en su honor, la que en el caso documentado era una alpaca, ha sido dedicado explícitamente «a su brazo izquierdo», *ch'eka amparataki* en aymara (BERTONIO 1984: II: 16, 285, DE LUCCA 1983: 22, 125, 736)¹⁵. En este contexto es importante mencionar que la ceremonia analizada se llevó a cabo antes de plantar las primeras papas y después del periodo de barbecho. Ella se encuentra en un contexto completamente femenino y con vínculos directos al ser *Pachamama*. Adicionalmente se debe tomar en consideración que en las alturas del cerro se conoce una colina denominada, tanto en quechua como en aymara, *nuño orkho* (ver IGM 1963, mapa hoja 5748 I, sería H731), lo que significa colina del pecho materno, porque el término *ñuñu* (BERTONIO 1984: I: 288, 355, II: 237, DE LUCCA 1983: 325, 791, LARA 1978: 155, 362), designa exclusivamente los senos femeninos y la leche materna. Se lo relaciona directamente con el amamantar de las criaturas humanas. En consecuencia, no puede tratarse de un ser masculino, y tampoco del héroe Pariacaca, como supone Joseph BASTIEN (1978: 50), ya que éste se encuentra, en forma de un nevado de la cordillera occidental, aproximadamente 1'000 kilómetros hacia el norte de la región Kallawayá¹⁶.

Como es percibido en las otras comunidades del valle, en Upinhuaya *Pachamama* también se ubica directamente bajo la superficie de la tierra y exige con frecuencia alimentos en forma de ofrendas de grasa, hojas de coca, alcohol y sangre. Cada comunidad que cultiva «su capa corporal», se encuentra dentro de estos lazos recíprocos y tiene la responsabilidad de

cuidar la parte del cuerpo correspondiente al territorio controlado. La relación ritual también indica vínculos íntimos entre los conceptos de la territorialidad, la descendencia y las condiciones básicas de la producción agraria.

Tomando en consideración estos contextos, el territorio es percibido como dominio de un grupo de personas emparentadas y definidas como los descendientes directos de los ancestros petrificados de la localidad. Estos tienen sus sedes en las alturas más arriba de los terrenos cultivables, donde también se encuentran sus lugares de veneración en forma de rocas grandes con nichos para poner ofrendas; alcohol, cuyes, hojas de coca, dulce, grasa o flores. Conjuntamente con otros lugares aquellos participan en la formación de un sistema compuesto por coordenadas topográficas-rituales, que se extiende a distancias largas y hasta puntos de referencia tan alejados como, por ejemplo, los picos de los cerros Llampu, Illimani y Huayna Potosí, los cuales siempre son referidos en las ceremonias y para los que se suele poner con frecuencia ofrendas.

Todos estos constructos cognitivos expuestos en los párrafos precedentes hasta no hace mucho influyeron de modo decisivo, la producción agraria. Ésta se realizaba, y en algunos casos sigue realizándose, en base al uso de cuatro diferentes zonas locales: la sayaña situada abajo de la aldea entre los 3'200 y los 3'680 m.s.n.m., la zona lindante a la comunidad y de las huertas de patio en 3'680 m.s.n.m., la aynoka localizable más arriba de la aldea en una altitud entre los 3'700 y los 3'800 m.s.n.m. y la circua, el pastizal ubicado en 4'200 m.s.n.m.¹⁷

¹⁴ Se decidió escribir este capítulo en la forma temporal del presente, porque se trata de un proceso progresivo y hasta la actualidad no terminado. Queda como un hecho que la transformación de los contextos tradicionales es uno de los retos actuales más importantes para las sociedades rurales andinas del territorio boliviano (STRÖBELE-GREGOR 2004).

¹⁵ Este dato (datos primarios recolectados en los años 1985-1988 y en 1996, 1998) coincide con las informaciones sobre la comunidad vecina Kaata, obtenidas por Joseph BASTIEN (1978: 37-47). Los comuneros de esta aldea tienen la obligación de alimentar el corazón del cerro-cuerpo.

¹⁶ Joseph BASTIEN (1978: 50) define el cerro como un ser masculino y en consecuencia como perteneciente al héroe cultural llamado Pariacaca. En este contexto es importante saber, que el nevado Pariacaca que tiene dos picos y una altitud de 6'370 m.s.n.m, se encuentra entre los límites de las provincias de Jauja-Junín y de Yauyos-Lima. Es parte de la cordillera occidental del centro del Perú. También se debe tomar en cuenta, que la colina *ñuñu orkho* ya fue mencionada por Joseph BASTIEN (1978: XIX). En lo referente a la ubicación del corazón del cerro-cuerpo, los datos presentados por el investigador coinciden con los recolectados en Upinhuaya y en Kaata. El se encuentra en el pico Lloco Lloco, término aymara para designar el corazón de un ser (BERTONIO 1984: I: 142, DE LUCCA 1983: 290).

¹⁷ Se realiza estas explicaciones, tomando en consideración la variedad amplia de las zonas ecológicas y de sus combinaciones correspondientes. De principio se emplea el orden y las definiciones aplicados por los comuneros del lugar.



Las colonias yungeñas, las cuales a partir de los años 70 del siglo pasado fueron integradas al sistema agrario, pueden ser definidas como la quinta zona de producción agraria. Esta se encuentra fuera del territorio de origen y en consecuencia no será considerada como zona íntegra al contexto local¹⁸. En contraposición a la situación desarrollada en los valles yungeños, en la región de origen, la economía casi exclusivamente se basa en la producción agrícola y en el valor que tienen los frutos de campo como bienes intercambiables. Cabe mencionar que por un período prolongado, los sistemas económicos locales de los campesinos se encontraban engranados perfectamente con el sistema feudal establecido por las familias de terratenientes originarias de La Paz a partir de la segunda mitad del siglo XIX en las vaguadas bajas.

Una característica destacada de las economías campesinas, no sólo de las de la región Kallawaya sino también de éstas en algunas otras regiones bolivianas (comparar la introducción de este artículo), se encuentra en la función del sistema de parentesco como relación principal de la producción agrícola, que a su vez está vinculada estrechamente a las leyes de herencia¹⁹. Los terrenos en la sayaña, los linderos a la comunidad y los patios, tienen el status de propiedad privada y pertenecen a las diferentes unidades domésticas locales. Los terrenos en la aynoka y en la circua tienen el status de propiedad colectiva, al que todos los miembros de la comunidad tienen el derecho de acceso.

El aspecto de parentesco va más allá de los lazos sociales entre los seres humanos y la transferencia de propiedad mediante las leyes de herencia²⁰. Los comuneros de Kaata, por ejemplo, comunidad integrante al mismo cerro-cuerpo como Upinhuaya, se perciben como los descendientes del héroe cultural Pariacaca. Éste, según el mito contado por los comuneros, el cual crea historia propia, renació en forma de cinco huevos, cinco halcones y cinco seres humanos en las alturas de cerro (BASTIEN 1978: 50). Éstos datos sostienen la hipótesis que el número cinco está vinculado con cinco ancestros, cinco territorios y en consecuencia con cinco grupos socio-políticos (Kalaya, Upinhuaya, Kaata, Chari y la Apacheta, ver BASTIEN 1978: 38, 44) a raíz de unidades administrativas prehispánicas que componían una entidad socio-política mayor.

Un aspecto lingüístico muy importante y relacionado, de modo íntimo, con la territorialidad, es la congruencia de las categorías espaciales y temporales (FISCHER 2002). Tanto en quechua como en aymara, la palabra *pacha* está vinculada simultáneamente con referencias del lugar y del tiempo (BERTONIO 1984: II: 243, DE LUCCA 1983: 869 y 328, LARA 1978: 157). El concepto básico muestra la posición de las diferentes categorías temporales: el futuro está detrás de uno y todavía invisible, el presente y el pasado ocupan una posición idéntica y delante los ojos de uno. Tomando esta perspectiva, la primera división de los tiempos se efectúa entre el futuro y el no futuro, y no necesariamente entre el presente y el futuro (HARDMAN, VÁSQUEZ y DE YAPITA 1988: 19). El presente y el pasado mantienen una relación muy estrecha. En el contexto de esta forma de concebir el mundo, el territorio está relacionado con el pasado y con los

ancestros. Esos a su vez, están vinculados íntimamente con el mundo de arriba que es el reservorio de todo lo existente, el cual, de hecho y siguiendo los parámetros émicos, está bien visible y perceptible por la existencia de las estrellas. Las notas del cronista Bernabé COBO (1956: II: 159) confirman la continuidad de estos conceptos los cuales, de modo igual, se encuentran en los contextos recientes, cuando el describe los nexos respectivos de la manera siguiente:

La adoración de las estrellas procedió de aquella opinión en que estaban de que para la conservación de cada especie de cosas había el Criador señalado, y como sustituido, una cosa segunda; en cuya conformidad creyeron que de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento dellos, atribuyendo este oficio y ministerio a varias constelaciones de estrellas. Y así, [...] afirmaban que salieron todos los símiles, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenían universalmente todos los 'ayllos' y familias por 'guaca' muy principal.

Resumiendo, se constata que la unidad territorial íntegra de la comunidad Upinhuaya constituye el sector del cerro-cuerpo que es su brazo izquierdo. Ella, al igual como la entidad de la que forma una parte, es percibida por los comuneros como un «todo indivisible» en el sentido de la partícula quechua *-ntin* (PLATT 1978: 1096)²¹ y se encuentra en un contexto estrecho con el pasado. La institución de lugares específicos para realizar la veneración de los ancestros y del ser *Pachamama* apoyan tal argumento y como «parte ideal de la realidad», este concepto tradicional comprueba una continuidad impresionante.

¹⁸ Desde hace aproximadamente 30 años, en las Yungas se cultivan arbustos de coca, naranjas y café. De este modo, se tiene acceso al equivalente general, el dinero.

¹⁹ Las leyes tradicionales siguieron el sistema de herencia bilateral y fueron reprimidas por las leyes formuladas por el Estado en los años 60 del siglo pasado (véase al respecto CARTER y MAMANI 1982: 33-34, *Código civil 1994*: 254-269, COLLINS 1981: 215, GIESEL 1985: 39-42).

²⁰ Las categorías de parentesco no sólo establecen relaciones entre los seres humanos sino que, de modo análogo, también se aplican entre las plantas. Según este concepto, la raíz *izaño* se percibe como un ser masculino y padre de la raíz oca que es su hijo. Los tubérculos olluco y papa son percibidos como sus hijas y como las hermanas de la oca (notas de campo, entrevistas informales 18 de agosto de 2003).

²¹ El significado conceptual de esta partícula fue tratado por el investigador Tristan PLATT (1978: 1096) refiriéndose a la expresión *yanantin*: «*Yanantin* est formé de la racine *yana* (= aide; cf. *yanapay* = aider) et de la terminaison *-ntin*. Solá (1967) décrit *-ntin* comme "inclusif avec des implications de totalité, inclusion spatiale d'une chose dans une autre, identification de deux éléments comme membre de la même catégorie"».



Las perspectivas actuales:
del cerro-cuerpo a los terrenos tributados

En los años recién pasados, se notó indicios de procesos transformativos que afectan la integridad territorial upinhuayena y actualmente ella se encuentra bajo influencias decisivas y causadas por diferentes factores que serán tomados en contemplación a continuación. La dinámica de la situación se fomenta tanto por los cambios en el sector ecológico, o sea, por las alteraciones del medio ambiente, como por los en el sector económico, especialmente en lo referente a las estrategias, las reales y las ideales, para garantizar la continuidad de la producción agraria. Adicionalmente, en el sector socio-político y entrando desde las regiones altiplánicas, la influencia creciente de diferentes grupos políticos y religiosos es detectable claramente. Como efecto positivo, todos estos factores debilitan los restos del poder del sistema feudal que hasta los años 90 del siglo pasado pudo contar con una base firme en Charazani. Todos estos procesos apoyan a la transformación del contexto local tradicional y causan reflejos en el nivel ideal, o sea, en las formas locales de la concepción del mundo que son las cosmologías correspondientes.

En nivel de la micro-perspectiva constituida por la comunidad, se presentan dos problemas ecológicos serios: el enarenamiento de la tierra fértil con materiales originarios de la piedra madre y la disminución de la calidad de los tubérculos y raíces cultivados²². Como consecuencia de estos problemas serios, en la actualidad sólo pocas familias cultivan opcionalmente los terrenos comunales de la zona alta para producir en ella los frutos típicos y cargados con un alto valor ritual; oca, papa, olluco e *izaño*. Adicionalmente, se debe mencionar que en estos campos las alteraciones de las condiciones básicas para la producción agraria se caracterizan por un período más extendido del barbecho lo que resulta en un tiempo tan largo, que ya no vale la pena empezar nuevamente con las actividades de cultivo. Los cambios también provocan reflejos en el sector socio-político y religioso del grupo respectivo. La ceremonia comunal denominada «*ch'alla* para la *Pachamama*»²³ que marcaba el inicio del nuevo ciclo agrario en las zonas altas, ya no se realiza en forma de un acto público sino como un acto estrictamente privado y ejecutado clandestinamente²⁴. Con la pérdida de este encuentro que unía todos los comuneros, desaparece un factor importante que, no sólo consolidaba la integridad del grupo y la cohesión social, sino que también fundaba obligaciones de reciprocidad mutua. De modo igual, estos factores causan efectos en cuanto a las condiciones básicas de la organización del trabajo agrícola y en lo referente al engranaje mutuo del ciclo agrario realizado en aquellas zonas, con los ciclos de las otras; en los campos bajos, la zona poblada y los patios, como en los pastizales. El borrar casi por completo el aspecto ritual de la producción agraria, se puede notar en la pérdida de los conocimientos tradicionales y de las prácticas relacionadas directamente con ellos. Un ejemplo al respecto, es la percepción de los tubérculos y raíces como una familia parecida a la humana, lo que refleja la tendencia de cultivar una variedad amplia de frutos, concepto que ya no se transmite

más como «la parte ideal de la realidad» al grupo de los jóvenes entre 12 y 20 años. La imposibilidad de realizar la provisión del cargo del especialista ritual, también encaja perfectamente en los contextos creados por el proceso transformativo. Ella se debe, entre otros factores, al número creciente de los miembros de grupos evangélicos en la comunidad²⁵.

La descomposición de los vínculos ceremoniales evoca una fase transitiva en la relación de los seres humanos con el ser invisible *Pachamama*, los antepasados y el cuerpo topográfico. En última consecuencia ella afecta el concepto de territorialidad y su integración al nivel macro, al sistema de los cerros personificados e individualizados, cuyos vínculos arriaron los puntos rituales importantes de una multitud de regiones dispersas y ubicadas en el área andina, una entidad socio-política de medidas inmensas.

En la comunidad estudiada, este cambio está creando paulatinamente la comercialización de los terrenos, tanto de los comunales como de los privados, entre los comuneros mismos, porque la relación de parentesco ya no cumple la función de arreglar el acceso a la tierra fértil. Expresado en otras palabras, se puede observar un cambio de «la tenencia de la tierra a quien la trabaja» a «la tenencia de la tierra a quien paga los impuestos»²⁶.

La intervención del estado mediante la reformulación de las leyes agrarias provoca la descomposición de las relaciones principales de la producción agrícola hasta la actualidad existentes y en consecuencia, debilita la cohesión social en el nivel de la familia extendida y de la red amplia creada por esta unidad social. Contrariamente a las prácticas en los tiempos pasados, las intervenciones actuales influyen directamente al sistema tradicional de las cuatro zonas ecológicas de la producción agraria y, de este modo, ellas también previenen los conceptos socio-económicos y cosmológicos relacionados.

Según las planificaciones de los comuneros, la futura producción agrícola sólo será realizada en las zonas bajas que se encuentran en posesión privada y se localizan en altitudes entre los 3'200 y los 3'680 m.s.n.m. Esta estrategia es una consecuencia de los desarrollos recientes que se llevan a cabo por medio de la construcción de una acequia nueva y de un reservorio inmenso para garantizar el riego de los terrenos

²² Informe personal del Ing. Santos Chuquimia, 17 de agosto de 2003.

²³ El término significa «pago para la *pachamama*».

²⁴ Sólo pocas familias quieren exponerse como personas que siguen practicando las ceremonias tradicionales.

²⁵ Confrontado con la situación, el otro *achachila* prefirió trasladarse con su familia a las yungas.

²⁶ Visto bajo una perspectiva más generalizada, para los miembros de las comunidades rurales el «pagar impuestos» tiene un resabio que remite a las experiencias de los tiempos pasados; a las de la fase colonial hasta la temprana republicana. Durante este periodo, primero los administradores de la corona hispánica y luego los terratenientes, recaudaron impuestos.



bajos²⁷. Las alteraciones intervienen directamente en los medios primarios de producción y, entre otras razones, son posibles por los cambios recientes del equilibrio socio-político local, o sea, por la influencia creciente de los grupos religiosos evangélicos y de la política regional y nacional. En cuanto a los conceptos cosmológicos locales, los cambios realizados en la base económica se engranan perfectamente con los cambios en la orientación cosmovisional de los comuneros.

Conclusión

Desde las épocas tempranas coloniales hasta los tiempos recién pasados, los sistemas locales de las comunidades de la región Kallawaya muestran una estabilidad impresionante respecto a los modos de la producción agraria, la organización socio-política y a los conceptos cosmológicos vinculados con ellos. En consecuencia, la identidad, tanto la individual como la colectiva, se encontraba relacionada íntimamente con el territorio que al mismo tiempo fue asociado con la presencia de los seres ancestrales y la comunicación con ellos. La vida social y su aspecto político se desplegaron siguiendo los lazos de un sistema compuesto por coordenadas religioso-geográficas. En el nivel local y intra-regional, éstas sólo constituyeron parte de un sistema más extendido, el cual en base a los contextos topográficos de los cerros individualizados, formaba los parámetros básicos del encadenamiento socio-político de todo el área de influencia inca.

En los últimos años, provocado por problemas ecológicos y razones económicas, la forma de organización de la mano de obra cambió de una con fuertes acentos colectivos a una con acentos completamente puestos a cargo de la acción individual, o sea, al de la decisión en las familias nucleares. Todavía las zonas altas de la comunidad Upinhuaya se encuentran en propiedad comunal. Unos pocos años atrás, ellas eran las más importantes para la producción de los tubérculos y raíces, al mismo tiempo eran zonas relacionadas íntimamente con la vida ritual y las ceremonias, con los ancestros y su influencia a los quehaceres de los comuneros, con la comunicación entre los seres humanos, los héroes culturales y *Pachamama*. Todas

ellas ahora se convierten en zonas de barbecho y con esto en zonas que, poco a poco, quedarán desvinculadas de «la parte ideal de la realidad». La pérdida de estos terrenos también provoca una búsqueda de soluciones innovadoras, las cuales, se pensó haber encontrado con la construcción de una acequia nueva para poder aprovechar las mejores condiciones de la producción agraria en los terrenos bajos. La meta de todos estos esfuerzos es el aseguramiento de la producción agraria durante el ciclo anual completo, la comercialización de los productos agrícolas en los centros urbanos y el acceso al dinero que anteriormente sólo ha sido posible por el cultivo de las hojas de coca en los terrenos yungeños.

El concepto territorial está cambiando de un sistema cerrado y poblado por los seres no humanos y los seres humanos que tenían la obligación de alimentar los no humanos, a un concepto gobernado por la comercialización de los terrenos, que básicamente pertenecen al Estado nacional republicano (SAIGNES 1986b: 175). En última consecuencia, el proceso de transición que está ocurriendo actualmente, no sólo muestra su impacto en los sectores socio-políticos, económicos y rituales, sino también en la cosmovisión y en la alteración del concepto territorial holístico a uno definido por el predominio de los seres humanos sobre la naturaleza. El camino hacia una futura comunidad prospera implica el entendimiento de las formas de vivir practicadas por las sociedades locales rurales y en consecuencia, los contextos históricos respectivos. Como los mitos se convierten en cuentos, la historia propia se convierte en un instrumento para comprender y para definir el rol propio a tomar en la sociedad mundializada.

²⁷ La toma de agua para esta acequia se realiza mediante un conducto desde el río pequeño Lafalaya. Este sirve como marcador de los límites territoriales entre las comunidades Upinhuaya y Kalaya. En las épocas prehispánicas existió, y hasta la actualidad sigue existiendo, un conducto de agua que formó el canal principal de riego para los terrenos upinhuayenos y canales complementarios que regaban los terrenos de Kalaya al lado del río Kalaya.

Abstract

Traditional concepts of territoriality used by some Andean communities individualize the topography and relate locally established boundaries to parts of the human body. Following this logic, territory and residence are understood not only as the tangible sign of the possessions of a defined social group, but also as an indicator of the existence of the ancestors and as a means of communicating with them via direct routes. Recently, as much due to the dynamic of political processes as for reasons connected to changes in the social organization and ecological system, the parameters of this concept of territoriality have begun to alter profoundly.

Zusammenfassung

Einige andine Dorfgemeinschaften individualisieren Topographie und verbinden die Konzepte von Territorium und Körper. Demnach können Berge über eine, dem menschlichen Körper ähnlich gestaltete Physiognomie verfügen. Territorium und Residenz sind nicht nur sichtbare Zeichen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe, sondern auch Beweis für die Existenz der Ahnen und direkte Kommunikationsmittel mit diesen. In jüngster Vergangenheit und sowohl durch die Dynamik politischer Prozesse, als auch aufgrund von Veränderungen der sozialen Organisation und des lokalen Ökosystems, begannen sich die Parameter des erwähnten Territorialitäts-Konzeptes grundlegend zu verändern.

**Bibliografía**

ABERCROMBIE Thomas

- 1993 «Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la consciencia histórica en K'ulta», in: SAIGNES Thierry (ed.), *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pp. 139-170.- La Paz: HISBOL.- 663 p.

ACOSTA Antonio

- 1987 «Estudio biográfico sobre Francisco de Avila». in: TAYLOR Gerald (ed.), *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, pp. 551-607.- Lima: IEP Ed.- 616 p.

ARNOLD Denise Y.

- 1997 *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*.- CIASE Research Series No. 27.- La Paz: CIASE, ILCA.- 583 p.

ARNOLD Denise Y. y Juan de Dios YAPITA (ed.)

- 1998 *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*.- La Paz: CIASE, ILCA.- 604 p.
- 2000 *El rincón de las cabezas: luchas textuales, educación y tierras en los Andes*.- La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA, ILCA.- 490 p.

ARNOLD Denise Y., Domingo JIMÉNEZ y Juan de Dios YAPITA

- 1998 *Hacia un orden andino de las cosas*.- La Paz: HISBOL, ILCA.- 274 p.

ASCHENBRENNER Erwin

- 1990 *Kulturen, Kolonialismus, kreative Verweigerung: Elemente einer antkolonialistischen Kulturtheorie*.- Saarbrücken: Breitenbach.- 620 p.

ASTVALDSSON Astvaldur

- 1998 «Las cabezas que hablan: Autoridad, género y parentesco en una comunidad andina», in: ARNOLD, Denise Y. y Juan de Dios YAPITA (ed.), *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*, pp. 227-262.- La Paz: CIASE, ILCA.- 604 p.

BASTIEN Joseph

- 1978 *Mountain of the Condor: metaphor and ritual in an andean Ayllu*.- St. Paul: West Publishing Company.- 227 p.
- 1979 «Land litigations in an andean Ayllu from 1592 until 1972».- *Ethnohistory* (Durham) 26(2): 101-131.
- 1985 «Qollahuaya-andean body concepts: a topographical-hydraulic model of physiology».- *American Anthropologist: Journal of the american anthropological Association* (Washington, D.C.) 87(3): 595-611.

BERTONIO Padre Ludovico

- 1984 *Vocabulario de la lengua aymara*.- La Paz: CERES.- 873 p. [ed. original en dos tomos, 1612]

CANESSA Andrew

- 1997 «Género, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia», in: ARNOLD Denise Y. (ed.) *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, CIASE Research Series No. 27, pp. 233-250. La Paz: CIASE, ILCA.- 583 p.

CARTER William E. y Mauricio MAMANI

- 1982 *Irpa Chico*.- La Paz: Editorial Juventud.- 460 p.

COBO Padre Bernabé

- 1956 *Historia del nuevo mundo*. t. I, II.- Madrid: Ediciones Atlas.- 954 p. (Biblioteca de Autores Españoles n° 91, 92) [1653]

CÓDIGO CIVIL (BOLIVIA)

- 1994 *Código Civil 1994*.- Cochabamba: Editorial Serrano.

COLLINS Jane Lou

- 1981 *Kinship and seasonal migration among the aymara of southern Peru: human adaption to energy scarcity*.- University of Florida: University Microfilms International Ann Arbor 8213653.- 357 p. [Tesis de doctorado]
- 1983 «Translation, traditions and the organisation of productive activity: the case of Aymara affinal kinship terms», in: MIRACLE jr. Andrew W. (ed.), *Bilingualism: social issues and policy implications*, pp. 11-21.- Georgia: University of Georgia Press.- 183 p.

DE LUCCA Manuel

- 1983 *Diccionario aymara-castellano castellano-aymara*.- La Paz: CALA.- 897 p.

DOLLFUS Oliver

- 1992 «Los Andes como memoria», in: MORLON Pierre (ed.), *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales - Pérou, Bolivie*, pp. 13-29.- Paris: INRA.- 499 p.

FISCHER Eva

- 2000 *Herstellung und Verwendung in musterbildender Kettentechnik gefertigter Textilien der Region Charazani am Beispiel der Dorfgemeinschaft Upinhuaya*.- Universität Wien.- 610 p. [Dissertation]
- 2001 «Conceptos indígenas de la formación territorial y etnopolíticos frente al estado republicano-nacional».- *Boletín Antropológico* (Mérida) 20 (53): 269-292.
- 2002 «Las categorías del tiempo y el concepto de temporalidad: el caso de Upinhuaya».- *Revista Andina* (Cusco) 35: 167-190.

GIESEL Elisabeth

- 1985 *Veränderungen der Stellung der aymara-Frau im nördlichen Altiplano Boliviens*.- Universität Göttingen.- 180 p. [Unveröffentlichte Magisterarbeit]

GIRAULT Louis

- 1987 *Kallawayá curanderos itinerantes de los Andes*.- La Paz: Quipus.- 670 p.
- 1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*.- La Paz: Escuela Profesional Don Bosco.- 467 p.

GODELIER Maurice

- 1990 *Lo ideal y lo material*.- Madrid: Taurus Humanidades.- 308 p.

GOLTE Jürgen

- 1980 *La racionalidad de la organización andina*.- Lima: Instituto de Estudios Peruanos.- 124 p.

GOW David

- 1978 «Verticality and andean cosmology: quadripartition, opposition, and mediation», in: *Actes du XLII^e congrès international des américanistes*, Congrès du Centenaire, Paris, 2-9 septembre 1976, vol. IV, pp. 199-211. [Paris: Société des Américanistes / Musée de l'Homme]

HARDMAN Martha J., Juana VÁSQUEZ y Juan de Dios de YAPITA

- 1988 *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical*.- La Paz: Gamma Impresión.- 364 p.

HARVEY Penelope

- 1993 «Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongata, Perú», in: SAIGNES Thierry (ed.), *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*.- pp. 113-138.- La Paz: HISBOL, IFEA.- 202 p.



- Izko Javier
1986 «Comunidad andina: persistencia y cambio».- *Revista Andina* (Cuzco) 4(7): 59-99.
- LARA Jesus
1978 *Diccionario qheshwa-castellano, castellano-qheshwa*.- Cochabamba: Los amigos del libro.- 422 p.
- MEDINACELI Ximena
2003 *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca – siglo XVII*.- La Paz, Lima: IEB, IFEA.- 467 p.
- MEYERS Rodica
2002 *Cuando el sol caminaba por la tierra: orígenes de la inter-mediación kallawayá*.- La Paz: Editores Plural.- 176 p.
- MOLINA Cristóbal DE
1943 «Fábulas y ritos de los Incas», in: *Las crónicas de los Molinas* (Serie I, tomo IV), pp. 5-84.- Lima: Librería e imprenta Miranda. (Colección Los pequeños grandes libros de la historia americana) [1.ª ed. 1575]
- MURRA John
1978a «La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'Etat inca».- *Annales* (Paris) 33(5-6): 927-935.
1978b «Los límites y limitaciones del "archipiélago vertical" en los Andes».- *Avances* (La Paz) 1: 75-80.
1978c *La organización económica del estado Inca*.- México D.F: Siglo Veintiuno.- 270 p.
1985 «"El Archipiélago Vertical" Revisited», in: MASUDA Shozo, Izumi SHIMADA y Craig MORRIS (eds.), *Andean ecology and civilization: an interdisciplinary perspective on andean ecological complementarity*, pp. 3-13.- Tokyo: University of Tokyo Press.- 550 p.
1992a «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos y el modelo en archipiélago», in: MORLON Pierre (ed.), *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales – Pérou, Bolivie*, pp. 122-130.- Paris: INRA.- 499 p.
1992b «Quince años después: Balance de la noción de archipiélago», in: MORLON Pierre (ed.), *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales – Pérou, Bolivie*, pp. 130-137.- Paris: INRA.- 499 p.
- MURUA Fray Martín de
1964 *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas [1590-1600]*.- Madrid: Vetus 2.- 556 p. [BAYLE Constantino (ed.). Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana. Tomos I y II]
- PLATT Tristan
1978 «Symétries en miroir: le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie».- *Annales* (Paris) 33(5-6): 1081-1107.
- RANDALL Robert
1993 «Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el incanato hasta la colonia», in: SAIGNES Thierry (ed.), *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pp. 73-112.- La Paz: HISBOL.- 663 p.
- RIST Stephan
1993 «Supporting indigenous knowledge for sustainable development in Bolivia: the case of AGRUCO», in: ALDERS Carine, Bertus HAVERKORT y Laurens VAN VELDHIJZEN (eds.), *Linking with farmers: networking for low-external-input and sustainable agriculture*, pp. 93-107.- London: Intermediate Technology.
- 1999 «Revitalizing indigenous knowledge».- *Ileia Newsletter* (London) 10: 22-23.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia
1984 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. Instituto de Historia Social Boliviana.- La Paz: HISBOL.- 201 p.
- RIVIÈRE Gilles
1982 *Sabaya: structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Caranga – Bolivie*. Thèse de doctorat, Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales.- 410 p.
- SAIGNES Thierry
1985 *Los Andes orientales: historia de un Olvido*.- Cochabamba: CERES.- 367 p.
1986a «En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (Siglo XV y XVI)».- *Avances de investigación* (La Paz) 3: 5-46.
1986b «Las sociedades de los Andes frente al estado republicano», in: DELER Jean-Paul y Yves SAINT-GEOURS (eds.) *Estados y naciones en los Andes*, pp. 173-212.- Lima: IEP.- 668 p.
1993a «"Estar en otra cabeza": tomar en los Andes», in: SAIGNES Thierry (ed.), *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pp. 11-22.- La Paz: HISBOL.- 202 p.
1993b «Borracheras andinas. ¿Por que los indios ebrios hablan español?», in: SAIGNES Thierry (ed.), *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pp. 43-72.- La Paz: HISBOL.- 202 p.
- SAIGNES Thierry et Pierre MORLON
1992 «Del archipiélago étnico al minifundio», in: MORLON Pierre (ed.), *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales – Pérou, Bolivie*, pp. 137-156.- Paris: INRA.- 499 p.
- SIKKINK Lynn
1997 «El poder mediador del cambio de aguas: el género y el cuerpo político en Condo», in: ARNOLD Denise Y. (ed.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, pp. 93-122.- La Paz: CIASE, ILCA.- 583 p. [CIASE Research Series N° 27]
- STRÖBELE-GREGOR Juliana
1992 «Vom Indio zum Mestizo... zum Indio», in: DIRMOSE D., W. GABBERT, K. MESCHKAT [et al.] (eds.), *Die Wilden und die Barbarei*, pp. 95-112.- Münster, Hamburg: Lit-Verlag.- 273 p. [Lateinamerika: Analysen und Berichte, 16]
- 2004 *La cooperación al desarrollo en Europa ha descubierto a los indígenas. La cooperación al desarrollo de la Unión Europea y de la República Federal de Alemania para la promoción de los pueblos indígenas: un estudio de caso para el debate crítico de los principios*. <http://www.latautonomy.org>.- 49 p.
- TAYLOR Gerald (ed.)
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII: versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*.- Lima: IEP.- 616 p.
- VAN DEN BERG Hans
1985 *Diccionario religioso aymara*.- Iquitos: CETA-IDEA.- 280 p.
- IGM (INSTITUTO GEOGRÁFICO MILITAR)
1963 Carta nacional Bolivia 1: 50'000 (Hoja 5748 I, serie H731).- Khata (Bolivia): Edición 1 – IGM.