BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

LA ORGANIZACION CULTURAL DEL ESPACIO, del tiempo en el NORTE POTOSÍ

Xavier Izko

(Versión muy preliminar. Prohibido citar).

CONTENIDO

Introducción 1

La organización del espacio 3

1. El espacio económico... 5

2. El espacio político... 59

3. El espacio sagrado... 99

La organización del tiempo... 125

1. El tiempo ecológico... 127

2. El tiempo estructural... 135

3. El tiempo mítico... 150

Conclusiones 169

Notas... 174

Bibliografía. 197

Indice... 209

El intento de indagar el significado de la vida cotidiana del hombre andino para traducirla al pensamiento y desvelar su racionalidad implícita es, ciertamente, una aventura peligrosa; sobre todo si esta investigación se sitúa en referencia a la organización del espacio y del tiempo, cuya profundización exige descodificar la conducta simbólica, condensada en signos y símbolos, que la sociedad andina ha ido elaborando para definir dos dimensiones esenciales de su cultura.

Hemos articulado nuestra investigación a partir del estudio antropológico de dos comunidades campesinas del Norte de Potosí (Payrumani y Sikuya) y su contexto espacial, proyectado en ocasiones sobre toda la región, donde la cosmovisión prehispánica ha sobrevivido a pesar de los procesos de aculturalación que se fueron generando en la primitiva Confederación de ayllus (los Charkas y Karakaras) desde la llegada de los Incas y desde la Colonia.

Hemos procurado conjugar, en este sentido, la visión sincrónica propia del estudio de campo con la diacronía histórica, intentando descubrir la intersección de la historia original local (la cultura propia) con los elementos procedentes de otras cosmovisiones y, más en general, con el proceso de dominación cultural que ha configurado parcialmente el presente (cultura impuesta y apropiada); un proceso a lo largo del cual el indio-campesino de la zona ha ido reinterpretando y refuncionalizando desde la propia tradición los elementos generados fuera de la matriz cultural autóctona.

El análisis de la organización cultural del espacio y del tiempo ha exigido, por el resto, conjugar constantemente ambas

dimensiones, designadas en aymara y en quechua por una misma palabra (pacha) que significa, según los contextos, tiempo, época, tierra o lugar. La aparente desmesura en el tratamiento del espacio respecto al análisis de la percepción del tiempo, además de reflejar la naturaleza propia de la espacialidad (más cuantificable y objetivable que el tiempo), remite en el fondo a la estrecha relación existente entre ambos elementos: muchos de los aspectos considerados a propósito del espacio están también implícitamente presentes en la organización del tiempo, lo que ha dispensado de su tratamiento posterior, más allá de algunas referencias.

Queremos hacer constar, finalmente, que consideramos esta investigación como una versión preliminar. La espacialidad y la temporalidad "profanas" que le son inherentes nos permite esperar que, al contrario de lo que sucede en la experiencia andina del tiempo y del espacio, nuestro pasado (aquí presente en la materialidad de estas líneas) se proyecte hacia adelante y nos obligue, no ya a repetirlo, sino a reformularlo en un futuro próximo.

La organización cultural del espacio norteopotosino está determinada por la convergencia de tres patrones organizativos, que representan la estructuración del mismo espacio a tres niveles a la vez complementarios y yuxtapuestos.

El primero corresponde al espacio económico, definido a partir de la dualidad ecológica puna/valle, de las actividades agrarias y los criterios de acceso a la tierra, donde se funden parcialmente los parámetros jurídicos estatales y los sistemas de tenencia de tierra tradicionales.

El segundo está delimitado por el espacio político, cuyos elementos constitutivos originarios (el sistema de ayllus) quedaron parcialmente alterados en tiempos de la Colonia, siendo nuevamente redefinidos en la época republicana.

El tercer tipo de patrones organizativos designan el espacio sagrado, condensado simbólicamente en la Pachamama y determinable en última instancia a partir de los lugares fastos y nefastos, dominio y morada de fuerzas positivas y negativas, que presiden las conductas apropiadas a cada contexto espacial.

Vamos a abordar, por tanto, la consideración de la actual organización cultural del espacio norteopotosino, en referencia a la zona escogida como lugar de investigación,

las comunidades de Pairumani, Sikoya-Jatun Jila y su contexto espacial. La perspectiva sincrónica será conjugada en todo momento, no obstante, con el análisis de la génesis y evolución histórica del espacio.

1. El espacio económico

Ecológicamente, el territorio delimitado por la Cordillera de los Andes parece a primera vista uno de los ambientes menos propicios para el hombre. En el límite superior se sitúa la línea de las nieves; debajo, los arbustos xerofíticos y los desiertos. Hacia el este, la selva amazónica; al sur, la puna salada con sus matorrales de t'ola, no comestibles; al oeste, la costa desértica que necesita agua y riego para abrirse a la vida. En medio, la alta estepa de la puna, aparentemente inhospitalaria ("tierras del otoño eterno", como las llamó un viajero francés), con los valles en sus intersticios.

Y sin embargo, como recuerda Murra, los habitantes de la región andina han demostrado a lo largo de muchos siglos ser capaces, no sólo de sobrevivir en circunstancias desfavorables, sino de crear una serie de civilizaciones que extrajeron del medio ambiente los excedentes necesarios para expandirse y florecer (Murra 1978:29, 32).

La región norteopotosina, donde se enmarca nuestro estudio, se estructura verticalmente a lo largo y a lo ancho de cuatro fajas climáticas características: la puna normal

o húmeda, con lluvias periódicas cada seis meses aproximadamente; zonas de puna seca o xerofítica, que incluyen matorrales de t'ola (Lepidophilum Cuadrangulare); algunas fajas de páramo, y formaciones mesofíticas de monte de arbustos y lenosas (Polylepi) (Troll 1968, 1980: 19 ss.).

Nos proponemos caracterizar a continuación la evolución del espacio económico norte-potosino a lo largo del tiempo, en relación a la estrecha interacción hombre-medio, para analizar sucesivamente los principios fundamentales que presiden el acceso a la tierra y la distribución del espacio.

1.1. La evolución del espacio económico

El espacio andino, como Troll ha demostrado, se caracteriza por concentrar en un área relativamente reducida una enorme diversidad ecológica, estructurada de manera "vertical", en contraposición a la zonificación "horizontal" del espacio comprendido entre el Polo Norte y Panamá (Troll 1968).

Desde un punto de vista histórico, sin embargo, supuesta una fundamental continuidad entre la organización pasada y presente por lo que se refiere al principio de "verticalidad" (cf. infra, pp. ss.), es la dualidad puna/valle, altiplano/qhishwa, la que nos va a permitir una primera aproximación a la evolución del espacio económico (cf. Murra 1972; 1975:59 - 115).

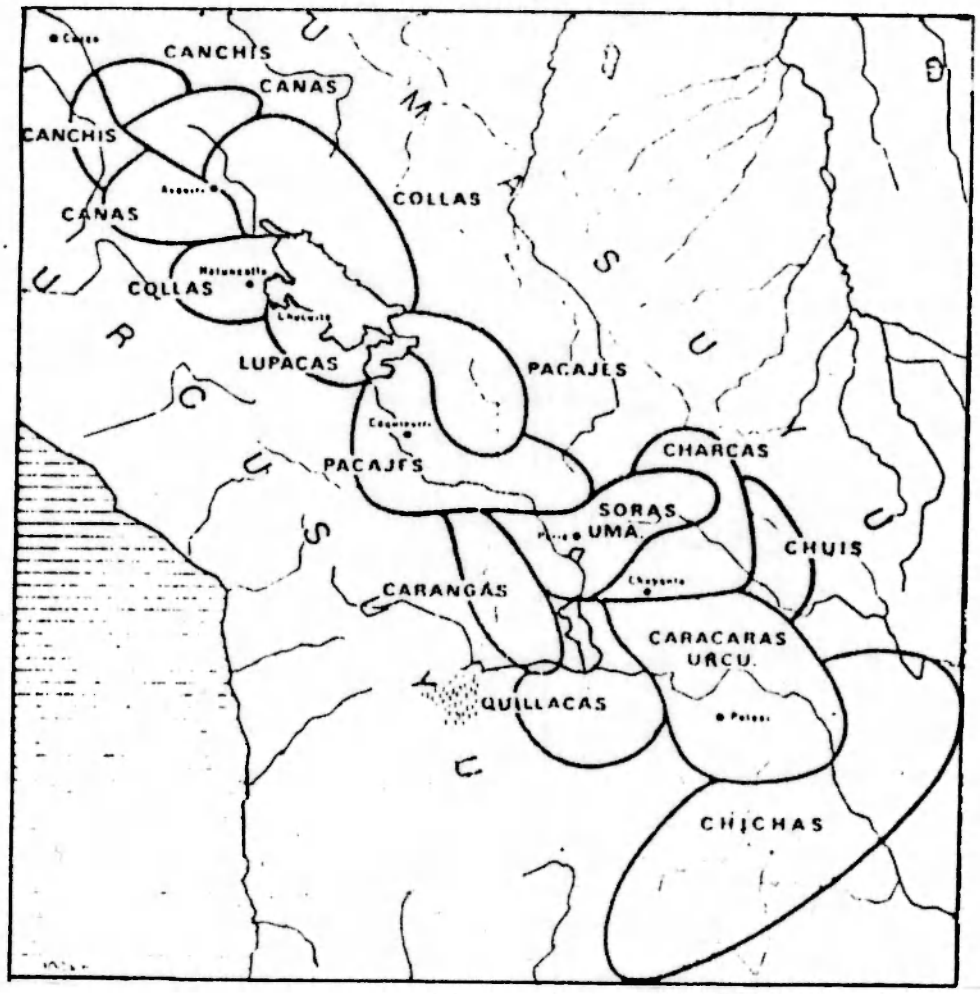
Algunos cronistas del siglo XVI nos introducen indirectamente al tema de la dualidad ecológica a partir de la división Urcusuyu/Umasuyu, que habría tenido vigencia para la totalidad de las etnias aymaras preincaicas como principio estructurante del espacio (Bouysse 1980: 137 ss.). Así, L. Capoche refiere cómo las naciones del Collasuyu estaban divididas "en dos bandos, que llamaron Urcusuyu y Umasuyu, que quiere decir (lo primero) gente que habita en los altos de los cerros, que tienen este nombre urcu, y los umasuyu en lo bajo y llano, riberas de las aguas que en esta lengua llaman uma..." (Capoche 1959: 1585 139-140). La división Urcu/Uma es nombrada años antes, a propósito de los mitimaes incas de origen Colla en el valle de Cochabamba(AHC, AR 1570, Repartimiento), y el mismo Pachacuti Yamqui afirma ser "natural de los pueblos de Santiago de Hananguayca y Huringuayca, Canchi de Orcosuyu..." (Pachacuti Yamqui 1968: 1615 c. 281).

Las connotaciones ecológicas de la dualidad Urcu/Uma son evidentes. A ello se añaden, con todo, una serie de implicaciones simbólicas donde la previa interpretación ecológica es substituída por una concertual. Así, el mismo Capoche afirma que "otros dicen que significan los urcusuyus gente varonil y esforzada, porque este nombre de urcu se entiende lo masculino, y los umasuyus (lo) femenino y no para tanto, y siempre fueron los

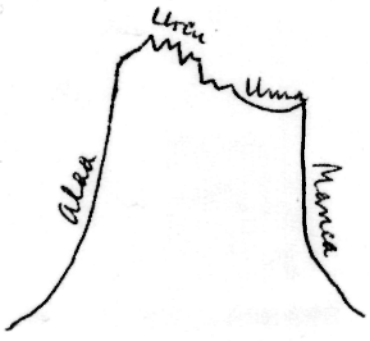
urcusuyus de mejor presunción y mayor calidad..." (Capo che 1959: 1585 140). De esta manera, Urcusuyu parece designar lo alto y masculino, mientras Umasuyu nombra lo bajo y femenino, en analogía con algunas interpretaciones actuales de la dualidad Hanan/Urin (Cf. Rasnake 1981: 10; Platt 1976)(1).

En todo caso, la división Urcu/Uma parece más marcada en la región del lago Titicaca; de hecho, todos los señoríos circumlacustres, menos los Lupaca, son bipartitos (fig. 1).

La localización geográfica de los señoríos parecería sugerir, como afirma Bouysse de Cassagne, que el modelo dualista Urcu/Uma seguía, esquemáticamente, la gran división ecológica Puna/Valle, a una y otra parte de un eje noroeste/sudeste delimitado por el río Azangaro, el lago Titicaca y el Desaguadero (Bouysse 1980:139). Sin embargo, ambos segmentos, Urcu y Uma, estaban localizados fundamentalmente en tierras altas, y controlaban una serie de colonias anexas en los valles adyacentes a cada segmento, como veremos más adelante. En este sentido, responde más a la realidad linguítica y geográfica pensar que la mitad Urcusuyu de cada nación habría estado inicialmente concentrada, fundamentalmente, en los centros fortificados de las cumbres montañosas al oeste y sudoeste del lago Titicaca, mientras que la mita Umasuyu se habría localizado



Los señoríos aymaras.
(Mapa establecido a partir de Canoche)



Dualismo y verticalidad aymaras
(Bouysse 1980). Reelaboración propia

Fig. 1

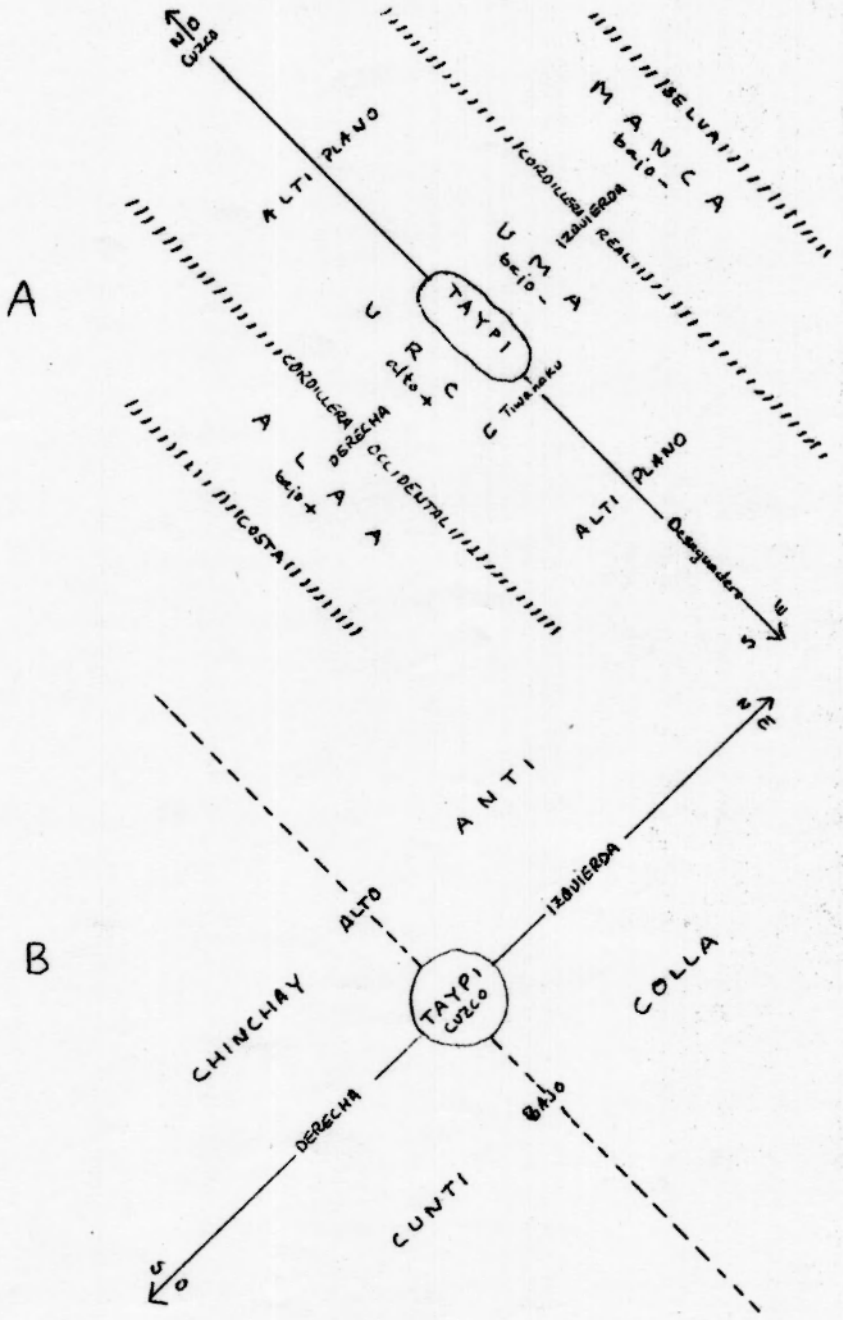
en las tierras altas orientales en la ribera del lago (cf. Klein 1982:35)(2).

La operatividad del modelo va perdiendo, con todo, su consistencia a medida que nos alejamos del lago en dirección al sudeste, como si el modelo hubiera sido generado en relación directa con las culturas del lago y hubiera sido aplicado de manera forzada al resto de los señoríos, tal vez con ocasión de la expansión aymara. En este contexto, la división Urcu/Uma conserva solamente su validez si es concebida como una división oeste/este. Aplicada, por ejemplo, a la Confederación de los Charcas y Caracaras, debemos deducir que los primeros correspondían a Umasuyu por estar localizados al nordeste de la línea divisoria, y los segundos a Urcusuyu porque estaban al sudoeste (3). Los demás términos del modelo no se adecúan a la realidad ecológica de Charcas y Caracaras, porque los Caracaras no están más altos que los Charcas, y ambos controlan zonas ecológicas similares (Rasnake 1981:4). Por otra parte, existiría la paradoja de que los Charcas poseerían a la vez connotaciones simbólicas femeninas en cuanto a Uma, y masculinas en cuanto a mitad Hanansaya (cf. supra p.). Lo contrario sucedería con los Caracaras (Rasnake 1981: 4,9, 35).

Por el resto, la división Urcu/Uma tenía como correlato, a nivel de valles, la dualidad Alaa Yungas,

adscrita a Urcusuyu, y Manca Yungas, correspondiente a Umasuyu. No es exacto afirmar, sin embargo, que los valles Alaa, bajos topográficamente, fueran -en un doble simbolismo- femeninos y, al mismo tiempo, altos en cuanto pertenecientes a la mitad Urcu (Bouysse 1980: 153 ss.). Nos parece más consecuente con Canoche, aún sacrificando una "perfecta" simetría, asumir como punto de referencia a Urcu, alto topográficamente y masculino simbólicamente, con un correlativo valle Alaa, bajo topográficamente y masculino simbólicamente en cuanto adscrito a Urcu; y concebir a Uma como bajo topográficamente, en relación a Urcu, y femenino simbólicamente, con un correlativo Manca, igualmente topográficamente bajo (esta vez en relación a Uma) y simbólicamente femenino (fig. 2). No se excluye, de todos modos, que algunos señoríos lacustres Urcu tuvieran acceso a los valles Manca, y viceversa.

En relación a la Confederación de los Charcas y Caracaras, el control directo de las tierras, no sólo de los valles adyacentes sino de los más lejanos, era ya un hecho en la época preincaica. Testimonios del siglo XVI refieren cómo los Charcas controlaban tierras en Santiago del Paso, Tiquipaya y Cochabamba, mientras que los Caracara tenían acceso a los valles de Wisijsa, Moromoro y otras zonas de los actuales departamentos de Potosí y Chuquisaca (Espinoza 1969). Por el resto, un documento de 1592 presenta una



La organización del espacio colla-aymara(A) e inca(B) (Bouysse Cassagne 1980). Reelaboración propia.

Fig. 2

queja de los "indios Chayantas" (adscritos a la nación de los Charcas) en la que reclaman por la usurpación de algunas de sus tierras bajas "que ab inicio aca emos nosotros y nuestros abuelos y rebisabuelos y demás antecesores tenydo y posydo... de sembradura de mais y ajiales y algodonales y viñas" (ANB, Sucre. Tierras e indios, No. 149; cit. en Harris 1978:53). Los seiscientos cestos de coca de dieciocho libras cada uno que estaban obligados a pagar los indios Charcas del repartimiento de Sacaca y Caracaras, encomendado a don Alonso de Montemayor, remiten además, inequívocamente, al acceso que los indios Charcas tenían, probablemente desde tiempos preincaicos, a la zona de valles, productora de coca, concretamente los yungas de Totora (AHP, Libro de tasas de los Repartimientos, Provisiones y Encomiendas. Tasa de lo que han de dar de tributo los indios de Sacaca 1550-1559).

La conquista inca engloba los diversos señoríos locales (organizados conforme al dualismo Urcu/Uma según estuvieran orientados hacia el pacífico o hacia la cuenca amazónica) en un único Estado que impone una organización del espacio en función del centro cuzqueño.

El espacio inca, cuatripartito, se ordena alrededor de un centro, el Cuzco, orientado perpendicularmente en dirección NE/SO, mientras que el aymara estaba estructura

do a lo largo de un eje NO/SE delimitado simbólicamente por el río Azangaro, el lago Titicaca y el Desaguadero, dando lugar a una doble bipartición: Urcu/Uma, por un lado, y Alaa/Manca por otro (5). Sin embargo, las dos grandes divisiones espaciales son mantenidas e incluso reforzadas por el incario, a través de las dos grandes rutas que recorrían el Collasuyu a uno y otro lado del antíguo eje central NO/SE y que servían de soporte a las estructuras administrativas, económicas y militares del Tawantinsuyu.

Ambos caminos estaban jalonados de tambos, que desempeñaban una función a la vez estratégica y económica. Por un lado, servían de punto de aprovisionamiento y descanso a los ejércitos del inca. Los guerreros Caracaras, Charcas, Chichas, Chuis y Soras, por ejemplo, se reunían en Paria, en territorio Sora. Por otra parte, como sugiere Cobo, parecía existir un cierto intercambio entre los tambos de las tierras bajas y los de las tierras altas, como implicando una especialización dentro de los niveles de aprovisionamiento, que remitiría a una asimilación del modelo de intercambio vertical aymara por el Estado inca (Cf. Cobo 1956: 1653 126; Bouysse 1980:158 ss.).

El sistema inca se funda sobre los mismos pares de opuestos que el aymara: alto/bajo, masculino (+)/femenino (-), izquierda/derecha; y de hecho, el sistema aymara

es integrado en el incaico, pero al precio de una inversión de sus elementos en función del nuevo centro organizador del espacio. El doble dualismo aymara sufre una radical alteración: Urco y Uma, que constituían dos suyus diferentes, son reunidos en el Collasuyu, separados de sus correlativos Alaa y Manca, integrados en otros suyus distintos del Colla, y articulados a una nueva red simbólica que traduce la conquista y dominación inca.

En términos generales, a pesar de la desestructuración, fueron mantenidas las líneas de fuerza espacial del sistema aymara, convertidas a través de la red vial inca en ejes del nuevo Imperio. El sistema quedó, sin embargo, desarticulado en las extremidades Alaa y Manca yungas. Los valles corrieron, en este sentido, la suerte de los suyus en los que estaban incluidos, y los desplazamientos de mitimaes y la implantación de nuevas colonias alteraron la anterior adscripción de los valles a determinados segmentos de Urcu y Uma. Sin embargo, aunque incorporados a una nueva racionalidad, conservaron su función de complementar la economía de los señoríos Urcu y Uma, contribuyendo al aprovisionamiento de los tambos localizados a lo largo de las dos grandes rutas que vertebraban el Estado inca (cf. Bouysse 1980:160 ss.).

Finalmente, el mismo espacio de cada comunidad fue redistribuído, aunque ignoramos la proporción exacta en función de los distintos contextos, conservándose el es-

quema formal precedente (tripartición de las tierras entre la comunidad, el mallku/kuraka y las huacas locales), y articulando sobre él la nueva tripartición: comunidad/inca/religión solar (Cobo 1956: 1653 122). De esta manera, la antigua organización del espacio económico y las relaciones políticas y comunitarias, sin cambiar de forma ni de estructura en sus elementos constitutivos, cambian de función para ser puestas al servicio de la nueva racionalidad inca (Godelier 1978:183; Murra 1975: 23 ss.). La creación de nuevas poblaciones en determinados señoríos (Lupaqas, Pacajes) contribuyó, por el resto, a integrar las poblaciones dispersas y a reducir las diferencias interétnicas, favoreciendo la formación de un espacio homogéneo.

Por lo que respecta a la política de desplazamientos poblaciones llevada a cabo por el Inca, sabemos que los métodos de ocupación del espacio preincaicos fueron mantenidos inalterables en algunos casos (Lupaqas, Collas y Pacajes Umasuyu, por ejemplo), pero fueron drásticamente alterados en otras ocasiones.

De cualquier manera, numerosos colonos o mitimaes, lejos de sus tierras, obligados a adaptarse a la nueva situación, no estaban en grado de mantener relaciones con sus lugares de origen y, menos todavía, de conservar y ejercer los derechos que nominalmente conservaban, llegando a perder en algunas ocasiones los lazos que les unían

a sus comunidades de origen (Murra 1975:225 ss.; Bouysse 1980:271) (6).

El inca Tupac Yupanqui y su hijo Wayna Capac, por su parte, repartieron tierras a los Charcas y Caracaras, como afirman los caciques de ambas "Naciones" en el Memorial de Charcas, reivindicando su confirmación por parte de la justicia española y aduciendo que esas tierras las habían recibido como favor, ya que en su calidad de soldados del inca estaban exentos de otros tributos que no fuera el servicio militar (Espinoza 1969:137, 140)(7). Parte al menos de esas tierras estaban localizadas entre Poto Poto y Sacaba, en el valle de Cochabamba (AHC, AR 1570, Repartimiento; cit. en Wachtel 1981:34), y eran cultivadas por los Charcas y Caracaras, en calidad de mitimaes, "para el propio ynga" (AHC, AR 1540, Interrogatorio de J. Polo de Ondegardo, Pleito Sipe Sipe, 1560, fol. 359 v°). Parece incluso que algunos mitimaes charcas del valle de Cochabamba habían sido transferidos a Totora "para beneficiar las chacras del Ynga" (Ib., fol. 353 v°), mientras que otros (los Charcas, concretamente) cultivaron coca más abajo de Tiraque (AHP, "Libro de Tassa de los Repartimientos que al presente están vacos", Caja Reales 1. Casa de la Moneda, Potosí; cit. en Harris 1978:53; Rasnake 1981:31). Existen, finalmente, referencia a asentamientos de guerreros Charcas, con sus respectivas familias, en Larecaja, desplazados allí por el Inca con fines

defensivos. Testimonios de 1656 y 1695 nos permiten comprobar cómo el "ayllu Charca" de Combaya (Larecaja) mantenía todavía lazos con sus comodidades originarias, nombrando expresamente a Sacaca y Macha como lugares de procedencia (cf. Rasnake 1981:30).

La desestructuración parcial del espacio económico, iniciada ya con los incas, será profundizada y ampliada a límites insospechados por la colonización española. Vamos a referirnos brevemente a los mecanismos fundamentales de este proceso, en relación al área norpotosina.

Tenemos pocas noticias sobre los comienzos de la explotación agropecuaria; sabemos, sin embargo, que éstas empezaron en pequeña escala poco después de la fundación de La Plata (1538). Así, durante el período 1544-1548 G. Pizarro contaba ya con varias "chácaras", cuya gestión económica estaba encomendada a varios mayordomos. Sabemos asimismo que las estancias de los valles cercanos a Chuquisaca y Cochabamba recibieron grandes alabanzas de P. de Cieza, visitante de Charcas en 1549. Pero el impulso decisivo hay que situarlo a partir de 1550, cuando la relativa pacificación determinó el paro de grandes contingentes de soldados, y el incremento del crecimiento demográfico potosino se

tradujo en la necesidad de organizar un abastecimiento seguro para el sector minero. Parte de la población flotante Charcas, tanto europeos como indios, fue a parar a estas chácaras. La mayoría de los indígenas eran yanaconas, es decir, indios que no estaban encuadrados ni bajo la red encomendera ni bajo la mitera, sino que se alquilaban "libremente" a un estanciero o chacarero (Barnadas 1973:144-45, 288).

Referido al Repartimiento de Chayanta, puede hablarse de un proceso similar. Las minas de plata de Colquechaca fueron explotadas ya desde tiempos preincaicos (8), tratándose probablemente de las mismas minas encontradas por H. Pizarro en 1538. En ese mismo año tienen lugar los primeros repartimientos de indios, correspondiendo Chayanta a D. Pantoja (Barnadas 1973:34-36). El mismo pueblo de Chayanta, una de las primeras fundaciones de toda la zona altiplánica, nació probablemente a la sombra de las minas de oro de Amayapampa, y Uncía figura ya como lugar perteneciente a Chayanta en un expediente del siglo XVI (Lora 1969: II, 362). Asimismo, durante los siglos XVI y XVII es posible detectar la presencia de chácaras y fincas destinadas al aprovisionamiento de las minas de Aullagas, Colquechaca (Platt 1982b: 44).

Las obligaciones del yanacona y del chacarero son definidas por el virrey Toledo en sus Ordenanzas de 1547,

y recogidas a fines del mismo siglo en una carta-memorial de B. de Matienzo al rey, anticipando ya algunos de los rasgos fundamentales del sistema de hacienda (cf. Barnadas 1973:295 ss.).

En general, como veremos más adelante, las condiciones de vida y trabajo favorecían a los chacreros; no es de extrañar, en este sentido, que un flujo cada vez más numeroso de indígenas, fugitivos de las encomiendas y las reducciones, se estableciera en sus chácaras. Ya en 1604 el virrey L. de Velasco reconoce el fracaso de las reducciones, aduciendo cómo el destino de muchos de los fugitivos eran las chácaras de los españoles y su conversión en yanaconas, cuya presencia está relacionada, en este sentido, con el crecimiento de las haciendas. Los yanas del siglo XVII no son, con todo, los mismos yanas de las chacras toledanas, sino que están localizados a menudo en nuevas haciendas. Hacia 1647 constituyen ya una categoría ocupacional estable (Sánchez Albornoz 1982: 12-13, 19)(9).

La estrecha relación entre la encomienda y la mita minera es un hecho comprobado (Barnadas 1973: 267). No lo es tanto, sin embargo, la vinculación entre la encomienda y la propiedad agrícola. De todos modos, aún cuando la encomienda no proporcionaba derechos sobre la tierra, es muy probable que se constituyera en un punto de partida privilegiado para la explotación agropecuaria

(cf. Lockhart 1968:12)(10). De hecho, algunos encomenderos habrían optado claramente por la terratenencia, como se desprende, por ejemplo, de las tasaciones de 1550 en el repartimiento de Macha, confiado al encomendero Pedro de Hinojosa (cf. Platt 1978: 35-38). La costumbre de cancelar los tributos en el lugar de residencia del encomendero, que implicaba largos viajes de los indios a las ciudades, dio lugar además a la utilización de la fuerza de trabajo indígena al servicio personal del encomendero y en las sementeras de sus vecinos a cambio de un salario (Matienzo 1967 1567 : 32-33; cf. Barnadas 1973: 236, 240).

El paso de la mayor parte de los repartimientos de Chayanta a la Corona (Sacaca, Chayanta, Pocoata y Macha, por ejemplo), consolidado ya hacia 1575, aunque iniciado en la década de 1550, truncó las aspiraciones terratenientes de los encomenderos al implicar un derecho eminente del rey sobre la tierra y los indios encomendados (Barnadas 1973: 248; Platt 1978: 38). El control patrimonial del Estado sobre la población nativa que supuso la reducción de los indios en pueblos reales debilitó, por tanto, el grupo de encomenderos, creó a la larga, sin embargo, las condiciones para la expansión de la propiedad terrateniente. La disolución de la encomienda condujo probablemente a algunos colonizadores a la apro

piación de las tierras y a la retención de los indígenas; pero fueron sobre todo las excesivas cargas fiscales y la obligación de acudir a la mita quienes más contribuyeron a acelerar este proceso. Paradójicamente, las reducciones, surgidas para evitar la dispersión y el desarraigo físico de los indígenas con fines religiosos, políticos y económicos, sólo consiguieron incentivar a la larga el aumento del número de indios fugitivos, porque no fue abolida, sino más bien intensificada, la base real de explotación socio-económica. Y así, a fines del siglo XVI, como informe J. de Matienzo en 1567, los indios siguen abandonando los pueblos y las nuevas reducciones escondiéndose en quebradas y waykus (valladas).

A lo largo del siglo XVII,,las comunidades originarias continúan despoblándose de manera alarmante. Los indios, particularmente los más pobres, huyen lejos de los tributos y de la explotación de kurakas y oficiales reales, así como de los efectos de la mita minera, refugiándose en los cerros, en las prósperas haciendas vallunas de los españoles, en las ciudades e incluso más allá de los Andes, en las selvas y llanuras del Oriente boliviano.

A pesar de todo, el indígena seguía estando vinculado a su comunidad de origen, por más lejos que estuviera. Asistimos así a una suerte de desdoblamiento del

espacio, que se concreta en la adscripción de los indios huídos a su territorio original. Sólo la negativa a cancelar la tasa de la tributación y el rescate de la mita desvinculaban al indígena de su comunidad originaria, suprimiendo en su raíz la pertenencia al ayllu y los derechos que la acompañaban (acceso a la tierra y al sistema de relaciones comunitario); otras veces abonaban solamente la tasa de la tributación, pero no así el rescate de la mita. De cualquier manera, parece ser en primera instancia la motivación económica (aceptación o negativa de satisfacer el tributo y el rescate de la mita), proyectada sobre el transfondo de la global desestructuración del espacio tradicional, quien posibilita el mantenimiento o la ruptura de la estructura política y las prácticas de empadronamiento vigentes, a pesar del intento del Virrey Duque de la Plata de substituir las anteriores obligaciones fiscales por otras que tuvieran en cuenta la nueva territorialidad del indio huído, pasible de imposición de acuerdo al lugar donde se encontrara, y no ya de acuerdo a su procedencia (cf. Sánchez Albornoz 1978:92 ss.).

El número de "forasteros" y de yanaconas fue incrementándose. En contrapartida, los indios que se resignaban a permanecer en el ayllu fueron doblemente gravados por el peso suplementario de las obligaciones que

correspondían a quienes habían abandonado su comunidad originaria, ya que las tasas impositivas no recaían sobre los individuos sino sobre la colectividad (Sánchez Albornoz 1978: 69 ss.). Los kurakas, que veían disminuir además una parte substancial de sus ganancias con la huída de los tributarios y sujetos a mita, procuraron aliviar en parte la suerte de sus comunidades haciendo perseguir a los ausentes para obligarles a cancelar en moneda o especies las tasas de la tributación, incluyendo, como ya hemos señalado, una compensación económica destinada a "rescatar" el ausenteismo de la mita en las minas. La pretensión de los kurakas, sin embargo, no siempre fue bien acogida y sus delegados corrieron a veces el riesgo de recibir "muchos malos tratamientos" por parte de los indígenas o de los hacendados que los habían acogido, como expresamente señalan los informantes de Chayanta en la Información Testimonial dispuesta el 11 de marzo de 1690 por el Conde de Canillas, conforme a las instrucciones del virrey, Conde de la Monclova (Información..., fol. 51va; cf. Sánchez Albornoz 1978: 133, 83 ss.).

Debe añadirse a ello la explotación de los kurakas, instancia intermedia entre el ayllu y la administración colonial, amparada en las prerrogativas que su privilegiada situación les confería (11). Dicha explotación

se tradujo concretamente en el enriquecimiento de los kurakas a expensas de las tierras y rebaños de la comunidad, y en la institución de los indios llamados "colque haquez" (12). Los testigos de Chayanta acusan directamente a los kurakas, particularmente a los de Macha y Pocoata, de obligar a los indios a servirles "no solo con su persona, sino con sus bueyes y rejas, y que si no hacen esto los azota y quita el caballo y por este miedo huyen de sus pueblos y con esto consiguen el quedarse con sus ranchos y tierras" (Información Testimonial ..., fol. 51^{v}). La usurpación de tierras se realizó en muchas ocasiones con la conniven cia del corregidor, convertido en compadre del kuraka, e implicó a menudo la asignación de tierras a los espa ñoles (13).

Este tipo de atropellos, unidos al repartimiento forzado y a precios excesivos, por parte del corregidor, de "mulas, ropa de la tierra, rejas y otros géneros que llevan y de que no necesitan los indios", originaron frecuentemente el abandono de los pueblos, llegándose en otros contextos al despoblamiento del ayllu (cf. Sánchez Albornoz 1978: 106).

La exacerbación de las exacciones y gravámenes co loniales ocasionó, de esta manera, la desarticulación gradual, irreversible a veces, del espacio político y

económico tradicional, unida a otras no menos consistentes rupturas sociales y culturales; pero tuvieron además un efecto indirecto sobre la expansión de la propiedad privada de la tierra, al incentivar la usurpación de tierras y la conformación de propiedades agrícolas a expensas de los indios huídos o forzados a huir, contribuyendo a consolidar, por el resto, las haciendas españolas.

Para entonces, habían comenzado ya a actuarse, sin embargo, otros mecanismos que condujeron paralelamente a la conformación de grandes propiedades agrícolas. Así, gran parte de los cantones de la actual segunda sección de la provincia Alonso de Ibáñez figuran ya en 1590 como hacienda de gran extensión, la hacienda Chojlla, otorgada por Felipe II al Capitán Vela en la villa de Oropeza, a expensas de tierras de ayllus.

A partir de 1650 comienzan a proliferar en la misma zona apellidos españoles (Ballesteros, Padilla, Solís ....), en coincidencia con una paralela proliferación del número de haciendas. En unos casos, como se desprende de la lectura de las partidas de bautismo y matrimonios, el territorio correspondiente a los ayllus originarios de la zona (Hilavi, Cati, Chayquina y Colque) se va fragmentando sucesivamente; en otros, la aparición de nuevas haciendas corresponde, en cambio, a la división de la hacienda Chojlla. Así, además de la citada hacien

da, encontramos las haciendas de Huanacoma, Jachoyo, Catariri, Colloma, Jachavi, Lacaya, Mira-Mira, Cotana y otras 12 más.

Hacia 1837 encontramos solamente cuatro grandes haciendas: Chojlla (con Chaycuriri y parte de la actual provincia Dalence de Oruro), Lacaya (con Janko-Janko, Huanacoma y comunidades adyacentes), Micani (que abarcaba, entre otras, las comunidades de Colloma, Charca y Vilacirca) y Llacsa, que incluía Cotana, Tanga Tanga y parte de Quirquiavi, hoy Bolívar. Podemos suponer, en este sentido, una concentración progresiva de la propiedad de la tierra en pocas manos (Archivo parroquial de Sacaca). Todavía en 1929 aparecen citadas las estancias más importantes de cada hacienda, con ocasión de la elevación de la capilla de cada estancia a capilla pública (Bustamante 1980: 10, 103).

Por lo que se refiere a la Iglesia, la donación de tierras por parte de la Corona fue, a su vez, uno de los mecanismos habituales que permitieron la conformación de la propiedad privada eclesiástica. A ello irían añadiéndose otra serie de procedimientos, desde la usurpación más o menos velada hasta la compra de tierras. Sería largo describir aquí, sin embargo, las modalidades de este proceso. Queremos concentrarnos, en este sentido, en el análisis de algunos documentos del siglo XVII que nos

permiten evaluar un caso particular de explotación agropecuaria, en relación a las tierras de la iglesia del partido de Chayanta. En ellos se refleja, además, la pugna antagónica de la iglesia local y del sector minero por el control de la mano de obra indígena.

En diciembre de 1794, los clérigos de Chayanta elevan una apelación al tribunal de la Audiencia de Charcas, reclamando el derecho de posesión sobre un significativo número de indígenas a su servicio, prácticamente sin compensación alguna, ante la pretensión del Intendente P. Sanz de acrecentar la mano de obra de los indígenas de Chayanta con destino a la mita de Potosí. Se trata, en el fondo, de una disputa por gozar del privilegio de la explotación.

Sabemos, concretamente, que un número relativamente alto de indios "sobrantes" de la mita estaban empleados como alféreces y mayordomos al servicio de los sacerdotes, ocupación que eximía al mitayo por tres años consecutivos, a pesar de que el Virrey Duque de la Palata había abolido las mayordomías y alferazgos en una ordenanza de 1648. Había, por ejemplo, indios muleros, "huallperos" (encargados de las gallinas del cura) y "guatacos", que trabajaban las tierras de las haciendas eclesiásticas (Buechler 1973:62 ss.) 88; Arze 1978:119-122). El número de indios "sobrantes" empleados al servicio de los

curas de Pocoata, Aymaya, Chayala, Chayrapata, Macha y Aullagas era tan grande, que la mita no hubiera podido ser despachada si los sacerdotes no hubieran "cedido" sus indios a favor de Potosí. Los indios de la doctrina de S. Pedro de Buena Vista acusan también al cura "de las trabajosas ocupaciones en que son empleados" (Buechler 1973:74, 93)(14).

Parece desprenderse de todo ello que el área de captación de la mita de Potosí, a diferencia de otras regiones de la Audiencia de Charcas, alcanzó hasta los valles de Chayanta, utilizando la organización vertical puna-valle. Es cierto, en este sentido, que el Estado colonial estuvo interesado en limitar la expansión del latifundio en el Norte de Potosí para conservar el acceso minero a la fuerza de trabajo local (Assadourian y otros 1980: 74 75); pero no se trata, en todo caso, de algo privativo de la región nortepotosina, sino de un mecanismo que el Estado colonial intentó activar en toda la Audiencia de Charcas (cf. Barnadas 1973:151 ss., 291 ss. Sánchez Albornoz 1978:72 ss.), De igual manera, no debe deducirse de aquí que la lucha por la mano de obra en la región se desarrolló exclusivamente entre la Iglesia y los intereses mineros (Assadourian, ib.). Es posible señalar asimismo una relación conflictiva más o menos manifiesta entre los intereses mineros y las haciendas locales, particularmente a lo largo del siglo XVII.

El advenimiento de la República sancionará una ulterior estrategia de expoliación de tierras, esta vez por vía legal. Así, parte de las "tierras enfiteúticas" del ayllu Tarhuapachi son adquiridas en 1830 por la iglesia de Sacaca y pasan a integrar parte de la hacienda parroquial de San Luis (Archivo parroquial de Sacaca). Pero es sobre todo la Revisita de 1879, iniciada en Chayanta en 1882 con la finalidad de extinguir las comunidades originarias de acuerdo a la Ley de Exvinculación de 1874, quien señala la consolidación de las condiciones legales que conducirán a la formación de un mercado de tierras, a pesar de haber sido desconocida por los ayllus nortepotosinos (15).

Durante la Colonia, el tributo indígena representaba la contraparte andina de una suerte de "reciprocidad" en la que el Estado colonial garantizaba, a cambio, el acceso de los indígenas a la tierra; se trataba, con todo, de una reciprocidad profundamente disminuída en relación a las precedentes reciprocidades y a la relativa redistribución de excedentes todavía vigente bajo el Estado Inca. El ayllu andino se había visto obligado, en este sentido, a devaluar su anterior concepción de la reciprocidad para adecuarla a la nueva situación, reduciendo su significado al de una transferencia de los excedentes indígenas en sentido único (de los ayllus al

Estado colonial), a cambio de una "garantía" de acceso a una tierra de la que sólo nominalmente era dueño. Con el advenimiento de la República, se consuma el proceso de transferencia: bajo Ballivián (1842), el Estado se convierte en propietario único, y el indígena en mero usufructuario; el tributo reviste las connotaciones de una suerte de arriendo que el usufructuario paga al Estado en cuanto dueño de las tierras comunales. Se trataba, aparentemente al menos, de preservar las propiedades indígenas de la usurpación indirecta de tierras a que la ley del 28 de Sertiembre de 1831 había dado lugar, bajo la forma de enajenación optativa, (la ley había declarado propietarios a todos los indígenas con más de 10 años de posesión); en realidad se preparaba el camino, sin embargo, para justificar legalmente la venta forzada de tierras (cf. Sánchez Albornoz 1978).

El tributo es abolido varias veces durante las primeras décadas de la República; pero vuelve a aparecer con nuevas etiquetas, ante las crecientes necesidades del Estado, mermadas las rentas mineras de Potosí. Así, en 1835 constituye el 38.5% del total de ingresos estatales, alcanzando el 43% en 1850, frente a sólo un 27% en 1790. El fortalecimiento del sector minero acontecido entre 1850 y 1873, que ve consolidarse una oligarquía de la plata, y el auge creciente de otros rubros, como

el caucho y el estaño, contribuirán a la liberalización de la economía y al triunfo de la política librecambista, permitiendo al Estado una substitución gradual del tributo indígena como principal fuente de ingresos (Rivera 1978:95 ss.; Mitre 1981) (15). Así, el monto de la tributación disminuye en un 20% entre 1850 y 1880; los ingresos representados por las exportaciones mineras y gomeras aumentan, en cambio, del 4% en 1871 al 31% en 1880 (Sánchez Albornoz 1978; Grieshaber 1977:291 ss.).

En este contexto, las Leyes de Desvinculación de 1874, en su intento de disolución del régimen comunitario y de privatización de la propiedad de la tierra, reflejan el nuevo estado de cosas: el auge del sector minero permitiría finalmente la substitución del antiguo tributo por un nuevo "predial rústico", posibilitando además, con la prevista enajenación "voluntaria" de sus tierras por parte de los indígenas, la expansión de la propiedad terrateniente, y vinculando, por el resto, a los "rezagados", "imbéciles", "ignorantes" y "bárbaros" indígenas con la "civilización" criolla a través del mercado. La reacción de los ayllus nortepotosinos ante el desconocimiento unilateral, por parte del Estado, del antiguo "pacto de reciprocidad" (que preveía, además de la cancelación del tributo, la prestación de servicios gratuitos a los representantes estatales a cambio de que el Estado garanti

zara el acceso comunitario a la tierra), se tradujo en una oposición frontal a la Revisita de tierras de 1882, en su intento de aplicar las medidas exvinculatorias. La resistencia comunitaria fue, además, apoyada por los pequeños propietarios mestizos: la ley preveía, en efecto, declarar propiedad del Estado todas las tierras usurpadas por mestizos durante los 150 años anteriores a la Revisita, para ser subastadas públicamente en favor del erario público (Platt 1982b: 34 ss., 43). Conviene subrayar, sin embargo, un elemento clave para la comprensión de las relaciones entre los ayllus y el "proyecto liberal" del Estado republicano: la oposición de los ayllus no se articula tanto contra la ideología liberal y sus implicaciones de privatizar la tenencia de la tierra, sino contra lo que ellos consideraban un peligro potencial de expropiación de sus terrenos, en la medida en que el Estado, al desconocer unilateralmente su "pacto de reciprocidad" con los ayllus, dejaba de ser el garante del acceso comunal a la tierra. Los términos de la confrontación no eran, por tanto, "propiedad comunal/propiedad privada" de la tierra, sino "acceso a la tierra/potencial expropiación". Sólo en este sentido puede hablarse de una oposición (indirecta) a la privatización de la tierra.

En otras palabras, la expedición de títulos indivi

duales y la extinción de la comunidad en cuanto unidad impositiva, fueron asociados directamente a la expropiación de tierras, a lo que debió añadirse, probablemente, las implicaciones prácticas de determinadas formas de acceso comunal a la tierra, como las aynuqas o mantas, que requieren una total sincronización de todos los comunarios que poseen tierras en ellas, por lo que se refiere a la siembra, el tipo de productos y los ciclos de rotación y descanso; de ahí que muchas comunidades sólo accedieran a la adjudicación de títulos de propiedad "en lo proindiviso", que ofrecía además una garantía frente a posibles intentos de expropiación de tierras (Flores 1953:279-280).

En términos generales, pueden señalarse cuatro focos de expansión de la propiedad privada, básicamente consolidados con anterioridad al período exvinculatorio (Platt 1982a). El primero, constituido en la frontera de expansión de la hacienda chuquisaqueña, corresponde a los cantones de Gauycoma, Moromoro (Ravelo), Ocurí y Pintántora, en Chayanta; y Carasi, en Charcas, caracterizándose por una mayor presencia de grandes haciendas en relación a los pequeños propietarios. El segundo foco de expansión, localizado al otro extremo de la región (Acacio y Arampampa, en Charcas), concentra un mayor número de propiedades pequeñas y representa la frontera

expansiva de la hacienda cochabambina (Larson 1981:47ss). Las propiedades del eje Sacaca-San Pedro-Moscarí, en el centro del territorio nortepotosino, corresponden a una multitud de pequeños hacendados mestizos radicados en los pueblos del área. A la zona de Macha corresponderían, finalmente, un grupo de grandes y valiosas propiedades formadas en torno a las minas de Aullagas durante la colonia, además de un significativo número de pequeñas propiedades de los vecinos de los pueblos.

En general, teniendo en cuenta la limitada afectación de terrenos de ayllu en la zona nortepotosina durante el siglo XIX, se puede afirmar que, a inicios del período exvinculatorio, la mayor parte de las propiedades privadas de la región remontan su origen a la época colonial. Hacia 1877, los colonos de hacienda constituyen solamente el 24,4% de la población total de los cantones más afectados por la penetración latifundista, representando el 11.6% del total de tributarios registrados (Platt 1982a: 119 ss., 127)(17).

El catastro de 1881 revela la existencia de 1.482 propiedades privadas en las dos provincias nortepotosinas de la época (Chayanta y Charcas); de ellas, el 73.9% tienen un valor calculado menor de 1.000 $bs., tratándose, por tanto, de pequeñas propiedades. Sólo 24 propiedades sobrepasan un valor calculado de más de 10.000 $bs., sien

do los cantones de San Pedro, Pitántora, Moscarí, Carasi-Torotoro, Sacaca y Macha quienes concentran las propiedades más valiosas. Por el resto, entre 1889 y 1919 se realizaron 489 ventas de tierras de origen, la mayoría de ellas durante la época liberal, después de la Guerra Federal (1901-1918) (18). La expansión de la propiedad privada se concentra, sin embargo, en las áreas donde ya estaba consolidada, limitándose en gran parte a la enajenación de pequeñas parcelas o fracciones de parcela. Algunas de ellas corresponden probablemente a la venta de propiedades efectuada por indígenas de ayllus conforme a los títulos de propiedad otorgados durante la Revisita, sin descartar como causa de la transferencia del título de propiedad el endeudamiento del propietario; aunque es también probable que se debieran a la iniciativa de terratenientes y pequeños propietarios de los pueblos, llevada a cabo con la complicidad de las autoridades locales y orientada a la ocupación de las tierras de origen situadas en los márgenes de sus propiedades, exasperados ante lo que consideraban una capitulación del Gobierno en su intento frustrado de consolidar el proceso de expropiación de tierras comunales (Platt 1982a: 122-23, 129 ss.).

En este contexto, el descontento creciente de los indígenas se desplazará gradualmente del Estado, princi

pal enemigo de los ayllus entre 1882 y la Guerra Federal, para converger sobre hacendados y pequeños propietarios locales, sus antiguos aliados, hasta estallar abiertamente en la sublevación de Chayanta de 1927 (19).

La época anterior a la Reforma Agraria sigue siendo el escenario de la expansión de la hacienda y de la propiedad privada sobre los terrenos de origen. Uno de los puntos de partida de esta espansión habría sido la necesidad del ejército boliviano de reclutar campesinos, tanto comunarios como pongos de hacienda, para la Guerra del Chaco con el Paraguay (1932-1935)(20). El despoblamiento relativo de las comunidades campesinas dio lugar, en este sentido, a la usurpación de tierras por parte de los hacendados, reacios, por el resto, a dejar partir a sus pongos hacia la guerra (21).

El conflicto cada vez más manifiesto entre indígenas y hacendados, apoyados por las autoridades locales, unido al vacío de poder creado por la Guerra del Chaco, dio lugar a una serie de reivindicaciones indígenas en toda la República: Tiwanaku, Huaki, Pukarani, Yungas y el Oriente boliviano, son, entre otros, los escenarios de estas sublevaciones. Los datos disponibles actualmente para el Norte potosino no nos permiten asegurar la existencia de una contraparte local; podemos sospechar, sin embargo, su presencia (22).

En todo caso, la Guerra del Chaco supuso una generalizada toma de conciencia por parte del sector indígena, -propiciada por el contacto con intelectuales, universitarios y partidos políticos- sobre su situación de oprimido. El Estado vuelve a emerger como enemigo del indígena, en cuanto defensor del "statu quo" terrateniente y propiciador de las depredaciones hacendales. En este sentido se orienta, por ejemplo, gran parte de la panfletería de la época, invitando a tomar el fusil, no contra el Paraguay, sino contra el Estado.

El cuestionamiento a que la Guerra del Chaco dio lugar se manifestará abiertamente en el Congreso Indigenal de Villarroel (1947) y en las movilizaciones posteriores tras un "estado popular", y constituye una de las raíces de la futura Reforma Agraria, que revestirá, con todo, características muy particulares en el caso norteopotosino.

La Reforma Agraria fue realizada en el Norte de Potosí varios años después del cercano valle de Cochabamba (1953), debido principalmente a la resistencia de los propietarios locales y a la inicial desorganización de los colonos, unido al relativo aislamiento de la región. Así, habrá que esperar a 1957-58 para que el campesino comience a exigir la realización de lo que la Reforma

Agraria prescribía, en ocasiones con hechos violentos como el asalto y saqueo de algunos pueblos de la zona, sede de los propietarios locales. No deja de ser significativo, en este contexto, que la rebelión campesina se articule bajo el liderazgo de un no-campesino, Narciso Torrico, minero de Catavi y de origen cochabambino (cf. Harris-Albó 1976:37 ss.).

Por lo que se refiere a las tierras que continuaban bajo un régimen de propiedad comunal (la mayor parte), la Reforma Agraria restituyó solamente las tierras usurpadas por grandes y medianos propietarios. La intención inicial de la Reforma Agraria de restituir todos los terrenos usurpados a los campesinos fue desmontada en decretos sucesivos, concebidos para defender la pequeña propiedad de los vecinos de los pueblos, favoreciendo así la consolidación de una masa de pequeños propietarios (23). En este caso, la consigna movimientista "la tierra es para quien la trabaja" fue utilizada para defender a los pequeños propietarios mestizos frente a las reivindicaciones de los campesinos. De esta manera, puede considerarse que el objetivo principal de la Reforma Agraria no fue, ciertamente, la defensa del ayllu, sino la conformación de una masa de pequeños propietarios privados, en continuidad con el "proyecto liberal" representado por la Ley de Exvinculación de 1874, inaugurado ya con los decre

tos de Bolívar y afianzado en la Revisita de 1882 (cf. Platt 1982a: 148 ss.)(24).

En cuanto a la zona de ex-hacienda, la Reforma Agraria, al abolir el colonato y el pongueaje, restituyó parte de las tierras a los ex-colonos. Como en el resto de los Andes, las proporciones varían de acuerdo a la mayor o menor presión campesina y a la resistencia e influencia del patrón. Básicamente, los campesinos recibieron título de propiedad sobre las parcelas que usufructuaban anteriormente sin título de propiedad, a cambio del trabajo gratuito en la hacienda. Parte de la propiedad continuó en manos del ex-patrón, y el resto estaba destinado a convertirse, de acuerdo a la ley, en una suerte de "cooperativa" de tierras a ser trabajadas en común; pero en la mayoría de los casos fueron redistribuídas entre los colonos, con significativas variantes según los casos (25).

La privatización de la tierra contribuyó en muchos casos a aislar a las comunidades de ex-hacienda y a individualizar las relaciones intracomunitarias. En algunos lugares, sin embargo, la utilización de la preceden te estructuración comunitaria por parte del sistema de hacienda, ha posibilitado el mantenimiento de una continuidad parcial entre el ayllu y la propiedad privada. La comunidad de Pairumani constituye un ejemplo signifi

cativo al respecto.

Antes de la Reforma Agraria, las tierras estaban agrupadas y distribuidas en doce mantas, tierras de comunidad destinadas en forma rotativa al cultivo, intercalado ordinariamente con períodos de descanso, en las que el patrón poseía una extensión variable de tierra, la más grande y la mejor. Estas tierras eran denominadas "comunes", porque eran trabajadas en común para el patrón, quien proveía a cambio comida, bebida y coca. Cada campesino poseía además en cada manta una pequeña parcela, denominada sayaña o, significativamente, "plato". Este tipo de parcelas era transmitido de padres a hijos, aunque el campesino no era propietario, sino solamente usufructuario. La Reforma Agraria no hizo sino reconocer este tipo de tenencia concediendo la tierra en propiedad, y distribuyó además entre los comunarios parte de las tierras denominadas "comunes". El resto, además de las tierras del patrón, estaban destinado teóricamente a ser convertido en "unidades económicas rurales asociadas" para que fuera cultivado colectivamente por todos los campesinos. Su destino fue, sin embargo, otro muy diverso.

A raíz de la Reforma Agraria, uno de los jefes locales del MNR, León Montán, organizó el asesinato del patrón, D. Jorge Layra, famoso por sus abusos. León Mon

tán, sin embargo, tradujo en términos económicos la plus valía ideológica acumulada durante la Revolución, algo muy característico del Norte de Potosí, apropiándose de la mayor parte de los terrenos denominados "comunes" y arrendando, vendiendo o entregando "al partir" los que no alcanzaba a cultivar él y su familia. Retuvo además los títulos de propiedad de numerosos comunarios y ha venido amenazando con venderlos, chantajeando a los demás campesinos siempre que convenía a sus intereses. Esta situación se mantiene todavía vigente hasta la fecha gracias al clima de temor y respeto que rodea a León Montán (Izko 1983:138 ss.)(26).

La situación actual de las comunidades de Sikoya y Jatun Jila nos introduce, finalmente a un tipo de desestructuración espacial que podríamos denominar "interna". Pertenecientes en tiempos al ayllu Sikoya, fueron debilitándose progresivamente los lazos que las unían al ayllu de puna, debido probablemente a los litigios que surgieron entre campesinos de puna y de valle en relación al intercambio desigual entre ambos niveles ecológicos(27). Esta desvinculación de los ayllus de origen se tradujo a la larga en la privatización de la tierra, confirmada a raíz de la Ley de Exvinculación de 1874. De hecho, las relaciones entre Sikoya-Jatun Jila y su antiguo ayllu de puna son inexistentes en la actualidad (28).

1.2. Dualidad y verticalidad

La dualidad puna/valle (suni/likina en la terminología local de algunas etnias de la región) sigue siendo un rasgo característico de la organización espacial nortepotosina y representa ya, por sí misma, una primera racionalización de la diversidad y fragmentación del espacio.

En la puna (3.500-4.600 m. circa) se cultivan preferentemente tubérculos (oca y papa), además de otros productos como habas, quinoa, tarwi y algunos cereales (trigo, cebada, avena), y se pastorean los rebaños de llamas y la mayor parte de las ovejas. Las tierras de pastoreo suelen estar intercaladas con las dedicadas a la agricultura. Las terminologías locales no posibilitan, en este sentido, distinguir entre pastoreo de altura y tierras dedicadas a la agricultura (Harris 1978:52).

El ecosistema de valle (2.000-3.500 m.), en realidad un sinfín de valles fragmentados, permite en cambio el cultivo de maíz, hortalizas, frutales y algunas variedades de trigo y de tubérculos que properan mejor en un clima más cálido.

Dentro de cada zona pueden diferenciarse además una amplia gama de microclimas menores que, en conjunto, ofrecen condiciones apropiadas para una gama diversificada de cultivos y especies animales, aunque la capacidad productiva individual de cada uno de ellos sea sumamente

limitada.

En referencia a la zona de estudio, esta es la distribución de los productos y cultivos, de acuerdo a los principales estratos ecológicos admitidos por el campesinado (fig. 2 y 3) (29).

Distribución de los cultivos
(Sikoya y Jatun Jila)

Estrato ecológico	Cultivos	
Chiri lúgar (2.800-3.500m.)	Tarwi (+) Avena Cebada (-) Oca Haba (-)	Papa imilla (+) Papa lisa Papa qhalula sut'amari
Templado lúgar (2.500-2.800m.)	Tarwi (-) Cebada (+) Trigo Maíz muruchi yuraj Haba (+)	Papa imilla (-) Papa runa (-) Papa lisa (-) Papa mishka (-) Arveja Cebolla
Qoñi lúgar (2.200-2.500m.)	Trigo Maíz muruchi yuraj Papa runa (+) Papa mishka Cebolla Zapallo Lacayote	

Fig.2

Distribución de los cultivos
(Payrumani)

Estrato Ecológico		Cultivos
Chiri jallp'a (3.500-4.200 m.)	Papa luki	Imilla
	Papas	puka
	saqarpaya	yana
	alqamari	yuraj
	yana qoyllu	saña
	puka qoyllu	arqe
	lap'iya	taka
	q'ara	Cebada (-)
	puka pali	Avena
	yuraj pali	Trigo
		q'ara uma
		komo
		ch'arka
		tani-tani
Qoñi jallp'a (2.800-3.500 m.)	Imilla	Maíz
	Papas	moqo sara
	sut'amari	jank'a sara
	qhalula	muruchi
	puka pali	Trigo
	yuraj pali	jaral
	q'ara	tojto
	Papa lisa	chinoli
	yana	macho
	yuraj	yana espega
	Oca	Cebada (+)
	Tarwi	Avena (+)
	Tuna	Haba
	Durazno	Arveja
		Pepino

Fig.3

Por lo que se refiere a Sikoya y Jatun Jila, la variedad de cultivos es relativamente alta, como puede apreciarse, aún cuando su capacidad productiva individual sea escasa (fig. 2). El "chiri lúgar" (lugar frío) equivale a la punta de cerro; el "templado lúgar", a la chawpikinray (media ladera), parcialmente regada por arroyos y vertientes, y el "qoñi lúgar" (lugar caliente), al nivel del río San Pedro, también llamado mayurana.

La diversidad productiva de Payrumani es todavía mayor que la de Sikuya y Jatun Jila (fig. 3), aunque las cantidades son en algunos casos insignificantes, aún tratándose de productos importantes, como el maíz. La explicación de la diversidad de productos, que cubre tanto el ecosistema de puna como de valle, viene dada por las características ecológicas de Payrumani y la variedad de microclimas que concentra. No es de extrañar, en este sentido, que pueda hablarse de "Qoñi jallp'a" (tierra caliente) a una altura promedio de 3.200 m. De todos modos, es obvio que el valle de Payrumani (todos los comunarios manifiestan tener tierras en puna y valle) no corresponde al valle de Sikuya y Jatun Jila. El primero es una angosta quebrada regada por el Cajon Mayu, afluente del río Moscarí; el segundo, un ancho valle regado por el río San Pedro, del que es afluente del río Moscarí.

El principio de verticalidad estructura, por su parte,

el acceso a esta diversidad de zonas ecológicas.

Por un lado, la inestabilidad climática característica de las regiones altoandinas ha obligado al campesino a dispersar sus cultivos, y aún un mismo cultivo, en varias parcelas considerablemente alejadas a veces las unas de las otras (30). A esta necesidad de localizar diversificadamente las parcelas, se une además el deseo de complementar la reducida gama de productos del ecosistema de puna mediante el acceso a los productos del ecosistema de valle y, en general, de todos los microclimas comprendidos dentro de ambos. Por otra parte, contribuye al relativamente elevado grado de atomización de las parcelas la necesidad de establecer ciclos de descanso y rotación de cultivos. Es evidente, en este sentido, que cada campesino deberá disponer de un área cultivable considerablemente mayor que la necesaria para un solo cultivo, de acuerdo a las necesidades de cada ciclo.

Podemos formular, de esta manera, el principio de verticalidad como el intento de acceder a un máximo de pisos ecológicos mediante el control de una "base de recursos múltiples" (Murra 1975: 59 ss.). La validez de este modelo, elaborado por Murra en relación a las sociedades precolombinas (Murra 1972 y 1975), queda confirmado para las sociedades actuales por lo que respecta al sistema de acceso a la tierra propio de los ayllus de puna (Harris 1978 y 1980; Platt 1981); pero debe ser precisada desde

el punto de vista de las comunidades del valle que no están vinculadas a un ayllu de puna. La disolución de los lazos que ligaban a determinadas "islas" vallunas con las comunidades originarias de puna (Sikoya y Jatun Jila, por ejemplo, pertenecientes en el pasado al ayllu Sikoya), obligó probablemente a los campesinos del valle a ampliar el acceso a los recursos de su propio ecosistema, hasta cubrir una gama de microclimas que posibilitó una diversificación productiva adecuada para compensar la falta de acceso a los productos de puna. De hecho, las relaciones puna/valle son prácticamente inexistentes en la actualidad en la zona de estudio. Ello es particularmente evidente en el caso de zonas de ex-hacienda localizadas en cabeceras de valle, como Pairumani, que concentran una gran variedad de microclimas; pero, de manera general, es más fácil para los vallunos conseguir productos equivalentes a los de puna dentro del ecosistema de valle, que a la inversa. De ahí que el acceso a tierras de puna por parte del campesino de valle de la zona, imposible de hecho, no represente tampoco un ideal en el momento presente, al menos un ideal tan cotizado y extendido como en el caso contrario (Izko 1983:131-132).

Por el resto, la dualidad y la verticalidad presiden, condicionándolas incluso, las relaciones económicas de reciprocidad e intercambio en sus diversas manifesta-

ciones. La solución norteapotosina ha previsto, en este sentido, el aprovechamiento de la diversidad ecológica para la plena utilización de la fuerza de trabajo disponible, en función del desfase existente entre ciclos de producción agropecuaria correspondientes a ecosistemas y microclimas diversos.

A nivel espacial, este tipo de modelo tendrá como consecuencia en determinados casos la práctica del llamado "doble domicilio", en puna y valle alternativamente, y en otros se cristalizará en modalidades diversas de cooperación inter e intrazonal, desde el trueque de productos hasta las prestaciones laborales comprendidas dentro del marco de la reciprocidad tradicional (ayni, mink'a y chuchu)(31). En términos generales, la relación hombre-naturaleza, bajo la forma de adecuación del hombre a las características ecológicas, emerge ya aquí como un principio regulador, no sólo de los márgenes de sobrevivencia, sino también de las relaciones económicas y sociales, hasta el punto de poder afirmarse que la cooperación es una condición previa de la reproducción de la economía familiar (Golte 1981:121). En este sentido, no deja de ser altamente significativo que incluso las familias que declaran poder cultivar todas sus chacras con ayuda de los miembros del núcleo doméstico, recurran invariablemente a prestaciones de trabajo extrafamiliares, las incluídas en el marco de la reciprocidad tradicional, aunque no

tengan necesidad de ellas. El conce to de autosuficiencia puede ser operativo desde el punto de vista económico, pero no desde el punto de vista social; y no lo es en vistas, precisamente, de asegurarse un mínimo de autosuficiencia económica o de cara, al menos, a la ampliación del margen de autosuficiencia. En otras palabras, la recurrencia omnímoda a las estructuras de reciprocidad tradicionales no se explica simplemente por una suerte de "mística de la solidaridad campesina", sino que encierra una profunda racionalidad. Al permitir a los demás comunarios el acceso suplementario a los propios recursos económicos, queda asegurada al mismo tiempo una participación semejante, particularmente en casos extremos en los que la supervivencia se encuentra comprometida (Izko 1983:144).

El deseo de acceder a los productos del nivel ecológico complementario (el valle, en el caso del campesino de puna), o la voluntad de controlar microclimas diversos dentro del común ecotipo de valle (en el caso del campesinado de la zona de estudio) presiden, por el resto, las estrategias matrimoniales, virilocales ("expulsión" de las mujeres de sus lugares de nacimiento hacia otros grupos patrilocales) o uxorilocales, actuadas normalmente estas últimas en el caso de hijas dotadas de tierras en ausencia de herederos masculinos.

1.3. La distribución del espacio

Ignoramos cuáles fueron los parámetros originales de tenencia de la tierra en el área correspondiente al a actual Norte potosino. Podemos suponer que en la época incaica y preincaica, como sucedía en muchos lugares de la región andina, la tierra, poseída y trabajada "ayllu por ayllu", era asignada de acuerdo al tamaño de cada unidad doméstica, procediéndose a reasignaciones periódicas de acuerdo a las presiones demográficas familiares y comunitarias (Murra 1978:62-63). El estado actual de nuestros conocimientos no nos permite evaluar, sin embargo, el peso específico de este mecanismo de distribución de la tierra en relación a la herencia individual, puesto que sabemos igualmente que cuando los hijos se casaban y establecían su propia unidad residencial, el lote del padre era reducido proporcionalmente. Podemos suponer, sin embargo, que la reasignación periódica de tierras era realizada a partir de las tierras sobrantes de cada comunidad, como sucedía hasta hace poco en algunos ayllus. De todas maneras, este modelo debe haber variado probablemente en función de las épocas y los lugares.

En la actualidad, la pertenencia a una comunidad o ayllu sigue mediatizando el acceso a la tierra, con diferencias significativas según los contextos.

Los campesinos pertenecientes al sistema de ayllus, regulan el acceso a la tierra de acuerdo a su adscripción

a una de las tres categorías tradicionales vigentes. En una primera categoría se agrupan los "originarios", supuestamente descendientes de los pobladores'originales' de la región y reconocidos como tales durante las primeras tasaciones del siglo XVI. Los campesinos que pueden demostrar su parentesco por línea paterna con los beneficiados de la primera asignación de tierras son considerados originarios, y se les reconoce un derecho seguro e inalienable a la tierra, aunque condicionado por su pertenencia a la comunidad y por la cancelación del tributo (32). Existe además una segunda categoría de campesinos descendientes de los adscritos al ayllu para cultivar sus tierras sobrantes, reforzando así la población con que las autoridades indígenas podían contar para hacer frente a las múltiples obligaciones impuestas por el Estado. Desde 1881 se les llamó agregados (33). En la última categoría, la más precaria, están inscritos los forasteros, también llamados kantu runas o witu jaqi (lit., "hombres del margen", "gente de la orilla"), que cultivan solamente las tierras "prestadas" por los titulares, originarios o agregados, debiendo a cambio un par de días de trabajo al año al "prestatario". La herencia (originarios y agregados) o el préstamo (kantu runas o witu jaqi) constituyen, por tanto, los mecanismos básicos de acceso a la tierra (Harris 1978:56; 1980:7-8; Platt 1981:677 ss., 1982:52 ss.) (34).

Por el resto, las tierras de ayllus no son enajenables por compra-venta, en la medida en que pertenece al Estado el dominio radical y a la comunidad campesina el dominio útil. En otras palabras, el Estado es el único propietario y el campesino mero usufructuario, debiendo pagar una "contribución terrenal" al Estado a cambio del acceso a la tierra, de acuerdo a la categoría correspondiente. Sin embargo, la suma cancelada es más simbólica que real. Si hasta 1881 equivalía a una yunta de bueyes, a partir de entonces se mantendrá prácticamente inalterable a pesar de las sucesivas devaluaciones, con excepción de algunos pequeños reajustes acontecidos con ocasión de la Guerra del Chaco; hoy en día no se podría adquirir con ella ni siquiera una caja de fósforos. Cumple, no obstante, el papel de confirmar el acceso a la tierra. Solían celebrarse dos reuniones comunitarias cada año, una cada semestre, para la cancelación del tributo y la reafirmación consiguiente de los derechos sobre la tierra. La fragmentación del tributo en dos cuotas obedecía al elevado monto de la tributación, imposible de ser cancelada de una sola vez. Hoy día, en cambio, debido a las devaluaciones posteriores, la cuantía del tributo es insignificante, por lo que la mayoría de los ayllus acostumbran a cancelarlo en una sola cuota.

Conviene precisar, por el resto, que en el momento

presente la función de la comunidad es, básicamente, garantizar el acceso individual a la tierra, no existiendo ningún tipo de mediaciones "colectivistas" entre el campesino y su parcela por lo que se refiere a la dinámica productiva misma o a la decisión de comercializar los productos.

El modelo varía, en cambio, en zonas de ex-hacienda como Pairumani, o en comunidades vallunas que ya no pertenecen a un ayllu originario (Sikoya y Jatun Jila). En las primeras, la Reforma Agraria concedió las tierras en propiedad, aún cuando en el caso de Pairumani la privatización de la tierra es compatible con el mantenimiento de las antiguas estructuras comunitarias, como ya hemos señalado (cf. supra, p.). En las segundas, el acceso individual a la tierra no ha ido acompañado, sin embargo, por una presencia similar de estructuras de cooperación intra-comunitarias(cf. supra, p.), fuera de las tradicionales relaciones de reciprocidad, hasta el punto de no ser exigida la pertenencia a la comunidad (a través de estrategias matrimoniales virilocales o uxorilocales) para poder constituirse en propietario, bastando una simple transacción de compra-venta, al contrario de lo que sucede en Pairumani (cf. infra, p.).

En uno y otro caso, la herencia constituye en la actualidad el único mecanismo de transmisión de la tie-

rra. La diversidad o, al menos, la diversa vigencia de las normas y costumbres que rigen la distrivución de la herencia, ha condicionado, con todo, la existencia de modalidades diferentes en cada uno de los contextos.

Así, mientras que en Sikoya y Jatun Jila el padre reparte por igual terrenos y animales a sus hijos y a sus hijas, en Pairumani las mujeres reciben siempre menor herencia, a no ser que no haya hijos varones. La mayor cercanía de los ayllus de Puna condiciona, sin duda, este tipo de práctica, aunque ha habido un "progreso": si las hijas antes no recibían nada, ahora reciben algo, en algunos casos casi por igual. Si la hija permanece soltera (una posibilidad solamente teórica en la inmensa mayoría de los casos), puede recibir una suerte de "herencia provisional", sin título, hasta que muera. Entonces sus tierras pasan a ser propiedad del hermano que ha recibido menor proporción de herencia o que se encuentra en peor situación.

Los hijos de madre soltera reciben la herencia que corresponde a su madre, si ésta no se casa. Las presiones sociales, sin embargo, hacen que normalmente contraiga matrimonio, en cuyo caso la herencia materna pasará a los hijos del nuevo matrimonio, a no ser que el hijo espúreo sea legitimado. En caso contrario deberá buscarse una campesina con tierras y animales suficientes, y

entonces el matrimonio será uxorilocal. Los hijos de madre soltera que no tienen acceso a herencia alguna suelen ser rechazados, sin embargo, por la familia de la novia, por lo que se ven forzados a emigrar.

El hijo menor, por su parte, debe quedarse con sus padres como condición para recibir la herencia ("tú me vas a enterrar cuando me muera"). La residencia matrimonial de los hijos menores es siempre, en este sentido, virilocal. Si abandonan el domicilio paterno antes de casarse, son desposeídos de la herencia que les correspondía. En ese caso, y en ausencia o en la imposibilidad de ser atendidos por los hijos mayores, buscarán alguien que les cuide y entierre, generalmente algún nieto o sobrino, a quién pasarán la parte de herencia que correspondía al hijo menor. En pairumani, si el hijo menor decide casarse mientras vive su padre, recibirá sólo la mitad de la herencia que le corresponde. A la muerte del padre le será dada la otra mitad.

Las técnicas de mensuración de los terrenos están, por otra parte, estrechamente relacionadas con la distribución del espacio. Sabemos, por ejemplo, que en el pasado los sistemas de pesos y medidas variaban de acuerdo a las diferencias ecológicas. Así, las medidas empleadas para la asignación de tierras de puna (pampacancha)

eran al menos sextuplicadas respecto a las de valle, en razón de la necesidad de hacer descansar los terrenos por un período más prolongado de tiempo (Rostworowski 1964:23-24).

En la actualidad, como ya hemos observado, son los mecanismos de la herencia en relación a la presión demográfica quienes determinan las modalidades de la tenencia de la tierra. Tenemos, sin embargo, evidencias de que en Pairumani, y en igualdad de circunstancias, las tierras de puna (particularmente las que tienen un ciclo de recuperación más prolongado) son asignadas en una proporción mayor que las de valle. En determinadas circunstancias, existe además la posibilidad de redistribuir las tierras entre quienes han recibido menos o se encuentran en una situación más desesperada, debido por ejemplo a que poseen un mayor número de hijos (cf. supra, p.).

Por el resto, el campesino de la zona desconoce completamente las medidas de superficie habituales para referirse al tamaño de sus parcelas. Los puntos de referencia para asignar una u otra dimensión a las chacras puede oscilar. En algunos casos, el criterio vendrá dado por la cantidad de productos cosechados. En otros casos, será el número de aradas y el tiempo que se tarde en roturar un terreno; en otros, finalmente, el criterio será la cantidad de abono asignado a la chacra, computable se

gún el número de montoncitos de guano.

En cualquier caso, la medición del espacio, está completamente desprovista de un soporte abstracto. Son puntos de referencia concretos, experiencias, objetos y relaciones firmemente ancladas en la vida cotidiana quienes determinan en cada contexto la validez de una medida (35).

2. El espacio político

El ayllu ha sido, desde tiempos prehispánicos, el punto de referencia fundamental para la articulación del espacio político norte potosino. Importa definir, por tanto, las características de la organización actual de dicho espacio en relación a la evolución histórica del ayllu.

2.1. El ayllu andino-colonial: origen y evolución del espacio político

Existen interpretaciones diversas acerca de la naturaleza del ayllu. Algunas lo caracterizan como un grupo de descendencia unilineal; otras, como una unidad territorial endógama; otras, finalmente, como una red de parentesco consanguíneo y por afinidad. De manera general, consideramos al ayllu como un grupo bilateral de parentesco, nº corporativo y egocéntrico, que articula una red de relaciones y está concretado en parte a un terri-

torio (cf. Skarr 1979).

Desconocemos el origen histórico del ayllu, así como las alternancias de una posible evolución desde un primitivo estadio clánico a una organización de tipo linaje como la actual. Existen, sin embargo, evidencias de principios matrilineales en la transmisión de la herencia, probablemente los más antiguos en relación a la evolución histórica del ayllu (36). En general, como reconoce ya Lounsbury (1964) en referencia al parentesco inca, coexistían principios matrilineales y patrilineales, aunque los sistemas de parentesco inca y aymara no tenían muchas similitudes entre sí (Wolf 1980:122; cf. Zuidema 1980). Rivera y Platt (1978:108) hablan de una suerte de sistema o principio "generacional" en la sucesión cacical de los Pakaxa (Pacajes) en el siglo XVI, que va a dejar paso bien pronto a nuevos sistemas de legitimidad concretados en la transición hacia la herencia patrilineal, impuesta por los españoles, aunque solamente allí donde no estaba ya, a su vez, afianzada.

Rasnake, por su parte, alude a una "descendencia paralela" centrada en el padre, en referencia a los Caracaras (Rasnake 1981:34). Ayaviri, cacique principal de la nación de los Charcas, manifiesta explícitamente, sin embargo, ser "hijo de don Alonso Ayavire y nieto de

Consara y bisnieto de Cooco y tataranieto de Copatiaraca y descendiente por línea recta de varón de todos los que han sido señores naturales del dicho repartimiento" (Espinoza 1969:149). Parece imponerse, por tanto, una cierta diversidad por lo que se refiere a los sistemas de parentesco.

Como quiera que sea, el ayllu constituye, en términos generales, un tipo de organización polivalente, concebible a la vez como sistema de parentesco y como sistema político.

Aún cuando sea nuestro objetivo profundizar en la estructura del ayllu como sistema político, no debe perderse de vista que las relaciones de parentesco son el punto de partida inevitable para la caracterización de todo espacio "social". El espacio político presupone ya la existencia de una red de lazos de parentesco, concretados en un espacio doméstico, que se constituyen de alguna manera en la matriz germinal de lo político. Conviene tener en cuenta, en este sentido, lo que Godelier llama "plurifuncionalidad" del parentesco en referencia a las sociedades primitivas. En este tipo de sociedades, el parentesco regula las relaciones de descendencia y alianza y, al mismo tiempo, los derechos de individuos y grupos sobre los medios de producción y los productos del trabajo, pudiendo definir las relaciones políticas de autoridad y obediencia y sirviendo eventualmente de código

ideológico y de lenguaje simbólico para expresar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza (Godelier 1978:55, 136; cf. Lévi Strauss 1972).

De cualquier manera, la célula básica del sistema de parentesco estaba conformada por un ayllu cuya profundidad genealógica era de cuatro generaciones (Zuidema 1980), coincidiendo con la prohibición de casarse entre parientes hasta tercer grado.

Es obvio que este ayllu cuatrigeneracional tenía necesariamente una concrección espacial. Es posible incluso que haya tendido a coincidir idealmente con el espacio ocupado por el grupo patrilocal exógamo; o, a la inversa, que el grupo patrilocal se haya constituído en referencia al ayllu cuatrigeneracional, y que los mecanismos de conformación de nuevos grupos patrilocales se hayan generado en relación a la "mayoría de edad" de la quinta generación, superada ya la prohibición del incesto, aunque es tal vez más probable que los nuevos grupos se hayan configurado en relación a la presión demográfica y el acceso a la tierra. Puede hipotetizarse, finalmente, una activación simultánea de ambos mecanismos, quedando liberadas una serie de tierras sobrantes para hacer frente a la expansión demográfica del grupo patrilocal.

En uno o en otro caso, podemos imaginar el sistema de conformación de los grupos patrilocales, a partir del

modelo actual, como un "sistema planetario", con un núcleo en torno al que giran una serie de unidades familiares que pueden convertirse a su vez en sub-núcleos con sus correspondientes satélites (Albó 1975:96). En otras palabras, puede hablarse de una suerte de crecimiento celular de cada núcleo. En el modelo más sencillo, y en referencia a los ayllus de puna, las unidades residenciales de un grupo patrilocal se constituirían en las tierras baldías, al margen del predio originalmente asignado al antepasado común. Podría llegar, además, el momento en que uno de los hijos fuera "expulsado" del núcleo patrilocal (debido, por ejemplo, a la escasez de tierras), o que por algún otro motivo estableciera una nueva unidad residencial en otro lugar donde, con el transcurso del tiempo, el proceso de crecimiento celular volvería a repetirse (fig. 4).

Los procesos de organización planetaria o crecimiento celular reflejan las nucleaciones patrilocales en torno a un antepasado común. La existencia de estos mecanismos, sin embargo, no permite hablar todavía de un espacio político correlativo. La sociedad política no es una simple extensión de la familia, sino que está fundada en relaciones sociales diversas (Goetz 1971:6 ss.). Existe, en este sentido, una transición entre las estructuras familiares y las políticas; y esta transición tie

ne su fundamento en la naturaleza misma de la familia. La familia no es en cuanto tal una relación política, pero postula relaciones políticas. Un núcleo familiar no puede normalmente existir y reproducirse a través del tiempo independientemente de otras familias. El tabú del incesto y la regla de la exogamia que lo acompaña señalan inequívocamente esta interderendencia. La estructura interna de una familia supone, de este modo, la existencia de una serie de reglamentaciones que definen las formas de matrimonio, de filiación y de residencia, y que constituyen relaciones como las de consanguineidad y afinidad (alianza) (Godelier 1978:224). Las leyes que presiden el matrimonio y la exogamia, concretamente, al introducir un elemento extraño, una relación no-consanguínea, destruyen el aislamiento y la autarquía familiares vinculando la familia y el grupo patrilocal con otros grupos situados fuera de su entorno más inmediato (Goetz 1971:9).

La noción de territorio, necesaria para la constitución de un espacio político, habría surgido, por tanto, en relación al crecimiento del grupo patrilocal, paralelo a la ampliación del número de alianzas con otros núcleos patrilocales, y a la consiguiente necesidad de delimitar el espacio compartido, asegurando el común acceso a pastos y cultivos, instituyendo un sistema de autoridad su-

prafamiliar y organizando la defensa del territorio frente a las instrusiones de un real o potencial enemigo (37).

Poco a poco, el territorio se va extendiendo acumulativamente, y van generándose las primeras divisiones organizativas del espacio político. Los primeros cronistas nos hablan ya de la existencia de una organización dual, generalizable a toda la región andina, que contemplaba la división de la sociedad en dos mitades. Ya hemos hecho referencia a la dualidad Urcu/Uma, de implicaciones primariamente ecológicas y simbólicas (cf. supra p. ss.), aunque no se descartaría la posibilidad de la utilización posterior de este modelo, diseñado originalmente para propósitos diferentes, con fines burocráticos y administrativos (Rasnake 1981:4; cf. infra, p.) (38). Nos estamos refiriendo ahora a la división (h)anansaya/urinsaya, tal como la describen Matienzo, Cobo y Capoche.

Así, el primero nos refiere cómo "en cada repartimiento hay dos parcialidades, la una que se dize de anansaya y la otra de urinsaya" (Matienzo 1967: 1567 20). Cobo, por su parte, habla de la división de "cada pueblo y cacicazgo... en dos partes o bandos dichos hanansaya y hurinsaya, que suena el barrio alto y el barrio bajo" (Cobo 1956: 1653 112). Cada parcialidad, como afirma Matienzo, tiene además un cacique, siendo "el curaka de la

parcialidad de anansaya... el principal de toda la provincia (Matienzo, ib.). Cobo equiparó, en este sentido, a la mitad hanansaya o barrio alto, con "la parte y bando superior", mientras que la mitad hurinsaya es identificada como "el bando inferior", siendo preferida la primera como lugar de residencia (Cobo, ib.). A su vez, Capoche afirma, en referencia directa al Collasuyu, que "los anansayas, que quiere decir la parcialidad de arriba, tenían el primer grado de nobleza y acudían como gente militar a los llamamientos que hacía el inca para la guerra. Y los urinsayas, por quien se entiende la gente de abajo y el estado de la gente común (y) llana, y los que servían de llevar vituallas y mantenimiento de la gente de guerra" (Capoche 1959 1585 :140).

Los tres cronistas coinciden en afirmar, por tanto, la superioridad de anansaya sobre urinsaya, de probables implicaciones políticas en sus orígenes, aunque transferida posteriormente a un plano simbólico (cf. infra, p.) (39). Ignoramos, no obstante, el preciso origen de esta división. Cobo afirma que fueron los incas quienes impusieron este modelo, pero nada nos impide entender su afirmación en sentido restrictivo; es decir, lo impusieron allí donde no estaba ya previamente afianzado, como sucede con la sucesión patrilineal aclimatada por los españoles. Tenemos motivos para creer, en este sentido, que

se trata de un modelo preexistente a la hegemonía inca. De hecho, la organización dual es un principio muy antiguo en los Andes. Los mismos curacas Charcas y Caracaras hablan de las parcialidades de Anansaya y Urinsaya como de un principio ya adquirido, afirmando que sus privilegios e, indirectamente, la organización política que los sustentaba eran ya un hecho "antes del inga y después de los ingas" (Espinoza 1969:133). Tanto la definición de Capoche como las de Cobo y Matienzo parecen confirmar implícitamente esta impresión, ya que es difícilmente imaginable una alteración tan radical de la organización social colla preincaica, como para poder adscribir a quienes tenían "el primer grado de nobleza" a la mitad Anansaya, identificada, en este sentido, con la mitad superior, y a"la gente común y llana" a la mitad Urinsaya, "el bando inferior". Las bases sociales de esta organización, tal vez esquematizada por los cronistas, deben haber sido más antiguas, aunque fueran transpuestas a una terminología quechua y modificadas parcialmente por los incas (40).

En referencia al área de estudio, documentos del siglo XVI hablan ya claramente de la división de los grupos étnicos locales en dos mitades, llamadas "Charcas" y "Caracaras", cuyas capitales respectivas eran Sacaca y Macha. No est' claro, sin embargo, cuál de las dos era la mitad anansaya, y cuál la urinsaya. De hecho, los caciques de

ambas reclamaron este status para su grupo, reflejando relaciones cambiantes de liderazgo entre las dos mitades (Rasnake 1981:5 ss.). Los Caracaras parecen tener a su favor la adscripción a la ambigua categorización Urcu/Uma (cf. supra, pp.) y el número de núcleos domésticos reportado (cf. infra, p.), mientras que el nombre de la Confederación, las declaraciones de Ayaviri, "curaca de Sacaca y señor de señores de la nación de los Charcas", y el peso de la tradición, que atribuye a los antepasados de Ayaviri el liderazgo sobre las dos mitades, parecen favorecer a los Charca. De hecho, sólo Sacaca, origen de Ayaviri, es honrada como "la real". Finalmente, en el censo de Charcas (1572-1575) llevado a cabo por el Virrey Toledo para la asignación de las tasas y la mit'a, Charcas es designada como la mitad anansaya, y Caracaras como la urinsaya (Rasnake 1981:12-13).

Cada mitad comprendía, a su vez, nuevos niveles de división dual. Así, dentro de Charcas, Sacaca era la capital anansaya y Chayanta la capital urinsaya. En ambas mitades se integraban un número no precisado de ayllus (Chayantaca, Laymi, Siccya, Caracha, Panacachi, Piraca, Chullpas...), probablemente subdivididos a su vez en dos nuevas mitades, si tenemos en cuenta la situación actual (cf. infra, p. ; Harris 1978b: 1110). Macha era, por su parte, capital de la mitad anansaya de los Caracaras.

La situación de la mitad urinsaya aparece, en cambio, más incierta. Es probable que Chaqui, localizado en plena puna y "cabecera de Moroco" (el cacique principal a la llegada de los españoles, hijo de Ochotuma y una princesa inca), fuera la capital, aún cuando el curaca principal de la mitad urinsaya era originario de Wisijsa. En todo caso, Chaqui-Wisijsa aparece como el grupo predominante (Rasnake 1981: 15 ss.) (fig. 5).

Con la llegada de los incas, la Confederación es integrada en la nueva racionalidad política (41). Sabemos, sin embargo, que el Inca concedió a las cuatro naciones de los Charcas, Caracaras, Chuis y Chichas, entre las últimas a ser conquistadas, el título de "hijos primogénitos y mayorazgo de su reino" (Espinoza 1969:141). Gozaron, en este sentido, de un tratamiento más favorable (cf. supra, p.), probablemente por su fama de naciones guerreras y porque la alianza inca con la Confederación, vecina de los chiriguanos, garantizaba la paz en el margen sudeste del Imperio.

En relación al Inca, fue el jefe Caracara, sin embargo, quien recibió más prerrogativas, hasta el punto de que su hijo, Ochatoma, desposó una de las hijas de Wayna Carac, privilegio reservado solamente a los señores de alto rango, a los gobernadores de provincia o a los jefes de 20.000 guerreros, como era el caso del ca-

C H A R C A S
(Aransaya)

SACACA
(Aransaya)

CHAYANTA
(Urinsaya)

ARANSAYA URINSAYA ARANSAYA URINSAYA

(Panacachi, Uiraca, Awki-marca)

(Chayantaca, Laymi, Sicoya, Caracha, Chullras, Jukumanis, Ohanas)

C A R A C A R A S
(Urinsaya)

MACHA
(Aransaya)

CHAQUI-WISIJSA
(urinsaya)

ARANSAYA URINSAYA ARANSAYA URINSAYA

(Colo, Caquina, Picachuri)

La Confederación de los Charcas y Caracaras; organización en mitades (reconstrucción aproximativa)

Fig. 5

cique Caracara, mientras que el cacique Charca disponía solamente de 10.000. En todo caso, la sobreabundancia prodigalidad del Inca hacía los caciques locales, en bienes materiales y mujeres, como es minuciosamente señalado por Morúa, fue utilizada como una suerte de cebo: siendo generoso, el Inca hacía de su aliado su deudor (Bouysse 1980: 246-247). Establecido el hecho de la conquista inca, la alianza se basa, de esta manera, en una clara reciprocidad asimétrica, determinada por un orden jerárquico, que hace muy difícil, por el mismo hecho, la ruptura de la alianza por parte del cacique local.

Con la llegada de los españoles, el espacio político cambia radicalmente de forma y de estructura. La visita de Toledo nos permite intuir las formas de ocupación precolonial (42). El paisaje estaba salpicado de pequeñas unidades domésticas dispersas, en función del acceso a pastos y cultivos (cf. supra, p. ss.). Así, sabemos que en la Audiencia de La Plata existían 1.047 núcleos o áreas residenciales, con un promedio aproximado de 192 habitantes por área, reducidos por Toledo a 81 pueblos, con un promedio de 3.151 habitantes. Esta sería la relación entre el número de asentamientos humanos y el total de habitantes promedio, referido a la Confederación de los Charcas y Caracaras, si comparamos la época precolonial y la colonial (cf. Bouysse 1980:37):

Areas	Número de asentamientos		Total habitantes	
	Antes	Después	Antes	Después
Sacaca	57	1	5.161	5.161
Chayanta	134	3	12.454	12.454
Macha (y anexos)	106	4		
Chaqui	44	1		
Wisijsa	70	2	23.855	23.855
Tacobamba	24	2		
Moromoro	12	1		

El sistema de reducciones en pueblos respondía a una misma lógica de distribución del espacio. Estaban organizadas de acuerdo a un plan cuadrangular, las calles en ángulo recto, con una plaza central, una iglesia, una cárel, la casa del corregidor, un hospital, una casa para los pasajeros españoles y otra para el cura (Matienzo 1967: 1567 48 ss.). Cada pueblo constituía, sin embargo, un caso particular. Como norma, se tendía a conformar una reducción por mitad (anansaya o urinsaya), y cada reducción reproducía en el microespacio la división dual preexistente; pero si una mitad, con su kuraka, no contaba con un número suficiente de indios como para "hacer un pueblo entero y para tener sacerdote que lo doctrinase", las autoridades coloniales no vacilaron en juntar las parcialidades correspondientes a dos o tres caciques. Este fenómeno tendió a

repetirse con más frecuencia en la zona de valles, donde coexistían "colonias" adscritas a diferentes ayllus de puna. En otros casos, si el número de indios excedía la capacidad de la reducción, eran transferidos a otra. Así, el pueblo de Santa Fe de Chairapata, una de las reducciones de los indios Macha, albergaba 630 indios del ayllu Machapicha, mientras que 103 tributarios del mismo ayllu fueron transferidos al pueblo de Caracara (cf. Platt 1982:26; Bouysse 1980:38 ss.)(43).

Es evidente que el desplazamiento del espacio hasta entonces habitual, el ayllu, incidió desfavorablemente sobre los indios reducidos. El mismo virrey Toledo informa que los indios huyen de los pueblos "con color de que las van a beneficiar (las tierras) y para que no se les pierdan (las cosechas)". O, como refiere un documento de la época, "el amor a los lugares en que se criaron y la poca gana que algunos tienen de estar donde sean vistos, les hace dejar los pueblos poblados y volverse a sus estancias antiguas, pero no en la forma que antes estaban" (cf. Bouysse 1980:36). En otras ocasiones, las exacciones tributarias y la mita minera obligaron al indio a abandonar el ayllu, siguiendo vinculado, a pesar de todo, a su comunidad de origen, en una suerte de desdoblamiento del espacio político (cf. supra, p. ss.). Sin embargo, como ya hemos indicado, los indios que se

negaban a satisfacer el tributo y el rescate de la mita señalaban al mismo tiempo, con su negativa, la desvinculación de los lazos que los ligaban al ayllu. En este sentido, la opción de muchos indígenas de abandonar el ayllu de origen refleja, en la extrema radicalidad de sus implicaciones, la no menos extrema alteración de la precedente organización cultural del espacio.

En la base de la nueva racionalidad organizativa del espacio, encontramos una noción de grupo y de territorio muy diferente a la de los indios. La concepción nativa no implicaba necesariamente la idea de una territorialidad continua. Los asentamientos humanos y la misma organización político-social estaban condicionados por el modo de ocupación de la tierra en relación al deseo de controlar un máximo de microlimas. La dispersión de los núcleos familiares era, en este sentido, consecuente con las modalidades de acceso a la tierra propias de una sociedad agraria como la andina. Los españoles, en cambio, unían la noción de territorialidad a la de un grupo homogéneo concentrado en un espacio no disperso ("reducción"). La nueva concepción política urbana postulaba una territorialidad concentrada que condicionaba el tipo de asentamiento, completamente "artificial" en relación al modelo andino, pero que aseguraba el control, la supervisión y la asimilación económica, política y re

ligiosa de la población india (44).

Cabe recordar, no obstante, que el Norte de Potosí ha sido escenario de una larga historia de levantamientos contra el tributo, la mita, los "repartos" forzados de los corregidores y, en ocasiones, los abusos de los curas y hacendados locales. El levantamiento de Tomás Katari, Kuraka de Macha, y sus hermanos (1781) da, particularmente, la medida de la resistencia campesina a la opresión colonial (cf. Harris-Albó 1976:34 ss.; Albó 1982).

La colonización española reutilizó, por el resto, la bipartición Urcu/Uma para reclutar a los mitayos con destino a las minas. Los señoríos fueron transformados, a su vez, en "capitanías" de cara a la administración de la mita, siguiendo aproximadamente las líneas de las demarcaciones indígenas, convergentes en un nuevo, aunque efímero, centro: Potosí. El nuevo orden dominante remodelaba, una vez más, el espacio de acuerdo a sus intereses (Capoche 1959: 1585 139; cf. Bouysse 1980:42; Rasnake 1981:9).

Poco a poco, los cambios en el espacio político comienzan a generalizarse. La penetración de la hacienda segmentará, por un lado, el espacio político tradicional, sucesivamente devaluado. Es significativa al respecto la historia de algunos ayllus de Sacaca. El ayllu Tarwachapi, por ejemplo, aparece en 1720 como ayllu independiente.

En 1779 figura como adscrito al ayllu Colque, y en 1830 está ya integrado en su mayor parte en la hacienda de San Luis de Sacaca. El ayllu Chojlla, por su parte, ingresó directamente en la historia escrita reducido a la categoría de hacienda. Ya en 1590 figura como hacienda de grandes proporciones, otorgada por Felipe II al capitán Vela en la Villa de Oropeza. En 1837 se subdividirá a su vez en cuatro haciendas: Chojlla, Lacaya, Micani y Llacsa (cf. supra, pp. ss).

Por lo que se refiere a las reducciones, hacia fines del siglo XVII se produce una nueva reorientación del espacio político. La presencia de no-indios en los pueblos de reducciones era igualmente rechazada por indios y autoridades coloniales. Los primeros, como sucede en Macha, por ejemplo, denuncian su presencia invocando las leyes de la Recopilación de Indias, en las que se prohibía la entrada de "mestizos, cholos ni otras mixturas" a los "pueblos de indios... por el motivo que da la mesma ley de que no se contaminen en los costumbres " (Tierras e Indios E, año 1731, No. 5128, ANB, Sucre; cit. en Platt 1982:30). Las segundas, en cambio, nunca vieron con buenos ojos las interferencias de no-indios en las reducciones, porque el incremento del número de mestizos (consecuencia presumible de las relaciones entre indios y no indios) hacía disminuir el número de tributarios, ya que

sólo los indios estaban sujetos a tributo (cf. Barnadas 1973:175-176). A la larga, sin embargo, fue consolidándose en los pueblos una capa mestiza, conformada probablemente a partir de la creciente diferenciación entre curacas e indios, más relacionados los primeros con las autoridades locales y con el estamento no-indígena, sin descartar las inevitables relaciones entre indios y no-indios, ya aludidas. Como quiera que sea, y a lo largo de un proceso cuyas características nos son todavía parcialmente desconocidas, los miembros de las capas mestizas llegaron a ocupar cargos importantes dentro de los ayllus reducidos. Gran parte de los indios fue abandonando sus antiguas reducciones, asentándose en sus tierras de origen, y se fue formando el núcleo mestizo de los pueblos, hoy conocido con el nombre eufemista de "vecinos" o "mozos" (Platt 1982:29). Asistimos, de este modo, paradójicamente, a la desarticulación y parcial rearticulación posterior del espacio político tradicional. La pervivencia de los patrones ancestrales, de organización espacial es tan fuerte, que sobrevive incluso a las reducciones, como veremos, y constituye un claro ejemplo de cómo la racionalidad andina se adapta a la racionalidad colonial, utilizándola como cauce de la propia supervivencia cultural.

En general, los mecanismos ya nombrados a propósito

del espacio económico (cf. supra, pp. ss.) inciden también, simultáneamente, en la desarticulación del espacio político tradicional. Las sucesivas usurpaciones y compra/venta, más o menos "legalizada", de tierras, representan en este sentido la expropiación paralela de parte al menos del territorio donde antes se proyectaba la organización política de los ayllus locales.

Por el resto, bajo la República, en el área del Corregimiento colonial de Chayanta, se irán formando las cinco provincias del actual Norte de Potosí, ignorando las demarcaciones territoriales de los ayllus locales. Chayanta, que en 1572 era ya una reducción separada de Sacaca, se convierte enseguida en el centro administrativo de la "Nación de los Charcas", concentrando más del doble de población que la antigua capital, siendo constituída en provincia en 1826. En 1880 es creada la provincia de Charcas, abarcando todo el Norte Potosino menos Chayanta. Sucesivas divisiones contemplan el surgimiento de la actual organización administrativa de la región: provincia de Bustillos (1950), Alonso de Ibañez (1923; segunda sección en 1938), y General Bilbao (1938), además de las provincias de Chayanta y Charcas, reducida en proporción.

2.2. La situación actual

La organización actual de los ayllus nortepotosinos continúa reflejando la constitución del espacio político a partir del espacio doméstico y del sistema de parentesco. La unidad inicial de organización del espacio político, la comunidad de tipo aldea (denominada Cabildo o, simplemente, estancia en muchos lugares del campo nortepotosino) presupone, en efecto, la conjunción de varios grupos patrilocales; y en la base de cada grupo patrilocal encontramos a su vez un número variable de unidades domésticas.

La familia y el grupo patrilocal pueden ser caracterizadas, desde el punto de vista espacial, como una estructura de inserción en el microcosmos, siendo la relación con el espacio capaz de ir generando por sí misma, en función de la descendencia y de la ampliación del número de alianzas, estructuras políticas bajo la forma de comunidades locales ligadas a un común territorio. El ayllu-Cabildo sigue siendo en este sentido, un fenómeno 'ecológico', es decir, un modo típico de inserción de la comunidad local en el espacio, que reune al mismo tiempo -como veremos- todas las características de lo político.

La relación del ayllu con el territorio es compleja. Por una parte, el ayllu-cabildo es el lugar del habitat humano, la manifestación de la inserción estable del hombre en el espacio concreto; por otra, constituye

un punto de referencia para el acceso a un territorio poseido colectivamente, suficiente en principio para satisfacer las necesidades del grupo, y que hay que defender con las armas. En este sentido, podemos caracterizar la función de la comunidad como la defensa colectiva del acceso individual a la tierra -mediado por la herencia y el matrimonio- y, más en general, al territorio (cf. Platt 1981).

La caracterización primariamente económica de este mecanismo reviste enseguida connotaciones políticas. El ayllu-cabildo no vive aislado en su territorio inmediato, sino que mantiene lazos diversos con otros ayllus-cabildo situados en los alrededores e incluso en zonas ecológicas complementarias. Cada ayllu-cabildo está insertado en un territorio mayor del que forma parte, inserción que se traduce en la defensa colectiva del territorio, particularmente manifiesta en las frecuentes peleas (ch'ajwas) entre ayllus por motivo de linderos, y en la participación de las actividades colectivas dentro y fuera del territorio común (cf. nota), a partir de la consolidación de una red de relaciones. Cada ayllu-cabildo está integrado, en otras palabras, en un conjunto de ayllus con los que le unen lazos de parentesco de consanguinidad y afinidad.

Hasta aquí, el modelo es generalizable a la totalidad

de los ayllus norteopotosinos (45). Aún cuando, desde un punto de vista histórico-genético, la vinculación del ayllu-cabildo con el territorio haya sido gradual, en la actualidad puede decirse que la inserción de cada cabildo en el microespacio circundante señala al mismo tiempo su incorporación a la totalidad del ayllu, es decir, a la totalidad del territorio poblado por un mismo grupo étnico. En determinados contextos, parecen existir sin embargo algunas estructuras mediadoras de esta inserción. Así, Platt sugiere el nombre de ayllu menor, en referencia al ayllu Macha, para la agrupación de un número variable de cabildos o ayllus mínimos, en una terminología que intenta aclimatar al Norte de Potosí la ya elaborada por Evans-Pritchard a propósito de los segmientos de linaje de los Nuer (1940)(46). Existirían diez ayllus menores en todo el territorio Macha, reagrupados a su vez en forma de ayllus mayores o mitades, a razón de cinco ayllus menores por mitad. Existen, por tanto, dos ayllus mayores yo mitades, llamadas respectivamente Aransaya o Alasaya (mitad de arriba, o superior) y Urinsaya o Majasaya (mitad de abajo, o inferior)(Platt 1976:6)(Fig. 5).

Ayllu máximo	MACHA	
Ayllu mayor o mitad	ARANSAYA	URINSAYA
Ayllu menor		
Ayllu mínimo	Ayllus mínimos (Cabildos)	Ayllus mínimos (Cabildos)

Fig. 5

Tanto los segmentos de puna como de valle de cada ayllu mínimo (con excepción de algunas minúsculas "islas" territoriales del valle) poseen su autoridad correspondiente, el alcalde, quien se mantiene un año en el cargo y representa el segmento local del ayllu mínimo en todas las reuniones o consejos. A cada ayllu menor corresponde, a su vez, un jilanqo, y a cada mitad un curaca. Los diez jilanqos y los dos curacas son elegidos siempre entre los habitantes de la puna, aunque su autoridad se extiende también al valle. En este sentido, la puna aparece como dominante respecto al valle, considerado como una colonia de la puna.

Los nombres de las mitades parecerían sugerir la distribución de los ayllus menores de acuerdo a la dualidad ecológica: Aransaya abarcaría la puna, y Urinsaya el valle. Sin embargo, tanto la mitad de arriba como la de abajo se extienden de un extremo al otro del ayllu Macha en forma territorialmente continua. Las mitades no pueden menos de abarcar cada una ambos niveles ecológicos, puesto que en la dinámica de conformación del espacio político precedente (ayllus menores y ayllus mínimos o cabildos) está ya incluido el acceso a tierras de puna y de valle. Cada unidad familiar y cada grupo patrilocal exógamo de la puna mantiene idealmente el acceso a tierras de puna y de valle, consolidándose este modelo a

nivel de ayllu mínimo y de ayllu menor, teóricamente endógamos. En otras palabras, ninguno de estos niveles forma un grupo territorial continuo e integrado, sino que cuenta con tierras diseminadas tanto en puna como en valle. De esta manera, las mitades no pueden menos de incorporar el modelo ya contenido en los niveles anteriores.

En los niveles iniciales de la organización del espacio, sin embargo, las funciones preponderantes corresponden al núcleo doméstico y a la unidad patrilocal, en relación a los sistemas de parentesco que regulan al mismo tiempo el acceso a la tierra. El espacio propiamente político se va instaurando progresivamente a partir del segmento mínimo de linaje (ayllu mínimo), a medida que el grupo local exógamo crece y amplía el número de alianzas, haciendo explícitas todas sus virtualidades solamente en relación a la totalidad. A nivel de ayllu mayor (mitad), e incluso a nivel de ayllu menor, las funciones económicas en relación al parentesco ya han sido prácticamente agotadas por los niveles anteriores, contenidos por otra parte en el nuevo nivel organizativo. De esta manera, los segmentos menor y mayor de linaje (y con alguna salvedad, el segmento mínimo) representan los niveles propiamente políticos de la organización del espacio (47).

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

Si relacionamos la dualidad puna/valle con la división en mitades, obtenemos un modelo cuatripartito, resultado de la doble aplicación de la oposición alto/bajo en dos planos distintos, el primero horizontal y ecológico (puna/valle) y vertical y simbólico el segundo (Aransaya o mitad de arriba, y Urinsaya o mitad de abajo)(Platt 1976:11)(Fig. 7).

Aransaya Urinsaya

Puna

Valle

Fig. 7

Quedaría por explicar, sin embargo, la razón de ser de la transposición de la oposición horizontal alto/bajo, primariamente ecológica, a un nivel vertical simbólico y, más propiamente, político. La explicación de Platt (Ib., pp.) se mueve exclusivamente a nivel de sistema de parentesco, en relación a sus implicaciones simbólicas. Los sectores de puna (alto y masculino) tenderían a establecer alianzas, matrimoniales y económicas, con sus correspondientes segmentos de valle (bajo y femenino). Pero siendo las mitades (ayllus mayores) endógamas, la totali

dad del modelo de la sociedad Macha "debe" contener esta estructura por duplicado, constituyéndose de esta manera una mitad Aransaya (masculina) y otra Urinsaya (femenina) (Platt 1976:14-15).

Excluyendo las relaciones puna/valle, vigentes en todo el campo nortepotosino, el resto del modelo nos parece responder, sin embargo, a una lógica excesivamente abstracta como para adecuarse a la realidad de los hechos; una lógica que postula simplemente una transferencia del plano real al plano simbólico sin explicar los mecanismos mediadores de este proceso y sin incluir como factor explicativo un nivel más propiamente político (49). Nos quedamos sin sabe, además por qué cada mitad es endógama, y cuáles son los criterios que permiten adscribir un ayllu mayor a la categoría "aransaya" y el otro a la "urinsaya".

Por nuestra parte, postularíamos un modelo explicativo que tiene como punto de partida la constitución paralela de las dos mitades a lo largo del tiempo, de acuerdo a la lógica que hemos expuesto más arriba (cf. p. ss.). A un cierto punto, la expansión territorial de una mitad (en relación a la situación actual) habría entrado en conflicto con la de la otra, generándose una serie de enfrentamientos que habrían sido resueltos con la alianza entre ambas mitades; una alianza basada, no ya en lazos de parentesco (ambas mitades son básicamente endógamas), sino

en fórmulas propiamente políticas y de la cual habría surgido la categorización Aransaya/Urinsaya en relación a la probable prevalencia de una mitad sobre la otra (50). Este tipo de conflictos eran ya, por otra parte, normales en tiempos prehispánicos. Las luchas iniciales habrían sido ritualizadas en el tinku; de hecho, el nivel más importante de confrontación dentro del territorio Macha es el que se da entre las dos mitades que, además de no contraer matrimonio entre sí, se relacionan mutuamente a través de hostilidades institucionalizadas de ferocidad extrema (Platt 1976:15, 17). Quedarían además explicadas las implicaciones sexuales del tinku y la asimilación de los enfrentamientos rituales a la cópula (Platt 1980:154 ss.): la confrontación/unión entre las dos mitades, simbólicamente masculina la una y femenina la otra, rerresentaría una "liberación total de energía" y actualizaría al mismo tiempo las hostilidades y el pacto político inicial. De hecho, el mismo Platt atribuye el tinku la finalidad de reafirmar la estructura política de la sociedad (Platt 1976:18).

La validez de este modelo no generalizable, sin embargo, a todos los ayllus runtepotosinos. Algunos ayllus (Chayantaka, Casa, todos los ayllus de Sacaca, por ejemplo) han perdido sus autoridades a nivel de mitad, conservando solamente los jilakatas o jilaqos, cuyas

respectivos ayudantes o segundas, lo que parece indicar una cierta decadencia del espacio político a este nivel organizativo. Otros, en cambio (Pukwatas, por ejemplo), las conservan (51).

Por lo que se refiere a los ayllus de Sacaca, la ocupación actual del territorio se caracteriza por la presencia de ranchos o estancias (dos o tres núcleos residenciales dispersos) y comunidades (pequeñas aldeas concentradas en un espacio relativamente homogéneo), como sucede en el resto de la región.

Los once ayllus de Sacaca están distribuidos en dos parcialidades o mitades, correspondiendo cuatro ayllus a la mitad Aransaya y siete a Urinsaya. Aparentemente, podría hablarse -en analogía con el ayllu Macha- de un ayllu máximo (Sacaca) con dos ayllus mayores (las mitades aransaya y urinsaya), subdivididas, a su vez, en cuatro y siete ayllus menores, respectivamente. De hecho, documentos del siglo XVII hablan de la existencia de dos parcialidades en el pueblo-reducción de San Luis de Sacaca: la parcialidad aransaya, identificada aparentemente con el ayllu Jilavi, y la urinsaya, asimilada al ayllu Chaiquina, con dos "indios caciques principales" (los kurakas) al frente de cada parcialidad. Todavía en 1894, con posterioridad a la Ley de Exvinculación, se nombra a los indígenas de los ex-ayllus Jilavi y Chaiquina de la comprensión de Sa-

caca" (Definición de la contienda interdepartamental entre Potosí y Cochabamba, mediado por los litigios sobre terrenos de las comunidades de Sacaca y Quirquiavi, Registro Civil de Sacaca, 1646-1968). El documento de 1894 no hace referencia, en cambio, a la existencia de kurakas, nombrando solamente a cuatro "hilacatas cobradores".

Como quiera que sea, la situación actual contempla la existencia de once ayllus: Jilavi, Collana, Sakha, y Jilacatani (parcialidad Aransaya); Chaiquina, Colque, Tarwachari, Cusillani, Tarauca, Katy y Sullka (parcialidad Urinsaya). Los ayllus Jilavi y Chaiquina aparecen, por tanto, como un ayllu más. Esta situación no debe interpretarse, sin embargo, como una "desintegración" de los primitivos ayllus Jilavi y Chaiquina por efecto de la Revisita de 1881 (Mamani 1978:86). Podemos sospechar la existencia de los ayllus actuales ya en tiempos de la colonia, como lo demuestra el hecho de que en 1646 aparece nombrado un "(indio" principal del ayllu Collana del dicho pueblo (de Sacaca) y otros indios principales" (Definición..., ib.). Los nueve ayllus restantes, de acuerdo a la situación actual, podrían haber sido, por tanto, ayllus menores de los dos ayllus mayores Jilavi (parcialidad aransaya) y Chaiquina (parcialidad urinsaya), aunque dichos ayllus mayores podrían ser también considerados como los más importantes ayllus menores de cada par

cialidad, asimilada a un ayllu mayor. Ignoramos, sin embargo, si la organización política tradicional comprendía el mismo número de ayllus que en la actualidad. Las alternancias históricas sugieren más bien la existencia de procesos de fusión/fisión en determinados ayllus, como sucede, por ejemplo, con el ayllu Tarwachani.

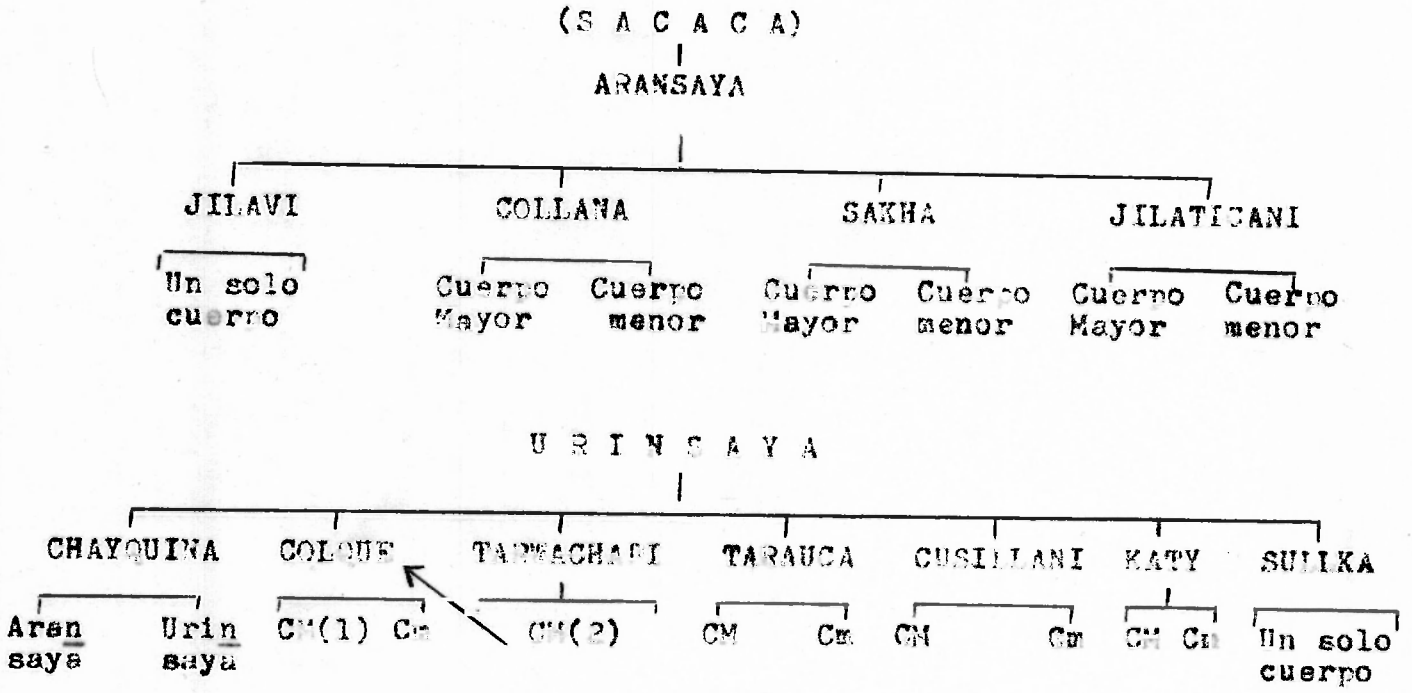
En el momento presente, el segmento máximo de linaje (ayllu máximo Sacaca) no aparece de manera explícita, al contrario de lo que parece suceder en Macha. Los campesinos declaran solamente su pertenencia a uno u otro ayllu y a una de las dos parcialidades o mitades. En este sentido, conviene señalar que los tinkus más importantes se celebran siempre entre representantes de ayllus aransaya y urinsaya, reproduciéndose a este nivel el esquema explicativo que postulábamos más arriba (cf. supra, p.); pero pueden tener lugar también entre comunarios y ex-colonos (por ej., comunarios del ayllu Tarauca y excolonos de la hacienda Carcoma) o entre comunidades de un mismo ayllu.

Por otra parte, la mayoría de los ayllus presentan una división dual entre cuerpo mayor y cuerpo menor, con algunas excepciones significativas. Así, el ayllu Chaiquina es el único que conserva una división dual entre "arriba" (aransaya) y "abajo" (urinsaya); los ayllus Jilavi y Sullka (probablemente un mismo ayllu en el pasado)

cuentan, a su vez, con un solo "cuerpo", mientras que el ayllu Colque cuenta con dos "cuerpos mayores" y un "cuerpo menor": el primer "cuerpo mayor"(Jankoyo) ha pertenecido siempre al ayllu Colque; el segundo (Tarwachapi) fue en tiempos un ayllu autónomo, apareciendo desde 1779 como adscrito al ayllu Colque (cf. supra, p.). En la práctica, sin embargo, funciona como un ayllu independiente, y como tal lo consideramos (Fig.).

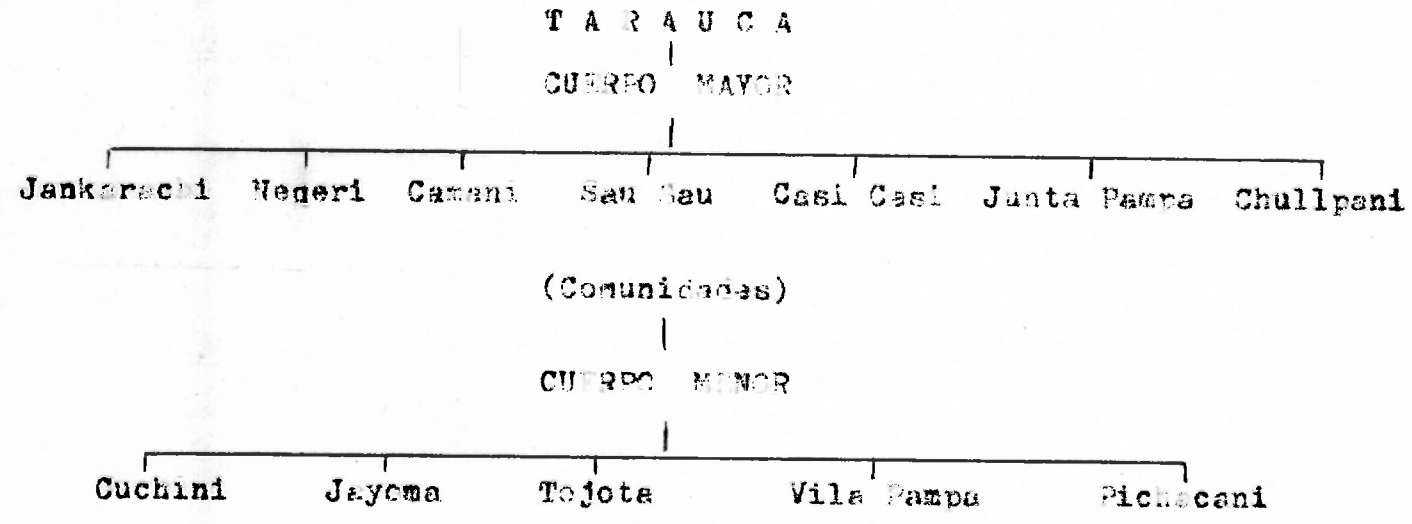
A este nivel organizativo (cuerpo mayor y menor) encontramos una nueva diferencia respecto al ayllu Macha, cuyos diez ayllus menores no aparecen divididos tan claramente en dos nuevas parcialidades o cuerpos, como sucede en los ayllus de Sacaca. La dualidad cuerpo mayor/cuerpo menor parece coincidir, por otra parte, en algunos aspectos con la dualidad aransaya/urinsaya. El cuerpo mayor, por ejemplo, es reputado más importante y de mayor prestigio que el menor, concentrando las comunidades mayores y más significativas, mientras que el cuerpo menor está conformado prácticamente tan sólo por ranchos en la mayoría de los ayllus (Fig.).

En conjunto, puede afirmarse la persistencia del espacio político tradicional, a pesar de la desaparición de algunos niveles organizativos y teniendo en cuenta las variantes locales. Cada ayllu de puna poseía, además, inicialmente un número variable de "colonias" en el valle, re



Organización Espacial de
los ayllus de Sacaca

Fig. 7



Organización Espacial
del ayllu Tarauca

Fig. 8

partidas a mayor o menor distancia en los diversos niveles ecológicos. En la actualidad, el modelo subsiste todavía. Algunos ayllus (Macha y Pukwata) mantienen la continuidad territorial entre puna y valle; en otros, en cambio, la continuidad está fragmentada: la mayor parte del territorio del ayllu está localizado en la puna, existiendo solamente algunas pequeñas "islas" territoriales en el valle (los ayllus K'ulta y Jukumani, por ej.). Finalmente, el modelo ha perdido su vigencia en otros contextos. Así, algunas colonias del valle, pertenecientes en tiempos a un ayllu de puna, no se sienten ya parte integrante del ayllu originario, como en el caso de las comunidades de Sicoya y Jatun Jila, cuyas relaciones con su ayllu originario, localizado en la puna (provincia Bustillos), son inexistentes en la actualidad.

No podemos olvidar, finalmente, las consecuencias del impacto del sistema colonial-republicano sobre la organización tradicional del espacio. Los distintos sistemas organizativos y la diversidad de nomenclaturas (cambios en las toponimias, etc.) representan la condensación de racionalidades distintas, a menudo contrapuestas o sólo formalmente imbricadas, y traducen en el fondo concepciones divergentes del espacio. Constituye un claro ejemplo el hecho de que las demarcaciones jurídico-políticas de las provincias norteopotosinas no coincidan en ningún caso con las demarcaciones de los ayllus, a caballo la mayor parte de ellos entre varias provincias y aún depar

tamentos. Así, el ayllu Kukumani está ubicado en las provincias Bustillo y Charcas; lo mismo sucede con los ayllus Laymi, Aymaya, Chullpa y Chayantaka. Los ayllus Macha y Pukwata se localizan, por su parte, en las provincias de Chayanta y Charcas. Existen incluso ayllus interdepartamentales, como el ayllu K'ulta, a caballo entre la provincia Challapata (Oruro) y la de Tomás Frías (Potosí). El ayllu K'ulta posee además una isla en la zona de valles correspondiente a la provincia de Charcas. A nivel de cantones el problema se acentúa, ya que muchos cantones albergan más de un ayllu en su jurisdicción. En los cantones del valle pueden encontrarse hasta cuatro ayllus ocupando terrenos correspondientes a la jurisdicción de un solo corregidor. Precisamente el hecho de que la mayoría de los ayllus posean tierras en diferentes cantones, provincias o departamentos, comienza a ser un argumento utilizado hoy en día para privar a los ayllus de puna de sus tierras lejanas. Las bases de esta argumentación parecen perfilarse ya en la última Revisita General de tierras de 1882 (cf. Platt 1982:94 ss.).

En todo caso, más allá de la simple superposición de dos concepciones netamente distintas del espacio político, asistimos a una clara marginación de los ayllus locales por parte del estado criollo, lo que no prejuzga, en determinados niveles, la existencia de una incorpora-

ción subordinada de los ayllus al Estado. En este sentido, las autoridades estatales (sub-prefecto, corregidor y corregidor auxiliar) tienden a imponerse a las autoridades tradicionales (jilacatas o jilanqos y segundas), como sucede, por ejemplo, en la zona de Sacaca, donde los propios ayllus consideran símbolo de prestigio contar con una sede cantonal (lugar de residencia del corregidor) entre sus comunidades. La designación de corregidores corresponde siempre a la prefectura de Potosí, aunque los campesinos de un ayllu dado pueden escoger una terna y presentarla al sub-prefecto y al corregidor de Sacaca, quienes canalizan, a su vez, el nombramiento. La designación del jilacata o jilanqo corresponde, por su parte, al corregidor de la capital provincial; pero el jilacata saliente debe buscar antes a su sucesor, quien suele ser confirmado por el corregidor. Ello se exrlica teniendo en cuenta que la duración del cargo de jilacata es anual, por lo que todos los campesinos se desempeñan a la larga en él de manera rotativa. Por otra parte, el ejercicio de la jilacatura trae consigo más desventajas que beneficios. El jilacata es encargado de organizar las prestaciones laborales del campesino al Estado y de dirimir los conflictos internos, remitiéndose siempre, en última instancia, al sub-prefecto. En este sentido, suele ser un cargo odioso, por lo que su ejercicio rotativo está

prescrito de manera obligatoria dentro de cada ayllu (suele haber dos jilacatas por ayllu), bajo la amenaza de privación del acceso a la tierra (Fig.).

Por lo que se refiere a la zona ex-haciendas, la Reforma Agraria, al abolir el colonato y el pongueaje, restituyó parte al menos de sus tierras a los colonos, con todas las alternancias ya contempladas al analizar la evolución del espacio económico. La sindicalización del campo, particularmente en la zona de valles, ayudó inicialmente a consolidar este proceso de restitución; pero la demagogia y el caciquismo fueron minando poco a poco las bases del sindicalismo local, que llegó a situarse en antítesis al campesino, particularmente con dos de sus últimos dirigentes, Pedro Carita y Gildaro Sanobria (Harris-Albó 1976:37-48). La actual organización sindical norpotosina, disuelta la antigua Federación Especial, está adscrita a la CSUTCB; pero los dirigentes sindicales siguen estando a menudo más relacionados con los pueblos rurales que con el campo. Por otra parte, la restitución de tierras trajo consigo la desaparición de las autoridades tradicionales en los ayllus vallunos, encargadas hasta entonces de dirimir los conflictos entre campesinos, además de recolectar la "contribución terrenal" y organizar las prestaciones laborales gratuitas a los pueblos (Harris 1978:53). En este sentido, la Reforma

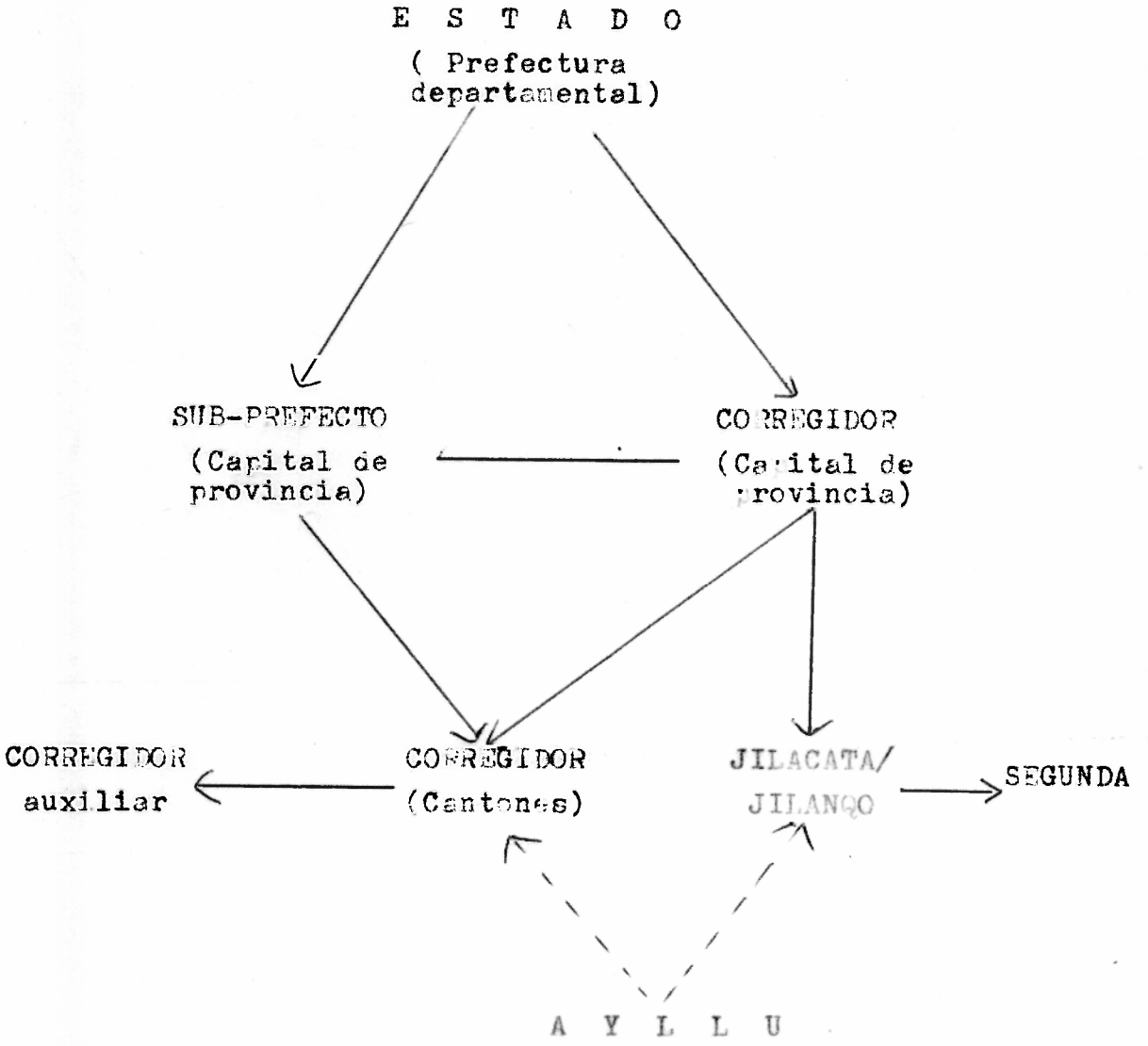


Fig. 10

Estructura del poder local en los ayllus de Sacaca

Agraria contribuyó indirectamente a acentuar la separación entre puna y valle. Aisladas y fragmentadas territorialmente desde antes de la Reforma Agraria, desvinculadas de sus ayllus de puna por la penetración de la hacienda individualizada la tenencia de la tierra, muchas estancias y aún comunidades vallunas han perdido la noción de territorio compartido, y la solidariedad inicial ha dejado paso en muchos contextos a una simple defensa individual del acceso a la tierra.

Entre todas las comunidades de ex-hacienda de la zona de estudio (Sacana, Churitaca, Siwinkani, Aguas Calientes, Cocho), merece una consideración especial Pairumani. En realidad, Pairumani está compuesta por tres conglomerados residenciales distintos: Pairumani propiamente dicho, Akoyo y Waricarpa, totalizando alrededor de 70 unidades domésticas. Es probable que Pairumani se constituyera en torno a la unidad patrilocal más primitiva. Poco a poco, a través de un proceso de crecimiento celular, el grupo patrilocal fue extendiéndose, y uno o varios de los descendientes del antepasado común fue 'expulsado' del grupo primitivo, debido tal vez a la escasez de tierras, y estableció su unidad residencial en otro lugar cercano donde, con el tiempo, el proceso de crecimiento celular volvió a repetirse. De esta manera, Akoyo, y Waricarpa se habrían constituido a partir de Pairumani a

través de un proceso similar. En conjunto Pairumani-Akoyo-Waricarpa, denominado Pairumani en referencia a la unidad patrilocal más antigua, habría constituido una ayllu mínimo (cabildo) en el contexto del ayllu Chullpa, siendo separado de él debido a la penetración de la hacienda (cf. supra, p.).

Restituídas parte de las tierras con la Reforma Agraria, Pairumani, aunque desvinculada de su ayllu originario, no ha perdido su antigua articulación comunitaria por haber conservado la estructura socio-económica tradicional, sobre la que se articuló el régimen de hacienda. Las tierras de la comunidad están agrupadas y distribuídas en doce mantas, en las que cada comunario posee al menos una parcela, debiendo sincronizar sus cultivos con las actividades agrícolas de los demás comunarios, respetando los ciclos de descanso. De esta manera, aún cuando el acceso a la tierra es individual y cada campesino es propietario de su parcela, la estructura de las mantas hace que la instancia comunitaria se mantenga (52). La comunidad en cuanto tal, con demarcaciones y linderos perfectamente delimitados, está representada por un campesino del lugar que hace las veces de corregidor y vela por el acceso de cada comunario a la tierra conforme a las normas hereditarias, siendo necesaria la incorporación a la comunidad (en caso de no haber nacido en ella) a tra

vés de estrategias matrimoniales viri o uxorilocales, para poder participar de sus recursos económicos. Nos atreveríamos a hablar, en este sentido de una suerte de "micro-territorio", que ante la imposibilidad de expandirse, concentra en sí algunas características básicas del espacio político, a pesar de haber desaparecido formalmente el sistema tradicional de autoridades (cf. Izko 1983:128 ss.).

3. El espacio ritual

La percepción del espacio se condensa máximamente en el espacio ritual y sagrado, donde convergen en alguna medida el espacio económico y el político. Representa, en este sentido una suerte de proyección de la memoria colectiva del grupo donde se plasma, como escritura, su concepción organizadora de la objetividad.

3.1. El espacio original

A nivel pan-andino, los mitos de origen nos proporcionan un primer punto de acercamiento al espacio sagrado, necesario para la comprensión de las peculiaridades que representa el caso nortepotosino.

Urbano (1981b) distingue dos ciclos míticos fundamentales en el sur andino precolombino: el ciclo de los Viracocha y el ciclo de los Ayar. El segundo se relaciona sobre todo con la región de Cuzco, mientras que el primero se extiende a lo largo de un territorio más vasto (53).

Tanto en uno como en otro ciclo, puede afirmarse la existencia de un "código espacial" jerarquizado, que designa simbólicamente el poblamiento o repoblamiento del espacio original. Así, cada héroe se encamina por una ruta espacial distinta, en correspondencia con las funciones que le son atribuídas (Urbano 1981b:XXXI-XXXVI, L-LII).

El punto de partida de todas las rutas parece corresponder, sin embargo, a Tiawanaku y al lago Titicaca. De hecho, ambos lugares aparecen asociados constantemente al origen de la primera y segunda humanidad, separadas y, a la vez, relacionadas por la creencia casi generalizada en un diluvio universal, que no puede ser considerado simplemente un tema veterotestamentario, paralelo a la afanosa búsqueda de un dios único y creador que reflejará los rasgos del dios judeocristiano (54).

Algunos cronistas relacionan el ciclo de los Viracocha con el de los Ayar, imaginando que éstos últimos habrían escapado del Diluvio en el lago Titicaca, siendo conducidos por Viracocha a través de "las cavernas de la tierra" hasta la cueva de donde salieron para dar origen a la nueva humanidad (Cobo 1956 1653 :62; cf. Murúa 1962 1590 :22)(55). En general, sin embargo, hay que dar la razón a Cobo cuando afirma que "en lo cual hablan muy confusamente, no distinguiendo la creación del mundo de su reparación después de pasado el diluvio. Por

que si bien algunos cuentan la creación primero que el diluvio, los más la confunden con él y con la reparación que le siguió, y empiezan el origen por los que se salvaron de las aguas del diluvio..." (Cobo 1956: 61, 149).

De cualquier manera, importa retener el lago o la isla de Titicaca y Tiawanaku como los lugares a partir de los cuales el espacio y, simultáneamente, el tiempo andino primordial se articulan. Como dice Cobo, "los moradores del Collao están divididos en dos pareceres: los unos afirman haber sido hecha la creación en Tiaguanaco y los otros en la isla de Titicaca", si bien reconoce que "hay tantas opiniones cuantas son las provincias y naciones desde reino, queriendo cada nación que haya sido en su tierra" (Cobo 1956: 150)(55).

El origen de los incas es también asociado por algunos cronistas al lago Titicaca, mientras que otros lo relacionan con una cueva del cerro Tambotoco, situado en Pacaritambo, cerca de Cuzco (57).

Por el resto, el camino mítico recorrido por Viracocha y la primera pareja mítica (Manco Capac y Mama Ocllo) coincidía aproximadamente, de acuerdo a algunos autores, con el eje acuático Desaguadero - Titicaca - Azangaro (*taypi*), correspondiendo en su punto de llegada al quinto *ceque* (línea o raya) de Cuzco, en el que estaba localizado el tempo de Vilcanota, uno de los pocos que tenía

el privilegio de repetir la fiesta cuzqueña de Capacocha. Cada año, los incas se dirigían a Vilcanota para reactivar la propia historia mítica. Un número no precisado de niños era inmolado, y su sangre enviada a lo largo del tayni, a partir del cual todo el Collao era irrigado simbólicamente e integrado en el sistema espacio-temporal del Estado Inca (Duviols 1976).

Es también un hecho frecuente la asociación del origen del linaje humano a las piedras, relacionadas a veces con el simbolismo del centro (cf. Eliade 1954:345 ss.; 1979:21 ss.). Así, el pueblo que habitaba inicialmente el Collasuyu, nos sigue diciendo Cobo, se llamaba tayni cala (piedra de en medio), "porque tenían por opinión los indios del Collao, que este pueblo estaba en medio del mundo y que de él salieron después del diluvio los que tornaron a poblar" (Cobo 1956:95). El inicio de los linajes collas es asociado, por el resto, a una multitud de wakas (58) formadas por Viracocha de barro de Tiawanaku o esculpidas en piedra como una suerte de "dechado de la gente que después habría de producir", ordenándoles que "se sumiesen debajo de tierra" y haciéndoles salir de fuentes, ríos, lagunas, cerros, cuevas y raíces de árboles. Después de haberse multiplicado, sus descendientes hicieron adoratorios de piedra en estos lugares, en memoria del origen de su linaje (Be

tanzos 1968 1551 :9-10; Molina "El Cuzqueño" 1943 1575 : 8-9). Duviols habla, en este contexto, de una "waka principal", identificada con el doble mítico del ancestro fundador del ayllu (Duviols 1972: 359 ss.).

Referido al Norte de Potosí, la creencia más generalizada habla de una primera humanidad, de orígenes oscuros, formada por hombres (chullpas) que "no conocían al sol", pero cuyas casas tenían puertas que miraban hacia el Oriente; cuando el sol salió, todos murieron. Existen, con todo, diversos mitos y leyendas que remiten, de una u otra manera, al lago Titicaca como el lugar de origen de la segunda humanidad, con significativas variantes locales. Algunas de ellas se han apropiado incluso de los mitos de origen y los han localizado en la región. Se cuenta, por ejemplo, que el Creador del mundo envió a sus tres hijos para convertir a los hombres salidos del lago Titicaca. Uno se quedó en Quillacas, el otro llegó hasta Acacio y el tercero fundó Caripuyo. Los mencionados lugares constituyen hoy en día los tres grandes santuarios del "Tata Esaltasiún", cuya fiesta se celebra el 14 de septiembre (cf. Bustamante 1979:13).

Es común, por el resto, la asociación de determinadas piedras y cerros con el simbolismo de la fecundidad y los espíritus de los antepasados, relacionados, en este sentido, con el inicio del propio linaje y, sobre

todo, con la continuidad de la tradición, ya que la pachamama absorve todavía, como veremos, todas las creencias relativas al origen.

3.2. Cosmovisión y niveles espaciales

Algunos cronistas nos permiten acceder además a una imagen del mundo, ampliamente difundida por Imbelloni (1942:5 ss.), que concebía un universo dividido en tres planos. Así Garcilaso nos dice que "llaman al ciello Hanan Pacha, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos, a ser premiados por sus virtudes; llamaban Hurin Pacha a este mundo de la degeneración y corrupción, que quiere decir mundo bajo; llamaban Ucu Pacha y al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo, donde decían que iban a parar los malos..." (Garcilaso 1960 1609 :76). Bertonio y Holguín en sus respectivos vocabularios de la lengua aymara y quechua, acogen una concepción similar. Bertonio traduce alak pacha como "cielo"; aca pacha, es sinónimo de "tierra o suelo por donde caminan los vivientes" y mancca pacha, de "infierno" (Bertonio 1959 1612 I:242). Holguín, por su parte, traduce hanan pacha como "lo alto por el cielo" ("y si hablan desde el cielo, ura pacha"); kay pacha, es "lo bajo por la tierra" y ucu pacha "los lugares hondos como el infierno" (Holguín 1952 1608 :568).

Domingo de Santo Tomás no menciona ninguno de los tres niveles en su Vocabulario quechua, redactado en el Alto Perú en 1560; en su Gramática, sin embargo, nombra repetidas veces el cielo que traduce como hanancpacha, el ucupacha ("infierno, abaxo de la tierra") y el Kay pacha, traducido como "esta tierra, este mundo" (Santo Tomás 1951b 1560 :88 ss.).

Es profundamente cuestionable sin embargo, la existencia de esta concepción tripartita del mundo antes de la llegada de los españoles. Es probable que algunos cronistas y los primeros "traductores" hayan vertido conceptos cristianos en un molde linguístico preexistente, como sucede por el resto con las nociones de "pecado" y "gracia". La cosmogonía cristiano-occidental de la época de la colonia contemplaba un mundo que avanza de una génesis hacia un destino final alternativo y que implicaba, a nivel espacial, una cierta jerarquización y, a la vez, oposición de los tres espacios: un cielo situado encima de la tierra, con un infierno debajo (cf. Bouysse-Harris 1983:7). Tal impresión es reforzada por la imagen del mundo que otros cronistas nos transmiten; una imagen que se sitúa en las antípodas de la precedente y que refleja, seguramente, una tradición mucho más antigua y, con toda probabilidad, más autóctona. Fernando de Santillán concretamente, afirma que "lo que comúnmente

todos creían y tenían por fé, es que el que era bueno, cuando moría volvía a donde había venido, que era debajo de la tierra, y que allí vivían los hombres y tenían todo descanso; y que el que era muerto por justicia o hurtaba o hacía otros pecados, cuando se moría iba al cielo, donde hay fuego y allí purgaban por ellos..." (Santillán 1968 1563c :101).

Por otra parte, una cosmovisión que concibe el mundo como un conjunto de planos superpuestos (cielo, tierra, infierno) sería difícilmente compatible con el desarrollo de una ciencia astronómica tan perfeccionada como la del mundo andino prehispánico, particularmente por lo que se refiere a los incas. No es posible imaginar, a partir de la concepción de un cielo inmóvil sobre la tierra, ninguna explicación sobre el movimiento de los astros, particularmente el de las estrellas fijas. Existen incluso determinados mitos y creencias que parecen implicar una concepción esférica del mundo. Así, un conocido texto de Huarochirí narra cómo Yacana, doble celeste de la llama (la constelación negra de la llama en realidad), camina por el centro del cielo y, al llegar a la tierra, toma agua de los manantiales y camina por debajo de los ríos. A media noche, bebe toda el agua del mar, para conjurar el peligro de una posible inundación en caso de que el diluvio se repita (Avila 1975 1598c :124-125). Señalan

en la misma dirección algunos testimonios contemporáneos, como los recogidos por Urton, de acuerdo a los cuales la constelación negra de la llama se encuentra bajo tierra durante la época de lluvias y por encima en la época de sequía (urton 1981:480). En otras palabras, la esfera de las estrellas fijas gira; las estrellas van cambiando a través de los meses, y eso haría inevitable que el universo fuera concebido como una esfera. A partir de aquí podría explicarse el camino de las estrellas "por debajo de los ríos", y más en general, "bajo tierra" durante el verano: estarían dando la vuelta por el lado oculto de la esfera. En este sentido, el momento en que Yacana baja a beber el agua del mar para evitar las consecuencias de un posible diluvio, coincide curiosamente con los últimos días del mes de octubre, cuando la constelación de la llama está en su culminación inferior debajo del horizonte (Zuidema-Urton 1976:69). El análisis de la astronomía aymara lleva a conclusiones parecidas (cf. Tejeiro 1948; Ibarra Grasso 1982).

Parece cobrar cuerpo, por tanto la impresión de que una concepción tripartita del mundo como la expuesta, difícilmente hace justicia a la cosmovisión andina prehispánica. Es, sin embargo, igualmente problemático reconstruir una posible cosmovisión espacial supuestamente más genuina, entre otras cosas porque es probable que hayan coexistido diversas concepciones o, al menos, significati

vas variantes locales de una misma concepción. Si analizamos las imágenes del mundo, del campesino andino contemporáneo, sale reforzada una impresión semejante. Por el resto, como afirma H.O. Urbano, las transformaciones ocurridas en el pensamiento andino acerca del tiempo y del espacio, se realizaron muy temprano y con gran rapidez. (Urbano 1981a:77).

Si analizamos el problema en referencia a la zona de estudio, se corrobora, no obstante, la impresión de la ausencia de una cosmovisión espacial tripartita. Los compartimientos estancos, con seres fijos adscritos exclusivamente a uno u otro nivel, con características positivas unos (los del hanan pacha) y negativas otros (los del ukhu pacha), y con un kay pacha entre los dos extremos (lo fasto y lo nefasto), entre los principios espacialmente localizados, el de la creación u ordenación del mundo y el del kuti (vuelco), como afirma Kusch (1970:148), representan una cosmovisión altamente orgánica y sugerente; pero que no corresponde a la que nosotros hemos creído percibir (59).

La terminología utilizada habitualmente por el campesino de la zona no permite inferir la existencia de una tripartición espacial ni, consiguientemente, una dimensión conceptual correspondiente. El hombre, con su entorno vital inmediato (el llamado kay pacha), no constituye una

dimensión espacial distinta de un hipotético "mundo de arriba" y de un "mundo de dentro" antagónico. El hombre está permanentemente confrontado a lo fasto y a lo nefasto; pero lo fasto y lo nefasto forman parte indisoluble de su mundo, y no están relegados a dos planos espaciales contrapuestos. En otras palabras, el espacio donde se desarrolla la vida humana no constituye una suerte de espacio neutral acosado por las fuerzas negativas del ukhu pacha e interpelado por las positivas del hanan pacha. También en el espacio inmediato coexisten lo negativo y lo positivo, difícilmente diferenciables en ocasiones, definibles en todo caso, no por su adscripción espacial, sino por el contenido de su actuación. La permanente confrontación del hombre andino con lo fasto y lo nefasto no debe traducirse, por tanto, en la existencia de dos regiones espaciales e ideológicas separadas y antagónicas (hanan y ukhu pacha), que encarnarían las fuerzas positivas y las negativas, el bien y el mal, respectivamente, mientras que el espacio propiamente humano, el kay pacha, constituiría una dimensión intermedia, acosada por las otras dos. La misma organización del espacio que Harris describe en referencia a otra zona del Norte potosino (el ayllu laymi) corroboraría cuanto venimos afirmando. La división laymi del espacio, formalmente tripartita, distin

gue entre Tyusa parti (la parte de Dios), Sajra parti (la parte maléfica) y Jiwas parti (la parte del "nosotros", nuestra parte) (Bouysse-Harris 1983:43); pero se trata más bien de un espacio interno, ubicuamente proyectado sobre la exterioridad, que de tres niveles espaciales geográficamente localizables, como la misma Harris indirectamente supone (Ib.:33 ss.), aún cuando la relación con la cosmovisión cristiano-occidental aparezca más manifiesta.

El hombre habita este mundo (kay mundo en la terminología local), que constituye en principio un universo completo y acabado, sin cielo ni infierno, aunque el campesino haya aprendido a diferenciar de él un janaj pacha (cielo) introducido por la catequesis cristiana, pero cuya consistencia es sumamente lábil en relación a la vida cotidiana del campesino, como veremos más adelante; representa, en este sentido una suerte de plano espacial superpuesto, no integrado y disfuncional respecto a la cosmovisión campesina. No existe, en cambio, una terminología para nombrar el infierno. El ukhu pacha como lugar negativo y separado es completamente desconocido; constituye más bien la dimensión interior de este mundo y, en última instancia, el fondo originario de donde emerge la vida y en donde la vida se reintegra, en una especie de circularidad espacial y simultáneamente, temporal (cf. infra p.).

Se habla de este contexto, de pacha ukhupi (dentro de la tierra) en referencia por ejemplo, a la semilla, los muertos y los qarakus (ofrendas rituales) que son depositadas en el interior de la tierra. El cielo y el aire son asimilados, de hecho, a un espacio abierto y peligroso, surcado de espíritus malignos; la "madre tierra", en cambio, alberga una dimensión espacial fundamentalmente benigna, a pesar de su ambiguedad (cf. infra, p.) (60).

3.3. La pachamama

El vocablo pacha se ha especializado, como decíamos, para designar el espacio. Así, Domingo de Santo Tomás traduce pacha como "tierra; hábito, vestidura" (Santo Tomás 1951a:287); y Holguín como "suelo, lugar" (Holguín 1952 1608 :268). En aymara, en cambio, no existe una equivalencia directa entre pacha y tierra, suelo o lugar. Bertonio, sin embargo, es el único en transmitirnos el vocablo pachamama, que traduce en una larga perífrasis, como "la tierra de pan llenar y acerca de los antiguos era nombre de mucha reverencia, por ver que la tierra les daba de comer; y así decía: pachamama huahuamaha. O tierra yo seré tu hijo, o tómame o tenme por hijo". Y añade: "Hablaba como el demonio les enseñaba" (Bertonio 1959I: 242). La pachamama es, a su vez, diferenciada de la "tierra material (un puñado de tierra)", traducida como laka (Ib.: 148). La pachamama va asociada, en este sentido, a

las nociones de abundancia ("la tierra de pan llenar") y generación ("tenme por hijo"). Los vocabularios quechuas antíguos no nos permiten, en cambio, deducir la acepción exacta de pacha; el mismo Domingo de Santo Tomás traduce "tierra", indiferenciadamente, como allpa y pacha (Santo Tomás, ib.:342). Tanto en el quechua como en el aymara actuales, sin embargo, la palabra pacha es utilizada en referencia a un espacio o una realidad concreta. No sirve para designar, por tanto, una totalidad abstracta e indiferenciada, sino un espacio localizado. Ya Bertonio traducía "todo el universo mundo" como pusi suu, las cuatro divisiones que componen el todo, señalando los elementos a la vez opuestos y complementarios de la totalidad (Bertonio 1959 II:278; Bouysse-Harris 1983:23).

Ignoramos si la pachamama, fue en el pasado una especie de diosa cósmica, la madre del universo, como sucede con otras religiones telúricas, y si se escondía tras ella un concepto universal que incluyera también al cielo (Kill 1969:58 ss.,117). Existen algunos vestigios que permiten considerar esta hipótesis, como la asociación de determinados fenómenos celestes (rayo, trueno, lluvia, granizo) a los cerros y cumbreras, sus lugares de origen; o la relación entre las estrellas, las llamas y hasta el sol con las lagunas de alta mon-

taña, asociación más frecuente, sin embargo, en otros lugares de los andes (Bastien 1978:95; López Rivas 1976). Pero cabría mencionar sobre todo la creencia, relativamente generalizada, de que el sol nace del interior de la tierra (ukhu pachamanta), considerada, en este sentido, su lugar de origen, y a ella regresa al final del día, una vez concluída su trayectoria celeste. Harris afirma algo parecido en relación a los laymis (Harris 1982:62)(61).

En el momento presente, y en relación a la zona de estudio, es muy aventurado afirmar, sin embargo, esa identificación de la pachamama, una suerte de "lugar total" al que todo es reconducido, con el universo. Sería una prueba de ello el hecho de que determinados niveles del espacio parecen haber cobrado, más bien, una cierta autonomía respecto al poder de la pachamama, fundamentalmente benigno; y,aún cuando originalmente hubieran sido generados por ella, han transpuesto las barreras de la ambigüedad para adscribirse claramente a un espacio de características negativas, identificado con un "espíritu del lugar" igualmente negativo. Tal es el caso, por ejemplo, de las chorreras o cascadas (phajcha); los manantiales de tierra negra o ferrosa (juturis); las cuevas, simas, agujeros profundos y lajas, de donde surgen vientos malignos y remolinos

(sajra wayra, muyu wayra llojsimun); los chullperíos o lugar de los muertos antíguos (chullpas);determinadas lagunas maléficas (sajra qochas), e incluso algunos cerros y lugares despoblados, morada de los sajras, por donde caminan los machus (viejo, asimilado en este caso a un espíritu negativo), los q'enchas (asociados a los espíritus de quienes cometieron delitos particularmente graves, como el incesto) y los noentes, deformación del castellano "duende", normalmente asociado en la zona a los espíritus de los niños matados al nacer (infanticidio)(Izko 1983:209). Los espíritus de estos lugares, y de otros de caracterización igualmente negativa, pueden agarrar (jap'ega) a quien se aventura a pasar cerca de ellos, debiendo actuarse rituales apropiados de exorcismo a través del yatiri para liberar al jap'eqasqa (agarrado), cuyo mal es asimilado a una enfermedad sobrenatural; rituales orientados normalmen

animal (rukada, lit. "cambio, trueque, reemplazo")(Izko 1983:218).

Para el resto, el término pachamama ha conservado toda su vigencia, aún cuando sea utilizado casi exclusivamente en contextos rituales. En su uso cotidiano ha sido, en cambio, desplazado por la palabra wirjina,

que designa las tierras más fértiles y sus espíritus protectores; la "madre tierra" como totalidad (pachamama) ha sido sustituida, en este sentido, por sus manifestaciones locales más significativas en referencia a la noción de abundancia y fecundidad (62).

Los contextos rituales son quienes proporcionan, sin embargo, el marco adecuado para que pueda desplegarse en toda su potencia el significado de la pachamama (cf. infra, p. ss), que aparece descrita constantemente en ellos, no como una mera realidad objetiva, cosificada, sino como una realidad viva, un seno materno que todo lo cobija; es la "madre tierra", alguien no menos que personal a quien dirigirse y con quien el hombre puede entrar en relación, una relación de reciprocidad en la que la tierra tiene, no obstante, la iniciativa. "La tierra ha cumplido con nosotros, cumplamos nosotros con la tierra"; "ambos nos tenemos que corregir"; "tenemos necesidad de ella y ella nos necesita a nosotros", son algunas de las expresiones utilizadas en los contextos rituales aludidos para subrayar la reciprocidad hombre-tierra.

En realidad, sin embargo, la expresión más habitual para designar a la pachamama es marc(a) pacha mamala. La palabra mamala, un diminutivo de mama (madre, señora), contribuye a subrayar el carácter íntimo, ca-

riñoso, de la relación hombre-tierra. La palabra marca, en su acepción de "pueblo" (Bertonio 1959 II:217), hacía referencia a la totalidad del espacio poblado por el hombre, pudiendo abarcar desde un pequeño asentamiento humano hasta un conjunto de ayllus. En este sentido, la madre tierra (pacha mamala) sería puesta en relación explícita con el espacio doméstico, con el espacio habitado por el hombre, el espacio humano (marca). Implícitamente, la totalidad que la pachamama ha generado sería puesta aquí al servicio del hombre; es la totalidad dque la pachamamala brinda al hombre. Marca es traducida también por Bertonio, sin embargo, como "un juego de algo" (Ib., 217); podría hacer referencia igualmente, en este sentido, a los Carnavales (febrero/marzo), llamados también en la zona anata ("juego"), en relación a las celebraciones festivas que jalonan su curso, con ocasión de la recolección de los primeros frutos (cf. infra, p.). La pachamamala sería, en este contexto, causa y, al mismo tiempo, referencia del "juego" humano, el marco imprescindible para la celebración de la vida.

La asociación de la pachamama con el "mundo de dentro" es, por lo demás, un hecho frecuente. En esta dirección señala su identificación con los lugares donde habita, las wirjinas, desde donde hace crecer y madurar las plantas (poqochiy). La pachamama es, además, en es

te contexto, el lugar de los muertos, el lugar a donde el hombre se reintegra (63). De hecho, el culto a los muertos es constantemente asociado a la fecundidad. Es probable, incluso, que el actual supay (diablo) o, con más propiedad, los supaykunas (diablos), sean los muertos de la antigua religión, asimilados al diablo cristiano (Taylos 1980; Harris 1982; Bouysse-Harris 1983:28). En todo caso, los muertos son en gran medida responsables del ciclo agrícola; y existen determinados "diablos" aque son expresamente asociados a la fecundidad, como el guerra mallku, llamado "el marido de la tierra", que anda suelto particularmente de sábado de tentación a domingo de gloria, fecundando a las mujeres (cf. Izko 1983)(64).

La asociación de la pachamama a los muertos, fecundantes pero peligrosos, nos descubre otra de las características de la pachamama, su ambigüedad. La madre tierra puede manifestarse, por ejemplo, en lugares de caracterización benigno-maligna, como algunos cerros, ríos, lagos y vertientes. La pachamama tiene, además, hambre y exige qarakus (ofrendas rituales) en los lugares apropiados a cada tiempo, pudiendo castigar el olvido durante más de una generación. Pero es sobre todo la asociación de los supaykunas con el mundo de dentro y la fecundidad (y, en este sentido, con la pacha-

mama) quien replantea el problema de la ambigüedad; una ambigüedad que parece inclinarse, en ocasiones, del lado de lo negativo.

La asociación entre muerte y fecundidad parece condicionar, en el fondo, esta ambivalencia. La muerte representa una amenaza para el proceso del crecimiento humano; es, en este sentido, un estado difícilmente controlable y, por lo tanto, potencialmente peligroso. Pero, al mismo tiempo, la muerte (de la semilla, del animal ofrendado como wilancha o del hombre mismo) es la condición para que siga habiendo vida. En definitiva, la experiencia del "límite" que la existencia individual revela, puede ser superada -como veremos- cuando el ciclo vital humano es insertado en el amplio ciclo de la naturaleza.

3.4. Cerros y cumbreras

Por su parte, los cerros poseen un claro poder ordenador y estructurante del espacio y son normalmente asociados al espíritu de un antepasado de acuerdo a una jerarquía. Los cerros más grandes y altos (el Mallku Kota y el Charakayo, por ejemplo) suelen ser la sede de un espíritu especialmente poderoso y temido, y constituyen un punto de referencia para toda la región. Existen además otros cerros cuyo poder de irradiación es menor o está restringido a una comunidad o conjunto

de comunidades, como el Chuschuloma o el Kichitane: denominados achachilas (de achachi, abuelo, antepasado), o mallkus. Finalmente, cada comunidad suele tener un espíritu protector, asociado normalmente a un cerro llamado Santa o Tata Wilacrus (Santa Veracruz) o, simplemente, Calvario, considerado patrón de las tierras comunales. Asistimos en este último caso a una cierta superposición de cultos; el culto cristiano a Santa Veracruz, parece haber sido asociado a un culto preexistente, articulado a partir de la cruz andina (cruz de S. Andrés), también llamada "cruz de agua, símbolo de fecundidad. De todas maneras, si los mallkus y achachilas son a la vez venerados y temidos de acuerdo a su importancia, los tata wilacrus son absolutamente benignos (64). En uno y otro caso, sin embargo, los cerros, sedientos y hambrientos por antonomasia, exigen puntualmente su ofrenda ritual (qaraku), particularmente durante el mes de agosto, como condición para seguir irradiando su poder protector. En caso contrario, una desgracia (granizada, sequía, etc.) puede abatirse sobre la comunidad, porque "los cerros no están bien alimentados" (65).

Además de los cerros y cumbreras, existen una serie de lugares y objetos dotados de un poder genésico a la vez temible y fecundador, denominados en algunos contextos wakas, relacionados casi siempre con rocas, salien-

tes del suelo y peñascales de especiales configuraciones. Sobresale entre ellos el sayanku (Izko 1983:195). Todos son igualmente receptivos de ofrendas, generalmente huesos de cordero o llama joven, productos de la tierra y chicha.

3.5. El espacio y los espacios

En términos generales, descartada la identificación exclusiva de las partes altas de la geografía con lo positivo y de las bajas y profundas con lo negativo, podemos hablar de un espacio maligno u hostil, difusamente localizado en las partes bajas, pero también a ras de tierra e incluso en las alturas despobladas (cf. Aguiló 1981:49; 1982:38-41), y de un espacio benigno, identificable con la pachamama, con el espacio habitado o trabajado por el hombre - el espacio doméstico - y con determinados lugares (manantiales arenosos o que brotan en plena pampa, por ejemplo), cerros y cumbreras. El espacio doméstico va asociado, normalmente a un cierto "simbolismo del centro". La casa, concretamente, asume claramente las funciones de un centro organizador del espacio, y es asimilada en la zona al kunturmamani thapa (nido de cóndor) que protege de los peligros. Sólo en el espacio doméstico, por ejemplo, punto de referencia de la vida en todas sus manifestaciones, puede ser enterrada la placenta (significativamente denominada "la madre"), ya que si fuera enterrada en el espacio abierto y amena-

zante, recorrido por los espíritus negativos, podería ser absorbida por alguna fuerza maligna, y la vida del niño y de la madre correrían peligro. Determinados rituales de construcción de la casa refuerzan, además, este simbolismo del centro (cf. Platt 1976:16-17)(66).

Si el espacio doméstico y la pachamama, a pesar de la capacidad vindicativa de ésta última, son fundamentalmente benignos, conviene subrayar que el comportamiento de algunos cerros, de determinados seres del "mundo de dentro" (cf. Supra, p.) y de la totalidad de las wakas no es fácilmente predecible ni controlable. Podrían ser nombradas, en este sentido, determinadas dimensiones espaciales y fenómenos naturales espacialmente localizados, que permiten hablar, en su conjunto, de una suerte de espacio liminal, limítrofe entre lo fasto y lo nefasto, como el rayo (illapa o kejju kejju), cuyo poder, fronterizo entre el cielo y la tierra, puede ser transferido a un hombre, el yatiri, confiriéndole al caer sobre él una capacidad especial para entrar en comunicación con lo oculto (cf. Bouysse-Harris 1983:34)(67). El yatiri, sin embargo, cuyo poder es fundamentalmente benéfico, posee al mismo tiempo un poder destructor, manifestado particularmente cuando se trata de neutralizar algún hechizo o de contrarrestar los maléficios del layqa (brujo). Existen incluso algunas leyen

das que describen combates mágicos entre layqas y yatiris, que acaban invariablemente con la aniquilación del layqa. Por el resto, las concreciones de piedra y metal que el rayo produce al entrar en contacto con la tierra, llamadas balas o bolas, son asociadas al poder del yatiri y utilizadas durante las sesiones rituales para invocar a los espíritus (68).

Podemos nombrar, además, la existencia de lugares (santuarios) y tiempos (fiestas) especiales, de connotación fundamentalmente positiva, donde son venerados los santos cristianos. Son particularmente famosos, entre otros, el Señor de Acpcio, el de Quillacas, el de Caripuyo y Santiago el Mayor de Bumburi, además de la "Mamita" (la Virgen María) de Surumi (69).

Pero en la cotidianidad de la vida son los "dioses" andinos quienes prevalecen, a pesar de una cierta "transhumancia" de las imágenes cristianas. No deja de ser significativo al respecto que la tripartición jenaj pacha/kay pacha/ukhu pacha sea recordada por algunos campesinos solamente en relación a los rezos introducidos por los catequistas. Dicha tripartición ha debido instaurarse, en todo caso, a partir de una dualidad básica; surgida probablemente en el seno de una totalidad inicial (la pachamama): la dualidad alto/bajo, primariamente ecológica (-saya), con una correlativa transposi

ción cosmovisiva (-pacha); dos regiones ecológicas y cosmológicas de una única realidad que, al ser identificadas con el cielo (arriba) y el infierno (abajo y dentro) de la cosmovisión judeo-cristiana, quedaron convertidas en dos regiones separadas antagónicas. La pachamama sería, consecuentemente, identificada como "este mundo" (kay pacha), aunque algunos de sus seres y niveles fueron adscritos al "mundo de dentro" (Fig.).

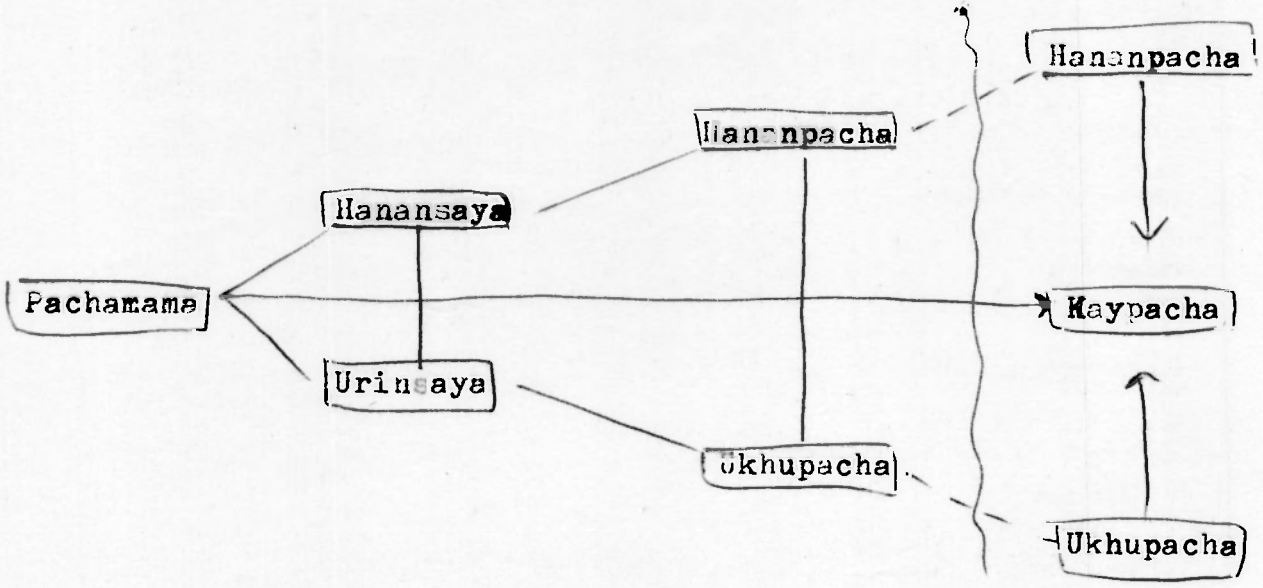


Fig.

Evolución (hipotética) de la cosmovisión espacial

En otras palabras, el pacha de arriba fue poblado de seres positivos; el pacha de abajo, de seres negati-

vos. La ambigüedad inherente a muchos de los moradores del ukhu pacha andino fue inclinada del lado de lo negativo; el supay andino, consecuentemente, fue asimilado al "diablo" judeo-cristiano. En definitiva, la dualidad ecológico-cosmológica fue separada de la totalidad inicial y relacionada simultáneamente con un dualismo ético: lo bueno y lo malo, los principios positivos y los negativos; o, mejor, el cristianismo jerarquizó los espacios y adscribió a cada componente del dualismo un nivel espacial diverso. En el kay pacha debían darse cita, lógicamente, tanto el uno como el otro; era el espacio del hombre, acosado por el bien y el mal. Surgirá así la clásica cosmovisión atribuida al hombre andino y aclimatada de hecho en algunos lugares de los Andes, con concreciones espaciales incluso: en los cerros, proyectados hacia el "mundo de arriba", se encarnan los espíritus positivos, y en las hondonadas, cuevas y simas, irrupción del "mundo de dentro", los negativos. El dualismo ético de la imaginería judeo-cristiana, transpuesto en tripartición, estaba lejos, sin embargo, de la nada maniquea dualidad andina, de la oposición complementaria, del equilibrio de los opuestos.

.=.=.=.=.=.=.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA

La noción de tiempo es inseparable de la noción de espacio, de las cosas que transcurren. De hecho, tanto en quechua como en aymara, las nociones de tiempo y de espacio son designadas con el mismo término, pacha. En este sentido, el "oikos" como espacio ofrece una dimensión al "cronos", a través de la cual, concretada en la sucesión de las estaciones y los ciclos agrícolas (tiempo ecológico) y en las propias actividades del grupo (tiempo estructural), es posible medir el tiempo en su transcurrir, en referencia al tiempo mítico, que es quien califica en última instancia el devenir temporal.

En la percepción del tiempo, como en la organización del espacio, es posible intuir la persistencia de la cultura autóctona más tradicional, así como las consecuencias de la desestructuración cultural posterior. Trazar la historia diferenciada de los diversos estratos relativos a la concepción del tiempo es, con todo, mucho más problemático que analizar diacrónicamente la evolución del espacio; entre otras cosas porque la percepción del tiempo, menos propensa a ser cuantificada y a condensarse en estructuras objetivamente determinables, se ha sedimentado fundamentalmente en la conciencia, o en una serie de prácticas simbólicas en las que resulta difícil diferenciar los diversos niveles. Por otra parte, la historia escrita ha sido, comprensiblemente, mucho más prolija en detallar la evolución del espacio, que los cambios en la concepción del tiempo.

Intentaremos, de todos modos, seguir la pista a los

indicios dispersos que revelan el influjo o la presencia de uno u otro componente histórico, a partir de las objetivaciones actuales de la percepción del tiempo. Nuestra perspectiva será, en este sentido, fundamentalmente sincrónica.

1. El tiempo ecológico

Entendemos por tiempo ecológico aquel que regula los ciclos agrícolas en función de las estaciones, condicionando además, indirectamente, el ordenamiento de los demás 'tiempos'.

El concepto de ecología hace ya referencia, de manera implícita, a una relación entre la naturaleza y los organismos vivientes; remite, por tanto, a una precisa comprensión y ordenamiento de tiempo natural por parte del hombre y forma parte específica, en este sentido, de nuestro intento de caracterizar la organización cultural del tiempo.

La primera gran secuencia del tiempo ecológico viene dada por la división del año en dos épocas, que corresponden en términos generales a las dos estaciones fundamentales: la época de seca y la época de lluvias (71). Los nombres aymara y quechua para designar las estaciones, nombran al mismo tiempo la ordenación del tiempo ecológico en relación al hombre (frío y calor) (cuadro 1). De esta manera, la estación de lluvias, es, simultáneamente, época de calor y la de seca, de frío (cuadro 2).

Cuadro 1

ESTACIONES DEL AÑO

Tiempos	Aymara	Castellano	Quechua
Referido al hombre	Thaya pacha	Frío	Chiri tiempu
	Lupi pacha	Calor	Qoñi tiempu
Referido a la naturaleza	Auti/juiphi pacha	Seca/helada	Ch'aki/pasa tiempu
	Jallu pacha	Lluvia	Paray tiempu

Cuadro 2

SECUENCIA CRONOLOGICA ANUAL DE LAS ESTACIONES

Meses / Tiempo	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Frío					———	———	———		- -			
Seca/helada					———	———	———		- -			
Calor	———	———	———							- - -	———	
Lluvia	———	———	———								- -	———

En el interior de esta división primaria del tiempo se localizan los ciclos agrícolas y las actividades que los acompañan, condicionados además por la altura y por la diver-

sidad de microclimas (cf. p.). El ritmo alternante de las estaciones (tiempo), particularmente en zonas de temporal o desprovistas de agua de riego, y la zonificación ecológica (espacio) regulan, por tanto, la sucesión de actividades relacionadas con el ciclo agrícola. El cuadro 3 tipifica la secuencia de las tareas agrarias más significativas (preparación de la tierra, siembra, labores culturales, cosecha), en función de las estaciones y de los pisos ecológicos fundamentales (alturas, cabeceras de valle, valles bajos) (72).

La diversidad de especies de algunos cultivos (papa, maíz, fruta y hortalizas, por ejemplo) en relación a los diversos microclimas existentes en cada región ecológica, particularmente en valles y cabeceras de valle, condiciona, además, la alta dispersión cronológica de algunas actividades agrarias, aún dentro de una misma zona (73).

El desfase en las actividades agrarias correspondientes a zonas de puna (alturas) y valle permite, por el resto, la consolidación del modelo de tenencia "vertical" en ambas zonas ecológicas, aún para aquellas familias cuya fuerza de trabajo es escasa, teniendo en cuenta, por ejemplo, que poco después de sembrar papa saqampaya en lugares secos de altura en el mes de noviembre, se comienza a sacar la papa mishka en los de regadío de la zona de valles (74).

Los ciclos de rotación de los cultivos dependen también, en este contexto, de las características de la tie-

Actividades / Meses	Preparación de la tierra			Siembra			Labores culturales			Cosecha		
	Alturas (temporal)	Cabeceras de valle (riego/secano)	Valles bajos (riego)	Alturas	Cabeceras de valle	Valles bajos	Alturas	Cabeceras de valle	Valles bajos	Alturas	Cabeceras de valle	Valles bajos
Enero				P O M Ha (temporal)					Fruta		Haba Arveja Fruta	Fruta
Febrero											Fruta	
Marzo										Papa	Papa Maiz	
Abril											Maiz Trigo	
Mayo									Hortalizas	Papa Habas		
Junio										Maiz Trigo		Fruta
Julio		Papa Habas			riego				Hortalizas	Trigo (trilla)		
Agosto	Papa Oca	M A Ho			Arveja							Ho
Septiembre	Maiz Habas								Papa			
Octubre								Ha Papa riego A Maiz Ho	Fruta Maiz			
Noviembre	Trigo			P M O Ha (temporal)	secano						Papa (riego)	Papa
Diciembre												Maiz Fruta

P = Papa
O = Oca
M = Maiz
Ho = Hortalizas
Ha = Habas

Ciclos agrícolas
de los principales productos (cuadro 3)

rra en relación a la diversidad de altura y al tipo de tenencia. Así, los terrenos de puna suelen necesitar períodos más prolongados de descanso, debido a la mayor pobreza del suelo; y, al mismo tiempo, los campesinos que poseen mayor cantidad de tierras suelen dejarlas descansar por un período más prolongado de tiempo, mientras que los campesinos que poseen menor número de parcelas son más reacios a respetar los ciclos de rotación correspondientes (75).

Este sería, en igualdad de circunstancias (terrenos de semejante calidad), el ciclo de rotación ideal correspondiente a terrenos de temporal localizados a 3.800 metros de altura (cuadro 4).

Cuadro 4

CICLO IDEAL DE ROTACION DE DOS CULTIVOS DE ALTURA

Parcelas / Años	Parcela 1	Parcela 2	Parcela 3	Parcela 4
1	Papa			
2	Oca			
3		Papa		
4		Oca		
5			Papa	
6			Oca	
7				Papa
8				Oca
9	Papa			
10	Oca			

Los diversos calendarios andinos han debido configurarse seguramente a partir de los ritmos ecológicos, aunque debe hablarse más propiamente de la existencia de dos medidas temporales imbricadas: las derivadas del ciclo de crecimiento de las plantas, propia de una sociedad agrícola y las derivadas de los ritmos astronómicos, punto de referencia de una cultura pastoril de carácter uránico. Ignoramos si el cómputo del tiempo ha experimentado una evolución paralela a la evolución hipotética de una sociedad de pastores hacia una sociedad de agricultores. Los datos de que disponemos nos hablan ya, en este sentido, de una coexistencia de ambos tipos de actividades económicas y medidas del tiempo.

Bouysse-Cassagne (1980:224-225) pone especial énfasis en subrayar la existencia de un calendario aymara organizado de acuerdo a una temporalidad fijada por el ritmo de crecimiento de los cultivos de altura, que se aplicaría incluso a la división mínima del devenir temporal, mensurable a partir del tiempo que tardaba en cocerse la papa, como afirma Bertonio (76). El calendario altiplánico estaba ligado, más concretamente, en este sentido, al cultivo de la papa.

Por otra parte, como parece desprenderse de las afirmaciones de algunos cronistas, es probable que la luna (killa en quechua, que significa "mes" al mismo tiempo en la acepción actual) hubiera constituido un cómputo para medir el tiempo. Cieza de León, por ejemplo, reporta un año de 10 meses lunares que cubrían todo el período del año solar. El

mismo Bertonio proporciona solamente la traducción aymara de diez de los doce meses de nuestro año solar, no encontrando correspondencia para diciembre y marzo (cf. Bouysse-Cassagne 1980:215).

En general, Earls distingue tres etapas en la elaboración de las medidas de tiempo. A un primer período, caracterizado por la existencia de un calendario basado, no en el ritmo astronómico, sino en el ecológico, habría seguido una segunda fase (correspondiente al primer período del imperio inca) en la que las tareas agrícolas se sincronizaron con el ritmo lunar. El tercer período se habría caracterizado por una reestructuración del sistema de medición del tiempo conforme a las exigencias del calendario solar inca, bajo Tupac Yupanqui, armonizado con las exigencias de los meses lunares y las actividades correspondientes a cada nivel ecológico (Earls 1974:208-245) (77).

Si nos atenemos a los cronistas y a los primeros "traductores", parece evidente, no obstante, que era el ciclo agrícola (preparación de la tierra, siembra, riego, cosecha, barbecho....) quien orientaba la mayor parte de las medidas del tiempo, como puede observarse recorriendo los nombres asignados a cada mes por los diversos calendarios (cf. Urbano 1974:12-16; Kill 1969:104-116). Esto debe haber sido particularmente evidente para un área como el Norte de Potosí, donde no se han conservado vestigios de una medición anual del tiempo basada en los ritmos solares (78).

En la actualidad, los meses de nuestro calendario so-

lar han desplazado formalmente a los "meses" de los calendarios tradicionales, por lo que se refiere a la nomenclatura; pero son las actividades agrícolas quienes siguen ritmando el curso del año, en función de los dos grandes momentos astrales: el período de lluvias y la temporada seca.

En general, la experiencia del tiempo (como la del espacio) está desprovista de un soporte abstracto. Una fecha determinada establecida abstractamente por el calendario no es en sí misma significativa. Lo que importa es el acontecimiento concreto en sí mismo: el comienzo efectivo de las lluvias, el crecimiento de las plantas, el primer aporque, el período de las cosechas... Las nociones de tiempo no son, por tanto, nociones abstractas; se han derivado, al menos en parte, de tales secuencias de hechos significativos.

Por el resto, puede hablarse de una suerte de superposición del principio y fin del ciclo anual. Los meses de junio, julio y agosto, concretamente, representan al mismo tiempo el principio del nuevo ciclo agrícola y la culminación del anterior. Los primeros y los últimos meses se superponen. El tiempo ecológico da vueltas; gira sobre sí mismo, en un indefinido movimiento espiral, repetición continua de un esquema invariado pero que, a la vez, se renueva y califica —como veremos— en función del devenir del tiempo humano (79).

2. El tiempo estructural

Seguir la secuencia de los grupos y de los individuos desde que nacen hasta que mueren, es una de las maneras más adecuadas para penetrar la cultura de un pueblo. El análisis del ciclo vital nos va a permitir analizar el discurrir del tiempo propiamente "humano" y comprender, en este sentido, las coordenadas más importantes en las que la vida se realiza y, al mismo tiempo, se disuelve (80).

Los espacios y los tiempos en los que se inicia el proceso de socialización (inserción en la división de trabajo familiar, viajes y fiestas, escuela) suelen proporcionar el marco para las primeras relaciones, propiciando el inicio de una serie de contactos que irán consolidándose poco a poco hasta desembocar en la constitución de la familia.

Las relaciones sexuales entre jóvenes antes de que el proceso matrimonial inicie, suelen ser toleradas como inevitables y se supone que suceden, como siempre han sucedido ("así no más siempre ha sido, pues"). Suele existir, sin embargo, un cierto período de tiempo desde el primer contacto hasta la primera relación sexual, sugerida normalmente por determinados signos y comportamientos que señalan la voluntad de entablar una relación. Durante el pastoreo sobre todo, pero también durante un viaje o caminando de una comunidad a otra, es frecuente el uso de espejos. Cuando un joven campesino se siente atraído por una campesina, proyecta sobre ella la luz del sol a través de su espejo.

Si la joven está de acuerdo, devuelve el reflejo luminoso como un signo de su aceptación; en caso contrario, continuará pastoreando su rebaño como si nada hubiera sucedido. Es también normal, particularmente en contextos festivos pero también durante el pastoreo, que el campesino se acerque a la campesina por la que se siente atraído y le robe una prenda (sombrero, manto, pañuelo), obligando a la campesina a seguirlo hasta un lugar apartado. A veces, sin embargo, el campesino se lleva la prenda a su casa. Si la campesina va personalmente a recogerla, quiere decir que está interesada en entablar relaciones formales que conducirán normalmente al matrimonio; si no lo está envía a su hermano o a un pariente cercano a recobrarla. A partir del momento en que la campesina acepta o devuelve la señal, los encuentros se repiten. Suelen pasar todavía algunos meses, no obstante, antes de que tenga lugar la primera relación sexual. Durante ese tiempo, es usual la práctica de algunas caricias eróticas y juegos amorosos, como el ojllaykuy (abrazarse, tocar los senos) y llujchinakuy (hacerse tocar las piernas y los órganos sexuales).

Además de los contextos aludidos anteriormente, los meses de agosto, septiembre y octubre, que señalan —como hemos dicho— el inicio del nuevo ciclo agrícola y, al mismo tiempo, la culminación del anterior, son una época propicia para las primeras relaciones. Las tareas agrícolas disminuyen, hay más riqueza y mayor flujo de bienes, y las relaciones y viajes intercomunitarios son más frecuen-

tes e intensas. Es además, la época de mayor concentración de fiestas patronales, y se repiten las peregrinaciones a diversos santuarios de la zona, que suelen ser el marco más adecuado para la celebración del tinku (lucha ritual) (81).

El camino que conduce al matrimonio y, en general, a la constitución de una familia, está conformado por una serie de etapas de implicaciones a la vez socioeconómicas y simbólicas.

El suanakuy (rapto ritual) suele ser la primera manifestación pública de la mutua atracción y del deseo de iniciar la convivencia. Se trata, en realidad, de una "fuga concertada", prevista por las normas culturales del grupo y, en este sentido, ritual; un "rapto mutuo", como lo subraya la palabra misma (el sufijo -nakuy encierra una idea de reciprocidad).

El inicio de la segunda etapa está señalado por el munanakuy (lit., "quererse") o mañakuy (lit., "pedirse"), que representa ya la primera socialización de las relaciones hombre-mujer, aunque restringida todavía al ámbito intrafamiliar.

A los pocos días, a veces al día siguiente, el novio lleva a su mujer a casa de los padres de él, si la unión es virilocal, o ambos se dirigen a la casa de la novia si la unión es uxorilocal. Allí permanecen durante un período variable de tiempo denominado sirwinakuy, un término español quechuizado que denota servicio mutuo, o tantanakuy, alusivo al hecho de convivir juntos, equivalente al concu-

binato.

El significado y duración de este período varían de acuerdo a la diversidad de situaciones, oscilando entre los dos o tres meses y los dos o tres años. Normalmente, quienes invierten más tiempo en el sirwinakuy lo hacen condicionados por la falta de recursos económicos, necesarios para poder consolidar la unión y para hacer frente a los numerosos gastos que la última etapa del matrimonio, el kasarakuy, ocasiona. En términos generales, durante el sirwinakuy, es decir, durante el lapso comprendido entre el munanakuy y el kasarakuy, la pareja va evaluando, bajo la supervisión no siempre deseada de la suegra, su deseo inicial de persistir en la unión, la consistencia de las cualidades personales de cada uno, su habilidad en el trabajo, su compatibilidad sexual; y, al mismo tiempo que se preparan para la toma de posesión de la herencia que les corresponde --repartida normalmente con ocasión del kasarakuy, aunque asignada con anterioridad--, van acumulando los recursos económicos necesarios (plata, ropa, herramientas, utensilios diversos) para afrontar más adelante los riesgos que supondrá la constitución de un hogar independiente.

La mayoría de los hijos primogénitos suelen nacer durante el sirwinakuy, que supone, en este sentido, el compromiso definido de persistir en la unión, aún cuando dicho compromiso deba ser afianzado y protegido durante un período en el que la pareja va consolidando los lazos que les unen y creando las bases económicas que les permitirán

constituir su propia unidad familiar. El sirwinakuy debe ser considerado, sin embargo, como una prueba de fecundidad. De hecho, la única razón conocida para la ruptura de las relaciones está dada por la supuesta esterilidad de la mujer ("si una tierra no da, hay que dejarla").

Hacia el final del sirwinakuy comienzan a construir su propia casa, unas veces en los márgenes del predio paterno; otras, en medio de las chacras. Así, en Payrumani las casas están aglutinadas en los márgenes de las tierras paternas, correspondiendo más al modelo generalizado en la Puna; en Sikuya y Jatun Jila, en cambio, no existe ningún tipo de nucleación de las unidades residenciales, que aparecen dispersas por toda la geografía comunitaria. La construcción de la casa no conserva ya sino residualmente la connotación de un acontecimiento festivo o semifestivo, ni mantiene los niveles de simbolismo de otros lugares del campo norte-potosino (cf. Platt 1980: 153-54). Las implicaciones ceremoniales de la construcción de la casa se reducen a la cooperación que los novios reciben de los parientes más cercanos o de los vecinos, cooperación que reviste en ocasiones la forma de <u>chuqhu</u> (trabajo colectivo de carácter semlfestivo, con comida y chicha provistas por el beneficiario), aunque generalmente la casa se construye entre tres o cuatro personas en poco más de una semana. El techado de la casa, última fase de la construcción, suele ser celebrado con una <u>ch'alla</u> a las cuatro esquinas de la casa, acompañada de comida, bebida y canciones. Las im-

plicaciones simbólicas de la casa se han refugiado, sin embargo, en los contextos rituales, donde se condensa todavía el remanente de significado que antes era también atributo de la cotidianidad (cf. Izko 1983:185-186).

El matrimonio religioso y la correlativa celebración autóctona que le sigue (kasarakuy) representa la culminación del proceso matrimonial. La celebración del matrimonio religioso, considerando hoy en día como el kasarakuy propiamente tal, está normalmente precedida por el matrimonio civil. Muchos campesinos se inscriben en la oficialía del Registro Civil poco después de comenzado el sirwinakuy, de cara a la inmediata legitimación de los hijos y de la unión misma.

El condicionamiento del kasarakuy por el factor económico es, por lo demás, un hecho obvio como ya fue indicado anteriormente. ("Los que tienen muchos animales los venden y se casan antes", me comentaba mi informante de Sikuya). Implica en este sentido una cierta prueba de la capacidad y madurez económica de la nueva familia. El prestigio que este hecho conlleva parece ser además proporcional a la cantidad de plata acumulada y gastada. El matrimonio religioso y la fiesta comunitaria que le sigue suponen, de todos modos, la ulterior y definitiva consolidación de la unión, realizada a través de la inserción de la pareja en el contexto macrocomunitario. Dicha inserción se manifiesta ya en la presencia de parientes y vecinos en el lugar del rito religioso y en el cortejo

que acompaña a la pareja desde la iglesia hasta la comunidad; pero se hace patente sobre todo en la celebración festiva que sigue al matrimonio y en la ampliación del número de alianzas (padrinos-compadres).

El matrimonio religioso es realizado preferentemente en una festividad importante. Después de la ceremonia, la pareja es acompañada por vecinos y parientes hasta la comunidad,donde tiene lugar la fiesta del matrimonio, que en la actualidad representa un complemento del matrimonio religioso.

Los invitados van confeccionando sus arkus, generalmente una rama de molle a los que amarran con kaytus (lanas de colores) regalos (un awayu, un costal u otros semejantes), recuerdos y, sobre todo, dinero, y se lo entregan a la hermana del novio. Los parientes más allegados, tanto del novio como de la novia, confeccionan arkus más grandes y adornados, a los que amarran regalos más consistentes (un ganado.por ejemplo) o mayor cantidad de plata. A medida que los invitados van entregando sus arkus, los regalos y el dinero van siendo depositados en un awayu. Al final, el padre del novio "aumenta" a lo recolectado una fuerte cantidad o algo de valor.

La fiesta del matrimonio puede durar varios días, en proporción a la duración de la comida y de la chicha, es decir, a la riqueza de los novios. El momento del matrimonio religioso y su correlativa celebración actóctona coinciden normalmente con la toma de posesión efectiva de la

herencia de la tierra, que puede efectivizarse también antes del kasarakuy y que reviste modalidades distintas de acuerdo a los distintos contextos (Izko 1983:188-189).

El kasarakuy inaugura, por tanto, la independencia económica y la madurez individual y social de la pareja, que deberá corroborarse con la participación creciente en la vida del grupo (82).

Para entonces, sin embargo, ya ha solido nacer el primer hijo, como hemos señalado anteriormente. Existen numerosas creencias relativas al embarazo y al parto. Algunas de ellas atribuyen incluso el embarazo a la fecundación de la mujer por espíritus malignos, uno de los pocos casos en los que el aborto es permitido (83). Existen también casos de infanticidio, particularmente de mellizos o gemelos recién nacidos (84). La existencia de mecanismos de control social (penalización del causante de un embarazo si se niega a casarse, por ejemplo) y de una serie de creencias (asociación del aborto y del infanticidio a una granizada), contribuyen a mantener su práctica, sin embargo, en bajos niveles de frecuencia.

Es importante subrayar, en este contexto, la función ideológica que desempeñan determinados mitos y creencias en relación a la muerte de los mellizos (hijos de una maldición) y al aborto provocado con el pretexto de violación por un espíritu maligno. Los comunarios son casi siempre de la realidad de los hechos; pero contribuyen a encubrirlos porque son mejores que su contrario: la vida de los

mellizos, hijos de una maldición, o el hijo de un posible espíritu maligno supondrían un peligro más serio para la comunidad, de consecuencias imprevisibles que es mejor neutralizar a tiempo.

En casos semejantes, los conatos de explicación racional son reinterpretados o reabsorbidos por la fuerza del mito o la creencia, contribuyendo además a justificar la conducta de los culpables. Las creencias son mantenidas, de este modo, por conveniencia y sirven para enmascarar algo que todos conocen y condenan (infanticidio, aborto), pero cuya represión sistemática podría ser peor todavía porque procuraría males mayores a la comunidad.

Los casos de aborto o infanticidio comunes (simplemente, un hijo no deseado) son juzgados, sin embargo, con mayor severidad. Pero en uno y otro contexto parecen ser las consecuencias del hecho, vinculadas casi siempre a motivaciones de orden social (honra de la mujer, dificultades sociales y económicas, peligro de granizada o calamidad), las que prevalecen frente a otro orden de razones que subrayen con más énfasis el hecho mismo de la muerte del niño o la eliminación del feto y, en general, el respeto a la vida de la wawa.

Existen también numerosas prescripciones en relación al período que sigue inmediatamente al parto (85). La lactancia suele durar entre ocho meses y un año y medio. A partir de los ocho meses aproximadamente, el niño comienza ya a participar de la comida de su madre. El destete

se realiza en ocasiones de manera gradual, disminuyendo la leche y aumentando las comidas suplementarias hasta que la leche se seca; pero es más usual utilizar métodos drásticos y expeditivos, como aplicar ají o barro al pezón, amarrarse una sajraña (espino), un kaytu (hilo de lana) y hasta un animal para que asuste a la wawa y deje de lactar. En general, el período que sigue el destete suele ser el más crítico para la vida del niño.

La ceremonia del uma ruthuku (corte de pelo), realizada a los tres o cuatro años, señala el pasaje de la infancia a la uiñez. Existe la costumbre de no lavar el pelo ni peinar a la criatura hasta después del uma ruthuku, porque se considera que el cabello es su riqueza ("me lo vas a hacer desgraciado"). Y efectivamente, quien primero procede al corte de pelo, generalmente el padrino, debe dar un fuerte regalo (un ganado generalmente) a su ahijado. Cada uno de los acompañantes hará a continuación lo propio por cada mechón de pelo que corten. Los regalos suelen consistir en un ganadito (cabrita, ovejita), dinero, lana, un poncho, una awayu y otros semejantes. Los mechones son guardados cuidadosamente por la madre en una de las vigas del techo para evitar que alguien los utilice para hechizar al niño(86)

La inserción de los hijos en la división de trabajo familiar se realiza a una edad muy temprana, en torno a los seis años. Las niñas ayudan a sus madres en las tareas de la casa y en el cuidado de los hermanos menores, encar-

gándose además de pastorear el pequeño hato familiar. Los niños, por su parte, van incorporándose gradualmente a las tareas agrícolas (escarbar la papae, desmenuzar terrones..) o pastorean el rebaño en ausencia de hermanas menores. En los últimos años ha aumentado el número de niños que frecuentan la escuela rural; las niñas lo hacen más raramente. De ahí que su participación en las tareas agrícolas haya disminuido. Pero en los tiempos más fuertes del ciclo agrícola (siembra y cosecha) no es infrecuente que los niños dejen la escuela para ayudar a sus padres cuando no existen hermanos mayores o no puede recurrirse con la rapidez deseada a las tradicionales prestaciones laborales (ayni, mink'a y chuqhu).

Las diversas etapas del crecimiento irán señalando, por el resto, la participación cada vez más intensa del individuo en la vida familiar y en la vida del grupo. El matrimonio, como ya hemos señalado, y la asunción obligatoria y rotativa de responsabilidades comunitarias (pasante de una fiesta, jilakata, kuraka), ratificarán la gradual maduración del tiempo humano. La ancianidad representa, en este sentido, no ya el deterioro irreversible de la vida, sino su plenitud, su culminación. El anciano encarna la tradición, la costumbre, la continuidad cultural del grupo. La orientación global hacia el pasado y la necesidad de actualizar permanentemente los orígenes constituyen todavía el marco en el que se inscribe la trayectoria del tiempo del hombre.

La enfermedad es, en este contexto, la instancia que amenaza quebrar la continuidad del tiempo humano y que señala la irrupción de la crisis. La muerte supone a menudo el desenlace lógico de la enfermedad; es la culminación del ciclo vital y, al mismo tiempo, su aniquilamiento (87).

El orígen de la enfermedad es casi siempre misterioso; de ahí que prosperen las interpretaciones desde la magia y el animismo, reforzadas por una consistente ignorancia de la individualización de los síntomas, fuera de los más comunes y evidentes, y de la incapacidad de efectuar un diagnóstico adecuado (cf. Frisancho 1978: 19 ss.; Aguiló 1982: 4 ss.).

En la mentalidad del campesino, la enfermedad sobre todo la enfermedad sobrenatural, no es simplemente una alteración del cuerpo, sino el resultado de un vuelco (kuti) de la realidad, de una inversión de lo fasto en lo nefasto (Kusch 1973: 110). De ahí que la enfermedad, como la salud, dependan en última instancia de la manera como logre componerse el equilibrio precario entre la naturaleza y el hombre, siempre atento simultáneamente a lo fasto y a lo nefasto (rituales exorcísticos a los espíritus negativos para que le dejen en paz; rituales propiciatorios y expiatorios a los espíritus positivos para que le sigan protegiendo).

El desconocimiento de la precisa etiología y funcionamiento de la enfermedad (falta de higiene, contagio, desnutrición) crea una mayor resistencia psicológica ante ella,

reforzada por la extrema dureza de la vida del campesino. La fortaleza física ante la enfermedad natural contrasta, sin embargo, con la debilidad psicológia ante la enfermedad sobrenatural, que parece hacer presa sobre todo en los niños.

Por el resto, la confusión del síntoma con la enfermedad misma y, al mismo tiempo, el desconocimiento del significado preciso del síntoma, es un hecho normal. Son numerosas las personas que nombran la fiebre (el síntoma) como una enfermedad. En este caso, el síntoma esconde evidentemente una multiplicidad de enfermedades, como lo demuestra la gran variedad de remedios utilizados para neutralizarlo, que oscilan desde la transferencia de la enfermedad a un animal hasta la utilización de hierbas y mates, pasando por el uso de amuletos dotados de valor curativo (los llamados "misterios y pasterios"). En general, cada enfermedad tiene un remedio o grupo de remedios, elaborados a partir de productos biológicos (humanos y animales), vegetales y minerales.

La participación de un ministro especializado (yatiri, lit. "el que sabe", o jampiri, lit. "el que cura") suele ser, además, común e indispensable en el caso de las enfermedades causadas por un agente sobrenatural. La confianza en el yatiri o jampiri es omnímoda, hasta el punto de que si el enfermo no se cura es que la enfermedad era realmente incurable o el enfermo no ha colaborado de manera suficiente.

La recurrencia a la medicina occidental es incipiente. La distancia o la ausencia de infraestructuras sanitarias contribuye ciertamente a ello; pero existen obviamente otros factores que influyen más todavía en la falta de recurso a la medicina no tradicional. Como hemos podido comprobar, el campesino asocia muy frecuentemente una causa sobrenatural a la enfermedad, o sospecha al menos su presencia. La interacción de alma y cuerpo, que incluye además una suerte de desdoblamiento del alma en un segundo principio vital, el animu, se traduce en una natural desconfianza hacia un tipo de medicina, la occidental, concebida solamente como curación del cuerpo y disociada de las prácticas rituales y de la salud del espíritu.

En estrecha relación con la enfermedad, el hecho de la muerte, a excepción de la muerte violenta, no hace sino llevar a sus extremas consecuencias las virtualidades implícitas a menudo en aquella. Las causas de muerte declaradas coinçiden, en términos generales, con las causas de la enfermedad, aunque existen una serie de causas ocultas, particularmente la desnutrición, que afecta sobre todo a los niños.

Las costumbres y ritos funerarios suelen ser homogéneos, con algunas variantes locales. En general, las creencias tradicionales se encuentran imbricadas con una serie de elementos procedentes de la cosmovisión cristiana - occidental.

Cuando muere un niño lavan las ropitas que usó por última vez y se las ponen de nuevo, envolviendo el cuerpo en alas de papel (es "angelito" y su alma vuela enseguida al cielo). Si el niño es rico, será enterrado en un cajoncito de madera; si es pobre, lo cubrirán simplemente con sus ropitas y lo enterrarán. Cuando se trata de un adulto, cosen al cadáver una capa de tela blanca y los llevan a enterrar al cementerio más cercano (88). Si el cementerio queda lejos, es costumbre llevar corriendo al muerto en una serie de parihuelas hasta el lugar del enterramiento, para evitar que su alma se entretenga por el camino o se junte con las almas de los vivos. Generalmente, el muerto es enterrado con su mejor ropa y es usual poner junto al cadáver una ch'uspa (bolsita) con coca y dinero, un envoltorio con comida para el viaje, una vasija con chicha y un bastón para que no tropiece en el viaje y se defienda de los malos espíritus.

A los nueve días, se lava toda la ropa del difunto para que los restos de alma que la impregnaban puedan irse con él. El plazo de nueve días es asociado al hecho de que es el término de ese período cuando suele reventar el ojo del cadáver; es entonces cuando el alma sale por la abertura del ojo y se presenta ante Dios. También a los nueve días, se celebra la misa por el difunto, seguida de una verdadera fiesta con comida y bebida abundante, a la que se asocia la benevolencia del difunto. Son numerosos los sueños y presagios en los que el muerto echa en cara

a sus parientes el que no le hayan preparado una buena comida. El deudo se siente entonces obligado a reparar debidamente la memoria del difunto cursando una nueva invitación.

En general, la cosmovisión en torno a la muerte implica una cierta ideologización de lo fáctico: la muerte, un hecho común y frecuente, se ha convertido también en un hecho natural, sin que esto justifique hablar de fatalismo. El final del ciclo vital individual posee, sin embargo, una caracterización negativa que desaparecerá cuando el tiempo humano sea absorbido por el tiempo mítico. La celebración de los difuntos se convertirá en una ocasión para la reafirmación de la vida. La muerte es el supremo "vuelco" (kuti), la otra cara de la vida; y, a la vez, paradójicamente, su máxima afirmación.

3. El tiempo mítico

El tiempo mítico, definido a partir de la repetición del tiempo original y de la ordenación del devenir humano conforme a la actualización de los arquetipos culturales del grupo, es quien estructura y otorga sentido, en última instancia, a los demás tiempos.

El tiempo original posee, a nivel pan-andino, los mismos constituyentes que el espacio, ya señalados anteriormente (cf. pp. ss.). En realidad, persiste, en relación al tiempo primordial, la misma confusión existente en cuanto a la caracterización del espacio original, siendo problemático identificar los diversos "tiempos" re-

latados por los cronistas con la idea de "génesis" (cf. Bouysse-Harris 1983:7). De cualquier manera, la articulación o rearticulación del espacio original señala simultáneamente el nacimiento o renacimiento del tiempo. En otras palabras, lo que sitúa en el origen del tiempo constituye a la vez el punto de referencia para la organización del espacio, como sucede, por el resto, en la mayor parte de las cosmogonías. La periodización del tiempo mítico que nos ha sido transmitida, está imbricada parcialmente con elementos procedentes de una representación histórica del tiempo. Las cinco edades de Guamán Poma de Ayala o, con mayor razón, las tres edades de Garcilaso de la Vega, reflejan, en este sentido, además de la versión incaica y la ideología propia de cada autor, la secuencia de una historia modelada conforme a parámetros cristiano-occidentales. (cf. Wachtel 1973:165 ss.; 1976:124 ss., 244 ss.). (89). La observación de Wachtel (1976:128), según la cual la duración desigual de las edades guamanpomianas implicaría una concepción no-cíclica del tiempo, refleja probablemente la inclusión de una concepción histórica del tiempo en el seno de una periodización que conserva elementos míticos, aún cuando permanezca el problema del carácter histórico de algunas de las tradiciones nombradas a propósito de las diversas edades. Pease, en cambio, es de la opinión de que la periodización de la historia incaica obedece fundamentalmente al recuerdo de categorías ejemplares, que representaban los "acontecimien-

tos primordiales" de los tiempos del origen en que el mundo era todavía perfecto. En este sentido, el comportamiento adjudicado a los diversos héroes culturales responde a arquetipos específicos, en analogía con los modelos míticos, que incluía la explicación de acontecimientos y costumbres, además de personajes (Pease 1978: 38-42)

En relación a este contexto, ofrece más interés para el caso nortepotosino la periodización de Pachacuti Yamqui (1968:282-283), originario de la zona colla, aunque no nos manifieste explícitamente desde qué tradición nos habla. De las cuatro edades de Pachacuti Yamqui (Purunpacha, Ccallacpacha o Tutayapacha, Purunpacha rraccaputi y edad de Tonapa Viracocha), nos interesa retener aquí sobre todo la primera, el purumpacha, relacionado por Pachacuti Yamqui (1968:282) con los "lugares baldíos", y definido por Bertonio (1959 I: 278) como un "tiempo antiquísimo, cuando no auía sol, según imaginaban los indios, ni muchas cosas de las que ay agora". De acuerdo a Bertonio, la palabra purun servía también, sin embargo, para designar el espacio (puruma ura'q, tierra no labrada) y, en analogía con el mundo de la naturaleza, sirve también para nombrar simbólicamente la cultura (puruma hani, doncella, asimilada a una tierra "no usada"; puruma haque, hombre libre, no sujeto a nadie, asimilado a una tierra sin cultivar) (90). En general, la palabra purun designa a la vez el espacio y el tiempo; un tiempo

oscuro, calificado por la ausencia de sol, al que acompaña un espacio desierto, carente de vida (cf. Bouysse- Cassagne 1980: 184 ss.) (91).

Referido a la zona de estudio, no hemos encontrado una periodización del tiempo análoga a la secuencia de edades anteriormente descritas. La primera humanidad es definida en todos los relatos, sin embargo, como una "edad oscura" y sin sol, en analogía con Pachacuti Yamqui y Bertonio, habitada por hombres malos (chullpas) que perecieron cuando el sol nació. Determinados espíritus negativos que aparecen cuando el sol se pone son asociados todavía a la humanidad de los chullpas (92). Sus casas, cuyas puertas miraban hacia el oriente (cf. Cieza de León 1962 (1553):143), son identificadas por los campesinos con los restos de algunas construcciones de planta circular, de carácter funerario, denominadas precisamente chullpas, consideradas lugares nefastos.

En el momento presente, la percepción del tiempo mítico se condensa fundamentalmente en torno a los momentos más significativos de los ciclos anual y vital.

Cada una de las secuencias del ciclo anual (roturación de la tierra, siembra, cosecha...) posee su propia ritualidad, expresada, por ejemplo, en libaciones al centro y a los cuatro ángulos de las parcelas y en invocaciones a los mallkus y achachilas para que fecunden a la pachamama, con ocasión de las siembras anuales. La doble referencia a los dos componentes espaciales más significativos (pachamama y

cerros, simbólicamente femenina la primera y masculinos los segundos), adquiere, en el contexto de la siembra, un carácter simultáneamente temporal: el poder fecundante de la tierra, origen y destino de la vida, y de los cerros, antepasados y progenitores de los ayllus, es invocado y actualizado para asegurar la regeneración del tiempo y la multiplicación de la vida.

Puede decirse lo mismo, en relación al ciclo vital, acerca del valor atribuido a la ancianidad o de las creencias relativas al embarazo causado por determinados espíritus malignos, asimilados a los chullpas, que perviven todavía en forma larvaria, y cuya neutralización tendría el significado de impedir que el tiempo primordial negativo se actualice. Pero es sobre todo la celebración de los muertos en el mes de noviembre, en referencia al ciclo vital, y los carnavales (febrero) en referencia al ciclo anual, quienes nos van a permitir penetrar, a partir de su interrelación mutua, el significado del tiempo mítico.

Como indicábamos más arriba (cf p.), la muerte individual es experimentada como un acontecimiento negativo en relación a la aniquilación del ciclo vital; pero su inclusión en el ciclo de la naturaleza va a transformar su negatividad aparente en un acontecimiento festivo.

El mes de noviembre es la sede de una celebración importante, Todos Santos, superpuesta, en sus implicaciones cristianas, a la celebración autóctona de los muertos; no en vano noviembre era ya, en tiempos prehispánicos, el

aya marca, el "mes de los muertos".

A mediodía del día de Todos Santos, las almas --que han estado recorriendo desde el día de su muerte los lugares que frecuentaron en vida, como recuerda Cieza (1962: 186-187)-- descienden sobre los mast'akus ("tendidos" en forma de mesa) para servirse los alimentos preparados por los vivos en su memoria (93). Esta "comunión" simbólica entre vivos y muertos se renueva a veces durante dos o tres años, en relación al tiempo que cada "alma" necesita para recorrer todos los lugares donde estuvo y "recoger" su alma dispersa en el paisaje. Al cabo de este tiempo, y en la noche de Todos Santos, los muertos se integran definitivamente a la pachamama, aunque no de manera inmediata. Diversas creencias subrayan el hecho de que, a partir de la celebración de los muertos y durante todo el arco de tiempo que va desde noviembre hasta marzo (es decir, entre el comienzo y el fin de las lluvias o, más exactamente, entre la siembra y la recolección de los primeros frutos), los muertos, asimilados a la semilla, se sumen bajo tierra y colaboran en la fecundación de los cultivos. Los wayñus y las melodías tristes de los pinkillus silencian el canto regocijado de los charangos, y numerosos tabúes, como la prohibición de usar espejos, "enemigos del alma", y de lavarse, acompañan el trabajo silencioso de los muertos (cf. Platt 1976; Harris 1982: 59) (94).

Los Carnavales representan, por su parte, la culminación de este proceso de fecundación del suelo y son consi-

derados, simultáneamente, anata o pujllay (juego) y supay jista (fiesta de los muertos) (cf. Bouysse-Harris 1983). El Carnaval suele iniciar con una libación (ch'alla) a la pachamama y al mallku protector de la zona, en cuyo cerro son depositadas las nuevas ofrendas mientras se invoca su protección sobre la comunidad.

El lunes o martes de Carnaval, de acuerdo a los contextos, es costumbre construir pequeñas torres de piedra (takaqa) coronadas por una cruz de flores, hierbas y productos agrícolas, llamada Tata Flores, Tata San Cruz o Tata Pujllay. La denominación tata (señor) indica claramente que se trata de un símbolo masculino, probablemente relacionado con la fecundidad (cf. Albó 1976: 157). La palabra pujllay (juego) hace referencia a la atmósfera festiva propia del Carnaval, cuyo mes era designado en todo el mundo aymara prehispánico con el nombre de anata (juego), como sucede todavía en la zona de estudio. En realidad, los campesinos de la zona distinguen entre jatun pujllay (gran juego), de domingo de Carnaval a miércoles de ceniza, concentración de los momentos festivos más significativos, y juch'uy pujllay (juego pequeño), de jueves de Carnaval a domingo de tentación.

El martes de Carnaval tiene lugar la libación a las primicias de la tierra. De entre todos los lugares donde dichos rituales se realizan, hemos escogido la ex-hacienda de Santa María de Limaya, a pocas horas de camino tanto de Sikoya y Jatun Jila, como de Pairumani. El con-

texto del ritual es la ch'alla de los animales y productos agrícolas (la k'illpa y la llallawa, respectivamente) que tiene lugar el miércoles de Carnaval. Se trata, en realidad, de un ritual dispuesto en momentos de importancia creciente. Un largo preludio inicial introduce y celebra los dos términos fundamentales de la relación, la tierra y el hombre. Los diversos actos del ritual van profundizando en el significado de los elementos transmisores de la densa cadena vital; la casa y sus habitantes, el hombre en comunidad, primero; a continuación, el hombre en relación a los animales; y por último, la tierra en relación al hombre. El epílogo concluye reafirmando el precario equilibrio hombre-tierra y es al mismo tiempo el preludio de la fiesta que clausuraba aquella celebración de la vida. Transcribimos a continuación los momentos más significativos de la ch'alla de los productos de la tierra:

- "Surk'a Kichasqa", dijo Doña Anatolia.
  El surco estaba abierto... Dos hombres se aproximaron y cavaron algunas matas de papa.
- "Hum, Kayqa ari Tunka Layrani Mamala", exclamó Doña Anatolia. Allí estaba la "señora de los diez ojos", la papa. Doña Anatolia la cubrió de besos y la colocó cuidadosamente en un awayu. Eran las primicias de la tierra (....). El curso de la vida estaba asegurado. El hombre estaba en paz con el mundo, con la tierra, y la tierra con el hombre. Había, pues, que regocijarse y

gritar: "Allin hura kachun", que sea en buena hora."Sírvase, señor, a la salud de la tierra"(....).

El miércoles de Carnaval, nos dirigimos a Santa María de Limaya. Santa María era una pequeña planicie como de un kilómetro cuadrado, salpicada de maizales, papales en flor y trigales. Un riachuelo seccionaba en forma de abanico una franja de tierra. De trecho en trecho, pequeñas chozas de barro y paja. En una de ellas asistimos a la ch'alla de llallawa.

Sobre un viejo awayu acomodado en un lateral de la choza pusieron cuidadosamente plantas de papa, maíz, cebada y trigo. Eran las primicias de la tierra. Junto a ellas, pero fuera del awayu, había otros frutos de cosechas pasadas, como recordando la continuidad de la vida, la constante fecundidad de la madre tierra.

Cada producto tenía su nombre: allí estaba la tunka layrani mamala ("Señora de los diez ojos", la papa), la Berenguela llallawa (el ch'uñu), la paqol llallawa (el maíz, de cabellos rubios), doña Teresa llallawa (el trigo), wichinqani (la cebada, "con cola"), el haba (niño zapato), las arvejas, "ojos de lagarto" (katari layra).

En el interior de dos copas --toro de regular tamaño-- habían colocado una papa y un choclo. Al lado, una lakina llena de chicha, adornada con una yerba de peculiares configuraciones llamada sora sora. Los visitantes nos sentamos alrededor de ella formando una expecie de semicírculo (...).

Sin más preámbulos, la ceremonia comenzó. Nuestro anfitrión, inició el rito de la llallawa.

- "Kay kati, jaqay kati kaypi tantasqas kanchej... Del norte y del sur, del este y del oeste estamos reunidos. Las visitas también han llegado. La despensa está llena. Las primicias de la tierra están a disposición de los visitantes. La tierra ha cumplido con nosotros; cumplamos nosotros con la tierra" (...).

Don Gabriel apuró la tutuma de un sólo trago; todos nos servimos después. Quedó unos momentos pensativo y luego prosiguió:

- "Sapa ujpis cheqanchakunanchej tian... Ambos nos tenemos que corregir; no hay nada que hacer, ambos nos hemos de corregir, ella a nosotros y nosotros a ella (...). Es ella quien nos saca adelante; ella siempre nos levanta, la madre tierra (....).

Entretanto nos habíamos acercado al momento cumbre de la llallawa: la ch'alla en honor de los frutos de la tierra, estaba por comenzar.

- "Kunanmá recién qallarisunchej", anunció D. Gabriel. "Recién ahora vamos a empezar. Para la "Señora de los diez ojos" vamos a ch'allar, pues" (....).

Hizo una breve pausa y luego prosiguió, dirigiéndose a la papa:

- "Señora de los diez ojos, tú a un caballero y a un indio también mantienes; a la mujer, a los niños, a los animales mantienes. Tú sostienes a quien padece enfermedad en

un rincón. Tú eres la que se entrega, la que se dá eres. Tú, como si tuvieras muchos hijos, sales en defensa de ellos. Tú, que sostienes a los animales domésticos y a los enfermos, que nos apacientas como a tu revaño, tú eres la madre, eres la Señora a quien no hay nada que decir".

Gabriel hizo de nuevo una pausa y nos miró, como para medir el efecto de sus palabras. Luego continuó:

- "Bien, nos serviremos a la salud de la señora de los diez ojos". Tomó en sus manos las dos copas - toro y ch'alló abundantemente (...). Luego continuó:
- "Hay que trabajar, hay que trabajar mucho para hacer producir estas cosas. Si la llallawa nos priva de su abundancia, muy despacio caminamos. En ese caso, qué podemos hacer.... Sembramos en las lomas, en los barrancos. Pero siempre hay. La señora de los diez ojos no se priva nunca de darse al hombre; aunque poco, pero se da (....). Para eso estamos reunidos, juntos estamos solicitando a la tierra; estamos hablando con ella, le estamos diciendo que tenemos necesidad de ella y que ella nos necesita a nosotros".

Nos miramos en silencio. La retórica del humanismo quedaba lejos. Allí, concretada en una tutuma de chicha, nos sentíamos más cerca de los cimientos de la fraternidad humana (95).

Y es en medio de este despliegue de celebraciones rituales que festejan la abundancia de la tierra, donde i-

rrumpen de nuevo los muertos, fecundadores de la pachamama. Al atardecer del martes de Carnaval, una vez recogidas las primicias de la nueva cosecha, es usual hacer una visita a las casas de los difuntos fallecidos durante el año. Las libaciones con alcohol en su memoria se suceden durante toda la noche, y el que así lo desea viste una de las prendas del difunto, colocadas sobre una mesa, y baila en representación del muerto. El binomio muerte-fecundidad tendrá su culminación simbólica el domingo de tentación, cuando, como acto final de los Carnavales, tiene lugar la despedida (kacharpaya) del mallku, representado bajo la forma de una cabeza adornada con flores y mixturas. El mallku, suele decirse, representa a los satanases (supaykunas) que vienen a hacer su fiesta aquí en la tierra, y que participan simbólicamente en una sesión ritual organizada por el layqa (brujo) para adivinar si el año próximo será adverso o favorable (cf. nota) (96).

El círculo definitorio de la muerte y la vida, y también el que define la experiencia del tiempo, ha sido completado. Los muertos recientes colaboran al crecimiento de los cultivos, y los muertos antiguos, convertidos ya en antepasados de ambiguo poder (mallkus), son invocados para que sigan fecundando a la pachamama y garanticen la prosperidad de la nueva cosecha. Unos y otros son los supaykunas, muertos-antepasados- "diablos", que han cumplido su misión en relación a la fecundidad del suelo y "llegan a hacer su fiesta aquí en la tierra", en compañía de los hom-

bres y su "juego" humano, celebratorio de la fecundidad de la tierra y de la inauguración de un nuevo arco de tiempo.

El tiempo humano --y también el natural-- está asegurado provisoriamente. El hombre y la naturaleza inscriben su trayectoria en la renovación del tiempo mítico, entre la pachamama y los antepasados, entre la vida y la muerte que se suceden y enlazan para asegurar la multiplicación de la vida y la renovación del tiempo.

Si intentamos relacionar esta concepción del tiempo con la secuencia temporal pasado-presente-futuro, deberíamos afirmar que la orientación hacia el pasado (el tiempo mítico) y su actualización en el presente (rito y prácticas culturales) condicionan la experiencia del tiempo.

Esta global orientación hacia el pasado parece haberse objetivado incluso en el lenguaje, como lo demuestra la consideración de las expresiones más usuales para designar el pasado y el futuro (cuadro 5)(97). Tanto en aymara como en quechua, la raíz de la palabra que designa lo "primero" en el tiempo, asimilado al pasado más remoto, sirve para designar simultáneamente al ojo, como sucede con el aymara nayra y con el quechua ñaw- y sus compuestos. Parece, en otras palabras, como si el pasado se situara en la dirección del ojo, asimilado al tiempo que queda delante, lo ya sucedido y, por tanto, "visto" y conocido. Pero, además, el ojo (nayra-ñawi) comunica con el pasado, con lo primero y antiguo (nayra-

CUADRO V

TIEMPO Y ESPACIO
EN LOS VOCABULARIOS ANTIGUOS

PACHA

Pacha: tiempo (B, ST, H); suelo, lugar (H); tierra, hábito, vestidura (ST).
Pachacuti vel auca pacha: tiempo de guerra; juicio final (B).
Pachacuti: el fin del mundo.
Nayra pacha: tiempo antiguo, antiguamente, (B).
Puruma vel cchamaca qacha: tiempo antiquísimo, cuando no avía sol (B).
Thaa pacha: tiempo frío; de grande yelo (B).
Lupi pacha: tiempo de calor (B).
Hallu pacha: tiempo de lluvia (B).
Haucay pacha: tiempo ocioso, libre de mitas (H).
Rupay pacha: estío (ST).
Pacha cacñin: amanecer (H).
Pachayllarinc/pachapacarinc: esclarecer el día (ST).
Pachap onanchac: astrólogo de los movimientos (ST).
Haya pacha: vida larga (B).

HICCANI, CHINA/ QQUEPA (QUIPA)

Hiccani: espaldas; después o tras alguna cosa (B).
China: después o tras alguna cosa; después, cuando significa tiempo (B).
Chinaha: después o tras de mí y todas estas maneras de hablar significan tiempo y lugar (H).
Quipatha: después (B).
Quipa o guassa: detrás; espaldas de cualquier animal (ST).
Quipa: último (ST).
Quipa cac: postrero o postrimero (ST).
Quiparini: posponer (ST).
Queparini: quedarse atrás; dejarse pasar (H).
Qquepachani: atrasar o poner atrás o en postrer lugar (H).
Qquepanecta: por detrás (H).
Nayraquipa: lo que era después del primero (B).
Quipuru: mañana.

B: Bertonio (1612)
ST: Domingo de Santo Tomás (1560)
H: Holguín (1608).

NAYRA/ÑAUI, ÑAUPA

Nayra: ojo; un grano de alguna semilla; primero o primeramente (B).
Nayra pacha: antiguamente, tiempo antiguo (B).
Nayra haque naca: antepasados (B).
Nayraja: sin tiempo o antes de tiempo (B).
Nayraqata/nayraquipa/nayrakharu: lo que era después del primero, id est el segundo (B).
Nayraqata hana: en mi presencia (B).
Nayrauirl: el primero en cualquier cosa (B).
Nayralla: la punta o el principio de alguna cosa, aunque sea soga o cosas así (B).
Ñaui: ojo (ST, H).
Ñaupa: primero, ante (ST).
Ñaupac o ñaupaccem: primera cosa (H).
Ñaupaclla: primeramente (H).
Ñaupani: anteceder (ST).
Ñaupaquenc: antecesor (ST).
Ñaupacuni: anticiparse, ir primero; prevenir o anticipar (ST).
Ñauparicuni: mirar adelante (ST).
Ñaupa rucana: dedo pulgar (ST).
Ñauqui o xutic: presente (ST).
Ñauquimpi o xutillapi: ante o delante (ST).

qata-ñawpa): es, en efecto, la abertura por la que el alma sale nueve días después de la muerte (ñawi t'ojray, "el reventar del ojo") para incorporarse a la pachamama, devuelta al origen, y convertirse en antepasado (nayra jaqi, ñawpa runa).

Simultáneamente, la palabra que nombra al tiempo primero nombra también el espacio, a una serie de elementos espacialmente localizados. Así sucede con el quechua ñawi (aqha ñawin, las primicias de la chicha), o con el aymara nayra (primero, ojo y semilla, asimilada a una realidad germinal) y nayralla (punta de un objeto).

Sucede algo parecido con las expresiones que designan el futuro. Lo que viene después (hiccani; quipatha, quipa) es, a la vez, la parte de atrás, la espalda. Así, en el aymara actual, qepaqa es "el lugar de atrás" y qipuru significa "mañana" o, en una expresión circumlocutoria, "el día que viene después y que está detrás" (qipa = detrás; uru = día). En el quechua de la zona son asimismo usuales expresiones como qhepan watata, qhepan killata (el año o el mes próximos) o qhepayta jamushan (viene detrás de mí, "en mi detrás"). En otras palabras, el futuro queda detrás, en la espalda. El año próximo, la futura cosecha corresponden al tiempo y, a la vez, al espacio todavía no visibles; es el dominio de lo oculto (98).

No deja de ser significativo, en este contexto, que la mayoría de los campesinos de la zona hayan respondido

a nuestras preguntas acerca de la localización espacial del pasado y del futuro, afirmando que el pasado "está ahí no más", señalando gestualmente el espacio situado en la dirección de la vista, mientras un vago gesto en dirección a la espalda ubicaba inequívocamente el lugar del futuro (99).

En definitiva, es el "pasado" y su actualización en el presente quien marca la pauta en la vivencia del tiempo. La pachamama, los antepasados y el conjunto de tradiciones que están "delante", señalan el camino a seguir en el futuro ("detrás"), que dependerá, en este sentido, de una adecuada relación con el pasado. El futuro es, por tanto, la proyección amplificada del pasado, asimilado al tiempo pleno (100). Podría afirmarse incluso una cierta co-presencia, una cierta contemporaneidad de pasado, presente y futuro. En la actualización ritual del tiempo mítico, la separación existente entre las tres dimensiones habituales de la temporalidad se atenúa hasta llegar casi a desaparecer. El pasado es contemporáneo del presente y también, indirectamente, del futuro. El tiempo transcurre, pero hacia un futuro que es, a la vez, el retorno al orígen.

Eliade (1967, 1979) ha propuesto reiteradamente, en relación a este contexto, una imagen circular del tiempo, que caracterizaría globalmente la experiencia de las llamadas "sociedades primitivas". Leach (1972:196) propone, por su parte, un esquema pendular: la experiencia del tiem-

po sería la experiencia de una realidad discontinua, una secuencia de oscilaciones entre dos polos opuestos (día y noche, invierno y verano, sequía y lluvia, joven y viejo, vida y muerte).

Desde una sociedad andina como el Norte de Potosí, debemos afirmar, sin embargo, algo que Leach olvida: la alternancia y las polarizaciones, en todo caso complementarias, encubren a menudo la experimentación de la realidad como un continuum, aún cuando aparezca verbal o espacialmente objetivada como una polaridad. Existe, en otras palabras, una continuidad real entre los dos polos del aparente dualismo; entre el día y la noche se sitúan las diversas etapas de la trayectoria solar y los microtiempos que origina; entre invierno y verano (sequía y lluvias) se localizan las actividades del ciclo agrícola anual; entre la vida y la muerte, la secuencia del ciclo vital y la reversibilidad o, mejor, la confluencia de vida y muerte, el concurso que la muerte da a la vida, que convierte la oposición en modalidades diversas de un mismo y único proceso en el que, como recuerda Lévi-Strauss, es posible el tránsito en una y otra dirección (Lévi-Strauss 1962:315). Las "sociedades primitivas" pueden ideologizar también su experiencia de la realidad, eufemizarla; o, mejor, clasificar sus conocimientos empíricos a partir de una lógica elemental subyacente a la realidad misma; una lógica que asume la experiencia de lo real para identificar tan sólo sus elementos constitutivos más eviden-

tes (cf. Lévi-Strauss 1964: 64-114) (101).

Aparentemente, estaríamos dando la razón a Eliade y a una concepción cíclica del tiempo. La repetición de los fenómenos de la naturaleza (la recurrencia de los días, el flujo de las estaciones), y aún la repetición de los fenómenos culturales, se inscribe siempre, sin embargo, en un contexto no-repetitivo. Es cierto que la visión cíclica del tiempo permite explicar mejor por qué las "sociedades primitivas" tratan de hacer que los estadios considerados "primeros" de su desarrollo sean lo más permanentes posible (Lévi-Strauss 1962:340). Deberíamos afirmar, en este sentido, la existencia de un mecanismo básicamente circular en la actualización del tiempo mítico; pero este mecanismo se actúa cada vez de manera diversa. El historiador que no trabaja en contacto directo con la vida cotidiana de los "hombres primitivos", sino a partir de materiales secundarios a menudo "fosilizados", es más propenso a detectar la estructura objetiva, que a percibir el nivel subjetivo de la experiencia del tiempo.

La concepción cíclica del tiempo debe ser conjugada, en este sentido, con una cierta linearidad, ya que los círculos acumulativos de la memoria mítica se desplazan en torno a un eje lineal que articula subjetivamente la experiencia cíclica del tiempo y que permitiría concebir la experiencia del tiempo como una espiral (102). Se trata, con todo, probablemente, de una memoria subjetiva inconsciente o insuficientemente objetivada, en la medida

en que objetivamente tienden a prevalecer mecanismos reconductores de los eventos históricos al ámbito del mito, como la única manera de conjurar el desorden y reintegrarlo en el orden social tradicional (103). La irrupción de acontecimientos generados fuera de los límites culturales del grupo y la aclimatación gradual de actividades y experiencias no-tradicionales, van inaugurando, sin embargo, pequeñas rupturas que irán traduciéndose --puede preverse-- en la prevalencia sectorial de una experiencia lineal del tiempo también a nivel objetivo, con la consiguiente gradual desestructuración de los mecanismos tradicionales.

==========

El análisis de la organización cultural del espacio y del tiempo exigía caracterizar específicamente cada uno de los niveles en los que se objetivan.

Para el campesino de la zona, el espacio es simultáneamente ámbito vital ritmado por los ciclos agrícolas y las estaciones, territorio y lugar sagrado. El espacio económico es, de alguna manera, el punto de partida para la constitución de los demás espacios que, sin embargo, sólo llegarán a desarrollar sus virtualidades en la medida en que logren diferenciarse de él. Es inimaginable, de cualquier modo, la noción de grupo político y de territorio sin una previa ocupación económica del espacio, concebido como 'hábitat' del hombre; así como es difícilmente concebible un espacio ritual que no se articule a partir de la larga fecundidad de la tierra o de las peculiares configuraciones de la geografía. La tierra y las montañas desvelan, sin embargo, su último secreto solamente cuando se convierten en la "madre tierra" y en la morada de los antepasados; y el territorio se cualifica cuando el tinku -oposición y encuentro, máxima confrontación y unidad máxima- reinstaura, paradójicamente, un equilibrio precario y actualiza ritualmente las alianzas.
La organización cultural del tiempo posee, de manera semejante, una estructura concéntrica. El tiempo humano (ciclo vital) se califica y, a la vez, se realiza a sí mismo en el tiempo mítico, que se objetiva selectivamente en la sucesión de las estaciones y en las actividades agrarias, compañeras del devenir del tiempo humano. Será, sin embargo, el tiempo mítico -actualizado en el presente, y no simplemente imitado o repetido- quien otorgue significado último al devenir temporal. Cieza de León e[illegible]

be cómo los relatos míticos solían ser también cantados y poseían su propio ritmo y su propio lenguaje. Eran nayra aru, la palabra que está delante, en la dirección del ojo y, al mismo tiempo, la palabra de antaño. La mitología y el ritual permiten todavía actualizar esa palabra, en la que se despliega -como recuerda Bouysse-Cassagne- el saber del grupo sobre sí mismo y que organiza, al mismo tiempo, la creencia del grupo en su propio valor y en su más fundamentada consistencia.

La recuperación del pasado, incorporado en la memoria colectiva de la propia tradición, no puede ser equiparado, como alguien ha pretendido, a una "fantasía de detención del tiempo" o a una simple defensa ante el temor a lo desconocido. El tiempo no es en ningún caso detenido, sino dinamizado y dotado de una significación que se origina en la más viva tradición cultural del grupo. Representa, en este sentido, la forma hábitual, socializada, de conocimiento. Suele exagerarse a menudo la típica actitud contemplativa del hombre andino ante el mundo; una actitud reducida a menudo a pasividad. En realidad, sin embargo, el campesino andino (el norteopotosino, concretamente) posee una concepción diversa de la eficacia. Aparentemente, su concepción de la realidad no termina en la acción; pero en el fondo, el indio-campesino recurre al ritual acuñado por su propia cultura como nosotros recurrimos a un utensilio inventado por Occidente. A nivel de función, como recuerda Kusch, la wilancha y la bomba hidráulica se corresponden; pero con una diferencia, añadiríamos: el ritual compromete al hombre, la técnica dispensa, substituye el contacto directo y perso-

nal con la naturaleza, despersonaliza la relación.

La hostilidad de la naturaleza, considerada, no como algo objetivo, sino como una realidad no menos que personal, obliga al campesino a replegarse en su interioridad. La incapacidad-impotencia para hacer frente a la realidad hostil e imprevisible, a un tiempo exterior incontrolable, exigen el recurso (no la huida) a un tiempo interior que rompa el flujo permanente del tiempo natural y que permita explicarlo y, sobre todo, incidir sobre él. En otras palabras, representa el intento de sustraerse al influjo de un tiempo amenazador y acosante para volver sobre él desde la dimensión interior de la realidad. Acceder a esa dimensión oculta, representada por el corazón, permite, por tanto, sustraerse al flujo normal del tiempo y controlar algunas de sus manifestaciones o conferirles, al menos, un significado. Existe obviamente en este proceso una clara intencionalidad "racional", aunque realizada a través de medios que aparentemente no lo son; una racionalidad que busca la razón secreta, el por qué de los acontecimientos. El fatalismo se instaura como consecuencia de la persistente impotencia del hombre por modelar conforme a sus deseos una realidad dada. El campesino nortepotosino busca, sin embargo, romper el círculo implacable del determinismo, aunque de manera diversa a la de la técnica, a través del rito. La libertad se afirma en la ruptura o, al menos, en la lucha y en la confrontación con lo dado, lo determinado desde fuera, lo que amenaza la libre autodeterminación. El hombre andino entiende esta confrontación de manera diversa.

Conviene destacar, en este contexto, la profunda continuidad entre el mundo del hombre (cultura) y la naturaleza. La naturaleza constituye, en cierta manera, el punto de partida para la definición de lo humano; el ritmo de la naturaleza depende al mismo tiempo, sin embargo, del ritmo del hombre. Se instaura así una amplia reciprocidad, un camino de ida y vuelta entre naturaleza y cultura. Cuando el hombre se olvida de la ofrenda ritual a la madre tierra o al cerro donde vive el antepasado, se interrumpe la armonía telúrica y se provoca una suerte de represalia de la naturaleza. La continuidad cultural del grupo depende de una adecuada relación con la pachamama y con los espíritus de los antepasados, localizados 'líticamente' en el espacio físico; y, viceversa, los mecanismos de reproducción del espacio natural dependen de los que reproducen el espacio humano.

El tiempo del hombre aparece, en este contexto, como un tiempo localizado; se define siempre a partir de una configuración espacial. Puede decirse incluso que en aymara y en quechua no existe un concepto equivalente a nuestro "pasado" o a nuestro "futuro" en sus implicaciones temporales abstractas, como lo demuestra el campo semántico de nayra-ñawpa y quipatha-quipa, que nombran inmediatamente una realidad espacialmente localizada: lo primero o lo último de una serie, la cabeza o el final de una fila.

Pero esta conjunción de tiempo y espacio tiene su referencia última en un "pasado" espacio-temporal. El pasado, como alguien ha dicho, lleva en sí los elementos constitutivos del devenir; o, mejor, a la inversa, el presente lleva en sí la marca del origen,

a quien el espacio otorga el privilegio de la continuidad. Los lugares sagrados representan, en este sentido, la vigencia del origen; son, al mismo tiempo, el espacio que testifica y asegura la continuidad cultural del grupo (cerros-mallkus-antepasados), y el espacio en el que germinó el tiempo y en el que el tiempo se reintegrará (pachamama).

El espacio y el tiempo pueden convertirse también, sin embargo, en un espacio y un tiempo acosados. La sequía y el hambre; la gradual asimilación al mercado capitalista y a una racionalidad que aspira a convertir al campesino en un simple actor económico, independientemente de los costos socoales; la penetración de elementos culturales ajenos a un universo que sólo concibe un "dentro" y un "arriba" como dimensiones de este mundo, representan también alternativas

y un arriba como dimensiones de este mundo y que amenazan, a la vez, la consistencia del tiempo mítico, representan también alternativas que pueden erosionar el ya frágil equilibrio interno del tiempo y los tiempos, del espacio y los espacios, a pesar de la constante movilización de los mecanismos culturales autóctonos, que intentan reinterpretar los elementos extraños desde la fuerza del mito y la costumbre.

****

NOTAS

(1) Harris, por ejemplo, argumenta en referencia al ayllu laymi que el suni (puna), de producción agrícola débil y escasa, es asimilada más bien al principio femenino, mientras que el likina (valle), de producción más continua y abundante, es considerada la parte más fuerte y, en este sentido, masculino (Harris 1978b: 1114).

Conviene tener en cuenta, por el resto, que urcu significa "montaña" (cerro, parte alta en este sentido) solamente en quechua. En aymara (como en quechua, por el resto) tiene exclusivamente la connotación de "macho"; "montaña" es traducida por qollu (Bertonio 1956 1612 II:51). Es posible, no obstante, que Capoche asociara la noción de virilidad a la de altura, como sucede también en la actualidad.

(2) Tal vez pueda ser interpretada en este sentido la información proporcionada por Cieza de León, según el cual los indios del Titicaca "por los cerros y collados altos tenían castillos y fortalezas, desde donde, por causas muy livianas, salían a darse guerra unos a otros..." (1947 1553 :389). Y también: "Otros hacían en los cerros castillos que llaman pucaras, desde donde ahullando en lenguas extrañas salían a pelear unos con otros sobre las tierras de labor o por otras causas y se mataban muchos de ellos, tomando el despojo que hallaban y las mugeres de los vencidos; con todo lo cual iban triunfando a lo alto de los cerros donde tenían sus castillos y allí hacían sus sacrificios a los dioses en quien ellos adoraban, derramando delante de las piedras e ídolos mucha sangre humana y de corderos" (Cieza de León 1967 1553::5).

(3) En tierra Caracara, como señala Bouysse-Cassagne, la cordillera sufre una inflexión mayor, correspondiente a un ensanchamiento considerable de la cadena montañosa, especialmente en su parte oriental, creándose una región intermedia entre el altiplano al oeste y la vertiente oriental de los andes (Bouysse 1980: 139).

(4) Bouysso-Cassagne habla, además, de una zona intermedia, el taypi, lugar de encuentro, identificado con el lago Titicaca, del que dependería todo el equilibrio del sistema (Bouysse 1980:151).

(5) Para la relación de este esquema espacial con la probable existencia de un "centro del mundo" organizado en torno a la taypi cala (piedra de en medio), véase la pág.

(6) Existen, sin embargo, testimonios de que los particularismos locales fueron conservados a pesar de la distancia y las condiciones adversas. Sabemos, por ejemplo, que el lugarteniente de G. Pizarro, Francisco de Carbajal, al pasar por Pocona acompañado por numerosos caciques de varias regiones, se queja de que cada cacique llevaba consigo "los indios que rreconoscia suyos y ansi dexaron todos el dho. rrepartimiento muy despoblado" (Visita a Pocona 1557 , en Historia y Cultura Lima , 4(1970).

(7) Es posible, en este sentido, que los Charcas y Caracaras no fueran afectados por la redistribución de tierras de que habla Cobo (cf. p.). La concesión de tierras que les hizo Huayna Capac era probablemente, sin embargo, con fines de tributación, como se desprende del interrogatorio de J. Polo de Ondegardo: la mitad para su beneficio y la otra mitad para el inca (Ellefsen 1978:82)

Cieza de León afirma, por otra parte, que los Charcas, como los Chichas, tuvieron "grandes minas de plata", labradas por orden de Wayna Capac, y que los minerales eran transportados al Cuzco (Cieza de León 1947 1553 :287; Espinoza 1969:122).

(8) Es probable que se trate de las mismas minas nombradas por Cieza de León (cf. nota 7).

(9a) Toledo repartió entre los españoles un número determinado de yanaconas, exentos de mitas y con tributos más moderados, para que labraran sus chacras. Los yanas del siglo XVII, en cambio, son trabajadores agrícolas no oriundos del lugar, que alquilan su trabajo a cambio de un salario o arriendo (Sánchez Albornoz 1978:12-13, 19)

(9b) Para el proceso de conversión de los yanaconas en forasteros, véase cf. Sánchez Albornoz 1982:131ss. En 1792 existía un número variable de "forasteros" establecidos de manera permanente en una hacienda o comunidad ('Padrón separado de los indios forasteros, vagos y contribuyentes". Chayanta 1792; cit. en Sánchez Albornoz 1982:58). En 1856 Chayanta

contaba con un número de 8.498 agregados y 4.460 forasteros (Ib.; 40, 54).

(10) En el caso del Bajo Perú, la encomienda y la percepción del tributo estuvieron vinculados desde el principio al trabajo agrícola en favor del encomendero, aunque de manera diferenciada en función de la diversidad de contextos. En general, los encomenderos ocupaban una situación privilegiada para poder practicar la usurpación de tierras, y de hecho así lo hicieron, obligando a los indios a trabajar en ellas (Wachtel 1973: 85 ss., 107 ss., 119; cf. además Keith 1976:56-57, 79).

(11) Existen, sin embargo, significativas excepciones, como la de Tupac Katari, kuraka de Macha (cf. nota 22), y la de otros caciques que prefirieron abandonar el ayllu o suicidarse antes que explotar a sus indios (cf. Sánchez Albornoz 1978: 104, nota 33).

(12) Los colque haquez (colque significa "plata", y jaqi "hombre" en aymara), también llamados colque runas en quechua, eran indios relativamente acaudalados que debían satisfacer una determinada suma en compensación por los tributarios ausentes.

(13) Así, los testigos de Chayanta acusan a D. Francisco Ayra de Aryuto, probable descendiente de los caciques Caracaras (cf. Resnake 1981:28, 33), de haber usurpado "una estancia nombrada Quisimbuco, la cual ha dado dicho D. Francisco Aryuto a un español compadre suyo" (Información Testimonial...", fol 53va.).

(14) Aunque intencionalmente exagerado, tal vez, en su papel de "contestador" al recurso entablado por los curas de Chayanta contra la mita de Potosí, Pedro Vicente Cañete compara la servidumbre de los indios retenidos por los curas a "una muerte civil", condenados a un trabajo sin recompensa, además de tener que cancelar la tributació correspondiente al Repartimiento en que estaban inscritos. En estas circunstancias, la única alternativa del "indio infeliz" parecía no ser otra que la de "desnaturalizarse", abandonando su familia y su patria, aún "a costa de hacerse víctima de la miseria o de la muerte en otros lugares " (cit. en Arze 1978:121-22).

De todos modos, la inmoralidad y los abusos de los curas locales eran, sin duda, notorios.

En general, y referido a la polémica anteriormente aludida, diversas disposiciones eclesiásticas prescribían que cada Doctrina no contara más que con el número de indios que pudiesen ser cómodamente enseñados por el Doctrinero, asignándose a cada cura un número que osciló entre 400 y 2.000. Las parroquias, sin embargo, albergaban una población mucho mayor que la reglamentada. Así, los caseríos pertenecientes a la sola iglesia principal de Macha albergaban a más de 3.000 indígenas en 1774, sin contar los que vivían en otras iglesias anexas a la misma parroquia (Soria-Vasco 1983:194, 220).

(15) La venta de tierras decretada en 1886 por Melgarejo, no afectará prácticamente al departamento de Potosí (Sánchez Albornoz 1978: 208).

(16) La liberalización de la economía se traducirá en la supresión de las barreras proteccionistas y permitirá la penetración del capital extranjero, así como una mayor afluencia de importaciones agrícolas y manufactureras. La penetración de productos extranjeros(concretamente, cereales) tuvo como consecuencia, por lo que se refiere a Chayanta, la gradual destrucción del tradicional comercio de trigo y harina e, indirectamente, de la estructura socio-económica construida por los ayllus en torno al comercio de cereales desde el siglo XVIII (Platt 1982a: 35, 72).

(17) Diversas leyes de agosto y octubre de 1880 establecerán la sustitución de la antigua contribución territorial por un nuevo impuesto predial, equivalente a un canon anual de arrendamiento establecido en base a estipulaciones voluntarias entre el patrón y los colonos. Dicho canon era sumado al valor y el rendimiento de la hacienda, en base a los cuales el hacendado debía cancelar al Estado el nuevo impuesto predial. De ahí que los forasteros y yanaconas de las haciendas nortepotosinas, como del resto de las haciendas de Bolivia, aparezcan como arrendatarios de la hacienda a partir de 1881.

(18) Existió un significativo retraso en el cumplimiento de las modalidades prescritas por la ley de Exvinculación. De hecho, sólo a partir de 1880 se pondría en marcha mecanismos para hacerla más efectiva. Es

te hecho motivó, probablemente, que la transferencia de títulos de los antiguos propietarios a los nuevos fuera lenta y sólo pudiera realizarse mucho tiempo después.

(19) En determinados contextos, se llegó incluso a la inmolación de hacendados locales, como en el caso de un propietario de Chayanta: ciertas partes del cadáver fueron consumidas, y el resto enterrado como ofrenda al espíritu de un cerro (Platt 1982a:146). Abraham Lupa está preparando un estudio sobre la sublevación de 1927 en el Norte de Potosí.

(20) René Arze Aguirre está preparando un estudio sobre las implicaciones socio-económicas de la Guerra del Chaco. A él debo la mayoría de las referencias aquí aportadas. Un avance de su investigación fue presentado en forma de ponencia en el "Encuentro de Estudios Bolivianos", llevado a cabo en Cochabamba del 15 al 17 de julio de 1983.

(21) Los latifundistas llegaron a entrar en pugna abierta con sus aliados, el ejército, por intentar retener u ocultar a los colonos de sus haciendas, quienes, por su parte, preferían enrolarse en el ejército a seguir en las haciendas; algunos llegaron, incluso, a "dejarse capturar" por el Paraguay para no regresar. Los campesinos comunarios, en cambio, preferían quedarse a defender sus tierras antes que el territorio boliviano.

(22) La historia nortepotosina se caracteriza, de hecho, por una larga historia de levantamientos campesinos. El más de ellos fue, sin duda, el de Tomás Katari, Kuraka de Macha, y sus hermanos, que desencadenó la famosa rebelión de 1781.

(23) Es altamente significativo, al respecto, el pensamiento de los líderes de la Revolución de 1952. Como decía Paz Estenssoro en uno de sus discursos parlamentarios, "la Reforma Agraria no implica necesariamente un criterio socialista, es un criterio liberal: representa salir del régimen feudal superado ya en muchas naciones, pero que en los países atrasados económicamente, como son los de Latino América en su mayoría, persiste todavía.... (Por el contrario) una Reforma socialista implica la nacionalización y socialización de la tierra, no la subdivisión de la tierra en pequeñas parcelas para ser entregadas individualmente..." (Paz Estenssoro 1955: 310).

(24) Como es sabido, Bolívar, fiel al espíritu de su época, quiso suprimir, con el pasado colonial, tambien el pre-colombino. Al mismo tiempo que intentaba redimir al indio de su opresión, pretendió extinguir los ayllus y la tenencia comunitaria de la tierra, a fin de que cada indígena, dueño de su parcela, pudiera enajenarla e incorporarse, a través del mercado, a la "civilización" criolla. En la misma prespectiva se sitúa, básicamente, la ley de Exvinculación de 1874 y, en este sentido, la Reforma Agraria.

(25) Para el Altiplano aymara, datos recogidos en 12 haciendas señalan aumentos entre el 5% y el 12% respecto a la tierra poseída con anterioridad. En algunos casos, los campesinos llegaron a duplicar y hasta triplicar el tamaño de sus parcelas, aunque se trata siempre de cantidades pequeñas (pasó de media hectárea a una y media, o de una a tres). En otros casos, finalmente, los colonos quedaron al final con menos tierras que antes, a pesar de estar legalmente prohibido (Albó 1979:34). Por lo que se refiere al Norte de Potosí, no poseemos por el momento datos cuantificables. En algunos casos, los antiguos propietarios retuvieron prácticamente la totalidad de las tierras que controlaban con anterioridad; en otros (cf. pp.), se verificó una transferencia de las tierras antes controladas por el patrón a manos de los organizadores de la rebelión campesina. El caso normal ha sido, sin embargo, que el campesino llegara a controlar las parcelas que antes usufructuaba, más un pequeño suplemento procedente de las tierras cultivadas en común para el patrón.

(26) En relación a otras comunidades de ex-hacienda, no deja de ser alarmante un hecho claramente comprobado en diversos lugares de Bolivia. La excesiva fragmentación e individualización de la tierra, unido a la falta de asesoramiento técnico y legal, ha tenido como consecuencia la recomposición de las antíguas propiedades o la concentración de la tierra en pocas manos. Nos consta que este fenómeno ha afectado también a diversos lugares del Norte de Potosí, aunque no poseemos datos cuantitativos por el momento. Si hemos de creer los datos proporcionados por Canelas (1967), en 1959, seis años después del decreto de Reforma Agraria, 305 propietarios o poderes controlaban casi dos tercios de la superficie del departamento de Potosí (24.318.124,43 áreas

sobre un total de 35.591.652,69) (cit. en Fioravanti 1973:46).

(27) Olivia Harris aduce una argumentación semejante para el caso de los laymis del likina (valle) en relación a los del suni (puna) (Harris 1978: 59-60).

(28) Significativamente, de las 500 unidades encuestadas en el "Estudio de los centros mineros y su entorno espacial", las únicas que declararon no poseer tierras en el valle (diez en total) pertenecían a los ayllus Sikoya y Aymaya (Platt 1981:697).

(29) Para una comparación con la distribución de productos y cultivos por nichos ecológicos en otras zonas del Norte de Potosí, cf. Platt 1981:674-675.

(30) Las tormentas son muy localizadas en la zona altoandina. La concentración de todos los cultivos en una misma área pondría en peligro la subsistencia del campesino, ya que habría pocas posibilidades de que quedaran a salvo de las tormentas. La distribución discontinua permite, en cambio, que al menos uno de los cultivos quede a salvo de las inclemencias del clima (cf. Mamani 1978). La Reforma Agraria ignoró este esquema tradicional de acceso a la tierra. En el Altiplano Norte, por ejemplo, se otorgaron títulos solamente a campesinos cuyas parcelas estuvieran localizadas en una misma área (predios integrados). Los nuevos propietarios, sin embargo, volvieron a redistribuir los terrenos conforme a los antiguos patrones andinos (Urioste 1977). El actual ante-proyecto de Ley de Reforma Agraria (1984) incurre en el mismo error de perspectiva.

(31) El ayni puede ser definido como una prestación recíproca de trabajo entre dos unidades productivas, aunque se aplica también en otros contextos, como bodas, funerales. La mink'a consiste, a su vez, en un trabajo remunerado en productos. El chuqhu es un trabajo colectivo de carácter semifestivo, con comida, bebida y coca provistas por el beneficiario. Las connotaciones económicas del chuqhu son, sin embargo, las más onerosas. De ahí que en algunas zonas (Chiru-K'asa, por ejemplo) los costos se repartan entre todos los que toman parte en el chuqhu: el beneficiario pone la semilla,

la comida (mote, lawa de maíz, cordero o cabrito) y la bebida (chicha); los que participan ponen, a su vez, herramientas y abono.

(32) En algunos ayllus (los laymis, por ejemplo) sólo algunos jefes de familia son originarios o agregados. Los que carecen de este título, acceden a la tierra por parentesco próximo al titular de ella, circulando entre ellos las obligaciones asociadas a la tenencia, concretamente la de pasar fiestas y desempeñar el cargo de jilanqo (Harris 1978:56).

(33) No debe suponerse, sin embargo, que los originarios cultivaran siempre mayores extensiones de tierras que los agregados. Parecen haber existido históricamente casos que demuestran la posibilidad contraria (Platt 1982a:68-69).

(34) De acuerdo a Platt (1981), el sistema de herencia vigente permite a cada campesino mantener un derecho residual a todas las tierras (tasa) del antepasado, pudiendo ser activado dicho derecho de acuerdo a la necesidad de tierra de los descendientes de un mismo tronco genealógico.

En las comunidades originarias, los bienes inmuebles como la tierra son heredados por vía patrilineal por los hijos varones. En las herramientas u otros bienes muebles tienen más importancia, en cambio, los modelos bilaterales.

(35) Aunque sin implicaciones directas a nivel económico, existe una cierta relación entre la distribución del espacio y la evaluación de las distancias. Tenemos la impresión, en este sentido, de que el campesino tiende a disminuir la distancia, hasta convertirla incluso en irrelevante, siempre que el punto de llegada sea familiar o deseado y el trayecto conocido, aunque sea objetivamente largo (chaysitullapi, "en ahí no más está"). La distancia se hace, en cambio, infinita y el trayecto pesado cuando el punto de llegada y el camino no son conocidos ni deseados, aunque objetivamente estén cerca (ancha karu purinkana, "muy lejos es el camino").

(36) Así, López de Gómara, refiriéndose al sistema hereditario, sostiene que "el ayllu heredan los sobrinos, hijos de las hermanas, cuando no tenían hijos,

diciendo que aquellos son más ciertos parientes suyos" (cf. Mc.Lean y Estenós 1959:244).

(37) Existen numerosas teorías acerca de la naturaleza de lo político en relación a las sociedades primitivas (cf. Balandier 1976:32 ss.). De acuerdo a algunas clasificaciones clásicas propuestas por la antropología anglo-sajona para Africa, existirían sociedades con poder y sociedades sin poder político; la esencia del poder político sería detectable en la relación mandato-obediencia. El poder político como coerción no es, sin embargo, el modelo único de lo político, sino un caso particular, válido tal vez para determinadas culturas (cf. Clastres 1974:20 ss.). La caracterización de lo político a partir de la dimensión territorial nos parece más adecuada para el caso que estamos analizando.

Más específicamente, de entre los dos modelos habituales elaborados para explicar la conformación del espacio político (fusión/fisión), nos adherimos al primero de ellos, más adecuado para analizar la dinámica segmentaria del linaje y del sistema político. Middleton caracteriza este modelo de la siguiente manera: "Un segmento, que es significante como unidad autónoma, se funde con otros en otras situaciones, por lo que se entrelazan grupos y status que son asociados con actividades diversas y los derechos y los deberes consiguientes. Ello comporta un diverso grado de cohesión y de unidad en un único sistema, donde no existe una sola autoridad política que otorgue sentido a la solidaridad común" (Middleton 1970:11).

(38) El mismo Capoche afirma, por ejemplo, que los Urcu suyos, "de mayor presunción y calidad", eran preferidos por el Inca, quien "les daba la mano derecha en los lugares públicos y eran preferidos a los Uma suyos en reputación" (Capoche 1959:140).

(39) Ya hemos aludido a la probable asimilación de Urcu suyu y Anansaya al principio masculino, y de Umasuyu a Urinsaya al femenino. En la actualidad, la pretendida masculinidad de Anansaya es, sin embargo, sumamente discutible. En todo caso, sólamente los que pertenecen a la mitad Anansaya la afirman; no así los de la mitad Urinsaya. Lo mismo puede decirse del simbolismo masculino de la puna en relación a la supuesta femineidad del valle (cf. nota 1).

(40) Los incas parecen haber introducido, sin embargo, en Charcas el sistema decimal que hallaron en el Chinchaysuyu, como se desprende del tipo de organización en grupos de mil, de quinientos y de cien indios a que aluden los caciques Charcas y Caracaras, equivalentes a hurangas, pachacas y ayllus, respectivamente (Espinoza 1969:120, 134).

(41) Ignoramos si en las principales poblaciones de la Confederación de los Charcas y Caracaras se aplicó el sistema de ceques cuzqueño. El Padre Cobo afirma que "todas (las poblaciones importantes), a imitación de Cuzco, guardaban un mismo orden" (Cobo 1956:167). De igual manera, Polo de Ondegardo dice haber encontrado la misma disposición en Pocona, Cochabamba, y "en más de cien pueblos", quedando integradas en el mismo esquema las antiguas apachetas y lugares sagrados (Polo de Ondegardo 1916 1571 :51-52).

(42) La fórmula empleada por Toledo, y que nos permite deducir las formas precoloniales de ocupación del territorio, es: "Estaban divididos en x pueblos en distancia de x leguas, quedan reducidos en x pueblos" (cf. Bouysse 1980:37).

(43) En algunos casos, fueron asignadas calles específicas dentro de la reducción a cada grupo étnico, lo que posibilitó el mantenimiento de las características etnoculturales del ayllu (cf. Platt 1982:27). Todavía en la actualidad, la mayor parte de los pueblos del campo norteopotosino conservan la división entre mitad de arriba y mitad de abajo, como sucede por ejemplo en San Pedro de Buenavista (cf. Izko 1983:161-162; nota 24).

(44) Platt analiza, en relación a este contexto, las visiones conflictivas de un mismo paisaje implicadas en dos mapas coloniales de la provincia de Chayanta. El primero, elaborado por el español Jacinto de Carbajal (sic), refleja los intereses económicos de la colonia, centrados en la explotación minera, y no vacila en forzar incluso la realidad geoecológica y la distribución de las tierras de los indios tributarios conforme a sus intereses. El segundo, diseñado por el cura de Pocoata de acuerdo a las concepciones autóctonas, refleja las características de una sociedad agroganadera como la norteopotosina, en correspondencia con el acceso a los recursos eco

nómicos propios de la economía aylluna.

En este "paisaje" agroganadero, la irruoción de un horizonte cultural radicalmente diverso se traducirá en una desestructuración igualmente radical del espacio: despojo de tierras, desarraigo socio-político del indio, conversión del área en pastos para el ganado del minero y el translado de los minerales, trabajo forzado, sólo teóricamente "asalariado" (Platt 1978b:101 ss.).

(45) Platt y Harris han localizado 16 ayllus en el Norte de Potosí. Esta es la lista: Macha, Laymi, Jukumani, Pukwata, Aymaya, Quntu, K'ulta, Chayantaka, Sikuya, Q'ana, Chullpa. Panakachi, K'aracha, Tinkipaya, Yampara y Sakaka (Platt 1982:45). Quedan fuera de esta enumeración todos los ayllus comprendidos bajo el genérico nombre de Sakaka. Tenderíamos a creer, sin embargo, que los once ayllus de Sakaka son equiparables en su organización política al resto de los ayllus, con excepción -tal vez- del ayllu Macha (cf. p. ss.). En este sentido, Sakaka debería ser identificada con la mitad Aransaya de los Charcas, comprendiendo una serie de ayllus, tal como sucedía con la mitad Urinsaya (cf. Fig.). En este caso, el número de ayllus del Norte de Potosí se elevaría a 26.

(46) Suele distinguirse, con Evans-Pritchard (1940), que introdujo por primera vez esta terminología en el análisis antropológico, entre linaje máximo, mayor, menor, mínimo y segmentos de linaje.

(47) Riviere (1983:45) afirma algo parecido en referencia a las comunidades de Carangas (Oruro), donde los segmentos superiores de organización del espacio (el ayllu, que agrupa varias estancias, y la saya) no parecen tener una función económica específica.

(48) Existe, en este sentido, una zona intermedia entre puna y valle, la chawpirana o tawpirana, que conjuga cultivos de ambos ecosistemas. No creemos, sin embargo, que puede equiparse a ningún taypi. La transposición del plano ecológico al simbólico debe ser interpretada, en este sentido, como un exceso imaginativo de los antropólogos, en búsqueda de "modelos" supuestamente estructurales.

(49) Los ordenamientos políticos de las sociedades "primitivas" no corresponden exactamente a modelos lógicos abstractos, sino al resultado del equilibrio de una serie de instancias a menudo contrapuestas, como afirmaba Malinowski. En palabras suyas, "como sucede en cualquier dimensión de la cultura humana, la realidad no es un esquema lógico coherente, cino más bien una mezcla en ebullición de principios en conflicto" (Malinowski 1922:149).

(50) La preeminencia de la mitad Anansaya sobre la Urinsaya, de probables orígenes políticos, ha sido ya documentada (cf. supra, pp.). Existen, además, otros testimonios que se mueven en la misma perspectiva. Así, Matienzo afirma que "el curaca de la parcialidad de haransaya es el principal de toda la provincia..., a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice él. Tiene el de haransaya el menor lugar de los asientos y en todo lo demás, que en estoguardan su orden. Los de la parcialidad de haransaya se asientan a la mano derecha y los de hurinsaya a la mano izquierda tras dsu cacique principal, y los de haransaya a la mano derecha tras su curaca" (Matienzo 1967 1567 :137).

(51) Los ancianos recuerdan todavía la existencia de autoridades tradicionales equivalentes a los curacas, Así sucede, por ejemplo, en los ayllus de Sacaca, donde existieron hasta poco antes de la Reforma Agraria cuatro Segundas Mayores, a los que estaban subordinados los actuales jilacatas y segundas.

(52) En otros lugares, más bien, la existencia de mantas parece haber contribuido a disolver los vínculos tradicionales comunitarios (Mamani 1978:).

(53) Además de los ciclos míticos de Viracocha y Ayar, existieron otros discursos míticos en los Andes precolombinos. Cabe mencionar, por ejemplo, a Pachacamac, Naymlap, Con y Tumbe. Tunupa, el héroe cultural más característico del espacio andino situado al sur del lago Titicaca, es integrado por algunos autores en el ciclo mítico de Viracocha (Urbano 1981).

(54) Es lo que parece afirmar Urbano (1981:XVI), habitualmente precisa, sin embargo, Sarmiento de Gamboa nos dice, por ejemplo, que "una cosa es averiguada en todas las naciones de estas partes, que tienen y hablan

todos de una manera y por muy común del diluvio universal... aunque lo cuentan por diferentes términos de los que la verdadera escritura nos lo muestra" (Sarmiento de Gamboa 1960 1572 : 208-209). Polo de Ondegardo, por su parte, afirma que "(los indios) tuvieron noticia del Diluvio" y que "se destruyó todo el mundo por agua; desta generalidad dura la memoria entre ellos e muy generalmente como cosa muy notoria; y de lo demás no tienen noticia..." (Polo de Ondegardo 1916 1571 : 49 ss.). Finalmente, José de Acosta llega a afirmar expresamente que "hay entre ellos comúnmente gran noticia y mucha plática del diluvio; pero... yo más me llego al parecer de los que sienten, que los rastros y señales que hay del diluvio no son del de Noé, sino de algún otro particular, como el que menta Platón, o el que los poetas cantan de Deucalión" (Acosta 1954 1590 :141).

(55) Solamente un cronista (Garcilaso de la Vega 1963 1609 :30) sitúa el ciclo de los hermanos Ayar, ancestros de los incas, "al principio del mundo", mientras que son varios los que hablan de un mundo ya habitado antes del surgimiento de los hermanos Ayar (Sarmiento de Gamboa 1960:214; Santillán 1968 1563-64 :103-104; Betanzos 1968:13).

(56) Así, Cobo menciona como otros posibles lugares de origen Pachacama, en las proximidades de Lima; Huanacauri, cerro cercano a Cuzco, y "el mar del Norte" para los habitantes de la provincia de Quito (Cobo, ib.). Gutiérrez de Santa Clara (1963 1590 c.:244-245) habla también de "un hombre que había venido por la mar...., y que a este hombre llamaron Viracocha, que quiere decir espuma de la mar, o manteca de la mar, y que la mar lo engendró y que no tuvo padre ni madre, y como después aportaron los españoles a estas tierras en navíos, los llaman el día de hoy Viracocha". Bartolomé de Las Casas concibe, a su vez, un Viracocha situado "en el cabo postrero del mundo" (Las Casas 1958 1550 : 433); y Pachacuti Yamqui (1968 1613 : 282) afirma que "en tiempo de purum pacha todas las naciones de Tauantinsuyo benieron de hacia arriba de Potossi tres o cuatro exércitos en forma de guerra, y así venieron poblando..., quedándose... en los lugares baldíos (purum pacha)". En general, sin embargo, muchos cronistas coinciden en nombrar al Titicaca y/o a Tiawanaku como los lugares de origen de la primera o segunda hu-

manidad, identificada a veces con los incas. Cabe citar entre ellos a Betanzos, Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina "El cuzqueño", José de Acosta, Garcilaso de la Vega, Buenaventura de Salinas y Córdova, y Vázquez de Espinosa.

(57) Cabe nombrar entre los primeros a Salinas y Córdova, López de Gómara, Vázquez de Espinosa, Cobo, Zárate y Pedro Pizarro; entre los segundos, a Sarmiento de Gamboa, Betanzos, Domingo de Santo Tomás, Murúa, Santillán, Garcilaso de la Vega y el ecléctico Cobo.

(58) Bertonio (1959 II; 143) define la palabra waka como "ídolo en forma de hombre, carneto, etc. y los cerros que adoraban en su gentilidad".

(59) Van Kessel (1980: 283-289) sugiere que el "mundo de arriba" (hanan o alajj pacha) debería ser más bien considerado como una expresión de la cultura dominante (española y, tal vez, incaica) y de los elementos superestructurales que le corresponden (Dios, Iglesia, Estado, normas jurídicas y éticas, culto institucional); el "mundo de dentro" (ukhu o mangha pacha), contraparte del mundo de arriba, tendría a su vez la función de sancionar religiosa y éticamente aquella estructura de dominación.

(60) Para el papel de los muertos en la definición del espacio y su asociación con la germinación de los cultivos, cf. Harris 1982; Bouysse-Harris 1983:26.

(61) Girard (1976 II:384) recoge, en este sentido, la opinión de un yatiri aymara, según el cual los siete cielos son hijos de la pachamama.

(62) La concepción católica de María como virgen y, a la vez, madre (virginidad fecunda), introducida por la Colonia, parece estar sustentando la idea de wirjina, y la palabra misma. En todo caso, la palabra wirjin ha conservado solamente su valor nominal; su contenido ha sido completamente desplazado por el de "fecundidad", más consonante con la mentalidad quechua-aymara.

(63) Bustamante (1979:124) transcribe, en relación a otros contextos aymaras nortepotosinos, la siguiente oración ritual, recitada con ocasión de la siembra, en medio de libaciones y q'oas (incienso) a

las cuatro esquinas y al centro de la parcela: "No maltrates a la pachamama, porque ella te dio vida, ella te mantiene y en su dulce regazo te recibirá".

(64) Harris habla, en referencia al ayllu laymi, de un kiramallku y de una kirat'alla, espíritus fecundantes masculino y femenino respectivamente, que constituyen la contraparte aymara del castellano-quechua guerramallku, aunque no hemos encontrado en la zona de estudio un equivalente femenino de la kirat'alla (Bouysse-Harris 1983:28). Véase además Harris 1982.

(65) El significado ambiguo del mallku aparece claro, por ejemplo, con ocasión del Carnaval en algunos pueblos de la zona. En Sacaca, concretamente, es costumbre ch'allar (libar) al mallku de Santa Bárbara (la parte más elevada del pueblo) el sábado de carnaval a medianoche, renovando los garakus (ofrendas rituales) depositados en un pequeño cajón subterráneo. El ritual tiene el sentido de pedir la protección de los mallkus; pero, al mismo tiempo, el qapaj mallku (mallku poderoso) es invocado por el layqa (brujo) en una sesión ritual de connotaciones negativas (la sesión comienza con la frase ama cristianus sentikunkichejchu, "no deben sentirse cristianos", dirigido a los participantes). Durante la sesión, el qapaj mallku, asimilado expresamente por uno de los participantes al "ser maligno", transmite al brujo las desgracias (muertes, enfermedades, peleas...) que van a suceder durante el año. Otro de los participantes me decía que el mallku "representa a los satanases (supaykunas) que llegan a hacer su fiesta aquí en la tierra".

(66) La antropomorfización de la naturaleza es un hecho común. En otros contextos, con ocasión del uma ruthuku, por ejemplo (primer corte ritual del pelo), aparece claro el antropomorfismo mediante la asimilación del cabello a la alfalfa y a la hierba (alfata, pastuta rantikuichej, "cómprenme alfa y pasto", dice el padre o padrino a los asistentes, invitándoles a dar su regalo a cambio de un mechón de pelo). Cereceda alude a una semejante concepción antropomorfa, o al menos zoomorfa, del tejido, estructurado como un organismo viviente, con dos lados (derecho e izquierda), una nariz, una boca y un corazón (Cereceda 1978:1022). Véase además Bastien 1978:95.

(67) Existen además en la zona una especie de alfabetos confeccionados con piedras de diversos colores y formas, dispuestas en forma de espiral. Son denominados liutrinas, probable corrupción del castellano "doctrina", en referencia a su uso generalizado (introducción, tal vez) por parte de antiguos catequistas para recitar las oraciones. Más que alfabetos constituyen tal vez, en este sentido, simples recursos mnemotécnicos.

Su configuración circular sugiere, con todo, la idea de un microespacio organizado en torno a un centro. Y de hecho, cuando el campesino reza a un espíritu positivo, recorre la espiral de piedras en un movimiento dextrógiro, de la periferia amenazada, acosada por algún peligro (el espacio hostil), hacia el centro convergente y aglutinador, el núcleo protector que cobija la vida, donde todo se remansa. Cuando el campesino intenta, en cambio, exorcizar a un espíritu negativo, parte del centro hacia la periferia, en un movimiento levógiro, como para recobrar primero la energía positiva del núcleo y disolver con ella cuanto amenaza la existencia.

El mismo significado tiene entrar a la iglesia caminando de frente o de espaldas, el tejer en movimiento dextrógiro (khiwir) o levógiro (khiwirakuy), etc.

(68) Harris habla también de una "situación liminal" en relación a quien ha sido tocado por un rayo. En general, el "mestizaje" de hombre y rayo deforma la naturaleza de las cosas, sean hombre, productos agrícolas o animales (Bouysse-Harris) 1983:13). La misma significación, concretada en un espacio visual, tiene la parte del tejido denominada alika, lugar neutro, entreverado de diversos colores, lugar de encuentro de la más intensa oscuridad y la más intensa luminosidad (Cereceda 1978:1024).

Otro tipo de fenómenos, como el arco iris (kurmi o kurumbre), parecen tener en la actualidad una connotación negativa, a pesar de participar de una cierta liminaridad física (lugar de encuentro del cielo y de la tierra). El arco iris doble es considerado, sin embargo, buena señal (cf. Pachacuti yamqui 1968 1613 :284).

(69) Platt (1971) describe una sesión espiritista en la que el yatiri llamaba a los espíritus de los cerros (jurk'ua) con un agudo silbido producido al soplar por el orificio de una de sus balas. El mismo yatiri se había negado días antes a realizar la sesión, porque sus balas se habían puesto enfermas y todavía no habían sanado a pesar de que las había llevado a oir misa.

(70) La peregrinación a los santuarios coincide siempre con la celebración del tinku (cf. Izko 1983: 160-162). Tinku significa al mismo tiempo límite o mojón entre dos campos, encuentro o punto de confluencia de dos ríos y lucha ritual. En general, es el encuentro de dos elementos que proceden de dos direcciones diferentes y aún contrapuestas. En el caso del tinku-lucha ritual, el rito subraya la necesidad de afirmar un equilibrio social inestable (Bouysse-Harris 1983:19; Izko 1984:78-79).

(71) Los primeros traductores consignan también el equivalente incaico de las estaciones del calendario europeo. Así, rupaymita (tiempo de calor) es traducido como "estio, verano" tanto por Holguín como por Santo Tomás; chirimita (tiempo frío) como "invierno", y haucay cusqui (tiempo ocioso, libre de trabajo) como "otoño". No existe, en cambio, una traducción directa de "primavera" (cf. Urbano 1974: 11-12).

(72) Para una información exhaustiva sobre la "ecología y antropogeografía de los Andes centrales", véase Condarco 1970.

(73) Cada fase del ciclo agrícola tiene un nombre específico en relación a la actividad realizada. Así, se habla de tarpuy tiempu (tiempo de siembra), papa allay tiempu o trigu ruthuy tiempu (cosecha de papa o de trigo), etc. Bertonio (1956 I: 448) incluye la traducción de los tiempos agrícolas más significativos, todavía usuales en el mundo aymara: "tiempo de sembrar" (satani), "tiempo de arar" (ccollini), "tiempo después de la sementera" (lapaca), "tiempo de cosecha" (llamayu), etc.

(74) En tiempos prehispánicos, el desplazamiento interzonal (de la puna al valle) tenía lugar en determinada época del año, de acuerdo a la periodización del calendario agrícola (Bouysse-Harris 1983:5). Los viajes interecológicos (lla-

meros de puna que llevan sal a los valles para cambiarla por maíz durante los meses de mayo, junio y julio se realizan también en la actualidad en función de los ciclos agrícolas. El desplazamiento espacial, en otras palabras, está condicionado por el tiempo oportuno.
Por el resto, en algunas zonas de economía mixta (agrícola-pastoril) es usual la residencia duolocal (alternativamente en casa de los padres de la esposa y del esposo) en relación a la concentración de actividades económicas (tierra/ganado) en una u otra época del año. En estos casos, lo normal es que el marido posea más tierras que la mujer, pero la mujer posea en cambio más animales que el marido.

(75) Esta actitud está condicionada, obviamente, por las necesidades económicas del núcleo doméstico en relación a la fragmentación de las parcelas debido a la presión demográfica, y ha motivado en ocasiones el deterioro gradual e irreversible de la tierra.

(76) En otro lugar, Bertonio traduce la expresión aymara piu irutatha como "contar una almocada dellas (de papas) para saber si será el año bueno o malo". Y añade: "Es gran superstición" (Bertonio 1956 I:346).

(77) No es nuestro propósito agotar aquí un tema complejo que exigiría un análisis más exhaustivo. Para una información bibliográfica reciente, véase Urbano 1982: 36-37.

(78) Bertonio señala además que el día y la noche estaban divididos en seis períodos de tiempo, que señalaban de manera aproximativa la carrera del sol y de la luna (cf. Bouysse-Cassagne 1980:225). La terminología utilizada actualmente en la zona en referencia a la trayectoria del sol, permite suponer una división similar. Las etapas de la carrera solar serían, concretamente, estas: Chhapu chhapu (luz difusa, entre claro y oscuro); sut'iyamuy (amanecer, pero todavía sin sol); inti llojsimuy (salida del sol); chawpi dia (medio día, cenit); inti yaykupuy (puesta del sol); ch'isiyapuy (anochecer); tuta (noche); chawpi tuta (media noche, colegida en relación a la posición de la luna). En general, el sol se acerca al hombre (-mu), en movimiento circular de izquierda a derecha, hacia el cenit; y se aleja (-pu) regresando hacia el interior de la tierra, donde describe una trayectoria simi-

lar, de izquierda a derecha, hasta que vuelve a salir al día siguiente.

(79) Urbano (1974:17) observa que la duda manifestada por los cronistas acerca del principio del año se debería a que, en rigor, no existe un principio del año. Sólo las catástrofes y las calamidades naturales romperían este carácter circular del tiempo. Véase, sin embargo, la página .

(80) El concepto de "tiempo estructural" fue utilizado por primera vez por Evans-Pritchard en referencia al tiempo humano, que "estructura" y da significado a los demás tiempos. "En cierto sentido", como afirma Evans-Pritchard, "todo es tiempo estructural" (1940:104). Esta afirmación puede ser aplicada, en nuestro caso, tanto al tiempo ecológico como, sobre todo, al tiempo mítico.

(81) Además de constituir, probablemente, una ritualización de las luchas políticas por el acceso a la tierra, el tinku posee connotaciones sexuales, más o menos veladas según los contextos. El tinku es, de hecho, asimilado al acto sexual en numerosos cuentos, chistes y canciones, y en torno a su práctica se teje una pequeña constelación de símbolos sexuales. La sangre derramada, concretamente, es asociada a la fecundidad de la tierra. Cuando alguien muere en el tinku, se piensa que habrá buen año y que las cosechas serán ubérrimas (cf. Platt 1980: 154-156; Izko 1983: 161-162).

(82) El ser "pasante" de una fiesta es considerado en ocasiones como el último grado del matrimonio, el que sella la madurez social de la pareja.

(83) El aborto es practicado sobre todo, aunque ocasionalmente, por embarazadas solteras cuya situación todavía no ha transcendido, particularmente cuando el causante del embarazo está ya casado o no quiere casarse.

(84) Los gemelos y los mellizos son considerados hijos del rayo o, más en general, de una maldición que parte en dos el óvulo materno. Y este es precisamente el problema: son dos, cuando deberían ser uno. El infanticidio aparece, en este contexto, como una manera extrema de neutralizar a tiempo la maldición.

(85) Podemos nombrar entre ellas la costumbre de tomar mates diversos para limpiar la matriz y neutralizar el dolor; la creencia de que la mujer no debe lavarse durante dos o más semanas porque habría "ricaida", la prescripción de tomar determinados alimentos y evitar otros, etc.

(86) La ceremonia del uma ruthuku era asociada probablemente en el pasado a otros rituales que subrayaban con mayor énfasis el paso de la niñez a la infancia. Bouysse-Cassagne (1980: 191 ss.). Narra, por ejemplo, un rito de inserción de los niños aymaras en la sociedad mayor, denominado sucullu. En general, tanto el uma ruthuku como las diversas etapas del matrimonio conservan todavía elementos suficientes como para ser considerados "ritos de paso". El supremo "rito de paso", la muerte (ver páginas siguientes), será analizado en sus implicaciones simbólicas al considerar el significado del tiempo mítico (cf. pp.).

(87) En nuestro estudio sobre los condicionamientos culturales de la fecundidad y la mortalidad (Izko 1983), hemos analizado detalladamente todas las implicaciones de la enfermedad y la muerte.

(88) Existen también cementerios especiales para "niños sin nombre" (no bautizados todavía), localizados en los Calvarios, morada del achachila (antepasado), al que pertenecen todos los fetos y los niños muertos sin bautizar.

(89) Las cinco edades de Guamán Poma son: Huari Viracocha runa (los primeros pobladores de las Indias), Huari runa (hombres sagrados, perfeccionadores de la agricultura), Purun runa (hombres salvajes que perecieron ahogados por el diluvio), Auca purun runa (edad de guerras y conflictos) e Inca Pacha runa (edad de los incas). En cuanto a Garcilaso, la primera edad corresponde a un estado generalizado de barbarie; la segunda, a la obra civilizadora de los Incas, y la tercera, a la Conquista española y al cristianismo. Wachtel (1976:129) en relación a este contexto sugiere que la evolución del pasado hacia el presente es, al mismo tiempo, una elevación de lo bajo hacia lo alto. Si ello puede parecer probable en relación a la periodización de Guamán Poma, que refleja la visión de los "vencedores" incas, no lo es en manera alguna para el caso aymara ni menos todavía, para el caso nortepotosino.

(90) Hasta hoy en día, los campesinos nortepotosinos

utilizan normalmente la expresión puruma referida a las tierras "vírgenes", que no han sido cultivadas todavía.

(91) Bouysse y Harris (1983: 7 ss.) sugieren una periodización de tres edades, referido al caso aymara. La primera (edad del tayni) ha sido deducida, en realidad, de la información espacial proporcionada por Cobo (taypi cala, "piedra de en medio"). La segunda sería la edad de puruma o ch'amak pacha, caracterizada como una edad que evoluciona de la máxima concentración a la máxima dispersión, de lo social a lo salvaje, de la vida a la muerte. La tercera, finalmente, sería la edad de aucapacha o pachacuti (tiempo de guerra, inversión del mundo).

(92) Existen también tradiciones similares en otros lugares de los Andes (Núñez del Prado 1969:7; Flores Ochoa 1973:47).

(93) Son numerosos los sueños y presagios en los que el muerto echa en cara a sus parientes el que no le hayan preparado una buena comida. Los alimentos representan, además, una suerte de demostración al muerto de que los vivos siguen estando bien, "para que no se preocupe" y les deje en paz.

(94) Harris (1982) ha caracterizado de manera admirable este proceso en referencia al ayllu laymi.

(95) Agradecemos a Abel Sánchez A. su ayuda para acceder a la zona de Limaya. Su hermano, Froilán Sánchez, recopiló en la misma zona y publicó posteriormente (Sánchez 1971) algunos materiales parcialmente coincidentes con los nuestros.

(96) Harris (1982 a) afirma, en relación a los laymi, que los muertos se van al otro lado del mar, en correspondencia con las afirmaciones de algunos cronistas.

(97) Sapir y Whorf han elaborado una serie de normas para legitimar la validez antropológica del uso del análisis linguístico. En términos generales, a la determinación de lo que ellos denominan "modelos estructurales" del lenguaje (fonología, morfología y sintáxis) seguiría la determinación de los "modelos semánticos" en relación a los estructurales (usos y funcionamiento de las categorías gramaticales), para concluir delimitando la relación existente entre lenguaje y

cosmovisión (cf. Hoijer 1979:219-231). Delrán (1974) ha analizado algunos usos contextuales de la pareja ñawi-ghepa en referencia a los Andes Peruanos.

(98) La adivinación del futuro para poder neutralizar los elementos negativos e incontrolados que encierra, es un hecho frecuente. Así sucede, por ejemplo, con rituales en los que se arranca el corazón a una llama para adivinar el tiempo agrícola y, sobre todo, con el uso generalizado de la coca en los mismos contextos.

(99) Sólo algunos campesinos jóvenes, todos ellos con experiencias de migración o con más de ocho años de educación formal, respondieron de manera diversa.

(100) Eliade afirma, en relación a este contexto, que la transformación del difunto en antepasado corresponde a la fusión del individuo en una categoría de arquetipo (Eliade 1979:51). En la cosmovisión local, lo arquetípico no remite, como sucede en otros lugares de los Andes y en otras cosmovisiones, a la existencia de héroes culturales, sino a una experiencia colectiva o, mejor, a una apropiación de las gestas individuales por parte de la colectividad. Los antepasados han sido despojados, en este sentido, de sus atributos personales. Aunque dotados de un nombre (las toponimias recuerdan las gestas de los antepasados) y espacialmente localizados, subrayando el aquí y ahora del comportamiento oportuno, la urgida vigencia de la norma, todos los mallkus-achachilas-antepasados recuerdan las mismas cosas.

(101) La utilización de modelos verbales o gestuales, exacerbados a menudo por un observador externo, que encubren los hechos empíricos, ha sido postulada por el propio Leach (1972:126) en referencia al sistema matrimonial de los Kachin.

(102) Como afirme Purce (1974:147), "si la vida es un camino a través del tiempo, y por lo tanto un continuo, también podemos imaginarla como una línea, y además, puesto que retorna y a la vez marcha hacia adelante, es una espiral: sólo si fuera posible volver a un mismo punto en el tiempo sería un círculo". En otras palabras, la reedición de una experiencia vital en un nuevo contexto transforma el círculo en una espiral. Fontana y otros (1977) han analizado desde un punto

de vista psicológico las implicaciones del tiempo mítico en relación al tiempo humano.

(103) Existen múltiples testimonios históricos que reflejan este estado de cosas, como el intento de inmolar en el Calvario (morada del antepasado protector de las tierras comunales) a los integrantes de la comisión de la Revisita de 1882, que amenazaban el orden tradicional, o la inmolación ritual de algunos hacendados durante la Rebelión de Chayanta (cf. Platt 1982a : 146; véase nota 19).
También el momento presente atestigua la vigencia de los mismos mecanismos. Así, el mito del qharisiri ha sido evocado en amplias zonas del Norte de Potosí para explicar las causas de la persistente sequía que ha asolado recientemente la región. De acuerdo a algunas versiones, habrían ingresado en la zona gringos "saca mantecas" (qharisiris) para extraer la grasa de los campesinos con la connivencia del Gobierno, a cambio de diferir el pago de la deuda externa boliviana. Su presencia y su acción extremadamente nefanda habrían desencadenado la sequía y la hambrna generalizada, sin precedentes en la historia inmediata del Norte de Potosí.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, José de
1954 (1590) "Historia natural y moral de las Indias" en Obras del P. José de Acosta. Madrid, BAE, t. 75.

AGUILO, Federico
1981 Religiosidad de un mundo rural en cambio. Sucre, Q'ori Llama.

1982 Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua. Sucre, Q'ori Llama.

ALBO, Xavier
1975 "La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo", en Estudios Andinos 11: 67-109.

1976 El ciclo ceremonial en el mundo de los Llapuni en Allpanchis 9:151-176.

1981 Escuelas y radios en Bolivia. Sucre, ACLO - UNITAS.

1982a Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua (Kataris y bases 1780-1781). Trabajo presentado al Sub-debate sobre Movimientos Campesinos y Etnicidad. La Paz, UNRISD - CERES.

1982b Bases étnicas y sociales para la participación aymara. Trabajo presentado al Sub-debate sobre Movimientos Campesinos y Etnicidad. La Paz, UNRISD - CERES.

ARZE AGUIRRE, René
1978 "Un documento inédito de Pedro Vicente Cañete en torno a la controversia de La nueva mita de Potosí", en: Homenaje a Gunnar Mendoza. La Paz, pp. 119-122.

ASSADOURAIN, Carlos Sempat y otros
1980 Minería y espacio económico en los Andes. Siglo XVI-XX. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

AVILA, Francisco de
1975 (1598c) Dioses y hombres de Huarochirí, ed. J.M. Arguedas. Mexico, Siglo XXI.

BARNADAS, Josep
1973 Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

BASTIDE, Roger
1975 Le sacré sauvage. París, Payot.

BASTIEN, J.W.
1978 "Mountain/Body Metafhor in the Andes", in Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines, t. VII, nº 1-2: 87-103.

BERTONIO, Ludovico de
1959 (1612) Vocabulario de la lengua aymara, ed. facsimilar. La Paz, tip. Don Bosco.

BETANZOS, Juan de
1968 (1551) "Suma y narración de los Incas" en Crónicas peruanas de interés indígena. Madrid, BAE, t. 209.

BOUYSSE-CASSAGNE, Therese
1980 Les Hommes d' en Haut. Rapports sociaux et structures spatiotemporelles chez les aymaras, XV-XVI siecles. These de Doctorat de 3e Cycle. Ecole d' Hautes Etudes, París.

BOUYSSE CASSAGNE, Th. -
- HARRIS, O.
1983 Pacha. En torno al pensamiento aymara (primer borrador).

BUECHLER, Rosemarie
1977 "El Intendente Sanz y la Mita Nueva de Potosí", en: Historia y Cultura (La Paz) 3:59-95.

BUSTAMANTE, José Antonio
1980 Estudio socio-religioso de la segunda sección de la provincia Alonso de Ibañez. Caripuyo (mimeografiado).

CANELAS, Amado
1967 Bolivia: un caso de reforma agraria. La Habana, Casa de las Américas.

CAPOCHE, L.
1959 (1585) Relación de la villa imperial de Potosí. Madrid, BAE, t. 121.

CERECEDA, Verónica
1978 "Semiologie des tissus andins: les talegas d'Isluga", in Annales E.S.C. (Paris) 5-6: 1017-1036.

CIEZA DE LEON, Pedro
1962 (1553) La crónica del Perú. Madrid, Espasa-Calpe.

CLASTRES, P.
1974 La socleté contre l'État. Recherches d'anthropologie politique. Paris, Minuit.

COBO, Bernabé
1956 (1653) "Historia del Nuevo Mundo", en Obras del P. Bernabé Cobo, II. Madrid, BAE, t. 92.

DELRAN, Guido
1874 "El sentido de la historia", en Allpanchis 6: 13-28.

DUVIOLS, Pierre
1972 "Un symbolisme andin du double: la litomorphose de l'ancetre", en Actes du XVII Congres International des Americanistes (Paris) IV: 359-364.

1976 "La Capacocha", en Allpanchis 9: 11-57.

EARLS, John
1974 "Evolución de la administración ecológica inca", en Revista del Museo de Lima, XLII: 208-245.

ELIADE, Mircea
1954 Tratado de Historia de las religiones, Madrid.

1967 Lo sagrado y lo profano. Madrid, Guadarrama.

1979 El mito del eterno retorno. Madrid, Alianza-Emecé.

ESPINOZA S., Waldemar
1969 "El Memorial de Charcas. Crónica inédita de 1582", en: Revista de la Universidad Nacional de Educación. Chosica, Perú.

EVANS-PRITCHARD, E.E.
1940 The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxfor.

FIORAVANTI, Eduardo
1973 L'esperienza della Assemblea popolare in Bolivia. Milano, Jaca Book.

FLORES M., José
1953 Legislación boliviana del Indio (1825-1953). La Paz, IIB.

FLORES OCHOA, José
1973 "La viuda del Soq'a Machu", en Allpanchis 5: 45-56.

FONTANA, Alberto E. y otros
1977 El tiempo y los grupos. Buenos Aires, Vancu.

FRISANCHO, J.
1978 Medicina indígena y popular. Lima, librería-editorial Mejía Vaca.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1963 (1609) "Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas", en Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega, II. Madrid, BAE. t. 133.

GISBERT, Teresa
1980 Iconografía y mitos indígenas en el arte. La Paz.

GODELIER, M.
1978 Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. México, Siglo XXI.

GOETZ, J.
1971 Anthropologie sociale. Ethnosociologie religieuse. Roma, PUG.

GOLTE, J.
1981 "Cultura y naturaleza andinas", en Allpanchis 17-18:119-132.

GRIESHABER, Erwin P.
1977 Survival of Indian Communities in Nineteenth Century Bolivia. North Carolina, Ph. D. Thesis.

GUTIERRES DE SANTA CLARA, Pedro
1963 (1590c) Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú, III. Madrid, BAE, t. 166.

HARRIS, Olivia
1978a "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi", en: Avances (La Paz) 1:51-64.

1978b "De la asymétrie au triangle: transformations symboliques au nord du Potosí", in Annales E.S.C. 5-6: 1108-1125.

1982a "The dead and the devils among the Bolivian Laymi", in Death and the Regeneration of Life, eds. M. Bloch and J. Parry. Cambridge, Cambridge University Press.

1982b "Labour and produce in an ethnic economy", in Ecology and exchange in the Andes, D. Lenmann (ed.). Cambridge, Cambridge University Press.

HARRIS, Olivia - ALBO, Xavier
1976 Monteras y guardatojos, Campesinos y mineros en el Norte de Potosí. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

HOIJER, H. "The Sapir-Whorf hypothesis", in M.H. Fried (comp.). Readings in Anthropology, vol I: 219-231.

HOLGUIN, Diego C.
1952 (1608) Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Qqichua o del inca, ed. Facsimilar. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

IBARRA GRASSO, Dick E.
1982 Ciencia astronómica y sociología incaica. La Paz-Cochabamba, Los amigos del Libro.

IMBELLONI, J.
1942 "La Weltanschauung de los Amautas reconstruida: Las formas peruanas de Pensamiento Templario", en Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, t. II, Buenos Aires.

IZKO, Xavier
1983 "Cóndores y mast'akus. Vida y muerte en los valles nortepotosinos", en: Dimensiones socioculturales de la fecundidad y mortalidad en Bolivia. La Paz, Ministerio de Planeamiento y Coordinación - International Development Research Centre (IDRC), Canadá, pp. 112-264.

1984 Etnicidad y derechos humanos en Bolivia. Ponencia presentada en el Simposio sobre "Derechos Humanos e Integración". CERES-IDEI-UNESCO (Mayo 1984), Cochabamba.

KEITH, R. G.
1976 "Origen del sistema de hacienda. El valle de Chancay", en: J. Matos Mar (comp.) Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

KESSEL, J.J.M.M. van
1980 Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá. Amsterdam, CEDLA.

KILL, Lucie
1969 Pachamama. Die Erdgottin in der altandines Religion. Bonn, Dissertation zur Erlangung der Doktorwurde.

KLEIN, Herbert S.
1982 Historia General de Bolivia. La Paz, Juventud.

KUSCH, Rodolfo
1970 El pensamiento indígena y popular en América. Buenos Aires, ICA.

LARSON, Brooke
1982 Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES), Cochabamba.

LAVAUD, Jean Pierre
1982 Identité et politique: le courant Tupac Katari en Bolivie. Document de travail nº 24. Ivry (France), ERSIPAL.

LAS CASAS, Bartolomé de
1958 (1550) Apologética historia, III. Madrid, BAE, t. 105.

LEACH, Edmund R.
1972 Replanteamiento de la antropología. Barcelona, Seix Barral.

LEVI-STRAUSS, Claude
1962 La pensée sauvage. Paris.

LORA, G.
1967 Historia del movimiento obrero boliviano. La Paz-Cochabamba, Los Amigos del Libro (3 vols.).

MATIENZO, Juan de
1967 (1567) Gobierno del Perú. Lima-París, Institut d'Etudes Andines. Ed. G. Lohman Villena.

MITRE, Antonio
1981 Los patriarcas de la plata. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

MOLINA
1943 (1575) "Fábulas y ritos de los Incas", en: Las Crónicas de los Molinos. Lima, Los pequeños grandes libros de historia americana, vol. 4.

MONTES, Fernando
1984 Simbolismo y personalidad aymaras en la historia. (tesis de licenciatura en psicología). La Paz, Universidad Católica Boliviana.

MORNER, Magnus
1978[2] "La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes", en: Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. México, Siglo XXI Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 15-48.

MURRA, John V.
1975 Formaciones económicas y sociales del mundo andino. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

1978 La organización económica del estado inca. México, Siglo XXI. PACHACUTI YAMQUI, J. de Santacruz.

MURUA, Martin de
1962 (1590) Historia del orígen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú I-II, ed. de M. Ballesteros Gaibrois. Madrid, Biblioteca americana vetus.

NEIRA, Hugo
1979 "La guerra de las identidades", en Perú: identidad nacional. Lima, CEDEP.

PACHACUTI YAMQUI S.,Joan de Santacruz
1968 (1613) "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú", en Crónicas peruanas de interés indígena. Madrid, BAE. t. 209. pp. 281-319.

PEASE, Franklin
1978 Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú. Lima, IEP.

1981 "Continuidad y resistencia de lo andino", en Allpanchis 17-18: 105-118.

PLATT, T.
Ritual (mecanografiado).
1976 Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina. La Paz, CIPCA.

1978a "Acerca del sistema tributario pretoledano en el Alto Perú", en Avances 1: 33-46.

1978b "Mapas coloniales de la provincia de Chayanta: dos visiones conflictivas de un solo paisaje", en Homenaje a Gunnar Mendoza. La Paz, pp. 101-118.

1981 "El papel del ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el Norte de Potosí", en América Indígena 4: 665-728.

1982a Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí. Lima, IEP.

1982b "Dos visiones de la relación ayllu/estado: la resistencia de los indios de Chayanta a la Revisita General (1882-1885)", en Historia boliviana II/1: 33-46.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916 (1571) "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros", en Colección

de libros y documentos referentes a la historia del Peru. Lima, imprenta y librería Sanmarti y compañía, t. III, pp. 49-55.

PURCE, J.
1974 The Mystic Spyral. London, Thames and Hudson.

RAMOS GAVILAN, Alodao
1976 (1621) Historia de nuestra señora de Copacabana. La Paz, Academia Boliviana de la Historia.

RASNAKE, Roger
1982 The Charcas Confederation (primer borrador).

RIVERA, Silvia
1978 "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano", en: Avances (La Paz) 2: 95-118.

RIVERA, S. - PLATT, T.
1978 "El impacto colonial sobre un pueblo Pakaxa: la crisis del cacicazgo en Caquingora (Urinsaya), durante el siglo XVI", en: Avances 1:101-109.

RODRIGUEZ OSTRIA, Gustavo
1978 "Acumulación originaria, capitalismo y agricultura precapitalista", en: Avances (La Paz) 2: 119-143.

1983 Expansión del latifundio o supervivencia de las comunidades indígenas? Cambios en la estructura agraria boliviana del siglo XIX. Cochabamba, Instituto de Estudios Socio-económicos (IESE). Serie Historia Nº 1.

ROJAS, Antonio
1978 "La tierra y el trabajo en la articulación de la economía campesina con la hacienda", en: Avances (La Paz) 2: 51-70.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M.
1964 "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el virreinato e incario", en Revista del Archivo Nacional, t. 37, pp. 21-37.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
1978 Indios y tributos en el Alto Perú. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

1982 "Migraciones internas en el Alto Perú. El saldo acumulativo en 1645", en: Historia Boliviana (Cochabamba) II/1: 11-20.

SANCHEZ, Froilán
1971 "Comunicación de los quechuas con la naturaleza y sus semejantes", en: Educación popular para el desarrollo. G: 40-45.

SANTILLAN, Hernando de
1968 (1563) "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas", en: Crónicas peruanas de interés indígena. Madrid, BAE, t. 209, pp. 97-149.

SANTO TOMAS, Domingo de
1951a (1560) Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú, ed. facsimilar. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

1951b (1560) Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú, ed. facsimilar. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1960 (1572) "Historia índica", en Crónicas del Perú. Madrid, BAE, t. 135, pp. 192-279.

SKARR, H. O.
1979 Duality and Land Reform among the Quechua Indians of Highland Peru. Oxford University, Ph. D. Thesis.

SORIA-VASCO, Alejandro
1983 "La iglesia metropolitana de Charcas en la época del Concilio Provincial de 1774", en: Historia Boliviana (Cochabamba) III/2 189-236.

SPOLDING, K.
1974 De indio a campesino. Cambios en la estructura del Perú colonial. Lima, IEP.

TAYLOR, G.
1980 "Supay", in Amerindia (París) 5:47-63.

TEJEIRO P., A.
1948 "El cielo de La Paz y la astronomía aymara", en La Razón, 31 de octubre.

TROLL, C.
1980 "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico", en: Allpanchis 15: 3-55.

URBANO, Henrique O.
1974 "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta", en: Allpanchis 7: 9-48.

1981a "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", en: Allpanchis 17-18: 77-103.

1981b Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas. Cusco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de Las Casas".

1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", en Allpanchis 20: 33-84.

URIOSTE F., M.
1977 La economía del campesino altiplánico en 1976. La Paz UCB.

URTON, Gary
1981 "La orientación en la astronomía quechua e inca", en H. Lechtmann - A.M. Soldi (comp.). La tecnología en el mundo antiguo. México, UNAM, t.I, pp. 475-490.

WACHTEL, Nathan
1973 Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

1976 Los vencidos - Los indios del Perú ante la conquista española. Madrid, Alianza.

1981 "Los mitimas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac", en Historia boliviana I/1: 21-57.

WOLF, F. Y.
1980 "Parentesco aymara en el siglo XVI", en E. Mayer - R. Bolton (eds.) Parentesco y matrimonio en los Andes. Lima, PUCP, pp. 115-123.

ZUIDEMA, R.T.
1980 "Parentesco inca", en Ib., pp. 124-157.

ZUIDEMA, R.T. - URTON, G.
1976 "La constelación de la Llama en los Andes Peruanos", en Allpanchis 9: 59-119.

==========