

Conceptos Indígenas de la Formación Territorial y Etno-Político frente al Estado Republicano-Nacional¹

Eva Fischer²

Investigadora independiente

Suiza

Resumen

Los mitos andinos provenientes de fuentes históricas representan una imagen ideal de la formación de unidades territoriales y políticas en los andes por medio de conceptos metafóricos conectados con representaciones de imágenes parecidas al cuerpo humano. Los habitantes de numerosas comunidades indígenas de la región andina usan actualmente conceptos cognitivos similares referentes a su organización espacial. Tomando estos conceptos como punto de partida se presenta un breve análisis de la forma concreta de las relaciones del concepto andino en una comunidad enfrentada a la migración de trabajo a lugares alternativos de producción. En consecuencia, la unidad socio-económica se orienta en dos diferentes sistemas de producción dentro de una macro-formación política que se define como estado republicano y nacional.

Palabras clave: sistemas cognitivos, política territorial, identidades

Abstract

Andean myths which recount of the formation of territorial and political units use geomorphic conception of a spiritualized body similar to the human one. Numerous indigenous communities of the Andean region actually use similar cognitive concepts in reference to their spatial organization. The communities have been more and more confronted with work- migration and as a consequence with two differing local economic units as with the new macro-spatial conception of the modern state. The present article analyses the continuity of the ancient conception within the contemporary political and economical context and their continued relationship between land and indigenous body.

Key Words: cognitive systems, territorial politics, identities.

Introducción

Las características de la organización espacial andina no han sido descubiertas recientemente. Se conoce el esquema de la organización interna, la división de las comunidades en diferentes sectores exogámicos ocupados por determinados grupos familiares, igualmente se investigó la integración de varias unidades locales de un grupo en el sistema más amplio de organización socio-político y regional que une parcialidades de los valles y de las altiplanicies (Harris 1985, 1987; Platt 1982, Carter y Mamani 1982). Con la misma precisión numerosos investigadores se ocuparon en sus trabajos de los rituales relacionados a los signos topográficos y su importancia para la vida social y espiritual que éstos desempeñan en las comunidades (Duvoils 1978, 1986; Girault 1988, Riviere 1982, Oblitas Poblete 1978, Taylor 1987)³.

El punto principal de los párrafos siguientes no está en la presentación de sistemas de organización andinas y de sus características particulares ni en la presentación de datos que confirmen la existencia del concepto de una topografía viviente. Más bien el interés de esta exposición se enfoca en la significancia de estas concepciones para la realidad psico-social del grupo y en consecuencia para la identidad que por su parte demuestra reflejos dentro de la esfera económica y política (Godelier 1990:142). Esta realidad es el resultado de desarrollos históricos locales que se desplegaron paralelamente junto a otros procesos más amplios y que relacionaron y relacionan al individuo y al grupo indispensablemente con el lugar de origen. En el nivel macro-socio-político, manifestado por la existencia de un estado boliviano definiéndose como republicano y nacional, no se persiguió durante un largo lapso de tiempo la integración de los grupos indígenas para lograr una homogenización de la sociedad y del sistema estatal. El sistema estatal es un sistema muy aparte que funciona bajo parámetros diferentes a los sistemas indígenas transmitidos por prácticas de tradición oral. Durante ese periodo se permitió manifestaciones de cultura indígena propia solamente como expresiones de folclor. Estos fueron usados como retículo de identidad por los demás sectores de la sociedad, creándose un “disfraz” de indígena⁴, apropiándose de una identidad artificial y romantizada. Esta actitud funcionó como signo de estructuras más complejas con las cuales se trató de evitar la formación de identidades públicamente expresadas y en consecuencia evitándose también una autonomía política de los diferentes

grupos étnicos. La situación cambió parcialmente en los últimos años a raíz de las leyes de descentralización y del proceso de la participación popular⁵.

Sin embargo hasta el momento queda como hecho real que grupos étnicos andinos, desde la invasión ibérica, siguen un proceso histórico de desarrollo propio, alternativo y paralelo. Esto significa una potencialidad de depósito socio-cultural importante en tiempos de globalización que actualmente el mundo vive.

Tomando la situación de la comunidad Upinhuaya, como ejemplo y punto de partida, se trata de desarrollar una exposición sobre los parámetros socio-económicos y políticos de la formación territorial indígena que se puede considerar como una respuesta local a estructuras causadas por un proceso de macro-desarrollo que ignora desarrollos locales dispersos. Como rama complementaria a las estructuras estatales existen estructuras indígenas religioso-políticas y como consecuencia se plantea el dilema de la adjudicación de posesión de este ente topográfico que tiene una potencialidad de integración de individualidades y de integración política, social y económica.

La realidad multiétnica y el Estado nacional único no unificado

Dos terceras partes de los ciudadanos bolivianos pertenecen a grupos indígenas y viven mayormente en comunidades campesinas dentro del territorio de un estado que se define como republicano-nacional y que practica una economía neo-liberal. Queda claro que los mencionados grupos de su población dependen tanto de los mecanismos del mercado nacional relacionados a los precios de los alimentos básicos (condimentos, harina de trigo, maíz, azúcar, hojas de coca etc.), de las estructuras del mercado internacional relacionados a los precios de las riquezas del subsuelo, productos agrarios de tipo **cash crop** por ejemplo: café, cacao y nueces, como también de productos ilegales como la pasta de coca para la producción de cocaína⁶.

Desde hace pocos años existen intentos concretos que parten del poder legislativo para lograr una integración socio-política de los grupos indígenas con el fin de lograr la participación de todos los ciudadanos en la construcción de la realidad estatal⁷. Paralelo a estos esfuerzos existe una rama de desarrollo hacia la autodeterminación que tiene sus anteproyectos tanto en las rebeliones del siglo XVII

como también en el sector intelectual indígena del siglo XX. La tradición de los movimientos por el derecho a la vida, según definiciones propias, es muy larga y esta exigencia no se realizó en mayor parte por una identidad nacional sino por una identidad de personalidades. Según Silvia Cusiqañqui-Rivera (1984:196); estas personalidades todavía definidas por vinculación al grupo étnico se mantienen en la vivencia consecuente como Aymara, Quechua, Camba, Chapaco o como Tupiguaraní.

Hasta el momento, a raíz de la situación multiétnica, aun no se ha podido establecer la nación boliviana, un deseo de los numerosos gobiernos bolivianos como una formación final política y territorial. Aun se puede afirmar, tomando en cuenta la definición “nación” como resultado de formación histórica de una región y de una sociedad cultural y económicamente integrada y homogénea, que no existe una nación en los andes (Saignes 1986:349).

No obstante existen en la actualidad todavía desfiladeros de tradiciones panandinas que son practicadas por lo menos desde la época incaica de las que se tiene referencias. Estas tradiciones unieron en forma universal las diferencias de étnias y consolidaron los lazos entre los diversos grupos étnicos dentro de un territorio controlado por el estado incaico. Asimismo éstas consolidaron las relaciones al poder central Cusco y al emperador Inca.

Un ejemplo claro que muestra la posición indígena histórica⁸ es un párrafo citado en la obra de Bernabé Cobo (Cobo 1956[1653]) en el que trata del origen mítico de la población indígena andina y de la fundación de unidad por diferenciación.

“Otros dicen que después que cesó el diluvio, en que perecieron todos, el Criador formó de barro en Tiaguanaco las naciones todas que hay en esta tierra, pintando a cada una el traje y el vestido que había de tener; y que sinismo dió a cada nación la lengua que había de hablar; los cantares que había de cantar; y las comidas, semillas y legumbres con que había de sustentarse; y que, hecho esto, les mandó que se sumiesen debajo de la 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 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...” (p. 151).

La heterogeneidad heredada y actual de la sociedad boliviana ocasiona por un lado una posición marginalizada de la población rural indígena y por otro lado da fuertes impulsos para la conservación de tradiciones orales. Una de éstas está expresada por mitos que se mantuvieron hasta el presente explicando el origen de grupos locales y la relación entre éstos a través de una topografía viviente.

Todos los hechos hasta aquí tratados requieren una observación minuciosa y deben ser tomados en cuenta para explicar el fondo del sistema cosmológico andino que funciona de modo diferente a los sistemas cosmológicos de sociedades monoteístas que socialmente diferenciadas reflejan una relación jerárquica a la naturaleza y que forman parte de la herencia europea dentro de la sociedad industrializada global (vea figuras 1a y 1b).

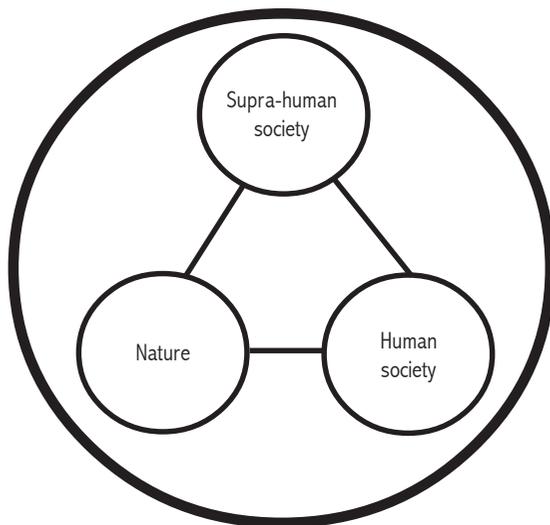


Figura N° 1a. Cosmovisión andina (según van den Berg 1990)

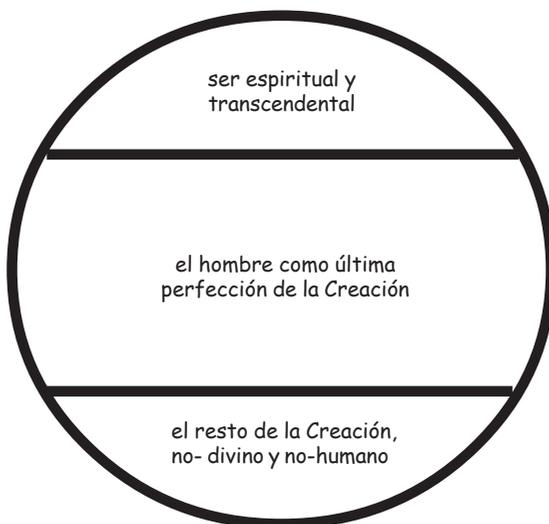


Figura Nº 1b. Cosmovisión de sistemas cognitivos monoteístas (según Gingrich 1993/94).

El caso de Upinhuaya

La comunidad de Upinhuaya está ubicada en la región de los valles interandinos de Charazani⁹ en la vertiente oriental de la Cordillera Real, en la parte nordeste del departamento de La Paz (vease figura Nº 2). Esta región está habitada en su mayoría por grupos de habla quechua que pueblan los valles y por algunos grupos aymaras que pueblan las altiplanicies.

La comunidad, de aproximadamente 270 habitantes, emplea la lengua aymara en los asuntos intracomunales y quechua y castellano en los asuntos externos. Upinhuaya se encuentra a una altura de 3700 m.s.n.m. Sus miembros controlan tierras que se extienden desde el cauce del río Caalaya, a 3200 m, hasta los picos de los cerros Chorcolaya y Lloco Lloco que llegan hasta los 4400 m.s.n.m. La agricultura es la base para el sustento de vida de la comunidad y son realizadas en dos diferentes lugares: en los

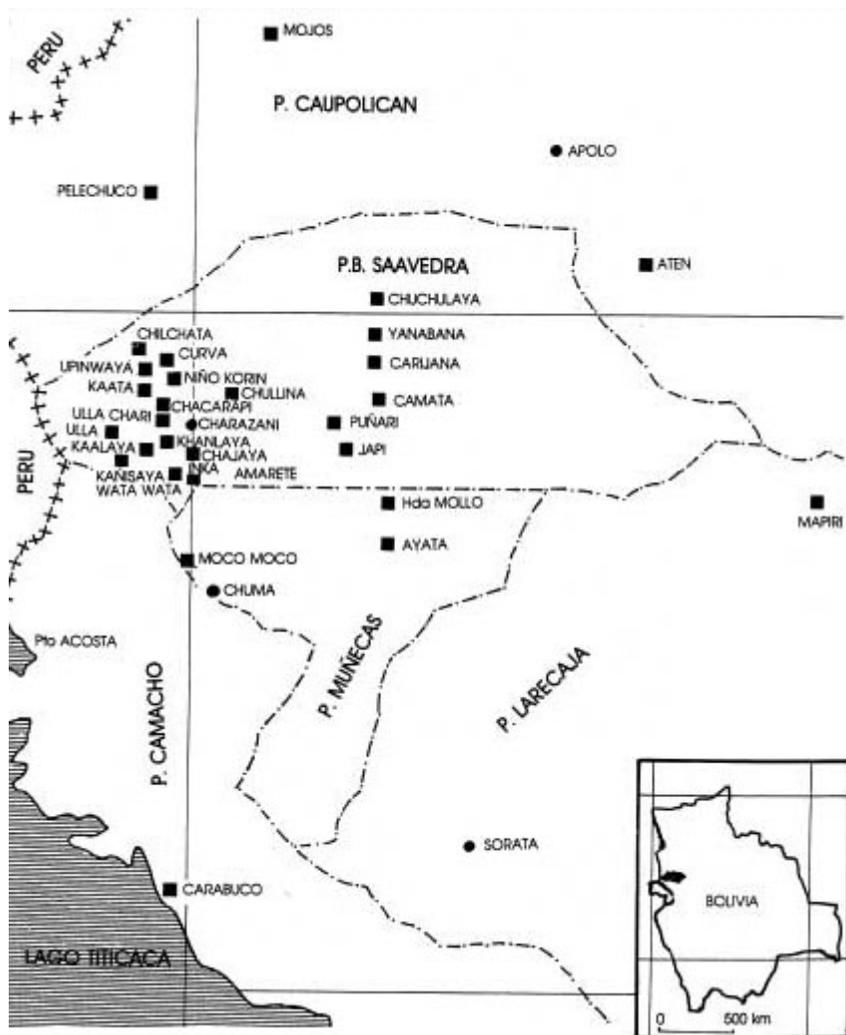


Figura N° 2. Ubicación de los valles altos interandinos de la vertiente oriental (según Louis Girault 1987:20)

terrenos que rodean la comunidad, situada en las cabeceras del valle, y en lugares distantes ubicados en los valles intertropicales de los Yungas. Esta dualidad agrícola crea medios para enfrentar problemas en el sector socio-político y causa fases de migración de las dos terceras partes de la población local.

La metáfora del “Cerro-Viviente”

Todos los habitantes del cerro, en que también se encuentra Upinhuaya, consideran al “Cerro-Viviente” como un cuerpo parecido a la fisonomía del cuerpo humano cuyas partes diferentes: los ojos, el corazón y las extremidades deberán ser alimentadas ritualmente para que pueda mantener su sistema vital. Este hecho fue descubierto e investigado detalladamente por Joseph Bastien (1978:45) en la comunidad de Kaata, vecina de Upinhuaya.

El rendir actos ceremoniales cumple la función estratégica de mantener la topografía del área y al mismo tiempo asegura la vida y la reproducción de las plantas que crecen en su superficie y la sobrevivencia de los seres humanos que lo pueblan. Dicho de modo abstracto; esta concepción relaciona el sistema ecológico con el sistema social y económico y estas relaciones desempeñan la función de determinar el modo de producción (Godelier 1990: 45, 141).

El cuerpo metafórico forma la unidad ritual y territorial a la vez. Las poblaciones del valle, que pertenecen a diferentes grupos étnicos tanto quechuas como aymaras, aceptan la existencia de esta unidad, hecho expresado por la colaboración en el nivel de la práctica ritual. La realización de las ceremonias se encuentra bajo la responsabilidad de las comunidades y les corresponde una parte del cuerpo que se deberá custodiar y alimentar ritualmente. No existe un evento transcomunal referente al cuerpo topográfico que reuna las diferentes comunidades a nivel regional.¹⁰

Hay indicios que metáforas similares de un “Cuerpo-Cerro” ya existieron en la época preibérica. Un documento del siglo XVII confirma que las comunidades de Upinhuaya, Kaata, Caalaya y La Apacheta, pertenecían al mismo cuerpo geomorfo (Bastien 1978:131). En aquella época, sus habitantes eran colonos originarios de diferentes étnias que se dedicaban a las relaciones intensas de intercambio económico:

al trueque y a los negocios (Saignes 1985: 198-200). Los referidos indicios demuestran claramente que elementos cognitivos tenían fases largas y complejas de formación y cambio y que la metáfora del “Cerro-Viviente” es la herencia de necesidades teocráticas y en consecuencia territoriales que provienen ya de la época preibérica. Por el hecho de que este sistema ritual aun se halla en plena función hasta el momento se llega a la conclusión de la importancia relevante actual para las relaciones de los comuneros al principal medio de la producción-la tierra.

La situación económica: dos sistemas de producción agraria

En Upinhuaya los modos básicos de producción están ligados a la agricultura. Ésta todavía tiene su significancia como condición principal para la sobrevivencia directa, física y psíquica del grupo local.

En total la comunidad dispone de cuatro zonas de producción. Tres de ellas se encuentran cerca o en los alrededores de la población y dentro de los límites del territorio controlado por los comuneros. La cuarta zona, situada en lugares entre 1700 y 1750 m.s.n.m. y en un caso a 606 m.s.n.m. corresponde a los Yungas, valles altos tropicales que se encuentran a distancias de dos a cuatro días de viaje en camión o en microbuses vía La Paz (vease figura N° 3, siguiente página).

Allí los Upinhuayños se encuentran en una realidad social distinta a su lugar de origen y son incorporados en comunidades ya existentes. Junto a comuneros del lugar y a otros de orígenes diferentes forman un constructo socio-político con intereses comunes referentes a la producción agrícola. Según la definición hecha por John Murra éste constituye una forma de archipiélago actual (1985:18; 1992:135-136). Referente a la elección de una comunidad en el archipiélago no existe un lugar determinado de asentamiento. Los comuneros llegan en grupos de diferente tamaño, cada grupo por su cuenta, y se asientan en lugares distintos.

En los párrafos siguientes se hace una breve descripción de las características de la producción agraria en los lugares de origen para después ocuparse de las de la zona de “Los Yungas”. Finalmente se señala las características comunes y distintas de los dos modos de producción.

encuentran entre los 4000 y 4200 m.s.n.m. En los terrenos bajos, que se encuentran en propiedad privada, se cultiva trigo, maíz y habas. Alrededor de las casas de la aldea, también definidas como propiedad privada, se cultivan tubérculos y raíces. En los terrenos de las alturas, que se considera de propiedad común, se cultivan tubérculos y raíces y también sirven como campos de pasto para el ganado vacuno, porcino, ovino y animales de carga como asnos, caballos y algunas pocas alpacas¹².

La fertilidad del suelo, principal medio de producción, es muy baja en toda la zona. Este hecho es causado, entre otros, por modificaciones en la organización de la fuerza de trabajo. Las circunstancias actuales no permiten una sobreproducción de los productos cultivados sino, todo lo contrario, tienden frecuentemente a disminuir los límites de subsistencia (véase fotografía N° 1).



Fotografía N° 1. Las laderas del sistema vertical agrario en Upinhuaya (tomada por la autora)

El acceso a la “tierra fértil”, medio de producción principal en las zonas dentro del territorio Upinhuayeno, está fijada por la herencia. En los Yungas, en los valles altos tropicales, se suele cultivar café, naranjas y hojas de coca¹³. Los ciclos agrarios yungueños hacen posible una coordinación con los del lugar de origen. Los productos excedentes agrícolas que son llevados a los mercados adquieren un valor mercantil significando a la vez una mayor independencia de los “ex-terratinentes” de Charazani. La tierra se encuentra en propiedad privada. La comercialización del producto excedente por un lado permite el acceso al equivalente general, al dinero, y por otro lado crea la dependencia externa controlada por los mecanismos de la economía de mercado nacional e internacional (véase cuadro N° 1).

	Terrenos del lugar de origen/ Upinhuaya	Terrenos de las nuevas colonias/ Yungas
medio principal de la producción	la tierra en posesión privada y comunal	la tierra en posesión privada
adquisición del medio principal de la producción	herencia bilateral	ocupación y legitimación siguiente por las leyes del año 1953, herencia patrilineal y compra
limites de producción	bajo de los limites de la subsistencia	elevado de los limites de la subsistencia
tipo del mercado y producción agraria	mercado local y regional	mercado nacional e internacional
adquisición del equivalente general “dinero”	imposible	posible

Cuadro N° 1. Los dos sistemas agrarios en relación con los dos diferentes modos de producción

La ceremonia del “pago a la Pachamama” como parte del proceso de integración territorial del individuo y del grupo

El “pago a la **Pachamama**” es un rito público en el que se invoca la fertilidad de los terrenos de dominio colectivo en las alturas para el cultivo de tubérculos y raíces. El “pago” lo realizan dos especialistas en el rito durante la siembra de las primeras papas después del período de “descanso de tierras” que requirió varios años. Respecto a esta actividad es importante señalar un dato lingüístico y consiste que en la lengua aymara los substantivos tienen género natural pero no disponen de un género gramatical. Tampoco existen artículos para indicar el género de una palabra. La papa, en aymara **diq̄o amca**, es una planta clasificada dentro del género femenino (de Lucca 1983: 784, Girault 1987: 399).

En la ceremonia suelen participar todos los comuneros que en ese momento se encuentran presentes en la comunidad. Unos de ellos, que fue elegido un año antes de la realización del evento, enfrenta los gastos que ocasiona la ceremonia. Sobre todo financia la compra de un animal para el sacrificio que forma parte importante e integral de la ceremonia, para cuya realización se suele esperar el “momento favorecido” durante la temporada de siembras. Durante la ceremonia, que empieza después del medio día poco después del almuerzo, los participantes se agrupan según el género. Los hombres forman una línea y un poco más arriba, las mujeres forman un círculo (véase figura N° 4). Entre ambos grupos se ubican los dos especialistas rituales llamados **Actachilas** (de Lucca 1983:3; van den Berg 1985:11).

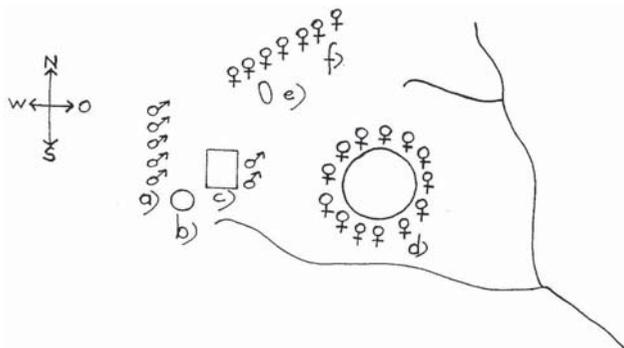


Figura N° 4. Agrupación de los participantes de la ceremonia “pago a la Pachamama”, según el género (dibujo de la autora)

En la fase central del rito se sacrifica una alpaca hembra. Los *achachilas* sacrifican el animal del cual se despiden las mujeres, una por una, con un abrazo y un beso en el hocico. Los especialistas rituales combinan la sangre de alpaca con huevo y la ofrecen primeramente a *Pachamama*, mojando las cuatro direcciones principales de la tierra, para que luego las mujeres la repartan del mismo modo. Seguidamente son los hombres los que causan “las heridas de la superficie de *Pachamama*” tirando los primeros surcos para poner las semillas de papa. Durante la ceremonia es obligatorio pronunciar las invocaciones a los diferentes lugares, las topografías especiales que componen el paisaje del territorio Upinhuayño. Una de estas invocaciones se refieren principalmente al lugar de la comunidad de Upinhuaya como entidad ritual que lleva la obligación de socorrer la mano izquierda del “Cerro-Viviente”. Esta pesquisa cubre exactamente los datos recolectados por Joseph Bastien (1978:45).

Segun los resultados de su investigación el cerro representa un cuerpo parecido al cuerpo humano para los habitantes de las comunidades y éstos tienen ciertas obligaciones de custodia ritual para seguir existiendo física y psíquicamente. Mediante estas concepciones, actualmente existentes, es posible encontrar también referencias al respecto en las fuentes históricas que registran los mitos incaicos y preincaicos (Duvoils 1986, Taylor 1987).

La formación actual de la unidad de “grupo, identidad y territorio”

Los Upinhuayños se sienten inseparablemente relacionados con el lugar de origen, una aldea situada en los valles altos interandinos. Numerosos períodos de ausencia de diferente duración, que en casos extremos se extienden hasta veinte años, no afectan de ninguna forma la relación íntima con el territorio. Pareciera que las pocas personas permanentemente presentes en el lugar solo cumplieran la función de ocuparla. Como se mencionó anteriormente, todas las actividades económicas importantes referentes a la agricultura y a la producción excedente se efectúan en las zonas Yungueñas. Estas islas ecológicas nuevas se colonizan desde los años sesenta. En estos nuevos centros de producción los Upinhuayños no suelen presentarse como grupo homogéneo e integrado perteneciendo a una comunidad de las alturas sino como miembros particulares de varias familias. Para actuar bajo esas circunstancias se requiere

una consolidación íntegra de la identidad individual y grupal de la comunidad del lugar de origen asociado a un territorio claramente definido por el rito practicado. Aun la ausencia del lugar de origen no significa un elemento desestabilizante para la situación local. El enlace con el lugar de origen común forma un elemento principal de identidad que esta también relacionado al estado perfecto de integridad personal. Otro componente de este estado perfecto es el concepto de unidad de cuerpo y mente, campo cognitivo investigado también por Joseph Bastien (1985:598)¹⁴.

De las exposiciones anteriores se puede concluir que los Upinhuayños, como otros grupos andinos, vinculan la identidad a factores que se encuentran en el exterior del cuerpo humano, o sea, en el área topográfica cercana como distante pero dentro de los límites del territorio tradicional que ellos comprenden como un ligamento intenso a la persona. Esta relación resulta de la deducción de la existencia propia de las piedras y rocas con los cuales se tiene relaciones de parentesco (Duvoils 1978:359-364). La totalidad ilesa de una persona, entonces, está relacionada en forma íntima al territorio habitado y al lugar de origen temporalmente abandonado.

Visto desde este punto, la comprensión de un cerro como un cuerpo parecido al del cuerpo humano, no solamente documenta una perspectiva metafórica sino también la extensión de las partes de un ego más allá de los límites físicos del cuerpo, en un nivel psíquico. Los diferentes miembros de la unidad social se identifican con el territorio en base al consenso que comparten relacionado al hecho del ritual practicado. Esta actitud tiene sus fundamentos en los mitos tradicionalmente transmitidos de una generación a otra como también en la existencia de testigos del pasado representados por las particularidades topográficas del área, los lugares sagrados, las **huacas**, comprendidos como ancestros sagrados y ligados inseparablemente con el destino de la comunidad. El efecto causado por estos hechos la armonización y fortificación del grupo todavía queda activada y forma decisivamente la vida de los comuneros.

Los mitos siempre suelen jugar un papel principal en la formación de identidad histórica en las sociedades andinas. Como elemento constante de la tradición oral están clasificados como parte de la realidad. Este hecho se deduce de una característica lingüística del aymara que opera con dos tipos de conocimientos y que significa que el conocimiento

no está basado obligatoriamente en la experiencia personal. La matriz común del conocimiento colectivo permite referencias sin experiencia personal, los cuales tienen un grado idéntico de veracidad como las experiencias personales. En el conocimiento directo se tiene como base la experiencia personal por la persona que informa. Ésta presenció todos los acontecimientos y conoce a todos los participantes (Hardman, Vásquez y de Yapita 1988:17). En contradicción a este hecho, se suele memorizar la historia reciente hasta dos generaciones pasadas, lo que significa que los nombres de los ancestros de una familia están grabados hasta una profundidad genealógica de dos generaciones en la memoria colectiva familiar. Antecedentes de la historia reciente de Bolivia, como por ejemplo la llamada “revolución del año 1952”, son memorizadas vagamente. Pareciera que estos datos no contienen la suficiente importancia para la realidad de los grupos indígenas de la región.

En el caso de Upinhuaya es necesario distinguir dos niveles locales de identificación territorial y social: La comunidad y sus alrededores con los terrenos de cultivo y la entidad topográfica del “Cerro-Viviente” con varias comunidades situadas en su superficie (Bastien 1978:25-34). La localización de Upinhuaya dentro de los límites del “Cerro-Cuerpo” justifica la presencia de los comuneros como habitantes de una determinada parte del territorio, y al mismo tiempo manifiesta la posición en el sistema de coordinaciones socio-económicas y religioso-rituales al cual pertenecen de manera igual otros grupos quechua-hablantes. Upinhuaya está incertada en este sistema como aldea situada en “el brazo izquierdo”.

La situación territorial del grupo local también tiene su reflejo socio-lingüístico ofrecido por el aymara¹⁵. En el aymara se distingue dos casos de vinculación de un individuo al grupo y se expresa por dos tipos del pronombre personal “nosotros”: ***nanaka***, una forma restrictiva usada en un sentido exclusivo y ***jivasa***, una forma extensiva usada en un sentido inclusivo (de Lucca 1983: 317, 199; Bertonio 1984: 333). Usando el pronombre personal ***nanaka*** se subraya la pertenencia al grupo de personas originarias de Upinhuaya. ***Jivasa*** se refiere al grupo de todas las personas presentes como también al grupo de personas originarias de otras comunidades, incluyendo a las no pertenecientes al grupo ***nanaka***.

A manera de conclusión

Visto desde una perspectiva histórica, el constructo político-religioso referido en los párrafos precedentes funcionó como principio cosmológico integral andino. Éste unió en la época preibérica etnias de diferentes orígenes regionales y se expresó en la idealidad de un “Cerro-Viviente” parecido al cuerpo humano (véase fotografía N° 2). La dimensión ritual formó el factor mínimo y al mismo tiempo fue el multiplicador integral de una base socio-económica y territorial común para los grupos étnicos dominados por el poder Inca y el centro gubernamental Cusco. Culto y rito formaron también importantes regulativos para el modo de producción agraria complementaria a los archipiélagos verticales (Murra 1983:76-77; Eich en 1983:158-162). La metáfora del “Cerro-Cuerpo” sobrevivió el periodo colonial¹⁶ y ofrece en la actualidad un nivel de identificación accesible para todas las comunidades que habitan en el cerro, hecho que demuestra la continuidad de sistemas cosmológicos andinos, que no todos pero varios nacen de la transmisión de regularidades de un sistema a otro. Por ejemplo: del ecosistema al sistema social, una relación presentada primero por John Earls (1973:13-40,103).



Fotografía N°2. Sitio para ofrendar a Pachamama, ubicado en las alturas del territorio de la comunidad Upinhuaya (fotografía de la autora)

Por lo tratado es posible verificar que el “Cerro-Cuerpo” representa un modelo de organización territorial que en la actualidad todavía sirve como base de identificación. Esta organización quedó aun intacta y representa al mismo tiempo una contradicción al modelo territorial de un estado boliviano todavía centralizado.

Con respecto a la cuestión del personaje espiritual ligado al “Cerro”, Joseph Bastien (1978:49-51, 65) afirma que el “Cerro” tiene relación con personajes míticos, con el héroe mítico **Pariacaca**. Esta afirmación no es posible compartirla. No existen indicaciones que reafirmen la relación entre la integridad del cerro y el héroe cultural.

La enumeración de todas las partes del cuerpo en una ceremonia para la **Pachamama** y la acentuación de elementos rituales femeninos, la denominación de un punto topográfico como “colina de pecho” —pecho significa **ñuñu** en lengua aymara (de Lucca 1984:791) y es una palabra exclusivamente usada para denominar los senos femeninos— todos estos hechos conducen a la conclusión de que el resto de la topografía pertenece a un ser espiritual femenino, a **Pachamama** (Sharon 1973:279)¹⁷. Este ser espiritual alimenta a los seres humanos y a los animales que habitan en su superficie con productos agrarios que proceden de su sustancia vital. De igual modo ella también alimenta en las relaciones espirituales y cosmológicas. En su superficie fértil se renueva anualmente la subsistencia de la identidad Upinhuayaña, individual y colectiva, la cual relaciona a los comuneros única e indispensablemente al lugar de origen, sede de sus potencialidades espirituales y la integridad de la existencia individual.

Notas:

- ¹ Este artículo fue presentado en el Foro Mundial: X Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (X FIFALC), realizado en Moscú del 25 al 29 de junio de 2001. Simposio 16-2: Multiculturalidad y autonomías indígenas en América Latina. Fue evaluado por esta revista en el mes de Agosto de 2001 y aceptado para su publicación al mes siguiente [Nota del Comité Editorial].
- ² Investigadora independiente en las especialidades de antropología social, económica y cognitiva. Schul, CH-8363 Bichelse, Suiza, E-mail: **em_fischer@yalonde** [Nota del Comité Editorial].
- ³ En el contexto del artículo se enumera pocos autores. Los temas “Organización Comunal Andina” y “Cuerpo Geómorfo-Ritual” están detalladamente investigados y documentados.

Se recomienda la literatura correspondiente. Con respecto al fenómeno de una “topografía viviente”, se trata de un campo de investigación muy amplio. En las relaciones aquí referidas no se consideran los “cerros protectores” de la comunidad sino solo el terreno sobre el que se vive, la tierra que se pisa con los pies. Hay que mencionar la existencia de conceptos parecidos de grupos burmo-tibetanos, información obtenida en una conversación personal el 16 de Mayo de 2000, por la cual quedo muy agradecida a la Dra. Gabriele Tautscher, especialista de la región del Himalaya.

- 4 Para ilustrar el párrafo se recuerda que la “Fiesta del Gran Poder” en la Paz tiene raíces preibericas. Los actores pertenecen a grupos indígenas pero los invitados que aplauden no pertenecen a estos grupos.
- 5 Existe una gran cantidad de trabajos sobre el tema. Los efectos de las leyes introducidas en los años noventa del siglo pasado no se analizarán aquí detalladamente. Son temas de trabajos más amplios y especializados que requieren ser tratados en forma exclusiva.
- 6 El tema de la estructura y el funcionamiento de la economía boliviana no es tema principal de este artículo. Se recomienda la literatura de publicaciones correspondientes.
- 7 Un primer intento fue realizado en los años sesenta, después de la llamada “Revolución del 52”.
- 8 El citado no intenta una autorización de un representante de los invasores ibéricos para la interpretación emica.
- 9 Charazani es el nombre colonial de Villa General González Pérez. Esta denominación no suele usarse en la práctica de la vida diaria.
- 10 Se realizan otras fiestas ligadas al ciclo anual de eventos rituales que integran a las comunidades de la región.
- 11 La cita que se tomó como base del texto es una síntesis de varias definiciones (Cook 1973:811; Dalton 1960:485, 1961:5-7, 20, 22; 1963:341; Eich 1983:39-41; Godelier 1972:314, 316; Gronemeyer 1988:58-59; Herskovits 1968:45; Lukas et al. 1977/78 GP9; Pasolini 1979: 106) y la siguiente: “La producción de subsistencia no solamente significa la base independiente y material de la vida sino también la satisfacción de necesidades sociales y espirituales asimismo el aseguramiento en el futuro. En este contexto el interés básico es la estabilización de un estadio que garantice la sobrevivencia ileta de cuerpo y espíritu, de la riqueza de la existencia (Daseinsmächtigkeit según Marianne Gronemeyer 1988:59), del individuo como del grupo que va más allá de los límites de las categorías de subsistencia transmitidos por la sociedad y bajo condiciones de períodos de escasez temporalmente limitados y no de ausencia soportable y permanente.” (Fischer 2000:50).
- 12 Esta zona, denominada *circua*, no pertenece a las zonas frecuentemente cultivadas. Allí existen pocos terrenos para el cultivo de tubérculos y raíces. Una razón es el periodo largo de barbecho en comparación a las zonas denominadas *Aynoca*, otra es la distancia lejana a la población.

- ¹³ La coca suele cosecharse dos veces por año.
- ¹⁴ Citando a Joseph Bastien (1985:589): “The body (**uqhuntin**) consists of all the parts and only those parts form the inner self. The body includes the inner self, and experiences are not dualistically perceived as those of the psyche and those of the body. A basic assumption of Qollahuaya body concepts is that the body is holistic and not dualistic; the suffix **-nti**, of **uqhuntin** expresses that the whole is greater than the sum of the parts, or a gestalt.”
- ¹⁵ En quechua se observa reflejos socio-lingüísticos idénticos (Lara 1978: 374).
- ¹⁶ Como orientación se da a conocer datos históricos importantes referentes a la región: En el año 1611 los **ayllus** recibieron títulos propios de posesión de tierras (Bastien 1979:126). Según ese reglamento se formaron composiciones de **ayllus** y sus instancias dependientes (Bastien 1979:122-123,126, 200). A fines del siglo XVI se celebraba en Charazani las misas en los tres idiomas principales del antiguo Perú: quechua, aymara y puquina (Saignes 1985:200, Torero 1987:345). La visita general de aquél período registró en el año de 1583 un número de 683 personas originarias de los valles y 300 originarias de otras regiones que fueron obligadas a pagar tributos. Se obtiene una impresión de una imagen de mosaico caracterizada por grupos de diferentes orígenes y por el repoblamiento de diferentes grupos de migrantes. El grupo más pequeño de ellos fue formado por habitantes originarios de los valles, quedándose solo una tercera parte en sus poblaciones tradicionales. El resto del grupo se ubicó en otro lugar. Los demás pobladores fueron del grupo yanacona que tenían la obligación de pagar tributos a la corona Española como **mitinaeso** **mitmakuna**, con obligaciones parecidas a la de los líderes políticos de su lugar de origen o del lugar de permanencia (Saignes 1985:198). Pareciera que desde el siglo XVII el orden espacial no cambió profundamente. Las comunidades indígenas se quedaron en la periferia de los centros administrativos y en sus poblaciones tradicionales y los grupos de criollos y mestizos viviendo en centros locales.
- ¹⁷ “¿De veras vive la Pachamama?
¿De veras tiene huesos y sangre?
De veras tiene huesos, tiene sangre. Tiene pelo también. El pasto es su pelo. Su sangre esta en la tierra. Al barbechar siempre tiene sangre. Siempre está allí. También tiene leche la Pachamama. En esta tierra nos amamanta. Con ella vivimos en esta vida.” Bernabé Condori y Rosalind Gow (1982:11).

Bibliografía

- BASTIEN, Joseph.
1978. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Los Angeles, EEUU: AES M-64.

BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika.

1981. "Subsistenzproduktion und erweiterte Reproduktion. Ein Beitrag zur Produktionsweisendiskussion" en *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* Frankfurt, Alemania (No14), pp. 31-51.

CARTER; William E. / MAMANI, Mauricio.

1982. *Ipa Chico* La Paz, Bolivia: Editorial "Juventud".

COBO, Padre Bernabé.

1956 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo* Madrid, España: Ediciones Atlas.

COOK, Scott.

1973. Economic Anthropology: Problems in Theory, Method, and Analysis. John J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, EEUU, pp. 795-860.

CONDORI, Bernabé / GOW, Rosalind.

1982. *Kay pacha*. Cusco. Perú: Edición Andina.

DALTON, George.

1960. "A Note of Clarification on Economic Surplus" en *American Anthropologist* (No 62), pp. 483-490.

1961. "Economic Theory and Primitive Society" en *American Anthropologist* (No 63), pp. 1-25.

1963. "Economic Surplus once again" en *American Anthropologist* (No 65), pp. 388-394.

DUVOILS, Pierre.

1978. „Un Symbolisme Andin du Double: La Lithomorphose de l'Ancêtre" en *Actes du XIIIe Congrès International des Americanistes* Paris, Francia: 1976, tomo IV, pp. 359-364.

1986 *Cultura Andina y Represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo siglo XVII* Cusco, Perú: Talleres Gráficos del Centro "Bartolomé de las Casas".

EICH, Dieter.

1983. *Ayllú und Staat der Inka*. Frankfurt am Main, Alemania: Verlag Klaus Dieter Vervuert.

GINGRICH, Andre.

1993/94. *Kognitive Anthropologie* Materiales para las lecciones, autorizados e inéditos.

GIRAULT, Louis.

1988. **Rituales Andinas de Bolivia y Perú**. La Paz, Bolivia: Talleres gráficos de la “Escuela Profesional Don Bosco”.

1987. **Kallawayá. Curanderos Itinerantes de los Andes** La Paz, Bolivia: UNICEF – OPS – OMS-480. Edición en Español autorizada por Sra. Anna Girault.

GODELIER, Maurice.

1972. **Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie** Frankfurt am Main, Alemania: Europäische Verlagsanstalt Frankfurt.

1973. **Ökonomische Anthropologie** Hamburg, Alemania.

1990. **Arbeit, Natur, Gesellschaft** Hamburg, Alemania: Junius.

GOLTE, Jürgen.

1980. **Racionalidad de la Organización Andina**. Lima, Perú: Ediciones IEP.

GRONEMEYER, Marianne.

1988. **Die Macht der Bedürfnisse** Hamburg, Alemania: Rohwolt.

HARDMAN/ M. J.; VASQUEZ/Juana; DE YAPITA/Juan de Dios.

1988. **Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical** La Paz, Bolivia: Edición ILCA.

HARRIS Olivia.

1985. “Ecological Duality and the Role of the Center: Nothern Potosi”. Shozo Masuda, Izumi Shimada, Craig Morris (eds.), **Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity**, pp. 311-335. Tokyo, Japon.

1987. **Economía étnica** La Paz, Bolivia: HISBOL.

LIESER, Jürgen.

1982. “Unser Reichtum hat immer unsere Armut hervorgebracht“. **Zur Geschichte und Gegenwart wirtschaftlicher Abhängigkeit und politischer Unterdrückung in Bolivien** Bonn/Trier, Alemania: BDJK Bolivienhilfe Trier Eigendruck.

MANKHE, Lothar.

1984. “Formas de adaptación en la agricultura indígena de la zona de los Callahuayas”. Sin indicación del editor, **Espacio y Tiempo en el Mundo Callahuaya**, pp. 59-72. La Paz, Bolivia.

MURRA, John.

1978. "Los límites y limitaciones del 'archipiélago vertical' en los Andes" en **Avances** 1. La Paz, Bolivia. Año (No 1), pp. 75-80.
1978. **La Organización Económica del Estado Inca**, Mexico D.F., Mexico/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores.
1985. "El Archipiélago Vertical" Revisited. Shozo Masuda, Izumi Shimada, Craig Morris (eds.), **Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity**, pp. 3-13 Tokyo, Japon.
1992. "El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos y el Modelo en Archipiélago". Pierre Morlon (ed.), **Comprender la Agricultura Campesina en los Andes Centrales - Perú-Bolivia**, pp. 122-136. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas..

OBLITAS POBLETE, Enrique.

1978. **Cultura Callaway** La Paz, Bolivia: Ediciones Populares Camarlinghi.

PASOLINI, Pier Paolo.

1979. "Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Kunsumgesellschaft", **Freibuterschriften**. Berlin, Alemania: Verlag Klaus Wagenbach.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia.

1983. "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento 'katarista'", 1970- 1980". René Zavaleta Mercado (ed.), **Bolivia hoy**, pp. 129-168, Mexico D. F., Mexico/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI Editores.
1984. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980** La Paz, Bolivia: Editorial Acuario S. R. L.

RIVIERE, Gilles. Sabaya.

1982. **Structures Socio-Economiques et Représentations Symboliques dans les Carangas - Bolivie** These inedite, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris, Francia.

SAIGNES, Thierry.

1985. **Los Andes Orientales: Historia de un Olvido** Cochabamba, Bolivia: Ediciones CERES.
1986. "Las sociedades de los Andes frente al Estado republicano". Jean-Paul Deler, Yves Saint-Geours (eds.), **Estados y Naciones en los Andes**, pp. 173-212, Lima, Perú.

SHARON, Douglas.

1973. *The Symbol System of a North Peruvian Shaman*. Tesis inedita, University of Illionois. Illionois, EEUU.

TAYLOR, Gerald.

1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVI* Lima, Perú: IEP Ediciones.

VAN DEN BERG, Hans.

1990. *La tierra no da así no más* La Paz, Bolivia: Ediciones HISBOL.