REUNION ANUAL DE ETNOLOGIA 1992

TOMO I

Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología

MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFIA Y FOLKLORE

presencia de todos ustedes, vamos a ceder la palabra a la representante del Banco Central de Bolivia, Sra. Marcela Inch, para que proceda a la clausura correspondiente.

Marcela Inch
Secretaria General. Sindicato de Trabajadores del Banco Central de Bolivia:

En primer lugar quiero aclarar que no soy la representante del Banco Central de Bolivia sino que vengo en representación de los trabajadores del Banco Central de Bolivia, soy la Secretaria General del Sindicato de aquella institución. Ante todo quiero felicitar en breves palabras a todo el personal del Museo Nacional de Etnografía y Folklore y muy en especial a Don Hugo Daniel Ruiz por la organización de este evento que lo considero es un gran aporte a la cultura de este país que ampara a tantas nacionalidades. En este sentido quiero decirles en cuanto a mi me toca, creo que debo realzar la labor de Don Hugo Daniel Ruiz porque la batalla que sostiene con mi institución, el Banco Central de Bolivia, es grande; pese a que existe una Ley de la República que dice que el Museo Nacional de Etnografía y Folklore de la ciudad de la Paz, el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, la Casa de la Libertad de la ciudad de Sucre y la Casa de la Moneda de la ciudad de Potosí, están bajo la tuición y cuentan con la subvención y auspicio del Banco Central de Bolivia, lamentablemente en el Instituto Emisor no hay una verdadera comprensión hacia todo lo que se llama cultura. Entonces, lo veo a Don Hugo Daniel Ruiz en una batalla tremenda y desigual frente a esta posición y creo en ese sentido que hay que darle un aplauso a Don Hugo por llevar adelante todos estos eventos que hacen un gran aporte a nuestro país. Un aplauso por favor. (Aplausos)

Y bueno, han puesto en mis manos el clausurar este acto, voy a hacerlo esperando que se continúen realizando estos eventos anualmente y felicitando a todos ustedes por su asistencia. Doy por clausurado este acto

SEMINARIO 1
ANTROPOLOGIA HISTORICA

PROCESO ETNO-HISTORICO DE LA REGION INTERSALAR *

Zenobio Calizaya Velasquez

Por REGION INTERSALAR entendemos al espacio geográfico que se extiende como una estrecha faja, entre los Salares de Uyuni y Coipasa, al Sudeste de Oruro, que en la actualidad abarca en gran parte la Provincia "Ladislao Cabrera" de dicho departamento.

Su geografía irregular, con inmensos páramos arenosos, abruptas quebradas y repentinos repechones, ha sido el hogar de una de las culturas indígenas más antíguas de América y, según pioneras investigaciones, acaso el centro geodésico más importante desde donde se irradió la invasión aymara y se generó la gran cultura de los amautas andinos. El geógrafo alemán Carl Troll sostiene que el florecimiento de las grandes culturas se dió, antes que en la parte ecuatorial de la zona tropical de los Andes, en la región del Bajo y Alto Perú, el norte de América Central y México, abarcando las aridéces subtropicales del noroeste de Argentina y norte de Chile. La principal motivación para el surgimiento de culturas superiores radica, según este autor, en el habitat elegido por los primitivos habitantes. Las adversidades propias de las regiones montañosas, como el clima seco, escasa precipitación pluvial, tierras áridas y sin duda inhóspitas, antes que barreras limitativas, fueron incitación para el progreso de sus civilizaciones. De esta manera podrá comprenderse cómo es que en estas latitudes, aparentemente severas, hubieron asentamientos humanos que debieron recurrir a su propia iniciativa para adaptar la naturaleza a sus necesidades. Actualmente restan huellas de estas antíguas poblaciones en el contorno geográfico de Salinas de Garci Mendoza, actual capital de la mencionada provincia orureña

ANTIGUOS ASENTAMIENTOS HUMANOS

Amplias investigaciones y revelaciones de cronistas, señalan a los Urus, Chipayas, Puquinas y Choquelas, como los primitivos pueblos sin agricultura, cerámica, tejidos ni piedra pulida, que llegaron al suelo americano a través del estrecho de Bering hará como 7.000 años antes de nuestra Era, siendo en orígen pueblos paleolíticos o mesolíticos.

"Bien los podemos comparar -dice Ibarra Grasso- para tener una visión más clara de su verdadero tipo originario, con los pescadores actuales de los canales magallánicos y del Sur de Tierra de Fuego, o sea los Alcalufes y los Yámanas. Los Urus jamás pueden haber tenido una cultura más elevada que la que hoy tienen y, al contrario, cada vez han ido elevando su nivel cultural; poca duda quedará de ello al que leyere las descripciones de su vida material, verdaderamente miserable, en los diversos cronistas".

En efecto, "tan pobres y bárbaros eran estos indios, llamados Uros, Urus, Uroquillas o Urinsayas, que en señal de vasallaje "pechaban a los Incas cañas de piojos" y este tributo que el Inca Sinchi Roca les había impuesto en el Perú era "dar de tasa al mes un cañuto de piojos". En una larga carta que dirige al Rey, el Sr. Presidente de la Real Audiencia de La Plata, Don Juan Villegas, firmada en Pitantora el 4 de febrero de 1604, expresa: "...el que mejor les conoció y trató fueron los dichos primeros reyes Incas que sabiendo por tantas experiencias su condición... les mando hacer unos andenes de piedra que hoy se parecen por todo el reyno y en las labranzas y crianzas y en los depósitos donde encerraban todo el género de comidas para los años estériles para que esta gente no estuviese a punto ociosa, además de las ocupaciones dichas y de las que de ordinario tenían en sacar oro y plata de los minerales en el reyno de Quito, por faltar algo de esto les obliga a que les sacasen cañutos de piojos".

El padre agustino Antonio de la Calancha que fue uno de los primeros que escribió sobre ellos, además de llamarlos obscenos y renegridos, acaba nombrándolos con una frase lapidaria: "De indio Uro ningún hombre está seguro"

"El nombre Uro -nos dice José Toribio Polo- puede venir de Uri, en aymara: indómito, chúcaro, bravo", a no ser que se suponga que por el nombre y el carácter de esos indios se dió a la palabra Uro tal sentido". Posnansky, al citar con enconada convicción a los Aruwakes como los primitivos habitantes de América, que ocuparon más de las nueve décimas partes del continente sudamericano y parte del Centro de

Norteamérica, navegando y pescando en los caudalosos rios y las hoyas lacustres, en realidad se refiere, según Ibarra Grasso, a los verdaderos Urus que efectivamente fueron "hombres del agua", que a la llegada de los españoles estaban repartidos en cuatro grupos: Charcas, Yamparaes, Chichas, Lípez y muy poco Atacameños (actuales habitantes de Chile). Estos últimos, según opinión de J. Toribio Polo, podrían haber sido enviados a esos remotos sitios como mitmas por los Incas, lo cual quizás concuerde, en cierto modo, con algunos datos que emergen de expedientes coloniales que tuvimos a mano referentes a la repartición de tierras que el visitador PEDRO DE ZARATE hizo entre indígenas de Tahua (Lípez) y Tunupa (Aullagas) en 1573, quienes sostenían derecho de propiedad desde tiempos del Inca Pachacutec. Los Urus se encontraban a orillas del Lago Titicaca y en algunas de sus numerosas islas, extendiéndose luego en el curso del Desaguadero hasta llegar al lago Aullagas o Poopó. actualmente quedan uros residuales en las islas Panza y Filomena de dicho lago, nombrados a sí mismos islas, y Muratos por sus vecinos aymaras.

Un dato revelador nos proporciona el Dr. Gunnar Mendoza al transcribir en forma fragmentaria un documento colonial donde consta que en octubre de 1678, habitaban alrededor de 300 indios uros la isla de Panza, el paraje de Villivilli, las pampas de El Choro y lugares adyacentes de las doctrinas de Corque, Toledo y Challacollo, haciendo junto a los indios "taracos" (de cuya actual existencia se desconoce) "sementerilleras de quinua" amarga (probablemente la variedad silvestre conocida como "ajara") y papas, criando ganado de la cerda, cazando patos y pescando en la laguna; que eran indios "infieles y perniciosos", y que evitaban todo contacto con los españoles.

Esta condición infrahumana habría caracterizado a estos antiquísimos habitantes del planalto andino, quienes, al establecerse en las estribaciones del influjo intersalar, cuya naturaleza es extremadamente rigurosa, habrían tenido que vivir como trogloditas en las grutas abiertas en las faldas de los cerros del entorno por la acción de las aguas del milenario Lago Tahua, más conocido como Lago Minchín. Todavia en febrero de 1.777, hacía mención a este extremo el Sr. Juan Gregorio Pineuro y Sarmiento, Gobernador del pueblo de San Antonio de los Lipez, confín de la actual Salinas, cuando en una carta decía que sus moradores vivian "sepultados en grutas y quebradas" que para trabajar los desperdicios de los antíguos desmontes de minerales de plata, se servían de herramientas de madera y de huesos. Personalmente, en una profunda cueva ubicada en las proximidades de la comunidad de Acalaya

(sur de Salinas), hallamos lo que podría ser restos de una morada: una pequeña jabalina habilitada de una rama, un tronquillo con su liana de cuero, un cántaro de cuerpo aplanado y en el piso una estera de paja con barro que en la zona se llama "tajta", todavia de uso frecuente aunque más bién como techo.

Sobre sus rasgos etnogenéticos, Posnansky nos refiere que los urus u aruwakes son "dolicocéfalos, mesorrinos y camaeprosopos" es decir: cráneo alargado, nariz de anchura media y cara ancha; tipología que para Ibarra Grasso corresponde a individuos de época antígua llegados a América por vía del estrecho de Bering, especialmente por la circunstancia de tener mandíbula huyente. Para José Toribio Polo. "en su mayor parte, son de mediana estatura, más bien bajos que altos, pues tienen de 140 a 150 centímetros: son cargados de espaldas y regordetes los más, con brazos y piernas muy desarrollados y musculosos; frente estrecha y pómulos salientes; su color hosco, mas oscuro y tostado que el de los otros indios, por efecto sin duda del clima frígido de esa región: son sanos y vigorosos de cuerpo, con un semblante sin vida, que revela su escasez de sentimientos e ideas: indolentes pasan los dias en sus balsas, entre los totorales y maleza del agua o en las orillas o en los islotes, hasta que la lluvia o las tempestades los obligan a guarecerse en sus cuevas o chozas".

Esta descripción aún puede aplicarse a muchos habitantes del área intersalar que. por estar aymarizados, han olvidado su remoto origen.

Su vestimenta es sencilla, manufacturada de lana de llama o alpaca, en algunos casos especiales de vicuña. La túnica masculina se llama Ccahua o Unk'u, una especie de camiseta unida a los costados mediante una delgada costura que deja lugar sólo para los brazos y la cabeza. El largo promedio es de un metro y no más ancho de 60 cm. De esta clase hemos hallado numerosas pruebas en las necrópolis. la prenda femenina consiste en dos piezas rectangulares, generalmente de color negro, llamada Urk'u (equivalente al ajsu quechua), que se une a las hombreras mediante sendos prendedores o topos, y se ajusta a la cintura con una faja o yapiza" Actualmente modelos de esta vestimenta perviven en la región, siendo usados por las mujeres preferentemente en ocasiones festivas.

El otro grupo humano llegado igualmente por el estrecho de Bering y que se asentó en el planalto andino, es el CHIPAYA, que por su lengua pertenece a la familia linguística de los urus. De la misma manera que éstos, los chipayas pertenecían al ayllu de los Urinsayas, es decir, al ayllu sometido y servidor de los collas, según Posnansky. En el curso de su

existencia siempre fueron tratados como los venidos a menos, constituyéndose en un grupo marginal. La morada actual de los Chipayas se extiende al norte del Salar de Coipasa: una planicie árida y salitrosa. Conservan aún sus ancestrales costumbres y sobre todo su vestimenta típica caracterizada por la Ira o Unk'u y el Urk'u. A diferencia de la camiseta uru, el unk'u chipaya es más largo y se ajusta además a la cintura mediante una faja. Ibarra Grasso nos indica que esta prenda es de origen asirio y que llegó a América a través de la navegación transpacífica. otro detalle interesante y esta vez del texto de Posnansky, es el referente a los instrumentos de caza que usaban ambos grupos humanos, V. gr.: el liui o khoñi: El de los urus es tripartito y de los chipayas compuesto de un flotador de madera y dos piedras en dos únicos cabos. De otro lado, nos llamó profundamente la atención la forma como llevaban la cabellera las momias de las tumbas del área de Salinas, que es del tipo de peinado conocido como sekje o chojcho chipaya, esto es: una serie de trenzas delgadas. Estos pormenores y muchos otros que podríamos enumerar, nos plantean la hipótesis de que urus y chipayas constituían un solo grupo emigrado de allende el oceano y del que se habría desprendido el de los chipayas. Ni los cronistas los nombran con esta denominación, apareciendo recién en documentos y mapas del siglo XIX, como sostiene Teresa Gisbert. Los chipayas tienen el carácter de grupo residual, dando la impresión de ser "una cultura atrasada por confinamiento en la paupérrima estepa salina".

"En todo caso -manifiesta Ibarra Grasso- el conjunto de los pueblos urus y chipayas, y sin duda otros varios... se nos aparecen ahora como la población cazadora-recolectora y lo más probablemente ya proto-agrícola, que ocupaba la región cuando llegaron allí los primeros pueblos agricultores con cerámica (ya de procedencia transpacífica en su cultura), que a la vez son constructores de los abundantes tumultos o tells que se encuentran en casi todo el Altiplano y los Valles y que se caracterizan por la cerámica sin pintura". Más adelante continua: "La principal planta de cultivo de estos proto-agricultores sería la quinua, substituto andino de otra planta que se cultiva todavía aquí y que se llama cuimi o coime y también millmi (un Amaranthus), la quinoa es un Chenopodium, planta semejante pero de grano mucho más pequeño, y que posiblemente habría entrado a América por la vía de Bering".

Otro pueblo al que nos hemos referido es el de los PUQUINAS al que generalmente se lo confunde con el de los Urus o peor aún como un idioma de estos "Según los pocos informes que tenemos provenientes de los viejos cronistas, los puquinas eran un pueblo de pastoreo

principalmente, y poco tendrían que hacer con los pescadores urus; pero los informes que tenemos sobre el territorio habitado por esos puquinas son incluso contradictorios, y ello ha ayudado a los errores".
"La lengua secreta que hoy usan los curanderos herbolarios Callahuayas y de la cual se conserva su vocabulario pero no su gramática, es indudablemente un dialecto puquina conservado". No obstante, parece que esta lengua no fue exclusiva del pueblo propiamente puquina, sino de muchos otros, como los mismos Urus., los Canas, los Canchis, los Collas y los Pacajes, como se sostiene en un estudio, al extremo de establecer esta lengua una verdadera fractura entre los Umasuyos y los Urcosuyos, clásica división dual que adoptaron los pueblos precolombinos. Incluso, era un hecho que en los primeros años del establecimiento de la colonia, las lenguas más difundidas en los pueblos eran la aymara y la puquina, tanto para los menesteres de la doctrina cristiana, se mandó a los curas que hiciesen con indios ladinos un confesionario y un catecismo breve para instruir a los nativos, so pena de veinte pesos por la primera vez y dobladas por la segunda y aún con privación de sus curatos.

Thérese Bouysse Cassagne, afirma que "la lengua vernacular de los "Urus" era la uruquilla (ya la hemos situado en la zona sud del altiplano para el siglo XVI), y que habrían sido pukinizados tempranamente. En el siglo XVI en efecto, el uruquilla era aún hablado por grupos importantes en Lípez o por los que vivían como "salvajes" por ejemplo en Zepita". Esto es muy importante para nosotros, puesto que justamente los Lípez están en la región intersalar y muy cerca a sus límites jurisdiccionales se encuentra la población de PUQUI, que ya es pertenencia de la Provincia "Ladislao Cabrera", y ambos pueblos emergentes de un sustrato uru. Más adelante volveremos a mentarlos; pero por el momento no podemos dejar de preguntarnos si la raíz semántica de la palabra PUQUI no nos remite inmediatamente a una filiación con el pueblo PUQUINA, de misteriosa vigencia que lo asimila con los forjadores de la inmortal Tiwanaku.

"En breve resumen, urus y chipayas son los restos de una población andina de cultura pré-cerámica y pré agrícola, en tanto que en los puquinas, que indudablemente fueron pastores y agricultores pertenecen ya a capas posteriores de la población americana".

Junto a los grupos anteriores, los cronistas también citan a los Choquelas como otro pueblo marginal que convivía, no obstante, con los aimaras. Matienzo en su obra Gobierno del Perú (citado por Teresa Gisbert), expresa: "En esta Provincia de Chucuito hay dos géneros de indios que dicen que son inútiles para cosa de trabajo ni provecho, que son los urus

y los Chuquilas... son cazadores, de estos hay pocos y los que son no entienden sino de matar ganado bravo, y en idolatrar. Son hechiceros, que como jamás ven españoles, antes andan donde están sus huacas". De ellos no queda mas recuerdo que su folklore en Puno y La Paz . La danza choquela, según Cuentas Ormachea (citado por la arquitecto Gisbert), simboliza la caza y captura de camélidos "El personaje es Wari Viracocha, esta identificado con el "Choquela" propiamente dicho, quien porta máscara de vicuña y simboliza al espíritu protector. Todos los participantes llevan pedazos de cuero de alpaca y vicuña sobre la ropa, y varios "llocallas" llevan pequeñas vicuñas disecadas. en la actualidad participan en esta danza mujeres y kusillos (monos), los cuales como bufones se han asimilado a todos los bailes de la zona". Remitimos a la lectura del referido texto para conocer mejor esta particular costumbre.

Toda la relación precedente, nos conduce a afirmar que la región intersalar sufrió un trasvase significativo, cuando sus originarios moradores fueron conquistados y absorbidos por la cultura colla-aymara, como se verá después. A la llegada de los españoles a la zona, todavía subsistía un grupo pequeño de Urus de Aullagas en las inmediaciones del Cerro Tunupa, siendo más tarde integrados en el Repartimiento de los Quillacas, Aullagas y Uruquillas.

VESTIGIOS CULTURALES

Uno de los pocos trabajos de prospección arqueológica que conocemos, es el realizado por el francés Patrice Lecoq, quien gentilmente nos facilitó algunos de sus artículos. Lecoq identifica tres tipos de instalaciones prehispánicas en la región, sobre cuya base iremos describiendo algunas que personalmente estudiamos de acuerdo a nuestras modestas posibilidades.

LAS FORTIFICACIONES

"Que podrían pertenecer a antíguos señoríos aymaras que se desarrollaron en Bolivia, entre el Siglo X y XII de nuestra era". Se trata de edificios grandes en forma cuadrada o rectangular construídos con piedras talladas de material calcáreo proveniente del salar o de rocas volcánicas en otros sitios, amontonados sin cemento visible y en doble hilera, rellenada la parte central con arcilla. Como es sabido, el cíngulo de fortificaciones que se extiende en la América Meridional, tiene un núcleo poderoso en Perú, Bolivia y Argentina. Sus núcleos arquitectónicos fueron denominados PUKARAS "Para edificar estas "Pukaras" aprovecharon

con frecuencia cerros aislados que tenían forma cónica. Sobre ellos y cerca de la cumbre construyeron el primer círculo de muros, como una coronación, y la usaron seguramente como refugio donde, durante el combate se hallaría lo más preciado que poseían, como el ganado y posiblemente la prole de ancianos (las mujeres eran también combatientes). A media falda levantaron otro círculo, siempre de doble pared con salidas laberínticas que serían fácilmente clausuradas in casus belli" En la "Relación de la Provincia de los Pacajes" encontramos la siguiente relación venida muy a cuento para la que haremos mas adelante "CASAS-la forma y manera de las casas son redondas, hechas de adobe con cimientos de piedra y barro, pequeñas, de quince pies de redondo, cubiertas de madera de quinoa y maqeyes y paja y una puerta pequeña hacia la parte donde sale el sol, sin tener ninguna casa aposentos doblados. Las casas de los caciques y tambos usaron largas y cuadradas y la madera traían de los yunqas. Hay en esta provincia cal y yeso en cantidad y poca piedra. Y las fortalezas que tuvieron eran los cerros altos que tenían áspera subida y donde había algunas fuentes de agua, en los cuales se acogían en tiempos de guerras y hacían un muro de piedra seca que cercaban la entrada; y asi estaban seguros de sus enemigos. Por ser la tierra llana, pocos son los cerros que se pueden hacer fortalezas". Estas construcciones que también son conocidas genéricamnete como Chullpares, córresponden en arte a la cultura del Reino Colla, intermedia entre la Tiwanaku y la Inca.

La región intersalar cobija más de un centenar de sitios arqueológicos, de los que sobresalen las ciudades construidas a manera de fortalezas.

BREVE DESCRIPCION

En la parte norte de Salinas están principalmente las ruinas de Chiara Pucara, Torre Torreni, Alcaya, Marquiri, Chalo, Capillo, etc., en la parte sur: Janko Pucara, Puchukhaya, Chikini, Loma de Acalaya y otras. Al lado Este destacan las ruinas de Chullpa Pucara, Chiara Chullpa y Janko Chullpa. Sólo por citar algunos.

En la comunidad de ACHOOCO (barbarismo castellanizado de Jacha Jok'o que en aimara significa "gran extensión humeda", por la existencia de agua permanente que mantiene vergeles y pastos frescos) que se enclava en una abra desplazada de las faldas del Cerro CORACORA, se encuentran hasta cinco "chullpares", de los cuales dos son importantes. Por su singular similitud. Se trata, sin duda, de edificaciones protegidas por un muro perimetral, en gran parte destruido o sustituido por

emplazamientos recientes, que conservan en lugares estratégicos (encarando el bajío) una serie de construcciones circulares, unas aisladas y otras agrupadas en línea (hasta de tres) que parecieran atalayas cuando se las observa desde la parte baja de las lomas. Sin embargo, por no tener más que unas pequeñas ventanas de 50 x 50 cms., abiertas hacia el interior de la ciudadela y mantener aún vigentes restos de techo en el estilo de bóveda por avance, dudamos que hubieran servido para ese propósito. Este muro está separado por un estrecho corredor de las demás construcciones internas y, como lo explica Posnansky, parece de intención laberíntica, pues dicho corredor se interrumpe con otras construcciones circulares que faltan a la armonía del conjunto. Una de las edificaciones se halla en el extremo norte de la meseta de San Pablo,a una altura aproximada de 1.000 metros sobre el nivel del suelo. Se la conoce como Chiara Pucara (o pucara negra). Las construcciones asi guarnecidas son circulares con ventanas orientadas hacia adentro; muchas se yerguen por la pendiente oriental de San Pablo, en dirección a la comunidad de Querecaya.

Luego figuran algunas piezas cuadradas y rectángulares; pero fuera del contexto del muro perimetral, como desplazadas o incluso anexadas posteriormente. Otra edificación está emplazada sobre una loma, próxima a la comunidad de Achooco, nombrada Torre Torreni (indudablemente expresión castellanizada), de similares y mejor conservadas características que la anterior, ubicada a una altura de 200 m. mas o menos. Eso de las torres se debe a que precisamente parecen tales, erigidas a intervalos en el mismo muro, como ya se dijo. Pero esta vez el desplazamiento de las construcciones cuadrangulares es menos evidente; están situadas preferentemente en la parte alta de la ciudadela. Una de las que resalta tiene un perímetro de 26.80 metros y la pared del lado oeste que es la más guardada al presente, tiene una altura de 2.70 metros; en ella se mantienen tres pequeñas ventanas oclusas de forma cuadrada. La puerta orientada hacia el Este, es trapezoidal, con un vértice de 30 cms., umbral de 50 cms., y altura de 1.30 m. Los muros dispuestos en doble hilera, tienen un ancho de 70 cms. y están levemente inclinadas hacia dentro. El estilo es de influencia incaica, aunque de una cultura anterior.

Todo el conjunto está constituído por una serie de terrazas logradas en base a rellenamientos artificiales, que forman, en algunos casos, amplios espacios a manera de patios (uno mide más o menos 20 x 10 m.) y en el extremo oeste de los mismos se ordenan hileras de piedras planas que sirven de asientos, ante los cuales se expone una mesa cuadrada para

los oficios religiosos o cabildos. Sorprendentemente, en ambas ciudadelas, existen sendos "patios" ubicados al lado oeste y fuera del muro perimetral, de forma cuadrada que miden 4 x 4 mts. y abiertos al ras del suelo, conformados de bloques de piedra plana verticalmente colocados y rellenados con piedra de sillería, con una altura promedio de 1 m. y un ancho de 45 cm. Poseen una puerta de 60 cm. de ancho, en el extremo sur. El muro aledaño muestra dos incrustaciones de piedras saledizas, a una misma altura, distanciadas entre sí 40 cms. En una reciente excavación que se hizo por miembros del Instituto Nacional de Arqueología de La Paz, cuya misión acompañamos, se pudo constatar que el piso de las construcciones circulares estaba convenientemente emprendado con laja, sobre una capa de relleno que contenía fragmentos de cerámica. El techo, como ya se dijo, cubre enormes lajas a manera de bóveda por avance. No podemos determinar aun el uso que tuvieron estas construcciones circulares, a pesar de sugerirse que serían silos, como supone Patrice Lecoq; pero, siendo aún más grandes que otras y exhibir el umbralillo de las ventanas mucho desgaste, debido sin duda, a un frecuente uso y tener además hacia el interior de las covachas, incrustaciones de piedras que hacen el papel de escalinatas, pensamos que no todas pudieron haber sido silos.

Las ciudadelas de Alcalaya, Marquiri, Chalo, Capillo y otras, tienen similares características, a excepción de un muro perimetral visible, pero el hecho de estar erigidas en lugares estratégicos, y cubiertas de un fácil acceso y relativamente distanciadas de las actuales comunidades campesinas, hace presumir que también fueron fortificaciones. Sobre todo Chikini (sudoeste de Salinas), que está construida en la cima de un altísimo farallón forjado (suponemos) por la erosión de las aguas del Lago Tahua. Esta ribera colinda ya con el extenso Salar de Uyuni.

Chullpa Pucara, distante 5 km. al Este de Salinas, es una magnífica y bastante bien conservada construcción prehispánica, quizás la mejor de la región. Se trata de un conjunto de construcciones circulares unidas entre si, dispuesto en un amplio circuito elíptico que se emplaza en la cima de una loma escarpada, cuya distancia focal de norte a sur es de aproximadamente 500 metros. Lo más extraño es que, siendo todas aparentemente iguales de diámetro, no muestran todas proporcion al sector murario en su enlazamiento ni una línea uniforme, pues algunas son más angostas que otras y todas, a excepción de tan solamente una, poseen una ventana orientada hacia el interior de la fortificación. La excepción es la que mira al Este. el techo es igualmente del sistema de bóveda por avance y el piso cubierto por una delgada estera de paja o

tajta. El interior de los "silos" (?) conserva aún restos de un lucimiento con arcilla amarilla. Desconocemos su uso. seguramente un estudio posterior demostrará su articular significado.

LAS INHUMACIONES

Que según Lecoq, son de tres tipos:

-Inhumaciones simples, instaladas en cuevas, unas aisladas pero las más de las veces próximas a los complejos de tipo habitaciones. Casi todas las ciudadelas a que hicimos mención poseen enterratorios aledaños, ubicados preferentemente en oquedades naturales al pie de enormes rocas o farallones elevados. Entre las formas aisladas podemos citar las cuevas de la región de Acalaya (Sudoeste de Salinas); la cueva de Amay K'ak'a (cerro del mueto), distante unos dos kilómetros de Torre Torreni, donde hallamos varias tumbas y un cráneo en particular que tenía un ángulo facial agudo (54 grados) y una deformaciòn cefálica de tipo anular oblícuo. Mencionamos asimismo las cuevas de San Bartolome K'ahua de la comunidad de Paicore, las de Ramos K'ahua, comunidad de Pasto de Lobos; Las de Tajallica, comunidad de Marka Vinto (Salinas), que de hecho es un cerro completamente aislado y que podría haber sido en época más remota una pequeña isla rocosa; otras inhumaciones simples se hallan también al pie del cerro Tangani y cerca a unas crestas rocallosas del Cerro K'ancha, ambas en salinas. Las primeras, sobre todo, exigen un estudio minucioso por estar bajo de una roca rodada de la cima de Tangani, y tener en su cara oeste unos extraños trazos verticales que se abren en la parte superior y que al contarlos suman trece; y en la cara oriental, una protuberancia visiblemente tallada por lo menos para darle cierta forma, que asemeja un cóndor emergiendo hasta medio tronco.

La característica principal de estas necrópolis es que se efectuaron en forma directa, muchas veces sin preparación alguna.

Por ejemplo, se colocó la momia en un rincón y se la cubrió con un muro de piedras e incluso apenas haciendo rodar encima piedra de sillería. En otras, se construyeron pequeñas jaulas subterráneas de piedra, de forma redonda, apiladas con o sin arcilla visible.

-Inhumaciones de tipo Chullpa, caracterizadas por construcciones en forma de mausoleos, de forma redonda (de 1.50 a 1.80 m. y de 1.50 a 1.70 m. de altura). Sin abertura visible: "están construidas con piedras talladas

y empiladas sin cemento visible y tapadas con grandes lajas. La momia esta ubicada adentro de una pequeña jaula redonda, en su posición fetal mirando hacia el Este". Estas necrópolis, aisladas o agrupadas, están frecuentemente ubicadas en las laderas Este de los cerros y pueden contener hasta cuarenta inhumaciones. Estas construcciones que no son otra cosa que "tumultos" o "mounds", corresponderían según Ibarra Grasso, a una tradición de pueblos agricultores con cerámica sin pintura, es decir, absolutamente utilitaria. En la comunidad de Alcaya (8 kilómetros al noroeste de Salinas), existen varios de estos túmultos de piedra en un amplio rellano que esta flanqueado por una cornisa de farallones donde existen inhumaciones del primero tipo y dos ciudadelas divididas por una profunda quebrada (de ahí el nombre: Alk'a Aya = muerto partido, o más propiamente alusión a un pueblo antíguo dividio en dos fracciones). Una momia femenina fue desenterrada por Lecoq en una de las tumbas de Alcaya; su particular característica de estar en posición encogida - acostada y fetal, como normalmente ocurre, podría asimilarse a una práctica de la cultura Yura, como señalan Ibarra Grasso y Roy Querejazu. En la pampa de Capillo Willke, comunidad de Paicore, existen restos de tres mausoleos tipo "chullpa" de muy particular relevancia, pues, a diferencia de los construidos de adobe o piedra que son generalmente cuadrados o rectangulares, aquéllos son absolutamente piramidades, ya de tradición Inca. El único que se encuentra todavía entero, ostenta una cornisa salediza de 20 cm. por debajo del remate que esta a 60 cm. El edificio tiene una altura de 3.25 m. y un ancho en la base de 3 m. y en la parte alta, por debajo de la cornisa, 2.30 m., los flancos miden de ancho 2.50 m. Tiene una pequeña puerta trapezoidal orientada ligeramente hacia el sud, cuya base es de 45 cm y su vértice de 34 cm. El interior muestra una bóveda por avance suficientemente amplia.

El tercer tipo de inhumaciones también Chullpa, es el dispuesto bajo las rocas o pequeñas cuevas, presentando las dos técnicas anteriores que, por poseer un material funerario todavía bien conservado, ha sido destruido por los huaqueadores clandestinos. De esta clase son algunas necrópolis de la región de Alcalaya, ampliamente estudiadas por Lecocq.

*Del Libro "Salinas de Garci-Mendoza, Entronque de la Cultura Uru Aymara"

EL MANEJO DE LA MEDICINA CASERA EN LA PROVINCIA DE PACAJES DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ

* Martha Cajias
* Claudia Ranaboldo

INTRODUCCION:

Dentro del Programa de Investigación y Recuperación de Técnicas Tradicionales, SEMTA se ha ocupado de la medicina tradicional practicada en Bolivia y más específicamente en dos zonas ubicadas en el departamento de La Paz.

Una primera experiencia en este campo se desarrolló en la provincia Bautista Saavedra, zona originaria de los Médicos Herbolarios Kallawayas cuyo oficio es considerado como un saber de "especialistas" y que es ejercicio oficialmente sólo por varones

La segunda zona de trabajo se ubica en la Segunda Provincia y Cuarta Sección de la Provincia Pacajes con sus Centrales, de Caquiaviri y Comanche, así como las comunidades comprendidas en ésta región . Aunque en esta zona existe un sector especializado en las prácticas de la Medicina Tradicional, se dio en este caso un mayor énfasis a la recopilación de conocimientos caseros utilizados directamente al interior de las familias y en especial por las mujeres. Estas ejercen en su mayoría el oficio de "Curanderas", dentro el hogar, pero consideran este oficio como parte de sus tareas domésticas.

El presente trabajo pretende dar a conocer algunos avances de la Investigación realizada en el área de Pacajes haciendo referencia a un documento preliminar que ofrece perspectivas de profundización en el

futuro.

LA MEDICINA CASERA EN PACAJES :

Los problemas generales de salud en Pacajes son similares a los de cualquier otra área rural de Bolivia: escasez e ineficiencia de los servicios oficiales de salud (Hospital, Postas Sanitarias, etc,), barreras culturales y económicas, inaccesibilidad debido a la distancia, falta de caminos, etc.

Ante esta situación, la población ha desarrollado sus propias estrategias relacionadas con la salud. En el caso de Pacajes, el uso de recursos curativos naturales locales y de otras zonas se ha convertido en un saber tradicional transmitido de generación en generación y que pervive como una práctica cotidiana dentro de las familias.

1. Enfermedades Naturales y Sobrenaturales.

Existe en general una clara diferenciación entre las enfermedades consideradas "naturales" relacionadas a dolencias físicas bien identificadas como son caídas, fracturas, dolor de estómago, de costado, de muelas, resfrios, tos, etc., y las enfermedades "sobrenaturales" que tienen que ver con situaciones anímicas y mágicas. Esta última categoría comprende enfermedades causadas por la pérdida del "ajayu", "el soplo de la tierra", el susto, los maleficios y brujerías, el amartelo, etc.

La enfermedades "naturales" son atendidas en general por las mujeres, quiénes preparan parches, mates, fomentos y otras curaciones al interior de la familia.

En cambio cuando se tiene la sospecha de que se trata de una enfermedad "sobrenatural", se acude a un especialista en rituales específicos para cada caso.

2. Especialistas en Medicina Mágica.

Existen especialistas locales conocidos como Cocauñiris, que leen la suerte en las hojas de coca y a través de ellas son capaces de diagnosticar la naturaleza de la enfermedad consultada. Sin embargo, rara vez

intervienen directamente en su curación.

Los Yatiris en cambio asumen la curación de las personas empleando yerbas medicinales y otros elementos de la naturaleza como animales y minerales, combinando una acción terapéutica de orden físico con rituales destinados a restablecer el equilibrio anímico de la persona enferma.

Además de otros adivinos y curanderos locales, muchas personas afirman haber recibido tratamiento de kallawayas que se encontraban temporalmente en Pacajes.

3. La Medicina Casera: **Encargados a nivel familiar.**

Se pudo identificar que las mujeres son en Pacajes las principales responsables de la salud a nivel familiar, considerando la salud como un conjunto de prácticas que tiene que ver con la prevención (alimentación y otros) y la curación.

En tal sentido son las mujeres las que se ocupan de actividades como:

- El aprovisionamiento de plantas medicinales para la familia, ya sea a través de la compra o el trueque en las ferias y/o de la recolección de plantas nativas de la zona.

- El secado y almacenamiento de plantas que son guardadas para el resto del año.

- La preparación de mates, parches y cataplasmas.

- La curación del ganado con plantas y otros medios naturales.

Este saber no tiene connotaciones de especialización, sino que se circunscribe al ámbito netamente familiar. Su difusión y transmisión se da dentro del mismo núcleo y por lo general de mujer a mujer (abuela a nieta, madre a hija), aunque no se excluye del todo a los varones.

Al parecer éstos aprenden durante su infancia sobre recolección, y utilización de ciertas plantas, pero abandonan, en su mayoría, éstas prácticas al llegar a la edad adulta. Por el contrario, las mujeres profundizan éstas prácticas ligadas a la salud en tanto que en Pacajes como en otras áreas, las curaciones parecen adscritas dentro de las tareas de reproducción social que las mujeres cumplen, tareas que no

sólo consisten en procrear hijos sino también en criarlos y garantizar un lugar de reconstitución de su fuerza (descanso, comida, limpieza, asistencia en general).

Esta peculiaridad "femenina" se diferencia sin embargo socialmente de la de los "especialistas" varones.

Mientras éstos gozan de prestigio en la comunidad, el manejo de la medicina por parte de las mujeres no pasa de ser evaluado más allá del ámbito doméstico. Incluso en el área Kallawaya, donde como hemos mencionado anteriormente, las mujeres cumplen actividades importantes dentro de la práctica curandera su función es poco reconocida.

Existen varias razones para aplicar la estrecha relación entre la mujer y la práctica de la medicina casera.

Es evidente, que la parte femenina de la población, es la que guarda mayormente lo que se denomina "tradición" o "herencia cultural" y la que siente mayor apego por lo "antiguo". Esta tendencia no siempre tiene una connotación positiva y es tachada en muchos casos como una visión conservadora de la vida. En este sentido es preciso investigar más a fondo la estrecha relación entre Mujer y Prácticas Tradicionales y la respuesta femenina al cambio. Es preciso también identificar cómo y cuándo las mujeres se prestan por ejemplo a una aceptación de lo nuevo y cuándo se rehusan a modificar las costumbres.

Esconde posiblemente una motivación más profunda que tiene que ver con la sobrevivencia de una memoria colectiva y la preservación de conocimientos ancestrales que resultan en muchos casos más racionales que los "modernos". Esto se ve especialmente en tecnologías relacionadas al cuidado del medio ambiente, el equilibrio ecológico, el respeto a la tierra, el conocimiento de los ciclos y estaciones de la naturaleza, etc.

Por otro lado, existe un marcado prejuicio en relación a "lo tradicional" como un saber estático y obsoleto, como signo inequívoco de retraso y subdesarrollo.Si bien es cierto que no siempre "todo tiempo pasado fue mejor" merece la pena un acercamiento más crítico que permita reconocer racionalmente los beneficios de las diferentes tecnologías ancestrales que perviven hasta nuestros días, sin caer en el rechazo o la aceptación a ciegas.

Descubrimos, por ejemplo, que casi todas las manifestaciones consideradas "tradicionales" expresan una gran creatividad y están muy lejos de ser estáticas o rígidas como se piensa normalmente. Esto es más visible en el tejido y otras manifestaciones del arte popular, así como en la medicina casera.
En este campo, las mujeres, no se limitan a seguir estríctamente las recetas enseñadas por sus mayores, sino que las enriquecen de acuerdo a su propia experiencia y capacidad. Adoptan, por otro lado, todas aquellas innovaciones que consideran útiles y aplicables en su bagaje de curaciones caseras.

4. Aprovechamiento de plantas y otros elementos curativos

La adquisición de plantas y otros remedios naturales se dá por lo general a través de cuatro canales:

1. Compra de plantas de la ciudad en La Paz, especialmente el eucalipto, la manzanilla y otras hierbas molidas y empaquetadas que pueden ser adquiridas en los alrededores de la Plaza San Francisco. Normalmente, son los varones los encargados de esta compra, por ser ellos los que viajan con mayor frecuencia a la ciudad.

2. Compra o trueque de plantas y otros remedios en las ferias locales de Pacajes. En las ferias semanales es frecuente encontrar puestos donde se vende copal, incienso. Y otros elementos utilizados en rituales, así como plantas provenientes de diversas zonas del país.

Las ferias más importantes de la zona son las ferias anuales de Jihuacuta y Nazacara. Aunque es más común la compra/venta de las hierbas, existe también el trueque con productos locales como chuño, queso y lana.

3. Adquisición de plantas que crecen en otras zonas ecológicas, a través de circuitos tradicionales basados sobre relaciones familiares, de compadrazgo o de simple vecindad.

En Pacajes, esto ocurre con personas de la zona que se han asentado en los Yungas y que se encargan de proveer regularmente de hierbas de esta área a los parientes, amigos, vecinos o compadres que permanecen en el altiplano.

4. Recolección de plantas nativas de Pacajes, en la pampa, donde crecen varias especies enanas y en los cerros de Comanche y Caquiaviri

donde crecen la mayor parte de las especies, como los cactus.

Existe una costumbre arraigada de recoger las hierbas durante la Semana Santa ya que se cree que durante este periodo las plantas alcanzan su mayor poder curativo.
Sin embargo, la salvia y el mankapaqi, pueden ser cosechados a partir de febrero, y el cactus Warako, durante todo el año.

"Recogemos en Pascua porque es un día para las hierbas, día de la medicina es; recogemos hierbas que puedan caber dentro de una manta y las guardamos. Recogemos toda la familia junta, porque si se recoge una planta el día de Pascua, esa planta es medicina. Después las hacemos secar, las ponemos en un saquillo y las guardamos porque son eficases por un año, de vuelta tenemos que recoger al año".

En la recolección de Pascua, que se concentra especialmente en los cerros de Comanche y Caquiviri, participa toda la familia, incluyendo los niños y los ancianos. Las mujeres dirigen la recolección indicando qué plantas son más útiles y necesarias para la familia.

5. Elementos utilizados en la Medicina Casera en Pacajes

Los cuadros presentados en esta oportunidad, son en realidad una versión muy resumida del conjunto de la investigación recogida en Pacajes sobre remedios caseros. No se incluye, por ejemplo, las dosis empleadas en la curación, otros nombres nativos con los que se conoce a cada planta, una descripción más detallada acerca de los diferentes usos y preparaciones, combinación con otras plantas y/u otros elementos, parte de la planta que se usa medicinalmente, hábitat donde se encuentra cada planta, etc.

En este punto sólo se menciona por ejemplo genéricamente "altiplano". Por otro lado, estos datos recogidos inicialmente a través de entrevistas, fueron complementados y ampliados posteriormente mediante la consulta bibliográfica así como tesis y estudios inéditos realizados en la Facultad de Bioquímica de la UMSA.

Alrededor de 20 plantas recolectadas en Pacajes, fueron identificadas por expertos del Herbario Nacional de Cota-Cota. La ficha de cada planta incluye la nomenclatura científica universal, la familia botánica y otras características principales de cada planta.

Reuniendo, cotejando y seleccionando los datos tomados de ambas fuentes: la "popular" y la "científica" se hizo una planilla de planta medicinales que nos permitió almacenar y ordenar la información recogida en una base de datos computarizada.

5.2 Elementos no vegetales utilizados en Pacajes para curar las enfermedades de las personas.

ELEMENTOS Y COMBINACIONES				UTILIZACION
1.	ACERO		-	Hinchazones por caidas/fracturas.
2.	ALCOHOL			
	2.1	Alcohol	-	Gripe
	2.2	Alcohol	-	Gripe
3.	ARCILLA			
	3.1	Arcilla, ppassa	-	Hinchazon de la barriga
4.	CHAQUIRI			
	4.1	Chaquiri, akhana, chachakoma, pupusa	-	Diarrea
5.	HALCON TIPITIRI			
	5.1	Halcón	-	Dolor de cabéza
6.	HIELO			
	6.1	Hielo	-	Llagas
7.	HUEVO			
	7.1	Huevo, sal	-	Resfrío wawas
8.	LAGARTO			
	8.1	Lagarto, acero	-	Hinchazones por caídas
9.	MANTECA			
	9.1	Manteca, aceite	-	Fracturas
	9.2	Manteca, aceite	-	Hinchazones
10.	MENTISAN			
	10.1	Mentisan	-	Gripe
1	0.2	Mentisan	-	Resfrío
11.	ORINA			
	11.1	Orina, sal	-	Gripe

11.2	Orina, sal	-	Tos

ELEMENTOS Y COMBINACIONES		UTILIZACION	
12.	PPASA		
12.1	Ppassa, arcilla	-	Hinchazón de la barriga
13.	SAL		
13.1	Sal, arroz, pepa de palta, chuño	-	Diarrea
13.2	Sal de hidratación	-	Diarrea
13.3	Sal, orina	-	Gripe
13.4	Sal, huevo	-	Resfrío
13.5	Orina	-	Tos
14.	SANGRE DE PERRO		
14.1	Sangre de Perro	-	Reumatismo
15.	SEBO DE LLAMA		
15.1	Sebo de llama, kellu kellu	-	Dolor de Muelas
16.	VIBORA		
16.1	Carne de Víbora	-	Parto (ayuda)
17.	ZORRO		
17.1	Carne y cuero de zorro	-	Sordera

5.3. Elementos no vegetales utilizados en Pacajes para curar las enfermedades del ganado

ELEMENTOS Y COMBINACIONES			UTILIZACION
1.	ACERO		
	1.1	Acero, thola, mankapaqui warako	- Pinturas
2.	ALCOHOL		
	2.1	Alcohol	- Muyu muyu
3.	CARBON		
	3.1	Carbón, humo derivado de quemazón plantas, posiblemente quishuara	- Muyu
4.	ORINA		
	4.1	Orina con agua, sal, limón aceite.	- Gusanos
	4.2	Orina, copal, warako, thola, carne de víbora	- Fracturas
	4.3	Orin podrido, tisne de cocina	- Piojos/sarna/ garrapata
5.	SAL		
	5.1	Sal, tostada, kañiwa, limón.	- Diarrea
	5.2	Sal, agua, orín, limón, aceite.	- Gusanos
6.	SANGRE DE PERRO		
	6.1	Sangre de perro, warako, mankapaqui, quinua, salvia	- Fracturas
	6.2	Sangre de perro, waraco, chilka, timillo, carne de vibora.	- Fracturas
7.	SEBO DE LLAMA		
	7.1	Sebo de llama, waraco, thola	- Fracturas

ELEMENTOS Y COMBINACIONES		UTILIZACION	
8.	VIBORA (LAGARTO)		
8.1	Carne de víbora, mankapaqui	-	Fracturas
8.2	Carne de víbora, warako, quinua, kjaru, llama, mankapaqui	-	Fracturas
8.3	Carne de víbora, warako mankapaqui	-	Fracturas
8.4	Carne de víbora, quinua chacataya, timillo, suelda que suelda	-	Fracturas
8.5	Carne de víbora, warako, kjaru, mankapaqui	-	Fracturas
8.6	Carne de víbora, copal, warako, orin, thola	-	Fracturas
8.7	Carne de víbora, timillo sangre de perro, warako, chilka	-	Fracturas

CONCLUSIONES

Es importante considerar dos aspectos a la hora de reflexionar sobre el futuro y las posibilidades actuales de la Medicina Tradicional en nuestro medio.

El primero tiene que ver con una serie de prejuicios y malentendidos que se tejen alrededor de la práctica de la medicina tradicional.

Después de un relativo auge alcanzado en años pasados, hoy el tema parece haberse estancado y encasillado dentro de un marco "folklorico" relacionado sólo al acervo cultural.

Aunque el elemento cultural es fundamental, no es el único, y es importante profundizar el estudio sobre la medicina tradicional, identificar sus reales alcances y potencialidades y evitar que la medicina tradicional sea considerada como un recurso de la pobreza, como una medicina de segunda clase para ciudadanos de segunda clase.

Se hace indispensable una mayor circulación de información. Muchos

trabajos importantes sobre el tema no son difundidos o lo son en círculos tan estrechos que pierden significación. Esto, por supuesto no sólo se refiere a organizaciones e instituciones privadas, sino también las estatales de las que demanda una mayor participación en este aspecto.

La medicina tradicional y la medicina casera son ampliamente aceptadas por la población. Eso es un hecho ya que tanto por motivos económicos como culturales la gente prefiere recurrir a sus propios medios de curación antes que consultar a un médico o visitar un hospital.

Sin embargo, es evidente que muchos conocimientos se han empobrecido y otros definitivamente se han perdido con el transcurso de los años. En general se nota una desinformación en cuanto a la dosis y las contradicciones de cada planta. En lo referente a los preparados, éstos se reducen en una gran mayoría al mate y al parche.

El conocimiento sobre el uso medicinal de las plantas suele ser parcial. Un caso claro es el de la salvia que es aprovechada sólo para el resfrío y el dolor de estómago, siendo una planta que ofrece muchas más posibilidades.

Sin embargo, a pesar de las carencias señaladas, la medicina casera merece ser tomada en cuenta en los programas estatales y privados de salud.

Un segundo punto tiene que ver con el conocimiento del papel fundamental que cumple la mujer campesina dentro de las prácticas productivas y reproductivas de su colectividad y de su unidad familiar. Un ejemplo es dado precisamente por las práctica de la medicina casera que tiene que ver con las tareas reproductivas de cuidado de la salud y sobrevivencia familiar, así como las tareas ligadas a la producción como son el cuidado de la sanidad animal, cultivo de plantas, etc.

Es en este sentido que será importante considerar en primera instancia a la mujer no sólo como "fuente de datos" sino en la línea de identificar sus expectativas y articular alrededor de sus necesidades y demandas cualquier programa que enfrente el tema de la Medicina Tradicional.

UBICACIÓN DE LAS PLANTAS DETECTADAS

ALTIPLANO Y VALLES ALTOS (1)

1. Akhana
2. Ajenjo (VA)
3. Cebada (VA)
4. Cola de Caballo (VA)
5. Cachakoma
6. Chijchipa
7. Chilka
8. Chiñi kketo kketo
9. Chuku chuku
10. Chuño
11. Eucalipto (VA)
12. Garbancillo
13. Hongos
14. Kanapaco
15. Kantuta (VA)
16. Kellu kellu
17. Kañiwa (VA)
18. K'oa
19. Kjaru (VA)
20. Llama-llama (VA)
21. Llanten
22. Mankapaqui
23. Manzanilla (VA)
24. Mostaza (VA)
25. Muni muni (VA)
26. Paiqo (VA)
27. Pupusa
28. Quinoa
29. Romero (VA)
30. Sakka
31. Salvia (VA)
32. Siksira
33. Siku siku (VA)
34. Sillu sillu
35. Timillu
36. Turpa
37. Thola
38. Warako

(1) Se indicará con VA cuando una planta se encuentra preferiblemente en una zona de Valle Alto, sin excluir que en algunos casos pueda crecer en altitudes mayores.

1. Chocataya
2. Kantuta *
3. Maíz
4. Manzanilla *
5. Olivo
6. Tomate *
7. Uva
8. Zapallo *

YUNGAS/LLANOS ORIENTALES

1. Ajo del monte
2. Anís
3. Arroz
4. Cacao
5. Café
6. Coca
7. Copal
8. hierba del Paraguay
9. Kantuta *
10 Incienso
11. Limón
12. Palto
13. Suelda que suelda

IMPORTADA

1. Canela

En esta primera aproximación, podemos observar que:

- N.38 plantas se encuentran en el Altiplano y Valles Altos.

- N.8 plantas se encuentran en los valles.
- N.16 pla ntas se encuentran en los Yungas/Llanos orientales

.

De estas:

- 1 (Kantuta) se encuentra en las 3 zonas.
- 1 (Manzanilla) se encuentra en los valles altos y valles.
- 2 (Tomate y zapallo) se encuentra en los valles y Yungas.

APUNTES SOBRE UNA TEORIA: MURRA Y LA VERTICALIDAD ECOLOGICA ...

José Huidobro Bellido

A MANERA DE INTRODUCCION

El año 1982 tuve la oportunidad de conocer personalmente al etnólogo rumano John V. Murra, aquí en la ciudad de La Paz, cuando dictaba un seminario en los ambientes del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Anteriormente lo había escuchado en diversos congresos realizados en la ciudad de Lima, Perú, destacando siempre en los bien organizados Congresos del Hombre y la Cultura Andina.

Fueron muchas las charlas que sostuvimos con el Dr. Murra ya en su oficina del MUSEF, ya en algún banquillo del alegre paseo del Prado. Indudablemente escuchar al prestigiado etnólogo fue un gran aliciente para mi alma ansiosa de aprender y conocer más del mundo andino. Al respecto publique en la Revista ILLAPA No. 1 una nota bajo el epígrafe de MIS CONVERSACIONES CON MURRA, donde plasmé sintetizadamente el producto de esas horas de conversación (Huidobro 1983: 58-59). Debido precisamente a las charlas mencionadas, empezaron a parecer ciertas limitaciones al modelo que el Dr. John Murra denominó EL CONTROL VERTICAL DE UN MAXIMO DE PISOS ECOLOGICOS, principalmente en lo concerniente al aspecto económico-político.

Al escribir el presente artículo, no es intención nuestra en contradecir por contradecir a quien planteó un magnífico modelo explicativo, sino más bien ampliar un poco más el panorama del "control vertical de un máximo de pisos ecológicos" y al mismo tiempo mostrar las limitaciones que el modelo sufre, tal como va reconociendo el mismo etnólogo John Murra.

¿QUIEN ES JOHN MURRA?

John Murra, a decir de John Howland Rowe, "es un antropólogo que ha dedicado gran parte de su carrera profesional al estudio de la Etnología Histórica de los incas y de otros pueblos andinos del Ecuador, Perú y Bolivia, mediante la utilización de fuentes y métodos históricos" (Rowe 1986: 59). Nacido enRumania y después de muchos avatares dentro de su vida adolescente, resultaron aleccionadoras, a decir de él mismo, algunas detenciones entre los años 1933 y 1934. Murra sufrió en carne propia el calificativo de "rojo" por parte de la Guardia de Hierro rumana, la cual por aquellos años exigía la "pureza racial".

En diciembre de 1934 marchó para Chicago para ingresar a la Universidad de Robert Maynard Hutchins. "Me fuí inclinando hacia las ciencias sociales de cuya existencia misma más allá del marxismo tenía sólo una vaga idea, tanto la antropología como la historia eran materias obligatorias para los estudiantes del tercer año, nivel en el que se me situó en la universidad debido a mi baccalaureat de estilo francés. Pensaba que los cursos exigidos eran lentos y aburridos, mi promedio de notas en la Universidad fue sistemáticamente una humilde C "(Murra 1986: 62). Por esos años fueron dos personas que influenciaron decididamente dentro del alma del joven Murra, Fay-Cooper Cole, a quién admiraba como hombre y como organizador, y Charles H. Fairbanks. Graduado el año de 1936, poco antes de cumplir los 20 años.

Por la misma fecha marchó como voluntario a la guerra civil española y fué allí donde aprendió castellano y comenzó a convertirse en estudioso del mundo andino.

"Lo ganado en los dos años de participación en estado mayor y en la línea de combate (1937-1938) fue una valoración, compartida por pocos académicos, del talento que implica la destreza militar y una permanente admiración por el pueblo español, de haber triunfado la República, dudo que hubiera regresado a los Estados Unidos" (Murra 1986: 63).

En 1934 tuvo su primera incursión en la etnohistoria andina cuando se le solicitó analizar los relatos tempranos de testigos europeos relacionados con los grupos indígenas del Ecuador. Durante ese lapso y tiempo más tarde, Wendell C. Bennett se convirtió en su maestro. Entre los años de 1958 y 1959, conoció a sus primeros colegas del Ande, José Antonio Arce, Luis Varcarcel, María Rostorowsky, etc.

A partir de los 60 hasta nuestros días, fructífera ha sido la labor del Dr. John Murra junto a la de otros andindistas habiéndonos dejado un sin fin

de artículos esperacializados y libros que tratan sobre el rico mundo andino.

PERFIL DE UNA TEORIA

El modelo planteado por John V. Murra que lleva la denominación de EL CONTROL VERTICAL DE UN MAXIMO DE PISOS ECOLOGICOS es planteado en diversidad de artículos y principalmente en su obra medular titulada FORMACIONES ECONOMICAS Y POLITICAS DEL MUNDO ANDINO. Allí el autor nos presenta cinco casos de control simultáneo de pisos ecológicos bajo condiciones muy distintas entre sí. Así, en resúmen, la teoría de Murra se podría sintetizar en los puntos últimos que nos presenta al final del análisis del "caso" Lupaca:

"1) Se trata de sociedades en otra escala que las de Huánuco - las estructuras políticas lacustres podían incorporar 100,000 y más habitantes bajo un sólo dominio.

2) Los núcleos de población y poder, que a la vez eran centros de cultivo y conservación de alimentos básicos y cercanos a zonas de pastoreo en gran escala se ubican alrededor de los 4.000 metros de altura.

3) Sus zonas periféricas estaban pobladas, al igual que las de Huánuco, de manera permanente. Se ubican tanto al oeste, en los oasis e islas del Pacífico, como al este del altiplano. Estas colonias:

a) podían estar ubicadas a distancias mayores del núcleo hasta diez y más dias de camino del Titicaca;

b) podían llegar a centenares de "casas" mucha más gente que los asentamientos periféricos de Huánuco;

c) sus moradores se seguían considerando como pertenecientes al núcleo y se supone (aunque todavía no tenemos la evidencia) que conservaban sus derechos en la etnía de orígen;

d) eran multi-étnicas aunque en este caso, también, la evidencia no es satisfactoria;

e) podían dedicarse a tareas especializadas (cerámica, metalurgia) cuya ubicación era ecológica sólo en parte; tales "islas artesanales"

pueden haber constituído una ampliación de funciones dentro del patrón multi-étnico" (Murra 1975: 79-80).

Todo ello, en pocas palabras, se puede resumir de la siguiente manera: que diferentes unidades políticas podían "colocar" colonias permanentes dentro de áreas territoriales pertenecientes a otras unidades políticas y así explotar sus recursos naturales en provecho de su núcleo de poder que se hallaba distante y en desmedro de la afectada y explotada unidad política que acogía la colonia "extranjera".

Esa en esencia la teoría o, mejor dicho, el modelo de EL CONTROL VERTICAL DE UN MAXIMO DE PISOS ECOLOGICOS.

LOS LIMITES DE LA TEORIA DEL DR. JOHN MURRA

John Murra dentro de su teoría mencionada, nos muestra cinco casos de control de pisos o "islas" ecológicas. Nosotros a través del presente y corto artículo, mostraremos las limitaciones del modelo planteado ante todo en lo que se refiere al Período Intermedio Tardío.

EL MODELO DE JOHN MURRA EN EL PERIODO INTERMEDIO TARDIO

Tiempo atrás, el etnoarqueólogo boliviano Carlos Ponce Sanjinés, advertía sobre ciertas falencias del modelo propugnado por John Murra para el Período Intermedio Tardío, principalmente sobre aquel tópico de emplear el rótulo de reynos para designar a las unidades políticas andinas ubicadas en el altiplano, como si esos señoríos de habla aymara hubieran constituido monarquias hereditarias en lo político (Ponce 1980: 40). Asímismo el etnoarqueólogo norteamericano David L. Browman, sustentó que el modelo de John Murra no funcionaba principalmente para el área altiplánica. Como contraparte, Browman planteó un otro modelo al que denominó "altiplano". Dicho científico social sostenía que para la gente que vivía en el altiplano, no funcionaba el modelo "archipiélago", ya que el mismo hubiera infringido grandes costos sociales y económicos. Para contrarestar ello, se valieron de otros mecanismos, principalmente de intercambio, con acceso a mercaderias de otras zonas ecológicas realizado mediante redes de comercio (Browman 1984).

Por su parte Augusto Cardich manifestaba su disconformidad con el modelo de John Murra: "... el conocido modelo llamado de control vertical

formulado por Murra (1972) plantea cinco posibles casos, los dos primeros con núcleos de poder en la sierra; los casos 3 y 4 con núcleos en la costa y el caso 5 con núcleo en la selva. Los únicos comprobados han sido los dos casos primeros, es decir de etnias con núcleos en la sierra, que tuvieron poder suficiente para enviar sus colonias a determinados sectores de la costa o de la selva. Era claramente una realidad geopolítica. Sobre aspectos de cómo se originaron, ante todo en la costa sur, habíamos adelantado un intento de explicación anteriormente al decir que estos enclaves de los reynos altiplánicos en determinados sectores de la costa sur, eran rasgos de una dominación anterior más amplia y generalizada de los serranos, y cuando el grueso de los invasores retornaron al altiplano, quedaron estos reductos ligados a los núcleos de poder..." (Cardich 1988: 31).

La cita nos muestra dos puntos muy importantes. La no existencia de pruebas que justifiquen los casos 3, 4 y 5 del modelo de Murra y en el de los primeros la proposición de un dominio masivo de los serranos antes del Período Intermedio Tardío, y ello resulta acertado, ya que esa dominación amplia y generalizada de los serranos sólo pudo tratarse del dominio económico, ecológico y político del gran imperio de Tiwanaku efectuado durante el horizonte Medio. Al declinar Tiwanaku, resultó obvio que tuvo que producirse un repliegue a las altas serranias del titikaka y los reductos que quedaron, las denominadas colonias o "islas" duraron tan solo un tiempo muy corto, ya que las unidades políticas costeras o selváticas no iban ya a permitir a extraños dentro de sus territorios que no se hallaban mas bajo el yugo serrano tiwanakota. Por ello, el modelo de Murra pudo muy bien funcionar durante la primera expansión panandina: Tiwanaku (Huidobro 1989: 34).

Habiéndose visto algunos criterios de investigadores de talla sobre el modelo de control vertical, por nuestra parte partamostocando los puntos que tocan sustancialmente al espinoso Período Intermedio Tardío, al advertir que entre la posesión de "islas" o colonias (coca, madera, pescado, algodón, etc.) y el núcleo central o de poder, dentro de la teoría de Murra, existían vacíos territoriales o discontinuidad territorial, ello reconocido por el mismo etnólogo rumano-norteamericano en una pequeña pero singular línea dentro de su libro base: "...todo esto sin ejercer mayor soberanía en los territorios intermedios" (Murra 1975: 62). La cita nos muestra claramente que la respectiva unidad política, llámese esta Lupaca, Pacaxa u otro señorio serrano o costeño, poseía dominio pleno dentro de su área geográfica donde se asentaban sus principales centros de poder y de manera "lejana" ejercía mando sobre sus colonias o "islas".

¿Y el territorio que quedaba entre la unidad política y la respectiva "isla!, a quién pertenecía?. Indudablemente que esos territorios tenían que poseer dueños, habiéndose tratado de una sola unidad política o de varias. Pero jamás hubieran constituído extensiones de territorio no pertenecientes a ningún propietario étnico.

Basamos lo aseverado en el hecho de que en el área andina no existió la discontinuidad territorial (ver gráfico No. 1), ese fenómeno se presentó tan sólo a la llegada de los invasores europeos. Así, una discontinuidad territorial entre España y sus colonias americanas la constituía el inmenso Oceano Atlántico.

Ahora, ingresemos de lleno en el tópico más espinoso, en aquél que trata de la implantación de colonias de etnías lejanas dentro del territorio perteneciente a otras unidades políticas. Las etnías que poseían "islas" alejadas de su territorio, obligatoriamente posesionaban personal leal a su unidad política debido a que necesitaban "gente residente para cuidar los intereses de cada grupo...", es decir los intereses de la unidad política ubicada a 10 o más dias de distancia de la "isla". ¿Y cómo quedaban los intereses de la unidad política en la cual se hallaba acuñado este elemento extraño denominado "isla"? Es indudable que la unidad política agredida no hubiera permitido "quinta columna" dentro de su área geográfica, ya que los "extranjeros" en las propias palabras de John Murra, "se seguían considerando como pertenecientes al núcleo...", es decir seguían leales a los intereses de su etnía de orígen.
Sinceramente no compartimos el criterio de una existencia pacífica entre una unidad política "D" y una cuña territorial ajena a otra unidad política "A" (ver gráfico No.2). Las colonias o "islas" debieron tener una existencia efímera y no duradera como afirma Murra, ya que la fagositosis política de aquellos tiempos no lo hubiera permitido, donde los más fuertes siempre anexan a los mas débiles. Aquí conviene recordar que en el denominado Viejo Mundo, los fenicios instalaban sus factorias en las costas del mediterráneo sólo después de haber obtenido el respectivo permiso de la unidad política donde se tenía que asentar la factoría correspondiente. Por ello, nosotros pensamos, que las "islas" Lupaca - por poner un ejemplo- ubicadas en la Costa del Pacífico se tuvieron que asentar bajo condiciones o "convenios" realizados con las unidades políticas dueñas del área geográfica costera; "convenios" aún no estudiados con profundidad. Otro resulta el caso de las colonias (mejor diremos reductos humanos rezagados) que dejó Tiwanaku durante el período de su eclipse. John Murra realiza una pregunta que nos obliga a todos a pensar de manera más profunda sobre el tema tratado: ¿Cuál fue

el efecto, no solo en la costa, sino en el interior del continente, de éste método para alcanzar múltiples ecologías a través de colonias permanentes a largas distancias de los núcleos?" (Murra 1975: 78-79).

Indudablemente, por lo menos para nosotros, una sacudida violenta de las unidades políticas que se veían afectadas por la presencia de "extranjeros" que venían a explotar sus recursos naturales afectándoles así -de manera directa o indirecta- su economía haya sido ésta de autosuficiencia o de dominio. Por ello insistimos, faltan estudios que nos muestren que tipo de relaciones se dieron entre diferentes etnías para permitirse unas a otras, durante tiempos determinados, colonias o "islas" dentro de sus áreas geográficas.

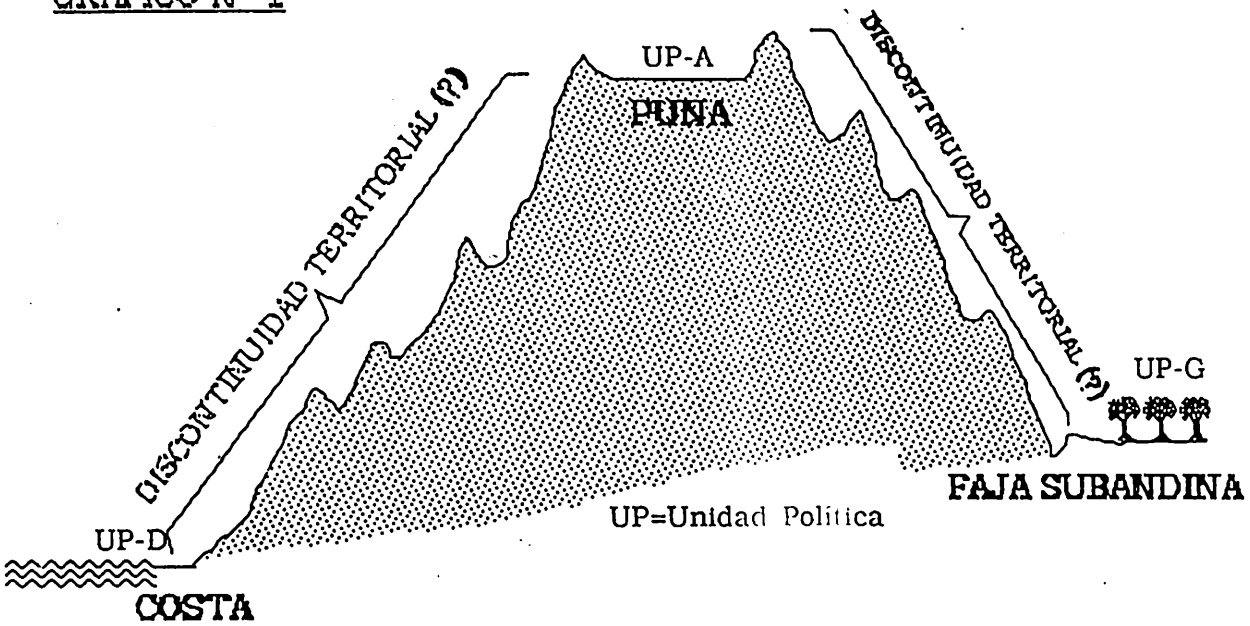
Por último dos aspectos. El primero para rechazar con mayor convicción lo relacionado a las "islas" artesanales. Si las unidades políticas "colocaban" estas "islas" en lugares donde existía la materia prima, trátese de cerámica o metalurgia, ¿cómo iban a explotar cómodamente ese recurso natural sin provocar una reacción violenta y justa de la unidad política que veía en ese hecho una agresión a su materia prima y al mismo tiempo a su economía?. Segundo, cómo reconoce el mismo Dr. John Murra, faltan muchas evidencias para complementar y asentar el modelo de la verticalidad ecológica durante el Período Intermedio Tardío y, más aún, falta la verificación arqueológica en muchos de los lugares que se señalan como pilares del modelo analizado.

EL MODELO DE JOHN MURRA EN EL HORIZONTE TARDIO

Dijimos antes que el modelo de la verticalidad ecológica debió funcionar durante la existencia del Imperio Tiwanaku, ello apoyado por pruebas etnoarqueológicas. Lo que sí podemos afirmar en esta parte del artículo, es que el modelo murriano funcionó plenamente durante el Horizonte Tardío, es decir durante el dominio de los Inkas del Cuzco.

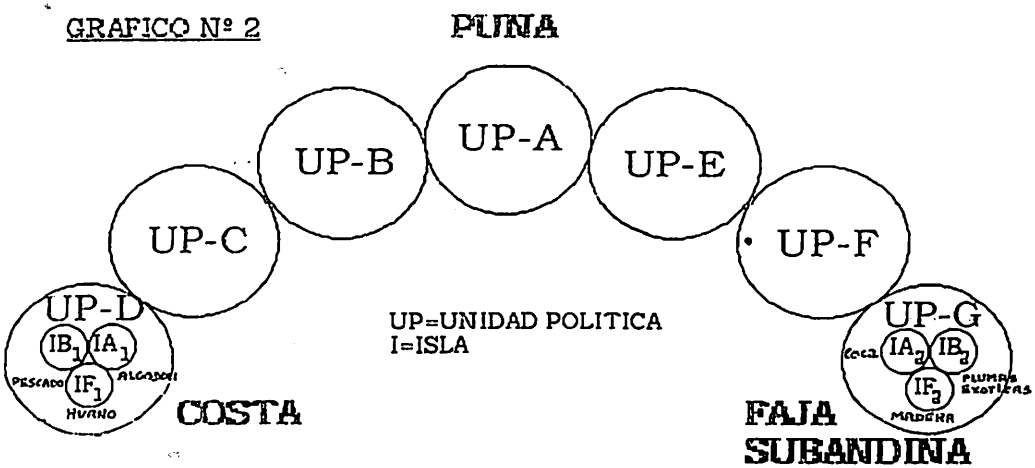
La funcionalidad del modelo es mas visible durante el Tawantinsuyo, dentro de esa estructura macroterritorial, la cual era controlada por una unidad política poderosa (Cuzco) y dueña de toda el área territorial andina donde se asentaban otras unidades políticas dominadas por los señores de Cuzco (ver gráfico No. 3). En ese amplio panorama no era de extrañar que miembros de unidades políticas pequeñas (grupos de altiplánicos, por ejemplo: Lupacas) podían realizar control vertical mediante "islas" o colonias insertadas dentro de territorios de unidades políticas más grandes (sociedades costeras por ejemplo) pero éstas tan

GRAFICO Nº 1



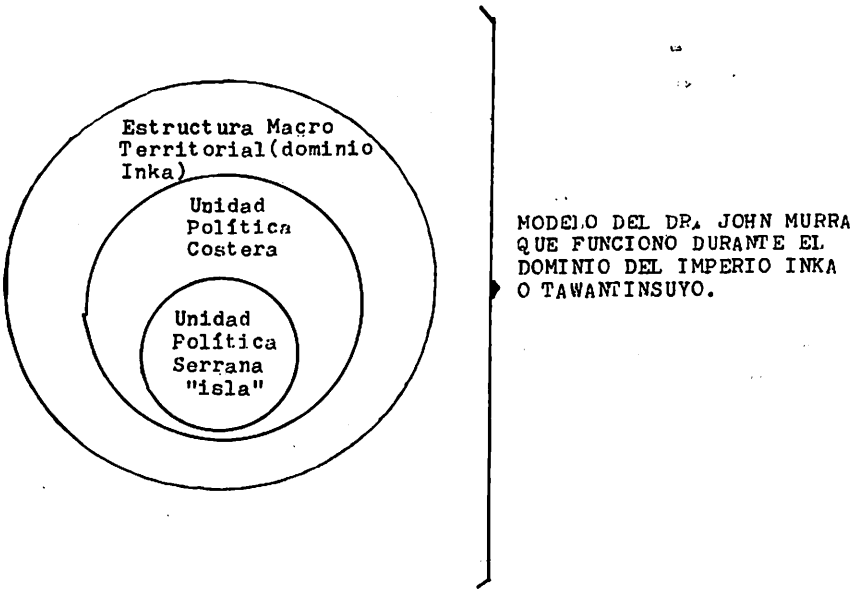
En el Mundo Andino no existió la discontinuidad territorial. Ello se presentó tan solo a la llegada de los europeos. (Gráfico de JHB, 1990).

GRAFICO Nº 2



La intromisión de "Islas" dentro de otras unidades políticas, debió generar conflictos de tipo político-bélico (Grafico de Alfredo Suarez, 1990).

G R A F I C O Nº 3



(Gráfico de José Huidobro Bellido)
1992.

igual que las anteriores supeditadas a un poder central: la unidad política INKA (todos los territorios eran del Sapa Inka).

CONCLUSIONES

1o. Consideramos por todo lo analizado que el modelo de la verticalidad ecológica funcionó durante dos grandes periodos panandinos: Tiwanaku y Tawantinsuyo.

2o. El modelo planeado por el Dr. John Murra carece de consistencia para el Período Intermedio Tardío, donde la discontinuidad territorial y la presencia de "islas" o "quinta columna" hubieran generado conflictos de tipo político-bélico

BIBLIOGRAFIA

BROWMANN, David
1984 Tiwanaku: development of interzonal trade andeconomic pansion in the altiplano. En Social and economic Organization in the PrehispanicAndes. Editado por David Browman, Richard L. Buger y Mario A. Rivera. pp. 117-142. Impreso en Gran Bretaña.

CARDICH, Augusto
1988 Civilización Andina: su formación. ConsejoNacional de Ciencia y Tecnología. Lima.

HIUIDOBRO Bellido, José
1983 Mis conversaciones con John Murra. En Revista Illapa No. 1 pp.58-59. Centro de Investigaciones Etnoarqueológicas. la Paz.
1989 La Agropecuaria del Estado de Tiwanaku. Freddy Quisbert Editor. La Paz.

MURRA, John
1975 Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. IEP. Lima.
1986 Entrevista con John Murra. Traducción de Martha de León. En Boletín No. 17 del Banco de la República. pp. 60-77. Bogotá

PONCE SANGINES, Carlos
1980 Panorama de la Arqueología Boliviana. Editorial Juventud. La Paz.

ROWE, John
1986 Entrevista con John Murra. Traducción de Martha León. Introducción de John Rowe. En Boletín No. 17 del Banco de la República. Bogota..

EL TITI
TRADICION MITO Y LEYENDA DEL LAGO TITICACA

Freddy Yapu Gutiérrez

ETIMOLOGIA

La palabra TITI viene del vocabulario aymara que significa gato silvestre, muy propia de la región altiplánica. Los aymaras también denominan a este animal como MULU MULU. Sin embargo los quechuas conocen al TITI con el nombre de OSQ'OLLO.

Para sustentar estas denominaciones recojamos lo que dicen los diccionarios de las crónicas del Perú. Ludovico Bertonio en su "Vocabulario de la Lengua Aymara" (1) consigna "Gato montés, titi", Diego Torres Rubio en el "Arte de la Lengua Aymara", (2) también consigna "Gato Montés, titi". Por otro lado, los diccionarios quechuas de Antonio Ricardo (3) y Diego Gonzales Holguín (4) consignan "Gato montés, osccollo".

Como se verá todos los autores antiguos, mencionan de forma uniforme a este gato silvestre como gato montés. Por último, veamos lo que dice Ramos Gavilán en la "Historia de Copacabana" (5) ; que refiriéndose a la etimología de la palabra Titicaca, dice: "Otra etimología ay deste nombre titicaca, o titikaka, titi signifia cobre, plomo o estaño y kaka, peña y juntas las dos dicciones significan Peña de cobre, plomo o estaño que es el lugar determinado donde estaría el altar y adoratorio del sol".

En esta investigación, según los comentarios de los pobladores de la región, TITI es el gato silvestre de color gris y KAKA es el de color del pez sagrado "karachi" que asemeja tener escamas plateadas. Por lo que, su traducción sería lago del titi y del pez sagrado. Otra característica es que, al parecer los antíguos aymaras tenían el conocimiento de que, el lago tenia semejanza con la figura del titi en acción de caza a un "pampa wanku" (conejo silvestre del altiplano).

ESPECIE

El TITI al decir del francés Louis Girault (6) proviene de las especies "Felis tigrina y "la felis passerum". La primera es de color gris oscuro y la segunda de color gris con pequeñas manchas negras. Prácticamente son de la misma constitución con la única diferencia en la composición de los colores.

Estas especies tienen como su medio habitat las regiones tropicales, sin embargo evidenciamos la existencia de esta especie en la región altiplánica, a bajas temperaturas y sobre todo ligado al pasado tradicional y al orígen de las culturas de los Andes.

REFERENCIAS PRECOLOMBINAS

El TITI, un pequeño felino nativo, esta ligado a la vida precolombina. Las referencias de algunos cronistas de la colonia demuestran que este gato silvestre está en vínculo con el orígen de la isla del titicaca, hoy llamada Isla del Sol.

Durante el Imperio de los Incas. la isla del sol era el tercer más importante centro sagrado de todo el Tiawantinsuyo

La isla del sol, antes del dominio de los Incas estaba poblada por los Indios Kollas como afirma el Padre Cobo (7) "... él tenía muy grande antiguedad y siempre fue muy venerado de las gentes del collao, antes que fueran sujetadas por los reyes incas."

Ramos Gavilán, también testifica que el santuario de la isla del sol era, el más importante centro religioso del imperio, a donde, desde diferentes lugares de los Andes había un vasto sistema de romería o peregrinaje. Al respecto recojamos lo que dice el P. Cobo (8):

"En las puertas de la cerca que había entre Yunguyo y Copacabana, estaban como queda dicho, puesta guardas que examinaban a los peregrinos, y enterados que solo venían en romería sin otro intento, los entregaban a los confesores y penitenciarios que allí residían para este efecto; los cuales según la calidad de las culpas que confesaban, les imponían la penitencia, que, después de haberles dado algunos golpes con una piedra en las espaldas, todas se resumían en abstinencia de sal, carne y ají, y hecha esta ceremonia, pasaban al pueblo de Copacabana, adonde se volvían a confesar para entrar con mas pureza en la isla del titicaca, en el cual no ponían los pies sino los que venían en romería y los

que de la tierra firme acudían a la labor de algunas sementeras que en ella se hacían... Acabada su oración y sacrificio en este Santuario de Titicaca, pasaban a la isla de Coata, que tenían por segunda estación..."

También es importante citar a Garcilazo de la Vega (1609), quien trascendió la leyenda de la aparición de Manco Capac y Mama Ojllo; que salieron de la Isla del Sol mandado por el Padre Sol, a fundar el imperio de los Incas.

Cronistas como Cabello de Valboa (1586), Agustín de Zárate (1555), Murua (1600) y otros, testimonian la religiosidad de este centro mágico-ceremonial. Lo curioso de todo esto, es que, el TITI mantiene una relación mágico muy estrecha con la isla sagrada.

Algún cronista colonial refiriéndose al orígen de los Tiwanacotas y la etimología del Tiwanacu decía:..."El Titi-wawan jake" que quiere decir hombres hijos del tigre. Esta interpretación colonial atribuye pués al TITI, la fertilidad como Madre de los hombres.

HABITAT

El habitat del TITI, son los cerros rocosos del altiplano. Vive desde 3600 a 4000 metros s.n.m., en la puna, la cuenca lacustre, el altiplano central y el sur de la región.

Las islas del Lago Titicaca, la península de Copacabana y Cumaná, las faldas de la cordillera y las zonas y áreas de topografía rocosa son los espacios geográficos aptos para la vida de estos felinos.

El TITI vive en las pequeñas cuevas, las mismas son profundas y en dirección al centro de la tierra; alejadas de las comunidades campesinas.

Practicamente el TITI es un felino netamente nocturno, motivo por el que, no se lo vé durante el día. El principal enemigo del TITI es la luz del día que, probablemente tapa la visión de sus ojos rojos, color del fuego.

LA ROCA SAGRADA Y EL TITI

El más importante centro mágico-religioso de la isla del sol (antes llamada titicaca), era la roca sagrada que, según las versiones de los cronistas estaba exornada con láminas de oro.
Luis Valcarcel, en las "Crónicas del Lago" menciona que,, un anciano

quien le guió en la isla del sol; le señaló a la roca sagrada, "Esta es la roca en que apareció el gato de ojos de fuego".

El titi, un animal cuadrúpedo y nocturno aparece en las versiones de los campesinos, como dice Valcarcel ligado a la roca de mayor veneración en el Imperio de los Incas.

RASGOS FISICOS DEL SAGRADO TITI

Las características físicas de este pequeño felino del altiplano podemos sintetizar de la siguientes forma:

Tamaño: Los hay de diferentes tamaños, desde 40, 50 y 60 cm. de largo y desde 25,30 y 35 cms. de altura.

Color: El color que mayormente predomina es el gris; sin embargo hemos podido encontrar de diferentes colores matizados como marrón sobre gris, gris con pequeñas manchas negras en forma de hileras, color amarillento con matices cafés y plomos (muy parecidos al color de un tigrecillo). Asímismo titis de color gris totalmente oscuros.

La fotografía de este artículo nos puede demostrar por ejemplo, el TITI gris blanqueado con manchas de color marrón.

Cara: La cara del titi es achatada.

Los ojos: Las muestras de los titis que hemos podido conseguir, nos evidencian que los ojos son rojizos y brillosos, muy característicos de los animales nocturnos.

Nos sorprende grandemente, el color del fuego al cual hace alocución Luis Varcarcel, en "Crónicas del Lago" (1942), referido anteriormente.

La cabeza: La cabeza es proporcionalmente mas grande que la cabeza de un gato doméstico, destacándose en su figura, con la frente ancha y grande.

La boca es grande con dientes filosos y tiene la nariz achatada con bigotes grandes y notorios.

Las orejas: La principal diferencia con el gato doméstico, es que, el

TITI tiene orejas cortas y achicadas; muy al costado y atrás de la cara.

Las patas: Las patas sobresalen por su combinación de colores tan resaltantes como el gris blanqueado con marrón, plomo y negro. Los dedos de las patas tienen sus garras al igual que el gato doméstico.

La cola: La cola del titi, no es tan grande, pudiéndose apreciar un tamaño regular de un felino.

El pelo: Otra característica que hace diferente de otras especies de felinos; es que, el pelo del titi es corto y duro.

ALIMENTACION

El proceso de alimentación del TITI está ligado a la existencia de variedades de la fauna silvestre. Los comentarios de los pobladores y las investigaciones nos respaldan para afirmar que, el TITI es un felino carnívoro que se alimenta del "pampa wanku" (conejo silvestre que también vive junto a las rocas), de las ratas o ratones, de lagartos, de batracios vivos o muertos, de la perdíz (kjullu) y también de los peces.

La agilidad y la rapidéz en el movimiento, permite al TITI, poder satisfacer sus necesidades de alimentación.

La condición de vida nocturna al cual el TITI esta acostumbrado, facilita también que, pueda saciar su hambre.

LOS SIMBOLOS ICONOGRAFICOS DE TIWANAKU Y EL TITI

Los símbolos iconográficos de la cultura Tiwanakota que floreció siglos antes del surgimiento de los Incas, son ideogramas que expresan el sentimiento y pensamiento de un gran imperio, que predominó al igual que los Incas desde el norte del Perú hasta el norte Argentino.

Dentro de los símbolos mágicos sobresale la presencia de los animales como la llama, el puma, el TITI, el cóndor, el pez y la serpiente. Así como la presencia del astro Sol, la Luna, la Tierra, el cielo y otros símbolos aún no esclarecidos.

En Tiwanaku podemos encontrar la presencia del TITI, aunque la determinación exacta dentro de la simbología aún no esta bien definida.

Por todas las consideraciones que hace A. Posnansky (9) sobre el puma, afirma: "...que los Tiwanacotas tenían la creencia de que un felino (puma), que vivía en el centro de la tierra se tragaba a la luna..." Posnansky expresa de manera ficticia este hecho, sin embargo, el aporte está en que, recopila la tradición oral de los tiwanakotas.

La cueva en la cual vive el titi, coincide con la interpretación mitológica de que, vive en el centro de la tierra, aparentemente con grandes poderes sobrenaturales.

EL TITI Y LA CERAMICA

La cerámica como testimonio inmutable de las culturas del mundo, expresa los diferentes pensamientos; y mas que eso dejan grandes mensajes de períodos históricos, hechos, y circunstancias diferentes del pasado.

El TITI considerado, como un felino sagrado, portador de mensajes benéficos, sin duda fue expresado dentro de la cerámica Tiwanakota.

Los Tiwanakotas expresaron al "puma" por su fiereza, como honra para la protección de sus ganados, sin embargo el puma, que es un animal de color uniforme, no es expresada en ese sentido, sino con manchas como hileras (en algunos casos), muy típicas del gato silvestre o TITI.

Por el hábitat del TITI, algunas cerámicas del llamado "puma", enuncian la materialización del TITI en la cerámica.

Para comprobar esta hipótesis nueva asomemos la investigación para esclarecer la presencia del titi en la cerámica.

No obstante las cerámicas observadas en el Museo Nacional de Arqueología de La Paz, nos ayudan a comprender que una parte de la cerámica tiwanakota es representación del TITI; justificada esencialmente por la pintura en forma de hileras en el cuerpo del felino, especialmente en las patas.

LA PIEL DEL TITI Y LAS "MESAS" RITUALES.

Las investigaciones de Louis Girault, quien dedicó casi toda su vida a la investigación de las tradiciones y religión de los pueblos andinos, dados a conocer mediante su libro "Rituales en las regiones de Bolivia y el Perú

(6); nos demuestran que efectivamente el TITI es un felino de raíz indígena andina. Las famosas "mesas" rituales que, los campesinos tienen la costumbre de dedicar a las "achachilas" (abuelos, antepasados), "apachetas" (lugar donde están o viven los espíritus de los achachilas, considerados espíritus de mayor poder), determinan al cuero del TITI como elemento benéfico ligado a la abundancia, fertilidad y reproducción agrícola.

Girault, dice por ejemplo "...todas las "mesas" benéficas contienen al menos un pequeño pedazo de tres o cuatro centímetros cuadrados, recortado de la piel curtida de la piel del gato silvestre".

Al respecto Adolfo Bandelier en su libro "Las Islas del Titicaca y Koati"(10) (1895), nos dice que durante una excavación encuentró un pedazo de piel de titi en una mesa ritual antígua, este aporte también complementa de manera positiva, al carácter mágico de este felino.

Las "mesas" benéficas van dirigidas a curar enfermedades, preveer destinos agrícolas de buena cosecha, mejorar o recuperar las pérdidas financieras, atraer la suerte, crear un ambiente de tranquilidad y bienestar social, preveer buen viaje, evitar accidentes y enfermedades, así como salvar la vida de los animales, personas, etc.

La participación del cuero del titi en las "mesas", convierte a este animal, en un felino mágico religioso porque simboliza un elemento de atribución sobrenatural, de respeto y complementariedad. Garcilazo de la Vega, en la crónica "Comentarios Reales" (11), con respecto a los mitos de la cuenca lacustre dice "...adoraban diversos animales, a unos por su fiereza... y a otros animales por su astucia, adoraban al gato cerval por su ligereza...al cóndor por su grandeza..."

Otro aporte importante del carácter mitológico del TITI nos dá Alfred Metraux, (12) donde señala que los "Aymaras Bolivianos" tenían como una especie de Dios al "Titimallku" y dice: "los titimallkus, de los cuales hablare largamente, y que son ídolos zoomorfos en el sentido más literal de la palabra, no solamente protegen las chozas de los pastores aymaras, sino también las ricas viviendas de los cholos de Oruro". Luego precisa:"El titimallku es un gato silvestre de color gris, que los indios disecan, ponen sobre una mesa o un cofre y al que hacen ofrendas de coca los viernes y sábados".

Como se verá, la imágen del TITI, felino mágico y benéfico se constituye

en sagrado, bajo los principios de poder sobrenatural que tiene la virtud de ser protector de los espíritus malignos, guardián y vigilante nocturno, que hace huir las malas intenciones del malechor.

Aclaremos que en términos de jerarquía, los Mallkus (Jefe, Señor) en la cultura aymara son los espíritus de mayor poder después de los Achachilas (abuelos antepasados) lo que, autoriza definir al TITI como animal benéfico de espíritu de segundo poder.

Finalmente recojamos lo que dice Harry Tschopik en "Magia en Chucuito" (13). "En los ritos para el incremento de los animales se coloca un gato montes disecado o titi p'isi, a cada lado de la tela del piso". Esta afirmación nos permite ligar una vez más a la fecundidad, abundancia y procreación, esta vez de los camélidos andinos (llama, alpaca, vicuña y guanaco).

Hoy en día, las tradiciones religiosas y mitológicas ancestrales, aún perviven durante este sistema, como prueba de la grandeza del pensamiento andino. Los actuales kallawayas, los "Laikas" (los que presiden ceremonias religiosas), "los Yatiris (adivinos), "los Chamakanis", usan dentro de las mesas que preparan, un pedazo de cuero de TITI, para celebrar actos mitológicos y religiosos. Gran parte de los llamados "Chifleros" de la calle Sagárnaga en La Paz por ejemplo venden "mesas" preparadas con el cuero del TITI, de acuerdo al tipo de mesa que se requiere.

EL TITI Y EL FOLKLORE

La presencia del TITI disecado o del "t'ejxeta" (muñeco del titi) dentro de la manifestación folklórica autóctona es indudablemente un punto importante. Para el efecto, recojamos otro hecho significativo de la investigación de Girault, (14) quien dice: "... Sin embargo en 1956, en la Provincia Aroma, hemos tenido la ocasión de observar una danza aymara de carácter agrario, animada por hombres y mujeres, esta danza tenía lugar en un campo de papas cuya cosecha justamente se había acabado. Además de banderas blancas que enarbolaban y que tienen relación con la abundancia de la tierra, todas las mujeres llevaban en la espalda una piel de gato silvestre".

Es de singular importancia este texto, ya que nos evidencia la relación del titi y la producción agrícola. Por tanto la virtud de productividad, abundancia, feminidad, fertilidad y fecundidad del TITI, está en estrecha

relación con la madre tierra telúrica llamada "pachamama". Además acotar que la participación de la mujer junto al TITI en una danza, nos demuestra las semejanzas en las virtudes de la "pachamama", el TITI y la mujer.

A todo se adjuntan las banderas blancas que todos sabemos "son símbolos de fertilidad, fecundidad y de abundancia de productos de la tierra".

Por tanto el TITI está ligado con las danzas autóctonas agrícolas como las Ch'oquelas, los Arachis, los Mukululus y otros. Durante las fiestas autóctonas que se realizan en las comunidades del altiplano en estas danzas llevan las mujeres TITIS disecados o "t'ejxetas", como símbolo de respeto y veneración a los Achachilas, Apachetas y a los Mallkus de la cultura ancestral.

El TITI disecado también se presenta durante ceremonias o acontecimientos de mucha importancia para una comunidad o pueblo. Tal es el caso por ejemplo, cuando instituciones gubernamentales o no gubernamentales, hacen entregas de proyectos ejecutados para el beneficio de los comunarios de una o varias comunidades, éstos suelen preparar "Arcos" que son una especie de puertas o entradas adornadas con aguayos y camas multicolores, enganchadas con muñecas y algunas veces con TITIS disecados. Acaso ésto simboliza la buena suerte, o el deseo de que los proyectos o acciones inauguradas marchen bien y todos puedan quedar satisfechos y beneficiados.

Lo cierto, es que, sorprende grandemente la presencia del TITI en un día festivo y la relación que mantiene con la muñeca, siendo esta, una evidencia de que, el TITI es un felino sagrado de nuestras culturas.

CONCLUSION

El TITI es un felino originario del altiplano, con grandes virtudes de beneficencia, consagrado por los aymaras y los quechuas como animal sagrado.

De su nombre proviene el denominativo de isla del Titikaka (hoy Isla del Sol), lugar venerado por los Incas y los preincaicos.

El TITI vivía en la roca sagrada de esta isla. Por la existencia de este misterioso tigrecillo de los Andes, la isla sagrada de los incas, sitio consagrado a la vida, pureza, limpieza, lealtad y respeto de la dignidad de los hombres; lugar que por historia es un centro de romería nacional e internacional, fue la cuna de la expansión y existencia del sagrado TITI.

No se puede dudar de las grandes virtudes de este felino dentro del mundo religioso andino. Hoy aún los hombres y la sociedad guiada por el pensamiento complejo del Aymara y el Quechua contínua, sino es en gran medida, el respeto al TITI o Mulu mulu o "osccollo" en quechua.

Para terminar habrá que decir, que el TITI, contínua existiendo en el altiplano, pero enfrenta, quizás, la más grande extinción natural.

Pretender mejorar la imágen de nuestro país, de incentivar el desarrollo de los pueblos rurales como las islas del lago titikaka, es pensar en la recuperación histórica, etnológica, arqueológica y científica de la relación que pueda tener el TITI con el proceso histórico cultural de nuestro pueblo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

(1) BERTONIO LUDOVICO
1956 Vocabulario de la Lengua Aymara
La Paz, Edit. Don Bosco,p.250

(2) TORREZ RUBIO, Diego.
1967 Arte de la Lengua Aymara.
Actualización de Mario Franco, Lima
Perú, , Imprenta Lirsa, p.111

(3)RICARDO, Antonio
1970 Arte de la Lengua General del Perú,
llamada quichua". Adaptación de
R. Aguilar Paez, Lima, p.109

(4)GONZALES HOLGUIN, Diego
1952 Vocabulario de la lengua general de
todo el Perú, llamada lengua Quichua o
del Inca, Lima, Universidad Nacional
Mayor de San Marcos,, p. 532

(5)RAMOS, Gavilán.

Historia de la Virgen de Copacabana.

(6)GIRAULT, Louis
1988 Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú. Edit. Don Bosco, La Paz,

(7)COBO, Bernabé
1935. Historia del Nuevo Mundo.

(8)Girault. p. 22

(9)POSNANSKY, Arthur
1945 La Cuna del Hombre Americano Tomo I.

(10)BANDELIER, Adolf.
1895. Las islas del Titicaca y Koati.

(11)DE LA VEGA, Garcilaso
Comentarios reales

(12)METRAUX, Alfred,
1935 Tomo XXXII,

(13) TSCHOPIK, Harry.
1968. Magia en Chucuito. México. Instituto Indigenista Interamericano,

(14) Idem No. 6

LA JUVENTUD ALTEÑA: ENTRE LA INTEGRACION E IDENTIFICACION SOCIO-CULTURAL AYMARA Y OCCIDENTAL Y SUS FORMAS DE RELACION SOCIAL

Alfredo Balboa Valencia (Ponente)
Lic. Julio Cesar Córdova (Asesor)

1. UNA BREVE MIRADA AL ESCENARIO URBANO ALTEÑO.

A partir del año1988 es que el denominativo de "barrio populoso", con el que se hacia referencia a la actual ciudad de El Alto de La Paz, toma otro rumbo al haber sido elevada al rango de ciudad (1).

La desde esa fecha configurada ciudad de El Alto, esta ubicada al "oeste de la ciudad de La Paz, sobre una meseta altiplánica de amplísimo horizonte y una altura de 4.000 metros sobre el nivel del mar. Actualmente se sabe, que la superficie ocupada, sobrepasa las 50.000 hectáreas, aunque dicha ocupación no es homogénea ni continua sino con fuerte dispersión" (2).

Por su ubicación sobre una meseta a más de 4.000 m.s.n.m. es que las temperaturas medias anuales no sobrepasan los 5 a 7 grados centígrados. Además por la casi inexistente vegetación, sumada a los vientos e inundaciones en tiempo de lluvias es que su espacio físico-natural es permeable a los embates de los temporales de cada estación.

Su población está compuesta por grupos socio-culturales predominantemente aymaras y, en poca medida, quechuas. Sus principales afluentes poblacionales lo constituyen los inmigrantes campesinos del mismo departamento de La Paz; de algunos sectores del interior del país, como de los propios habitantes de La Paz-ciudad. Se presume que "a partir de 1960 comienza una acelerada ocupación de esta planicie, que se acentúa durante los años sesenta. Actualmente, El Alto tiene los índices más elevados de crecimiento poblacional y especial"3. Actualmente y en base a los resultados prliminares del censo de 1992 y algunas estimaciones de SURPO, su población urbana llega a 392.940 mil habitantes disgregados por decenas de zonas y villas.

(Veáse cuadro Nro. 1). Se cree que desde la revolución del 52 se alentó a su crecimiento como apéndice de la ciudad de La Paz. Sin embargo, sea cual fuere el impulsor de dicho proceso, hoy en día la ciudad de El Alto, se caracteriza por la pobreza extrema de su población (veáse cuadro Nro. 2).

La distinción socio-cultural y socio-económica delimita y demarca, muchas veces, a las zonas y a las villas de esta ciudad naciente. Así, por ejemplo, tenemos que las zonas centrales se caracterizan por su integración e identificación más con una cultura occidental. En cambio las zonas sur y, mucho más, la del norte y más con una cultura aymara. El diseño de sus viviendas, los servicios básicos existentes, los ingresos ecnómicos, el estatus social, lo étnico-cultural aymara, determinan, en cierta medida, la parcialización con una u otra cultura.

Así, en esta ciudad, sus juventudes (Veáse cuadro Nro.3) sonlas que más viven estas situaciones críticas social, económica y cultural; intentando interpretar a su modo con los pocos conceptos que tienen a su alcance a su ciudad y a su sociedad. Bailando rock, rap, salsa-cumbia, o interpretando temas musicales nacionales o participando en un partido de futbol, de voleibol es que en esta joven generación sobresale una necesidad de cambio y modificación de sus condiciones materiales de existencia.

2. CUADROS ESTADISTICOS

CUADRO Nº. 1
POBLACION DE LAS CIUDADES DE LA PAZ Y EL ALTO
(en miles de habitantes)

AÑO	CIUDAD DE LA PAZ	CIUDAD DE EL ALTO	%	NRO. DE VILLAS
1950	321.063	11.000	3.40	6
1956	363.000	18.000	4.80	-
1960	433.856	30.000	6.90	11
1970	563.020	60.000	10.60	-
1976	635.283	95.434	15.00	78
1985	-	*223.239	-	140
1986	-	**235.213	-	170
1987	-	***356.514	-	178
1992	x710.940	****392.774	-	-

Fuente: SANDOVAL/SOSTRES, 1989.
(*)Población estimada por los estudios de SAMAPA,GITEC.
(**)Población estimada por unidad Sanitaria de La Paz, MSP/PS.
(***)Población estimada por SURPO, 1988.
(X)Población obtenida de los resultados iniciales del Censo de 1992,Ministerio de Planeamiento y coordinación, CONAPO 8/19/92.
(****)Ibid.

CUADRO Nº. 2

NIVELES DE ACTIVIDAD EN EL ALTO Y EN LA PAZ 1980
(En porcentajes)

CIUDAD	TASA DE OCUPACION	TASA DE DESOCUPACION
La Paz	43,,8	4,8
El Alto	37,3	12,1

FUENTE: Siles, C. 1985. Citado por Tellería y Mallón. "La Paz: la salud y la enfermedad en el espacio citadino". 1985. Citado por Sandoval/Sostres, 1989.

CUADRO Nº 3

TOTAL DE LA POBLACION ADULTA Y JUVENIL ALTEÑA
al AÑO 1992
(En porcentajes)

POBLACION	HABITANTES	%
*Total de la población de la ciudad en El Alto de La Paz al año 1992.	392.774.--	100
**Total de la población juvenil de la ciudad de El Alto de La Paz entre 15 a 24 años de edad al año 1992.	72.427.--	18.44
***Total de la población juvenil soltera de la ciudad de El Alto de La Paz entre 15 a 24 años de edad al año 1992.	54.988.--	14

FUENTE: Ministerio de Planeamiento y Coordinación, 1992.

(*) Resultados iniciales del Censo de 1992. Ministerio de Planeamiento y Coordinación. CONAPO, 1992
(**) Elaboración Propia.
(***) Ibid.

3. LA JUVENTUD, EL GRUPO DE PARES Y LOS MEDIOS DE COMUNICACION.

El mundo del joven de origen aymara en la urbanización se complejiza cuando llegan a esta etapa los problemas sociales y étnico-culturales, impidiendo un tanto que sus valores y pautas de conducta adquiridos durante su estancia en la familia no se adecúan al universo adulto, o al de la sociedad global.

En esta etapa, la relación básica entre los padres e hijos jóvenes está definida por el resquebrajamiento socio-cultural, particularmente, en aquellos en quienes las satisfacciones materiales y espirituales dejaron una serie de falencias, impidiendo, por tanto, su cristalización.

Básicamente, como estos jóvenes son hijos de inmigrantes aymaras, y al llegar a la ciudad, ostentan la categoria de residentes aymaras, el principal objetivo perseguido, no es precisamente el crear zonas de tensión, sino el de insertarse en un empleo y conseguir un espacio donde él y sus parientes más cerçanos puedan morar y de establecer un ámbito más seguro que permita, en posteriores fechas, albergar a más de los suyos. De ahí que al insertarse en empleos y buscar un espacio de moratoria, los residentes se encuentren en un principio ante las grandes adversidades que representa la urbanización, la diferencia entre un modo de vida ostensiblemente diferente al suyo, intensifica a la ya problemática inserción en este medio. Si bien con el transcurso del tiempo éste va adquiriendo estatus de urbanizado (Germani), sus costumbres y sus modismos culturales tradicionales aun perviven al interior de su grupo primario (la familia) y su grupo secundario (el barrio).

Pero el principal obstáculo el cual no puede traspasar, pese a que ha adoptadoya la categoría de urbanizado, pero no completamente, es el económico. La pobreza material en la que vive, que en parte, tiene su explicación, por un lado, en la misma estructura de la sociedad, y, por el otro, en políticas económicas y sociales que han ido en desmedro de las necesidades que plantearon muchos de los pobladores de los sectores mas empobrecidos del país. Esa pobreza material que con el paso del tiempo hereda de sus padres, crea una zona de tensión entre los padres de estos jóvenes y dichos jóvenes. Esta va traduciéndose en el resquebrajamiento familiar, por el hecho de que los jóvenes, en su corta vida,van constatando de que los problemas de su satisfacción de necesidades constituye la familia y, por ello mismo de su infelicidad como personas, pese a que éste en un inicio tan sólo hace referencia a una

identificación del problema inconcientemente. Pero esa referencia recae sobre los lazos mas íntimos del joven, su familia.

De ahí que en esa ambivalencia en la que están enfrascados los jóvenes de origen aymara en la urbanización, entre un mundo más tradicional, y otro más occidentalizado, los grupos de pares, se llegan a contribuir en los vínculos más estrechos que permiten que aquellos problemas de adeudación hacia un mundo adulto, tanto aymará como occidental, el grupo de pares sea el instrumento que amortigüe las insatisfaciones de los jóvenes.

Este grupo de pares, al ser un ámbito de creación y recreación de valores, que difieren un tanto de los de la sociedad, en forma, y no en el fondo, se presente como un referente mas o menos interpelador de las actitudes y acciones de los padres respecto de sus hijos y de la sociedad respecto de ellos, los jóvenes.

Siendo éste un sustituto de las esperanzas y desesperanzas que engloban al mundo del joven, su papel se dirige hacia la consolidación de un referente común a los jóvenes, un referente que incluya en sus contenidos básicos todas y cada una de las problemáticas que aquejan a dichos jóvenes. Y, sobre todo, el grupo de pares está en la búsqueda de una identidad propia que englobe todas las expectativas de sus miembros.

En esa singularidad de cosas, los grupos de pares, aquéllos de los jóvenes de origen aymara en la urbanización, la expresividad de su dinámica grupal, se manifiesta o tiene distintas aristas y características. El manejo de lo cultural, como ser los grupos de khantus, los grupos de rockeros, los grupos deportivos, etc., encierran, en cada uno de ellos todo aquel mundo ambivalente en el que están enfrascados y con el que conviven.

En ese mundo de ambivalencia, la intervención de los medios de comunicación se presenta como un ámbito que contribuye a la separación aun más sesgada entre la familia y el joven. Los medios de comunicación abren un mundo de ilusiones y los acerca más a un mundo donde se presenta a la sociedad como aquella que brinda toda clase se expectativas y, consiguientemente, de satisfacciones, sobre todo, espirituales a dichos jóvenes. La presencia de un héroe musical, artístico, es fundamental en esa trama. La necesidad imperiosa por identificarse con tal o cual artista cobra notoriedad en ellos pues su origen étnico-cultural y la barrera que

constituye la sociedad occidental, contribuyen a que se produzca el desmarcamiento de los lineamientos centrales que rigieron su vida procedente y asuman la característica occidental como el nuevo centro de sus atenciones y expectativas.

4. LA FAMILIA COMO AMBITO DE RECREACION CULTURAL.

Si bien entre el joven y la familia su relación esta definida, en un principio, por la pobreza material que, en cierto sentido, los condiciona en su accionar. En segundo lugar su relación cultural aun pervive, lo que indica que su desvinculamiento socio-cultural no es total sino parcial del seno familiar.

De ahí es que la separación que se promueve por la pobreza material entre padres e hijos, entre la familia y el joven, sea en momentos en que el joven no encuentra, en base a las insuficiencias familiares, recursos necesarios para enfrentarse a la sociedad adulta. Pero en su interior aun permanece latente el sello de su cultura aymara. De ahí se puede desprender que su separación sea en efecto solo parcial y no definitiva, pues al llegar a la etapa madura de su vida ese complejo adquirido por efecto de la cultura de masas se disipe aunque no completamente, pero si lo suficiente como para que retorne a las tradiciones ancestrales de su cultura. Un típico ejemplo de aquello que decíamos, lo encontramos en las generaciones precedentes de este joven, precisamente en la ch'alla, cuando alguno de ellos en su oportunidad fueron jóvenes y hoy en día continuan con esa tradición sin olvidarse que un día estuvieron contra esa tradición, consciente o inconscientemente.

Por ello es comprensible ver a la familia como el receptor de valores y símbolos culturales. En este caso andino, y es la principal instancia que promueve al fortalecimiento de los valores culturales nativos, pese a que sufre contínuamente los embates de la cultura de masas.

Para el joven de origen aymara, también la familia, en contraposición a la familia receptáculo y fortalecedora de valores, constituye el principal obstáculo a salvar, en términos étnico-culturales, pues su semejanza con ella promueve a que se de el rechazo en contra de este joven por el hecho de que su origen es reñido en esta sociedad, creando en dicho joven la necesidad de romper los lazos parentales con su familia. Se han dado casos hasta extremos en los que los jóvenes, en base a una preparación escolar mediana, y asumir un cargo expectante en la empresa o en alguna organización, han cambiado de apellido y de nombre por uno

que consideran más aceptable y menos reñido por la sociedad, con lo cual accedan a cargos que le reditúen mayores expectativas en su vida futura.

Así, con esta actitud, que, en parte las causas las encontramos en la estructura de la misma sociedad occidental o eurocéntrica, los jóvenes intentan acercarse más a la sociedad occidental y separarse más de su cultura que si bien su opción de futuro es la que les impulsa en esa dirección, su opción cultural andina les demuestra de que esa opción anterior solo los conduce a la negación de su cultura y, por tanto, de sus ancestros.

Pero, si bien hemos revisado a este marginamiento, a esta exclusión, y a esta negación cultural, ¿qué pasa con la cultura aymara en el seno mismo de la familia? ¿se producirá un marginamiento al igual que la que se presenta con la occidental? En base al contacto entre la cultura occidental y las nativas que habitan en estos contextos socio-culturales, ese contacto produjo la separación y la exclusión de una de ellas, las nativas siendo éstas sustituidas por las occidentales, quedando estas ultimas normatizando las reglas y leyes de sus habitantes. Desde ese entonces hasta la fecha esa situación no ha variado sustancialmente.

Si bien el marginamiento occidental en los papeles se puede traducir en la exclusión y explotación de personas de origen nativo o mestizo, en los hechos, éste se traduce en la ausencia de reivindicaciones socio-culturales, marginamiento étnico-cultural, relegamiento socio-económico, etc., los cuales impulsan a que estas personas de origen andino asuman su defensa a través de sus diferentes acciones activas o pasivas, dependiendo de las condiciones sociales y culturales.

Así este sería visto como marginamiento occidental. Pero, ¿qué de lo aymara?. Al interior de la cultura aymara ejercer un papel preponderante, en términos culturales, se convierte en el principal referente que conduce a toda persona que esté con esa calidad a que las demás personas le otorguen un status determinado, siendo este estatus para esa personas el principal componente de su vida, si en campo el papel de jilacata es aquel rol superior dentro de la estratificacion socio-politica y cultural del mundo andino, el papel de cabecilla de una entrada folklórica, de un preste, de un casamiento, de un bautizo, etc., en la ciudad.

A esta persona que detenta esa calidad la variante cultural en la ciudad le otorga, aunque simbólicamente, la calidad de jilacata urbano, al cual,

si bien no se lo venera como en el campo, en cambio si se le rinde un culto especial: la respetuosidad socio-cultural.

Ahora bien, con los jovenes no sucede algo similar, ellos, en su mayor parte, no son aun considerados como elementos trascendentales en la constitución de la cultura andina. Es decir, no se los considera como elementos que influyen mucho enlas tradiciones y en las ceremonias litúrgicas centrales, al contrario, su presencia no altera en nada el buen funcionamiento de su cultura. Los jóvenes, en estos casos, se constituirán como elementos secundarios dentro de la decisión y ejecución cultural trascendental. Al ser elementos intrascendentes, el principal objetivo de estos jóvenes es el de optar por otras vias que no sean precisamente las de sus padres. Es decir, en ciertos casos, con esta actitud del universo adulto, se opera el cambio en la conducta de los jóvenes, optando estos últimos por acercarse más a ese mundo de ilusión y bienestar que se llama modernismo. De ahí que el rol bajísimo que desempeñan al interior de su cultura juega como el motor que impulsa a la adopción de valores, maneras, modos de corte mas occidental y menos andino.

Con ésto se está produciendo un marginamiento doble. El uno entre la cultura occidental, mas violenta, excluyente y ciertamente dura, y el otra menos coercitivo, pero al igual que la anterior excluyente-incluyente.

5. EL BARRIO O LA VECINDAD COMO AMBITO DE RECREACION CULTURAL.

El barrio como un segundo espacio de relacionamiento cultural andino, presenta para los jóvenes su ámbito más seguro y menos coercitivo, que se diferenciaría de la familia y de las sociedad. Aquí la recreación, la diversión y la amistad cobran notable importancia para los jóvenes. Su aparente alejamiento de la familia y la sociedad, otorga a los jóvenes un alivio espiritual, sin embargo no material. Pues, éste no se constituye en el ámbito que resuelva los problemas que los aquejan fuertemente. Pero como espacio que devuelve bienestar y alegría espiritual y cultural a sus vidas, se convierte en su principal referente para dar rienda suelta a sus expectativas.

La participación en entradas folkloricas, en clubs deportivos o en grupos de pares, tales como rockeros, culturales, deportivos, etc. , sin el concurso del barrio como ese espacio que permite los primeros relacionamientos al exterior de la familia, no podría darse en efecto.

Esa parece ser la singularidad que vincula al barrio con la juventud. entre ambos aparentemente se entreteje una relación fundamental, particularmente cuando los jóvenes abandonan el seno familiar, parece ser que el joven da rienda suelta a sus expectativas y, en porcentajes medianos, los concretiza a través de su primer referente, su barrio. Su relación con la familia, si bien, dentro de la mentalidad del joven, por efecto de la relación con su barrio , aparentemente se rompe, en términos generales, esta aparente conceptualización no se da en efecto, pues, alrededor del joven el barrio es una prolongación de su familia en términos tanto económico, sociales y culturales.

Así que en esta aparente disolución de los vinculos familiares, en el que el pensamiento del joven está obsolutamente convencido, en la realidad no se da en efecto, sino que más bien, al ser la continuación de la familia, el barrio asume, una segunda paternidad respecto al joven. De ahí que los referentes culturales que manejaban los jóvenes en la familia, el barrio tenga casi las mismas características y su fácil adecuación al mismo sea menos dificil y mas dúctil.

Así que el barrio, al constituirse en la instancia continuadora de muchas de las familias adopta en ciertos casos la supremafía, en algunos casos, respecto de la misma familia, como un segundo elemento que internaliza las conductas y normas socio-culturales andinas en los jóvenes, pero que al igual que la familia sufre los embates de la cultura de masas, que, se diría, en cierto sentido, debilita ese papel de internalizador.

6. LA JUVENTUD ALTEÑA Y LOS MEDIOS DE COMUNICACION.

Entre los medios de comunicación de masas y los jóvenes se establece una relación muy estrecha. Ambos se corresponden mutuamente, el uno le satisface necesidades espirituales insatisfechas, pues, como sabemos, el mundo del joven es en realidad el mundo de la incertidumbre, de la desesperanza y de las ausencias de valores reales que les permitan establecerse en ese universo adulto que le es adverso. Los medios de comunicación permiten concretamente que el joven abandone esa situación, no obstante simbólica, pero que al fin y al cabo la abandona. El otro permite legitimar a estos medios de comunicación. Permite que, en base a su audiencia, su salida al eter se haga posible, pues, si en concurso de su audiencia, que sin duda es grande, su razón de ser en esta sociedad no sería imprescindible.

De ahí que en esa relación entre ambos el elemento esencial para que se cumpla a cabalidad y se realice como tal esta relación la correspondencia es clave en esa situación.

Ahora bien, en esa relación de estrechez comunicacional, los medios de comunicación crean en el joven una apertura hacia un otro contexto moderno de bienestar al que el joven, según su punto de vista, intenta llegar. De ese intento el que sale menos beneficiado y, en cierto sentido, mas vulnerado viene a ser la cultura andina a la que pertenece el joven. De esa relación es que en el joven empieza a crear un escepticismo sobre las bondades de su mundo y de las grandes ventajas que representa aquel mundo de ilusión que se lo ha venido llamado como modernismo.

Aquí es donde se encuentra una respuesta en relación al desgajamiento que se produce entre la familia, el barrio y los jóvenes de origen aymara, y de todos los jóvenes en general. Es decir, esa parece ser una respuesta pero no la única en ese conflicto que se genera. Es decir, a través de la relación que, en la actualidad, los medios de comunicación establecen estrechamente con los jóvenes, es que estos últimos van adoptando una serie de modismos y monismos que los medios de comunicación filtran por intermedio de sus programas, sean estos musicales, seriales, etc., pese a que estos no son, en forma alguna, directos encargados de modificar sustancialmente la menera cómo se comporta tal o cual persona, pero si como un elemento que contribuye a que dichos jóvenes adopten esas características, las cuales producen que en el joven se produzca una especie de rencor a todo lo que le rodeó en su vida pasada y asuma una nueva conducta más moderna y más occidentalizada.

NOTAS

1. Sandoval Godofredo, Sostres, La ciudad Prometida, 1989
2. Ibídem.

TECNOLOGIAS ANDINAS

Prof. Cristobal Soto Aldana
UNIVERSIDAD NACIONAL SIGLO XX

CLIMATOLOGIA ANDINA

INTRODUCCION

Bolivia, país multicultural de mayorías Quechua, Aymara y Tupiguaraní, desde tiempos inmemoriales se caracteriza por ser pueblo agricultor y minero. Tomando en cuenta el primer aspecto de la agricultura los quechuas, aymaras y tupiguaranies conciben mediante el Pacha al cosmos y a la tierra como una totalidad, donde el hombre se integra a la naturaleza y al espacio, para diagnosticar y pronosticar la vida sobre el planeta tierra. Por ello, muchos investigadores hablan de la cosmovisión andina en diferentes eventos y encuentros de estudio en lo que concierne a la vida comunitaria de las naciones mencionadas.

Las naciones Quechua, Aymara y Tupiguaraní en épocas anteriores nos demostraron una superabundante producción de alimentos como ser papa, maíz, tostado y charque, como también el chuño que por la disecación y refrigeración natural podían guardar por màs de veinte años como previsión para salvar el hambre cuando se presentaron años de sequía, inundaciones, etc.

Hoy en día no podemos ni siquiera autoabastecernos con nuestros productos a causa de la competencia en la importación de alimentos de los países vecinos y países capitalistas que gracias a los decretos antinacionales, como el 21060 por la libre importación consumimos alimentos artificiales, como ser las gelatinas, dulces, fideos, galletas, etc.

La tecnología europea con la utilización de tractores quiere cambiar el medio de vida de los ayllus, especialmente en el norte de Potosí. Sin embargo en aquella zona el tractor y los agroquímicos mal empleados nos han probado la no conservación del medio ambiente. Primero porque la zona es totalmente accidentada. No somos enemigos de la tecnología moderna pero para utilizar tractores en el Norte de Potosí tendríamos que aplanar inmensos cerros y cordilleras. Por eso, la tecnología andina todavía está vigente con la utilización del arado egipcio, hoy en día con nomenclatura Quechua

Ej.:Tiliru, kuyunta, tuyu, mancera kamilli, etc.
En esta etapa de introducción recalco la producción de alimentos, los buenos tiempos de nuestro pasado milenario y el aporte de este continente Awiyala al viejo mundo europeo que con la sola producción de papa inclusive pudimos salvar el hambre de muchos pueblos.

En el tiempo del incario por ejemplo era delito tener hambre, esta magnífica producción estaba relacionada con las tecnologías andinas que para esta oportunidad será objeto de nuestro estudio.

INDICADORES DE TIEMPO CONFIABLES

Viento

Para saber si el año agrícola va a ser bueno o malo, adelantado, retrazado, lluvioso o seco, el hombre andino observa en los meses de Julio, Agosto, especialmente los primeros dias de agosto, los vientos. Si se presentan vientos fuertes y también arremolinados, el pronóstico del tiempo será bueno porque habrá lluvia. Será también año adelantado lo contrario con la escaces de vientos sin nubes en el mes de agosto. Será año atrasado con poca lluvia, mal año, para la producción de alimentos.

Luna

Cuando en el firmamento se presenta luna llena, los quechuas y aymaras, no trabajan esos dias. Los consideran dias de descanso. Ellos han probado con la práctica que cuando se siembra en estos dias las cosechas son malas. Ni siquiera deben realizar labores de cultivo en sus sembradíos. Una vez presentada la luna llena a los dos o tres dias las irradiaciones de la luna afectan mucho mas todavía en los aspectos siguientes: el agua en estos dias se observa aceiteada, hay interferencias en las radio-comunicaciones, las mujeres que esperan familia pueden abortar. Cuando se lava ropa en estos dias se envejece la ropa rápidamente.

Luna Rosada

Otra observación de la luna es la siguiente , respecto a la luna llena, cuarto menguante o cuarto creciente. Si la luna presenta un color blanco se pronostica un mes seco, y si la luna es de color rosado indica mes lluvioso.

Granizada

Cuando se observa en el firmamento nubes coloradas puede presentarse granizada. En cambio, si las nubes son blancas observándose figuras de animales (llamás, ovejas,

vacas, etc.) no hay presencia de granizada.

Otro Indicadores**Liwqi liwqi.** Cuando este pájaro prepara su nido al lado de los rios no es un buen augurio. El año agrícola puede ser malo. Y si este nido es preparado en lugares altos como ser algunos promontorios de tierra es que será buen año.

Salliwaya

Cuando de esta planta se derrama dulce indica un buen año y si se observa hielo en los meses de cosecha pueden llegar heladas.

Arcoiris

Cuando el arcoiris se proyecta grande es para que cese la lluvia. Tambien cuando el arco iris se proyecta pequeño continuará lloviendo.

Silwikhuru

Silwikhuru jallp'amanta lluixmun jallp'a patata purispa chayqa manaña parananpax.

Sugerencias.

Estos aportes que constituyen el conocimiento del pueblo andino se puede tomar en cuenta en los contenidos programáticos en Educación Bilingue Bicultural, para continuar probando la confiabilidad o no de algunas tecnologías andinas relacionadas con el pronóstico del tiempo.

Además a continuación presento una propuesta para nominar los dias de la semana en el idioma aymara como consecuencia de la estrecha relación que el hombre andino tiene con el cosmos y la tierra en el siguiente órden:

Sábado	Kurmi uru
Domingo	Inti uru
Lunes	Phaxi uru
Martes	Saxra uru
Miércoles	Wara uru
Jueves	Illapa uru
Viernes	Ch'aska uru

EL PUEBLO YUQUI COMO PARADIGMA DE LOS GRUPOS ETNICOS JURIDICAMENTE DESPROTEGIDOS

Manuel R. Helguero Molina

ORIGEN DE LA COMUNIDAD

Para hablar del origen de la etnía Yuqui debemos considerar primero que los estudios acerca de esta nacionalidad son muy escasos y escuetos; pues la literatura etnográfica e histórica hasta la fecha los ha tenido en el mayor desconocimiento y olvido. No obstante que, según investigaciones hechas por los padres franciscanos de Tarata cuando ingresaban a la región habitada por los Yuracarés, pudieron observar la presencia en el lugar de los indígenas Yuquis. Empero podemos señalar que tanto los rasgos somáticos como linguísticos y los vestigios de su estructura organizativa y ritual hacen suponer que antes de la llegada de Colón al Nuevo Mundo, esta etnia era una élite religioso-militar tupi-guaraní, lo cual induce a suponer que aquella incipiente cultura fue estagnada en una etapa del "comunismo primitivo" cuando estaba a pocos pasos de constituirse en un Estado particular, según sostienen algunos autores.

Investigadores recientes han formulado la hipótesis de que en épocas primitivas la comunidad tupi-guaraní habría combinado en su organización las formas sedentarias y nómadas de vida. La élite Yuqui cumplía un papel dominante en su vida nómada y estaba predestinada a encontrar algún día la "Loma Santa", una especie de paraíso terrenal, que en la Mitología Amazónica, es equiparable al Edén Bíblico. En la Loma Santa habría radicado el corazón del soberano Estado Tupi-Guaraní, según esta leyenda.

Con la llegada de los misioneros al territorio tupi-guaraní situado en la región de Guarayos, los grupos selvícolas sedentarios fueron evangelizados por las distintas misiones religiosas que se asentaron en esta zona.

Allyn Mac Lean Stearman, miembro del departamento de Sociología y

Antropología de la Universidad Central de Florida en Orlando (U.S.A.), en un informe realizado acerca de esta etnía, manifiesta que los indígenas Yuquis están culturalmente relacionados con los Sirionós, además de tener también el mismo tronco y a su vez se encuentran distantes de otros grupos de habla guaraní del Oriente de Bolivia y del Paraguay.

Al comienzo de las incursiones de los españoles en la región, los guaranís, orgullosos de su agresividad y habilidad guerrera, atacaron con éxito a los europeos logrando su retirada. al final, sin embargo, fueron incapaces de hacer frente a la tecnología superior y fuerza militar de sus adversarios.

La mayoría de los indígenas sobrevivientes escaparon y se refugiaron en la selva de la región, donde evidentemente perdieron mucho de su cultura debido al bajo número de individuos y a la necesidad de mantener una existencia nómada. Como resultado de su alejamiento contínuo a zonas remotas y despobladas, varios grupos permanecieron sin contacto alguno hasta tiempos modernos. Los habitantes del oriente conocían su existencia, pero los contactos fueron generalmente hostiles. Estos grupos no dejaron muchas señales de su cultura, no hicieron construcciones y a veces no sembraron cultivos. Por consiguiente quedaron ocupando un lugar mítico en el folclore del oriente y con frecuencia de temas de historias apócrifas. Muchos los nombraron "Chori", un término de origen indígena desconocido que significa "salvaje", "silvestre" o "sin domar".

Los Sirionós fueron los primeros en ser exitosamente contactados, y quienes adquirieron prominencia en la literatura antropológica a través del trabajo de Allan Holmberg y su publicación de "Nómadas del Arco Largo" en 1950. Holmberg puso fin a muchas de las suposiciones acerca de los Sirionós y estableció que estos en realidad fueron una de las culturas conocidas tecnológicamente más simples. Además de carecer de estructuras, los Sirionós no conocieron el fuego, carecieron de líderes religiosos, no domesticaron animales, carecieron de transporte acuático y sembraron tan poco que no se puede decir que fueron realmente horticultores. Al occidente de los Sirionós exactamente situados al pie de los Andes, en las denominadas áreas más húmedas y con vegetación más densa, hubo otro grupo de gente conocido como los Yuquis. Los residentes locales presumieron que era un grupo Sirionó, ya que exhibían características similares. Los Yuquis no usaron ropas ni adornos, las mujeres se quitaban las cejas y el pelo de los arcos de su frente, y sus flechas, ocasionalmente removidas del cuerpo de sus víctimas mestizas

fueron idénticas a las de los Sirionós.

Aunque pocas familias, cazadores y miembros de grupos indígenas aculturados del oriente, como los Yuracarés, se aventuraron esporádicamente en el territorio de los Yuquis, desde tiempos coloniales, con mucha cautela. Por ello los Yuquis permanecieron imperturbados, hasta finales de los años cincuenta cuando Bolivia, como otros países amazónicos, tomó medidas para explotar intensivamente la región.

ORIGEN DE SU NOMBRE

No se sabe a ciencia cierta el orígen de su nombre, pues se presume que les fué impuesto por los misioneros religiosos o por otras tribus, todo lo que se conoce es que ellos prefieren llamarse "MBIA", que en su dialecto traducido del guaraní el español, significa "GENTE" o "TRIBU".

Los Yuquis son una pequeña etnía desde el punto de vista antropológico-genético. No son mas de 130 personas que hoy en día están asentadas en la denominada "Villa Yuqui", según el antropólogo e investigador Dr. José Vicente Gonzales Roca, que insertó a la etnia Yuqui a la "civilización".

RELACION DE CONVIVENCIA CON OTRAS ETNIAS

En el pasado, esta etnía estaba muy relacionada con los tupi-guaraníes y los Sirionós que presumiblemente son del mismo orígen. En la actualidad se encuentra mas en contacto con otras tribus las cuales también habitan con ellos en "Villa Yuqui". Cabe hacer notar que ellos son mayoría en su actual habitat. La relación que mantienen es pacífica, en condiciones normales, los aborígenes sólo utilizaban sus arcos y sus flechas para cazar y pescar, pero cuando se veían amenazados por el avance de las colonizaciones agrarias y la construcción de obras civiles, obviamente sus posibilidades de caza y pesca disminuían y sólo entonces defendían su hábitat natural con valentía extraordinaria, sin escatimar sacrificio alguno.

Como se pudo evidenciar, en la actualidad los Yuquis están relacionados principalmente con los misioneros evangelistas de "Nuevas Tribus", que trabajan conjuntamente con ellos, desarrollando una obra social importante de catequización y además impartiéndoles el conocimiento de nuevas formas de cultivo de la tierra y técnicas de trabajo y elementales normas de higiene y convivencia social.

Actualmente algunos de los 130 yuquis juntamente con algunos hermanosde otras etnías que viven y trabajan en Chimoré hablan castellano, hacen sus propios chacos y estudian en una escuela creada en el campamento bajo la dirección de un profesor nacional. Es de esta forma que esta interrelación se manifiesta debido a que los integrantes de esta tribu ya asimilados se relacionan con el hombre de la civilización.

La relación más cercana que han podido establecer es con la Misión Nuevas Tribus, cuyo representante interno, Esteban Parker, señaló lo siguiente: "Rechazo las acusaciones hechas contra mi congregación, y también el hecho de que nosotros secuestramos a los yuquis como se ha venido diciendo. Más por el contrario mediante sus parientes les hemos traido a los últimos para que puedan incorporarse a la "civilización".

El representante de la Misión en Santa Cruz recordó que en 1955 cerca del pueblo de Todos Santos en la zona del Chapare (Cochabamba), empezaron los problemas entre los Yuquis y los pobladores de esta región, y en aquella oportunidad no existía la presencia de "Nuevas Tribus". Los problemas en aquella oportunidad eran porque los Yuquis robaban en los chacos de los colonos y como represalia estos enviaron comisiones con el propósito de castigarlos. En cierta oportunidad fueron muertos muchos Yuquis y varios menores de edad fueron capturados para ser criados en otras partes, lo cual motivó ataques de venganza de parte de los selvícolas. Estos ataques dejaron doce bajas entre los colonos de Todos Santos y varios muertos entre ellos.

Las citas y referencias precedentes permiten apreciar cómo ha sido y es la interrelación de los selvícolas Yuquis y etnías vecinas, los propios misioneros y otras personas que ocasionalmente visitan la región donde ellos habitan.

EVOLUCION

Inicialmente se dice que los Yuquis eran un grupo pequeño de cazadores y recolectores de frutos que tenian una cultura incipiente, considerados de origen tupi-guaraní y que estaban asentados en la región Este conocida como reserva del Choré, Provincia Ichilo. Se estima que su aparición data de épocas remotas anteriores a la conquista española de América. Presentan una sociedad compleja que inicialmente no tenía tendencias religiosas, sino más bien realizaban rituales tribales para expresar sus sentimientos espirituales y no conocían el arte de la cría y

domesticación de animales.
A comienzos de los años setenta nuestro país recibió fondos internacionales de ayuda para el desarrollo y colonización del Oriente. Durante este período los Yuquis sufrieron encuentros frecuentes y hostiles con los colonizadores, pero aún así podían encontrar áreas realtivamente aisladas y seguras. A pesar de no tener cultivos propios disfrutaban comidas cultivadas como el maíz, la yuca y el plátano, lo cual los convertía en visitantes frecuentes e importunos de las fincas de los colonos. En 1982 la Villa Yuqui contaba con un grupo de 73 personas. En 1986 la misión se puso en contacto con otros 23 Yuquis que fueron invitados a reunirse con el grupo Chimoré y así sucesivamente fueron contactándose hasta el año pasado (1989) se logró tomar el contacto final sumando hasta la fecha, como se mencionó, 130 seres humanos entre hombres, mujeres y niños teniendo así la posibilidad de reproducirse sin que les acechen peligros de ataques y otros factores relativos a la reducción .

El 24 de Junio de 1989 se produjo un hecho significativo para la etnía Yuqui, ya que se incorporaron al grupo que habitaba "Villa Yuqui" dieciocho indígenas nómadas. Cabe hacer notar que esta Villa se fundó por iniciativa de los misioneros en la década de los años cincuentá conforme a datos proporcionados en las oficinas de la misión Nuevas Tribus en la ciudad de Cochabamba. Hoy en dia se encuentran asentadas en "Villa Yuqui" 28 familias, algunas de las cuales han tenido ya hijos en la Villa. Además, como se dá cuenta, se establecieron también miembros de diferentes grupos distintos al Yuqui.

LOCALIZACION ANTERIOR Y ACTUAL DEL HABITAT DE LOS YUQUIS

La etnía Yuqui en un comienzo vivía dentro lo que se conoce como la Reserva del Choré, en la jurisdicción de la Provincia Ichilo ubicada entre los rios Grande e Ichilo, empero hace algunos años comenzaron a sufrir las consecuencias de la depredación realizada por madereros, colonizadores y ganaderos de la flora y la fauna silvestre. Hecho que como es de suponer, redujo rápidamente el área o hábitat natural y de expansión de los indígenas. Además, la tala indiscriminada de árboles de madera fina seguida de la quema de la selva les privaba cada vez más de los frutos silvestres de la fauna comestible. Actualmente se encuentran en al campamento denominado "Villa Yuqui" en el río Chimoré a 60 kilómetros del borde occidental de los Andes, con un área que recibe lluvia promedio de 4.000 mm. por año, y se encuentra a una altitud de aproximadamente 250 metros sobre el nivel del mar. El Río Chimoré es

un río de aguas blancas y tributario del sistema del Río Ichilo-Mamoré, comprendiendo partes del sistema del Río Madera y así llega al Océano Atlántico a través del Amazonas. Esta región muestra intensa actividad de ríos y está marcada por grandes bancos ribereños y numerosos lagos formados por brazos de ríos muertos. Los Yuquis encuentran poca diferencia en la disponibilidad de la caza durante el año, debido a los cambios de clima, a pesar que algunas de las especies de caza, especialmente los primates, tienden a congregarse en áreas donde existen frutos durante los meses de enero y febrero. La pesca muestra alguna estacionalidad y es una actividad importante ahora para los Yuquis. Ellos no tienen temor de las aguas abiertas y un buen medio de subsistencia es precisamente la pesca.

ACTIVIDADES Y COSTUMBRES DE ESTA ETNIA

Los valores de las principales actividades y costumbres cotidianas de esta tribu se hallan clasificados por Firestone de la siguiente manera, que ha sido confirmada personalmente en el terreno por el autor de esta ponencia:

- El valor de la carne, tiene para la cultura Yuqui, un aspecto fundamental, ya que este elemento es el que configura a la familia. El buen cazador es considerado Jefe y los tiene a menos a los que no son osados y valientes en la caza, quienes deben estar supeditados al Jefe o Superior.

- El valor de la caza, está muy relacionado con el de la carne. Es decir que implica un aspecto de ocupación y de responsabilidad, además de ser la fuente principal de su alimentación y de abastecimiento nutricional de tal forma que constituye el aspecto de supervivencia.

- La tierra identificó en tiempos pasados conservados en la memoria Yuqui, de una manera muy relevante, ya que analiza aspectos culturales como ser los esclavos, fuego, mujeres, utensilios de caza y pesca, machetes, etc., para mantener el territorio intacto preservando la extensión de sus terrenos.

- La selva tiene un alto valor, ya que se trata del radio de circulación, otorgándoles la satisfacción de sus necesidades.

- La edad es un factor social determinante para adentrarse a diferentes actividades, tales como la distribución de la carne cazada y la

integración social.

- Las funciones biológicas femeninas son valores determinantes en la sociedad, puesto que la mujer mantiene la unidad de la familia.

- La libertad para los Yuquis es un factor muy importante ya que se refiere principalmente al derecho de vivir.

- El infanticidio es un aspecto negativo, puesto que los aborígenes mataban a sus niños cuando se producía la disolución de la unión conyugal. Esta práctica ha llegado a su fin en la misión actual.

- Los hijos conforman una estructura social que determina el aumento de población y la posibilidad de mantener viva la etnia.

- El aborto es considerado por el esposo como el hecho determinante que deshace la obligación sexual, ya que ocasiona el mal de limitar a la población.

- El embarazo promueve y mantiene la estructura social, el linaje y el núcleo familiar, entre sus costumbres obligan al esposo a la actividad sexual durante la etapa de gestación.

- La esclavitud, así como en muchas otras culturas, se presentó en esta etnia y tuvo la finalidad de preservar la posición social de quienes detentaban el mayor número de esclavos a la vez de que existía la creencia de que al morir un miembro de la tribu debía ser sacrificado un esclavo para que pueda acompañarle. Los Yuquis guardan memoria de estas costumbres.

- La vida para ellos es un valor de la gente adulta y libre. La muerte tiende a eliminar a los menos aptos y mas débiles y, a la vez, reducir las obligaciones de la alimentación y el cuidado.

- El homicidio consistía en eliminar a otras personas, muchas veces para mantener la estructura social, u obtener la obediencia de los esclavos, definir el linaje de la tribu y alejar el miedo a los espíritus malos.

- El robo es castigado.Así por ejemplo si un niño roba carne o comida a su padre, se le castiga con palo quemante o ascuas calientes o en su caso regañándolo o dándole el castigo de dejarlo sin comer.

- La fidelidad conyugal es un valor positivo entre esposa y esposo.

- El incesto es una moralidad sexual negativa; a los infractores se llos castiga con no dejarlos acercar al fuego de esta manera tendrán que sufrir el frio.

- El sueño tiene la importancia de guiar ciertas actividades y relaciones de la comunidad.

- El canto, en el caso de los muertos, tiene el valor de reconfortar el dolor de sus familiares y también sirve para sanar las enfermedades y resguardar la salud de la comunidad.

- Los animales tienen sus clasificaciones. El tigre distingue y caracteriza la masculinidad. El anta, el huaso y las víboras marcan el parentesco.

- El agua de los rios simboliza específicamente a la feminidad.

- La miel, se valora como el conducto de sentimiento hacia los niños pequeños.

- La división se determina teniendo en cuenta el sexo y en tiempos pasados, la condición de esclavos y libres.

- Los muertos sirven para promover la historia, la identidad y la profundidad socio-cultural de la etnia.

- La justicia para ellos es una función de conciencia que mayormente se les atribuye a los muertos.

- La estrangulación es una forma de venganza en la cual se podría descargar toda la ira y el rencor que sienten por su rival.

- La amistad, que se denomina en su dialecto "chare cheire", se organiza en forma voluntaria, es decir que se manifiesta a través de algunas conductas como ser palmadas en la cabeza, las cuales simbolizan el saludo, abrazos y contacto corporal, el despiojamiento, intercambio de alimentos de manos y boca, el intercambio de productos de caza y el afilamiento de hachas entre otros, que simbolizan confraternidad, amistad, respeto y reunificación.

- El perdón es un valor muy importante, ya que se trata de la

conciencia moral que permite a un individuo arrepentirse de unaacciónnegativa que ha cometido.

- La reconciliación tiene sus símbolos, como ofrecer comida, sonreir, etc., de esta manera se restablece la armonía en el seno de la tribu.

- Los colores también tienen su significación y categoría, así el rojo significa protección y separación; el azul significa unión, el color blanco significa aprecio y el negro desprecio.

- El valor de los espíritus se relaciona con la muerte, tiene importancia en la extinción del ser y de la cultura que denominan "yirogue", "gurai" y "mbiague".

- La hamaca simboliza la residencia o cama de la pareja de recién casados o sea del matrimonio.

- La cuchara de madera simboliza el cambio y también el matrimonio.

- El "Yecuacu" es la ceremonia de iniciación e ingreso de las muchachas a la vida social de mujer adulta o sea su disponibilidad para el matrimonio.

- El "quimbo" es la ceremonia de unificación e ingreso de las muchachas entre su vida de "virgen adolescente" a mujer, de tal manera que el "quimbo" viene a ser el matrimonio y la transición de un estado a otro.

- En cuanto a sus creencias y costumbres supersticiosas, podemos indicar que creen que al morir una persona hay algo trascendental que se libera del cuerpo y que con el tiempo se convertirá en rayo, para dar fuego eterno a los suyos. Su visión de la muerte es un acto de fidelidad pues cuando muere la madre al parir ella, no puede irse sola; entonces, el niño recién nacido es degollado para que esté junto a su madre y de esta manera sus espíritus nunca se separarán.

- En el medio familiar, los yuquis tienen y practican la monogamia y la ceremonia del matrimonio tiene matices muy peculiares. El pretendiente fabrica una madeja de hilo vegetal denominado "ambaibo" y si la madre de la doncella está de acuerdo con el matrimonio de su hija, a su vez teje una hamaca y la entrega a los novios en presencia de toda la tribu. Pendiente entre los árboles la hamaca, espera que los enamorados

se sienten en ella y cuando lo hacen, ya están casados.
Estos son algunos de los rasgos culturales màs sobresalientes y característicos de la etnía Yuqui.

Hoy en dia la tribu Yuqui, organizada por los misioneros, el trabajo que desarrollan, se da principalmente en labores agrícolas y recolección de frutos silvestres, vale decir que los habitos ancestrales en cuanto a actividades y costumbres se mantienen casi en su mayor parte .

CONCLUSIONES

La información existente sobre las publicaciones indígenas en nuestro país es escasa y deficiente, tanto en lo concerniente a su número como a su localización. Tampoco se cuenta con estudios detallados de ecosistemas de las zonas donde están asentados estos pueblos y no hay estudios de reconocimiento sistematizados sobre los mismos. De acuerdo a la escasa y muy dispersa información consultada, se estima que en esa región del país hay cerca de 38 etnias con una población aproximada de cerca 140.000 indígenas, asentados en los Departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando, La Paz, Cochabamba y Tarija.

Diferentes concesiones (madereras, de colonización y otras) que fueron otorgadas en áreas ocupadas tradicionalmente por índigenas orientales, han causado conflictos de diversas índole durante las últimas décadas (caso típico de los indígenas Yuquis). Existe además una sobreposición de espacios en áreas decretadas como colonización y debido a la dotación de grandes extensiones de tierras a ganaderos y personas no indígenas que también suscitan fricciones y vulneran la estabilidad de los asentamientos indígenas.

Dentro del marco institucional, hay tres organismos que de conformidad con algunas disposiciones de carácter general, deben atender asuntos con tierras y recursos naturales en favor de los pueblos indígenas. Estas instituciones son el Servicio Nacional de Reforma Agraria, el Instituto Nacional de Colonización y el Centro de Desarrollo Forestal. Aunque sus objetivos y funciones son distintos, cada una tiene facultades para dotar y delimitar tierras a estos grupos étnicos, pero no hay coordinación entre las mismas y suele presentarse una superposición de jurisdicciones. Muchas veces los indígenas no saben con certeza dónde acudir para reclamar sus derechos sobre la tierra.

En la legislación boliviana hay varias disposiciones legales dispersas en

las leyes forestales, de colonización y de Reforma Agraria, que permiten llevar a cabo acciones de delimitación de territorios indígenas. Pero éstas, en la mayoría de los casos, no se cumplen y cuando se han puesto en práctica, suelen otorgar la tierra en forma individual y no comunitariamente, como lo han solicitado los indígenas, que sería más adecuado a sus prácticas socioeconómicas y culturales.

La falta de disposiciones adecuadas hace necesaria la expedición de una Ley Indígena de caracter especial, orientada con base en tres factores fundamentales: uno de carácter social encaminado a garantizar la existencia legal de los pueblos indígenas y su identidad socioeconómica y cultural dentro de la colectividad nacional, reconociéndoles como unidades sociales diferentes, permitiéndoles un desenvolvimiento propio y un desarrollo autogestionario. El segundo está orientado a reconocer y garantizar el derecho de los pueblos indígenas a los espacios territoriales en los cuales se desenvuelven cultural y económicamente, otorgándoles las tierras que tradicionalmente han ocupado o poseído en dotaciones o consolidaciones. Finalmente, el tercer factor involucra la necesidad de reforzar dispositivos que garanticen la preservación y uso racional de los frágiles ecosistemas en los llanos tropicales y bosques de la Amazonía. Esta ley, además garantizaría una mejor base para la afirmación del carácter multiétnico de estos pueblos indígenas, como parte integral de la colectividad nacional.

La ley de Reforma Agraria (1953) contempla algunos artículos que tienen en consideración a los "grupos de selva" que, desde entonces, tienen iguales derechos y perspectivas que los demás bolivianos para vivir en los territorios que han ocupado tradicionalmente. Igual circunstancia acontece con las disposiciones contenidas en la Ley de Colonización. Sin embargo lo sorprendente de estas normas legales es que el propio Estado, en vez de asumir la responsabilidad de las poblaciones indígenas, ha dejado, continuamente, que otras instituciones privadas (misiones religiosas católicas, protestantes y diversas sectas) se ocupen de ellas sin contar con un control y seguimiento adecuados. Esto suele implicar que en ciertos casos como en la titulación de tierras, los indígenas no tengan los títulos en su poder. Es frecuente que se presenten situaciones en que la entidad religiosa ejerce tutela de intermediaria en la posesión del título. Es decir, que la misma Ley de Reforma Agraria (Art. 130) autoriza esta práctica de "Reducción Selvícola".

Estas diversas modalidades de intervención o tutela ejercen además influencia determinante sobre los indígenas en otros ámbitos de su vida,

y, en ciertos casos, crean dependencia y vulneran a largo plazo la organización social y cultural interna. Las referidas instituciones privadas que están ubicadas en lugares aislados, prácticamente reemplazan al poder público, cuya acción no se deja sentir (caso de Misión Suiza y Nuevas Tribus).

Este sistema de delegación de poderes e indiferencia gubernamental deberá re-examinarse a la luz de la voluntad expresa del Gobierno Constitucional. El Estado debe asumir su responsabilidad y realizar evaluaciones periódicas en permanente contacto y consulta con las propias comunidades u organizaciones indígenas.

Cualquier intento de protección a los indígenas selvícolas en general y particularmente a los Yuquis, fracasará si no se logra enraizarlos a un ámbito territorial determinado, pues de mantenerlos como nómadas obviamente será imposible instruirlos y tecnificarlos para la producción agropecuaria.

Se debe controlar celosamente el ingreso de personas extranjeras o misiones evangélicas pues en la actualidad algunas de éstas, lejos de proporcionar real protección a los indígenas, más bien los alienan para así obtener fuerza de trabajo potencial más barata que en la oferta citadina a su vez que en el intercambio mismo de productos son doblemente engañados.

En la época en que los Yuquis (algunos de ellos) eran nómadas, la hostilidad de éstos no obedecía a una acción ocasional, pues la reacción agresiva de estos grupos humanos era principalmente resultado de un proceso externo de índole económico que se ha venido produciendo con el fin de depredar zonas muy ricas en madera, tal es el caso de su misma región (Norte de la Provincia Ichilo del departamento de Santa Cruz), extrayendo maderas tales como el tahibo, almendrillo, mara y otras, precisamente en el lugar donde habitaban estos nativos, por cuya razón sus reacciones no eran producto de creencias religiosas como los interesados querían hacer suponer sino más bien la respuesta a una política de destrucción y explotación irracional por parte de colonos y madereros.

Otro factor muy delicado es que, tomándose en cuenta que muchas etnias aún continuan en estado nómada, no tienen un concepto de lo que es el Estado, razón por la cual es muy difícil poder sentar soberanía en las zonas pobladas por ellos.

Una Comisión de expertos en la aplicación de Convenios y Recomendaciones de la (O.I.T.) Organización Internacional del Trabajo, con relación a la aplicación del Convenio 107 de 1957, presentó al Gobierno de Bolivia en 1987, algunas observaciones acerca de políticas y el cumplimiento de normas internacionales sobre el reconocimiento de propiedad y la delimitación de territorios en favor de las Comunidades Indígenas del Oriente del país. En efecto, estas normas no han podido ser cumplidas adecuadamente, entre otras cosas, porque no se cuenta con políticas claras en cuanto a la delimitación de territorios indígenas, dado que el tratamiento y los procedimientos legales son exactamente iguales a los aplicados al resto de los habitantes del sector rural.

Como otros Convenios de la Organización Internacional del Trabajo, el Convenio 107 constituye un tratado internacional una vez que ha sido ratificado por el Estado. En este sentido, es de gran importancia que este convenio, acordado por diversos países de América Latina y el Mundo, haya pretendido importantes adecuaciones y reformas de legislación nacional sobre poblaciones indígenas, así como acciones de apoyo y estímulo a su organización y desarrollo. Sin embargo, en el caso de nuestro país, a pesar de que el convenio fue ratificado en el año 1962, persisten inconsistencias en el tratamiento jurídico a estas poblaciones, lo cual ha vulnerado hasta la fecha en forma significativa, la posibilidad de su desarrollo social como grupos étnicos incorporados a la vida nacional.

Con relación al medio ambiente, existe en nuestro país un alarmante nivel de inconciencia por parte de los organismos públicos principalmente sobre el hecho de la no ejecución de planes y programas para este fin.

RECOMENDACIONES

Realizar un estudio de reconocimiento y sistematización sobre los grupos étnicos del oriente, sus formas de organización social y de tenencia y acceso a la tierra, sus modos de manejo racional del ecosistema y, en general, la ocupación, uso y organización del espacio territorial tradicionalmente usado por éstos. Este estudio de reconocimiento e información sistematizado es esencial para reorientar políticas que resuelvan definitivamente los problemas de tierras que enfrentan cotidianamente los indígenas. Por lo tanto, deberá realizarse tal evaluación en forma expedita y operativa para facilitar acciones en materia forestal, de colonización y de reforma agraria, compatibles con

las particularidades y derechos de los grupos étnicos existentes. Reorientar las políticas y expedir normas legales especiales que permitan atender las necesidades y aspiraciones de las poblaciones indígenas, teniendo en cuenta que estos grupos tienen configuraciones socioculturales y económicas que los diferencian del resto de la población rural del país.

Efectuar estudios socioeconómicos, encaminados a establecer, si el área coincide en todo o parte, con un territorio tradicionalmente poseido por un grupo indígena; en estos casos, el Instituto Nacional de Colonización y el Centro de Desarrollo Forestal (según su competencia) iniciarán de oficio la demarcación de territorios. Toda la información pasará al Instituto Nacional de Colonización para que por su intermedio se otorgue al área en propiedad comunitaria, en beneficio del grupo que la ocupa, sin el requisito de definir su estado de explotación, exigido legalmente a personas no indígenas. Es decir, que un grupo étnico habita en la selva y vive de ella, no puede exigírsele vocación o requisito previo de agricultor, ganadero comercial o "campesino".

Otorgar facultades a una de las Sub-secretarias del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios para que coordine, planifique, asesore y ordene el cumplimiento de las normas legales vigentes para delimitar dotar o consolidar, o inmovilizar, según el caso, los territorios en favor de las etnias del Oriente.

En el caso del uso y aprovechamiento de recursos forestales, así como de colonización, se deberá diseñar y orientar la acción del centro de Desarrollo Forestal y del Instituto Nacional de Colonización en estricto e inmediato cumplimiento del Art. 120 del D.L. 11686 de 1974 (Ley Forestal) y de los arts. 92 y 93 del D.L. 07765 de 1966 (Ley de Colonización).

De no realizarse tal acción, se anularía cualquier posibilidad de desarrollar una política justa hacia las comunidades indígenas del Oriente. Asimismo, el Servicio Nacional de Reforma Agraria debe iniciar y culminar los procesos de dotación y consolidación, otorgando las tierras en propiedad comunitaria a beneficio de los mencionados grupos étnicos, atendiendo las orientaciones y recomendaciones del Coordinador-Subsecretario del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios y cumpliendo la disposición del Art. 129 del D.L.03464 de 1953.

Reunir en un sólo cuerpo jurídico armónico y coherente las normas legales dispersas, definiendo conceptos, criterios y objetivos de manera

tal que permita y facilite la demarcación territorial y el reconocimiento del derecho de propiedad sobre la tierra tradicionalmente ocupada por los pueblos indígenas del oriente del País.

Expedir una Ley Indígena a través de una u otra vía:

a) Por medio del Congreso, a iniciativa del Ejecutivo. Esto es viable a mediano o largo plazo, pues dicha ley debe contener no solo aspectos como la tierra, sino también adecuación, salud, organización, producción y otros que satisfagan las aspiraciones de los pueblos indígenas.

b) Dentro del Anteproyecto de Ley General de Desarrollo Agrario y que será remitido próximamente por el Ejecutivo al Congreso, se sugiere contemplar un capítulo especial dedicado a los grupos étnicos. En el Anteproyecto sólo se menciona a estos grupos indígenas en el art. 27, de manera superficial pero no se explica categóricamente el reconocimiento del Estado sobre los territorios tradicionalmente ocupados por ellos, por encima de cualquier consideración a terceros.

c) La expedición de un decreto Supremo como el 22612 en el que se crea la Comisión Redactora del Anteproyecto de Ley de los Pueblos Indígenas del oriente y la Amazonía, es un paso fundamental para obtener beneficios legales que deben ser cuidadosamente instituidos, puntualizando aspectos importantes, en favor de estas etnias marginadas.

De las tres vías, sin duda es la última la que a corto plazo rinda resultados, sin descuidar las otras dos posibilidades que deberán viabilizarse a mediano plazo.

Conformar un Comité Técnico Inter-Institucional de alto nivel en el que participen representantes del Instituto Nacional de Colonización (I.N.C.), del Servicio Nacional de Reforma Agraria S.N.R.A.), del Centro de Desarrollo Forestal (C.D.F.), del Instituto Indigenista Boliviano (I.I.B.) y del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), junto con un representante elegido por la Central de Pueblos Indígenas (CIDOB) como lo que se proyectó en el Decreto Supremo 22612 de fecha 24 de septiembre de 1990. Este Comité deberá planificar, orientar, asesorar y evaluar los programas indígenas, particularmente en lo concerniente a lograr el reconocimiento del derecho que los pueblos indígenas tienen sobre sus territorios ancestrales.

Adoptar una política orientada al reconocimiento y salvaguarda de los

derechos territoriales de los grupos étnicos asentados en el oriente del país. Este primer paso fundamental tiene como propósito garantizar a las etnias, condiciones de pleno derecho dentro de un régimen de relaciones armónicas con respecto al resto de la sociedad nacional. Igualmente posibilitar un relativo grado de autonomía en el manejo de sus asuntos internos y de libertad de escoger sus propios modelos de desarrollo.

En todo caso cualquier Ley Indígena que se explica debe estar orientada al reconocimiento de la comunidad indígena beneficiaria como legítima propietaria y usufructuaria de los espacios territoriales asignados. Es decir, que el grupo étnico perteneciente a determinada comunidad deberá ser legítimo propietario de la tierra en forma comunitaria. A nivel interno, cada familia podrá continuar usufructuando sus chacos o parcelas, de acuerdo con sus usos y costumbres.

El territorio otorgado mediante la figura de dotación o consolidación, según el caso, debe ir acompañado con iniciativas estratégicas que permitan encontrar alternativas de superviviencia compatibles con sus formas de organización social y aseguren un manejo autosostenido de los recursos naturales, permitiéndoles una plena participación a partir de sus propias necesidades y aspiraciones.

Debe emprenderse una campaña de concientización a todo nivel, sobre la realidad de los grupos étnicos que habitan en las llanuras tropicales y subtropicales, mediante la capacitación a técnicos y funcionarios que realizan trabajos de comunidades indígenas.

El presente trabajo constituye la etapa de una serie de estudios realizados en este campo ya que se tomó como ejemplo a la etnia Yuqui y gracias a las investigaciones hechas se ha podido advertir que muchas veces gran parte del material impreso, no corresponde a datos fidedignos, específicamente en lo que se refiere a la prensa escrita, constituyéndose en meras abstracciones de los publicadores, en ocasiones con afanes y matices netamente mercantilistas y sensacionalistas.

Consideramos que el hablar de sentar soberanía con grupos humanos de características nómadas o selvícolas, lo primero que se debería hacer una vez avenidos a la civilización es inculcarles el amor a la Patria, a Bolivia, para que con ese amor a su pais puedan salir adelante.

Es importante la promulgación de la Ley ambiental en la que se establezcan sanciones a los depredadores del suelo, subsuelo, paisaje, el aire, y a los que alteren los ecosistemas naturales incidiendo negativamente en la

vida y el bienestar de las poblaciones.

Instaurar programas específicos de protección de la flora y la fauna en general mediante un fortalecimiento institucional para impedir la contaminación y degradación del aire y de las cuencas hídricas.

ANALISIS CRITICO DEL ANTEPROYECTO DE LEY PROPUESTO EN TORNO A LOS GRUPOS INDIGENAS DEL ORIENTE BOLIVIANO PROPUESTO POR LA ORGANIZACION INTERNACIONAL DEL TRABAJO.

En Bolivia la Constitución no ha tenido en cuenta a los grupos étnicos o tribus selvícolas. Muy al contrario se puede ver que existe un sentido muy campesinista incluyendo en el término a los milenarios y mayoritarios pueblos quechua y aymara.

Con el artículado propuesto en este Anteproyecto se desea dejar establecido un marco jurídico especial que ampara a las poblaciones indígenas que habitan en las regiones orientales del territorio nacional.

Las definiciones introducidas, el reconocimiento del derecho de sus tierras ancestrales, el tratamiento especial y el reconocimiento legal de estos grupos indígenas son el producto de compilar, ordenar y definir en un sólo capítulo varias normas legales dispersas en la Ley Agraria, el Estatuto de Colonización, las disposiciones contempladas en el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo, relativo a la protección a las poblaciones indígenas, tribales y semitribales, junto con la recomendación 104 que lo complementa y que constituye el único instrumento legal de carácter internacional, que trata sobre el derecho de las poblaciones indígenas y prescribe políticas que los Estados deben seguir en torno al reconocimiento de las tierras que tradicionalmente ocupan los grupos étnicos mencionados.

Comentario al Artículo 1

El Estado reconoce la existencia legal de los grupos étnicos o tribales y les garantiza la propiedad privada comunitaria o colectiva, sobre las tierras tradicionalmente ocupadas o que constituyen su habitat, de acuerdo con sus usos y costumbres. Las tierras tradicionalmente ocupadas o que constituyen su habitat, de acuerdo con sus usos y costumbres. Las tierras poseidas por las tribus que habitan en las zonas

tropicales, subtropicales y templadas son inalienables e imprescriptibles. Este reconocimiento constituye el fundamento de todo el Anteproyecto. Es inobjetable.

Comentario al Artículo 2

Se dá el nombre de grupos étnicos a las comunidades indígenas selvícolas constituídas por el conjunto de familias vinculadas, entre otros, por elementos como el idioma o dialecto, características socioculturales y económicas, y que tienen sus áreas de dispersión en la región oriental del territorio de la República. Esta definición corresponde a un elemental principio de la técnica jurídica lo que será objeto de tratamiento legal debe estar claramente definido.

Comentario al Artículo 3

El presente artículo sostiene que el mismo tiene el carácter de utilidad pública por lo tanto su cumplimiento es estricto y obligatorio. Esta disposición es necesaria por tratarse de un Anteproyecto de Ley protectora de grupos débiles.

Comentario al Artículo 4

El Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, en coordinación con el Instituto Indigenista Boliviano, velará por la protección de los grupos étnicos , respetará sus áreas tradicionales y garantizará el derecho al pleno aprovechamiento de los recursos naturales. Esta disposición es a toda luces necesaria.

Comentario al Artículo 5

El Estado reconoce la existencia legal de todos los grupos étnicos del país, otorgándoles el beneficio de atenciones particulares por parte de las autoridades nacionales, protegiendo sus derechos, la defensa y el respeto de su patrimonio cultural, tradiciones, posesión, usos y costumbres en general.

Comentario al Artículo 6

Existirá un Cabildo en todas las regiones donde habitarán estas poblaciones, además de otra clase de organización interna, cuya dirección será nombrada por la propia comunidad, sin intervención de ajenos. Por

disposición del presente artículo las comunidades indígenas automáticamente obtienen su personería jurídica para cualquier efecto legal; cosa que es necesaria para el libre desenvolvimiento de las mismas.

Comentario al Artículo 7

La autoridad interna de la comunidad será representante de los indígenas y tendrá plena capacidad jurídica para adquirir derechos y contraer obligaciones, asi de esta forma el dirigente podrá interceder por sus hermanos de raza ante la Ley.

Comentario al Artículo 8

El usufructo de sus tierras en forma racional es adoptado en este artículo, así los grupos étnicos podrán hacer uso de sus recursos naturales, fluviales y lacustres existentes en ellas.

Comentario al Artículo 9

No se podrán declarar áreas de colonización las tierras ni utilizar los recursos naturales en general de los grupos indígenas del oriente, así como también el ir en contra del sostenimiento que vaya en contra de la población y la reproducción biológica, social, económica, cultural y política, ni utilizar los recursos naturales en general de los grupos indígenas del Oriente.

Comentario al Artículo 10

De ninguna forma se podrán declarar áreas de colonización de las tierras poseidas ancestralmente por los grupos étnicos. En consecuencia, al delimitar las tierras destinadas a asentamientos colonos, el Instituto de Colonización respetará, en forma irrestricta, las tierras de los grupos en mención.

Comentario al Artículo 12

La dotación de tierras de propiedad a los grupos selvícolas en zonas de asentamiento, tiene preferencia sobre cualquier solicitud de dotación o concesión planteada por personas naturales o jurídicas ajenas al grupo étnico en cuestión.

Comentario al Artículo 13

Los fundos o parcelas que se encuentran dentro de los espacios territoriales indígenas en poder de propietarios, mejoristas, mejoreros o colonos, serán resueltos de conformidad con la Ley Agraria vigente, favoreciendo a los grupos afectados.

Comentario al Artículo 14

Las tierras de los indígenas llegan a constituir según determina este artículo indivisibles, inembargables, e imprescriptibles y son objeto de titulación favoreciendo al grupo indígena que la ocupe.

Comentario al Artículo 15

Este artículo dispone que se prohibe la dotación, consolidación, concesión y titulación de tierras en favor de terceras personas, evitando de esta manera el hecho de que el indígena tenga temor a que sus tierras sean invadidas y usurpadas.

Comentario al Artículo 16

Este artículo dispone que el indígena queda eximido de pagar impuestos sobre sus tierras otorgadas en dotación o consolidación.

Comentario al Artículo 17

Dispone que los grupos étnicos no serán objeto de la acción de reversión ni de la aplicación de las causales de abono, previstas en las leyes agrarias y otras disposiciones legales al respecto.

Comentario al Artículo 18

Los programas y planes nacionales con respecto a sus territorios, deberán tener en cuenta las características socio económicas y culturales, todo proyecto y programa tendrá que ser consultado previamente con los dirigentes indígenas.

Comentario al Artículo 19

En este artículo se establece que todas las disposiciones legales contrarias a los intereses indígenas quedan derogadas, asi de esta forma no tendrán que ser sorprendidos por disposiciones legales importunas.

TALLER COLECTIVO DE ARTE ANDINO
A PESAR DE LOS 500 AÑOS

PROPUESTA
DOCUMENTO DE DISCUSION

Ruth Zafra Calderón

I. MARCO

A. Los 500 años transcurridos entre los dias 12 de octubre de 1942 y de 1992, son un referente íntimamente ligado a la carga toda -histórica y vigente, misma que nos ofrece hoy, guerra en todas sus modalidades; injusticia con su deuda externa sobre el hambre del tercer mundo; hecatombre ecológica contra los pueblos todos del planeta, animales, vegetales y contra toda especie viviente.

B. La Educastración Imperialista, es un sistema de códigos que tiene como objetivo reconocido mantener su "cultura" y, para lograrlo, reproduce concepciones y conductas que sostiene el esquema todo, como una unidad codificada.

C. En el fondo mismo del esquema conceptual imperialista se halla el principio y método de la división: "Divide y gobernarás". La División del trabajo en manual e intelectual. La división de las Artes en bellas y sanas. La División de los pueblos. La división de todo.

La División y, por tanto, la separación. Para eso, las fronteras. Sólo son Grandes y Bellas Artes, su Arquitectura y su Escultura. Las nuestras son arqueología. Nuestros Tapices y Grabados, artesanía. Nuestra Historia, leyenda. Nuestra Cosmovisión, mitología.

II MOTIVACION

- Consideramos que cualquier manifestación alusiva así como los diferentes enfoques críticos y analíticos y las propuestas futuristas, ligadas a esta problemática,

deben enfocar simultáneamente sus diferentes complejidades.
Creemos en la Poesía - de poiesis, Creación-
En la Belleza - la de nuestras propias creaciones también-
En la Palabra - Hablada, escrita, actuada-y
en el Poder de esa Palabra.

- Creemos que el Arte es una vía expedita cuando de decodificar lenguaje se trata.

- Que el Arte es productivo, beneficioso y saludable para todos los núcleos de la comunidad.

Que el verdadero arte debe serlo.

Afirmamos que la Verdad de esta Vida-esta misma de aquí y de ahora, esta vida que también es vida verdadera- (su Verdad) es Armonía, Sonido, Movimiento.

- Asumimos que el movimiento en este Universo se da en sístole-diástole, contracción-expansión, oclusión-eclosión. En el ser animado se da en inhalación-exhalación. este es el primer movimiento primario del cual depende la pervivencia de la persona y que, a su vez no depende ni de la voluntad, ni de la conciencia intelectiva, ni del conocimiento ni de la fuerza del ser viviente. Conexión y contacto. Asidero de la vida. Asidos por la nariz. Eslabon de la cadena viviente, perdido entre las paredes de la habitación humana moderna.

- Afirmamos que toda la vida los tiranos han ensayado y probado muchas maneras y formas de separar Tiempo y Vida; encadenados al Tiempo y aislarnos de la Vida. Menos mal que ellos, los tiranos, van a llegar a su fin. En cambio la vida no tiene fin.

- Que las grandes bellas artes fueron constituidas como tales, para mantener a la Verdad de la Vida, encerrada en los objetivos artísticos -Objeto de contemplación de análisis, de asombro y de desconocimiento - y no permitir que el arte transcienda la vida del hombre e impreñe el mundo del hombre.

- Sostenemos que "la búsqueda de la respuesta científico-tecnológica para el mejoramiento de las condiciones de la vida del hombre en la tierra" es una búsqueda fementida que se ha convertido, en realidad, en una especulación que pagan los Pueblos del Tercer Mundo.

Que el hombre ya ha averiguado el "cómo" y el "por qué" las aves cantan, el agua fluye, el viento sopla, el fuego flamea, las estrellas brillan, la luz se difunde, el espacio se

expande, el tiempo se contrae. Ahora le falta averiguar "para qué".
Para qué será que los hombres nacen y para qué será que se mueren. portadores de Luz por las Edades.

Observamos que el "Homo Cientificus" luego que mata al tigre, le tiene miedo al cuero. Luego que se hace al fuego, se hace al ciego. primero descubre el mundo gracias a la luz; después descubre la luz misma. escudriña sus leyes; aprende a usarlas hasta romper el átomo y todavía prefiere no ver. Y pretende seguir dictando leyes; haciendo su antojo; quebrando toda Ley, en vez de dejar el miedo y tratar de entender la Ley, ejercitarla, ejercerla, ejecutarla. Una a una cada una de las Leyes: La Ley de Fusión y la de Fisión. La de irradiación y la de Difusión. La Ley del Movimiento y, por ende, la del Tiempo, Ley focal, axial, circular, creciente y espirálica. Móvil, fugaz y eterna e infinita.

- Reconocemos que sabemos algo de barbarie que nos fue impuesta por nuestros invasores; y sabemos de la barbarie generalizada: la actual.
Pero poco o nada sabemos de la que han sufrido, en sus tiempos, todos los demás pueblos y naciones étnicas del planeta, en tantos territorios que un día fueron albergue de tantas culturas florecientes y luego conquistadas y sometidas por tantos y tantos nombres que ha adoptado el imperialismo en lo que va transcurrido de la Historia Universal, de modo que los 500 años son sólo una cuentita del rosario. Nuestros 500 años llegaron después de cientos y miles que en cientos de veces hubo descubrimientos, invasiones, conquistas, coloniaje y sometimiento, despojo y más, a nombre de la seguridad, la injusticia, la libertad, la monarquía, dios, el patrón; de parte de los brahamanes, los mandarines, los faraones, los reyes, los papas, los capataces..
Hay quienes dicen que, en el comienzo se hizo también a nombre del macho de la manada.. Comprendemos que, en el comienzo, podía ser razonable, en virtud de lo animal de su estado: recientes ex-simios.

- Nos reconocemos sobrevivientes de cuanta invasión, guerra, inquisición y "purga" ha habido.

- Nos declaramos íntimamente convencidos de que, sin alternativa posible, nuestro destino ha de ser mancomunado, comunitario, común y tremendamente solidario con todos los pueblos del mundo.

- Creemos en La Paz entre todos los pueblos del mundo. Ser sobrevivientes nos hermana.

- Sabemos que, si estamos por aquí por evolución, una vez éramos polvo de una misma estrella. Después fuimos peces de una misma fuente.

- Frente a la Invasión y las modalidades que ha tomado el coloniaje con su divisionismo y sus fronteras usamos la Historia para leer convenciones de punto-y-raya y recordamos que, primero era Amerrikua: Montaña Grande. País de vientos . Aylluarmonia. Después, Tierra-de-nadie. Luego, republiquitas. Mas recientemente - redefinición de límites, redefinición de identidades- cada una 50 kilómetros adentro de la línea de puntos y rayas. Entonces, Republiquetas. pero las franjas intermedias no están vacias. Franjas de selvas, ríos, y montañas.
Montañas, ríos y selvas Nuestros.

- Reflexiones que la ciudad es hechura del hombre. Ha sido inventada y sigue siendo construida por el hombre.

Pero nuestro Ayllu no es una estructura inerte. Nuestro Ayllu, latido unánime, fuego vivo, vibrar viviente, ha de trascender la ciudad y encender el corazón del pueblo extraviado en las ciudades. Entonces las ciudades van a ser cambiadas.
Entonces el pueblo será descolonizado.

- Frente al desastre Ecológico, no se nos escapa que, con el actual ritmo de extinción de especies, cualquiera de estos días el Hipopótamo y el Rinoceronte resultan siendo animales mitológicos.

No obstante, el recién pasado 22 de septiembre, desde la base del Obelisco, observábamos que, aún en medio del humo azul de los autos, en la sonrisa de los niños, en la esperanza de los viejos y en el rostro de las gentes era primer día de primavera. Del paso Primavera, de los cuatro pasos en que danza el espacio-tiempo PACHA.

- Nos atrevemos a asumir que el sol bien puede ser un reloj que todavía no aprendimos a leer.

- Que Luz y Noluz conviven, convibran y coexisten. Soles verde-dorado vertientes de luz que irradia, se proyecta, se difunde, generado el espacio que se expande. Diástole. Vértice. Huecos negros que succionan, devorando el espacio. Sístole. Vórtice. Noluz que ocluye, refunde, retroyecta. Luz que lleva. Noluz que retrotrae.

- Nos atrevemos a preguntarnos que si no será que el verdadero conflicto filosófico-ideológico no es si existe Dios o no existe Dios. Sino si antes de que existiera el hombre había o no Conciencia. Si la conciencia es sólo resultado del ejercicio del hombre -músculo y cerebro- o la conciencia es lo que el hombre nace a experimentar. Si el hombre genera la vida como resultado de su trabajo o la vida genera al hombre y,

el trabajo, es una forma creativa de pasar la vida.

- Frente a nosotros mismos nos preguntamos si podríamos contar y conocer cada centro, cada eje del movimiento de cada una de las partes de nuestro cuerpo. Y cada uno de los ejes del planeta, del sistema solar o de la galaxia que pueden rozar o atravesar nuestro propio cuerpo.

- Frente al aplastamiento cultural nos preguntamos hasta cuando seguiremos necesitando permiso para cantar, para reir, para danzar.

III OBJETIVOS GENERALES

- Consideramos que la danza es la más ancestral expresión dinámica de la sensibilidad de los pueblos. Quizás, por eso mismo, las arcaica y las futuras.

- Proponemos crear una danza que parta de la concepción cosmovisual misma de nuestras culturas ancestrales. De nuestra realidad biológica corporal, de nuestra realidad colectiva, de nuestra realidad cósmica y que, a la vez, transcienda afianzándose en nuestra Pacha.

- Desarrollar una danza con apego a las leyes y circunstancias de nuestro propio cuerpo de nuestra propia anatomía particular. De ello debe surgir nuestra particular expresión psico-somática. La expresión de nuestra particular visión, percepción y sentimiento. Nuestra propia proyección dentro de nuestra propia Pacha. Dentro de nuestra propia historia.

- Una danza nuestra. De indios, negros, moros y amarillos. Vietnamitas, etíopes, bangladeshes, senegaleses, chimanes, ayoreos, arawacos, víntukuas y koguis, quichés y quishwas, siux y cunas y nahuatls.
De africanos transplantados, flagelados, agostados, segregados.

Asiáticos enfrentados, ignotos, mitificados.

Mediterráneos eclipsados, dispersos, asaltados.

Andinos transculturados, depredados, depauperados.

Polinesios irradiados por toda la basura atómica. Estremecidos por todas las explosiones nucleares en el Atolón de Mururoa.

Americanos del Norte negados, estereotipados, reducidos a la cinta de celuloide.
Pueblos todos esquilmados, hambreados, acribillados.

- Generar, a partir del encuentro con nuestro propio cuerpo y con nuestra propia voz, un espacio para la recreación de nuestras propias expresiones. A partir de la experiencia de reconciliación y reconocimiento de nosotros mismos, un espacio de reencuentro con nuestros recuerdos, nuestra realidad y nuestros anhelos más caros. De expresión de nuestra manifestación más recóndita.

Esta es una invitación a escuchar la melodia que vibra al ritmo de nuestros corazones. Fluir con esa melodía. Descubrir nuestro centro. Desplegar alas. Ceñirnos a nuestro eje y ejecutarla.

IV OBJETIVOS ESPECIFICOS

- Realizar para el 12 de octubre de 1992 una puesta en escena con expresiones atingentes a decir nuestra palabra, cantar nuestra canción proyectar nuestro anhelo comunario, recrear nuestra ayllu-armonía.

- A través del empleo de técnicas respiratorias, disciplinas psico-somáticas y hábitos de vida capaces de proporcionar crecimiento integral y bienestar común, generar la posibilidad de tomas de actitudes creativas, críticas y recreativas, para que no se reduzca simplemente a algo -por y para- el 12 de octubre del 92 sino que trascendiendo, pueda seguir creciendo con una mira futurista solidaria y productiva.

DESARROLLO

Contempla 3 fases:

FASE.1

De Convocatoria

Esta Fase se halla en curso. Durante ella se conformará el equipo de trabajo compuesto por:

a) Apoyo Teórico, quienes respondan a la presente invitación.

b) Personal conformado a su vez por quienes están involucrados con la escena misma: actores, músicos, intérpretes, artesanos manufactureros del vestuario y decorado, sono y luminotécnicos, etc.

c) De Apoyo, personas e instituciones que, de alguna manera, respalden y

apoyen el trabajo moral y/o materialmente.
FASE 2

Preparatoria

Esta es la fase de preparación del personal y elaboración de la puesta final misma en escena. Requiere de un período mínimo de 10 meses de trabajo.

El plazo máximo impostergable para acceso a los talleres de preparación es 2 de Enero de 1992.

Tomando en consideración la deserción natural y normal, es deseable contar con una cifra de 480 personas para las prácticas (8 grupos de 60 personas cada una) para tener la certeza de contar con un mínimo de 120 personas correctamente preparadas a la fecha límite (12 de octubre de 1992).

Esta compuesta esta fase, por dos ciclos así:

Ciclo 1: VOZ PALABRA CUERPO (Investigativo) duración 4 meses Programa Anexo.

Ciclo 2: DANZA CREATIVA ANDINA (Creativo) duración 6 meses.

FASE 3

De sensibilización

Contempla el montaje y eventual presentación de obras breves y motivacionales o alusivas a fechas de gran significado público o popular como "Día de los Derechos Humanos", aniversarios heroicos, semana santa, etc.
Persigue esta fase, el doble objetivo de permitir a la gente ver la materialización de su trabajo. La propuesta inicial incluye algunos textos a este efecto, de autores como Galeano, Benedetti, Cardenal y otros. Sin embargo, como corresponde a un taller, todo esta abierto al debate y a las propuestas constructivas.

Simultáneamente se irá convocando a los talleres de composición, interpretación y, de ser necesario se discernirá la dirección orquestal para las diferentes propuestas escenificables así como también se convocará a coreógrafos, pintores, confeccionistas y demás artesanos y artistas que sea deseable para involucrarse con todos y cada uno de los aspectos específicos requeridos para el enriquecimiento del trabajo global.

Se presupone, se propicia y se desea la formación consecuente de talleres como:

música (composición, interpretación, dirección), arte plumario, arte textil y de diseño del vestuario, cerámica, diseño y elaboración de la joyería y demas parafernalia, dibujo y pintura y elaboración de decorados escénicos, y, aún tiene cabida y están bien venidos los talleres de escenografía, etc.

De todas formas ya existen textos literarios y musicales con los que eventualmente, siempre se puede trabajar. No obstante lo proyectado y deseado es tener textos originales especialmente en lo que a música concierne.

V. REQUERIMIENTOS

a) Planta física: Espacio con Piso apropiado, adecuado para el desarrollo de las prácticas del personal.

b) Accesorios: Tanto el vestuario como la parafernalia y los decorados saldrán, en definitiva del trabajo colectivo en taller.

c) Personal: inicialmente entre 360 y 480 personas, para arribar a la puesta final en escena con un grupo entre 120 y 150 personas, número este que incluirá al personal de música, a los técnicos y, probablemente, a los artesanos. Mínimamente 60 de estas personas deben ser actores y/o bailarines.

Las prácticas de taller serán desarrolladas tanto en la hoyada como en El Alto.

El personal será congregado durante la Fase de Convocatoria y proveniente del seno de las diversas instituciones y organizaciones culturales, populares y de base.

VI. PUESTA FINAL DE LA ESCENA

CONTENIDO:

4 Actos de entre 20 y 45 minutos.

SIGNIFICADO:

- Acto 1: Pretérito
- Acto 2: Invasión
- Acto 3: Colonialismo
- Acto 4: Futuro

Cada uno de los actos y, por ende, la obra global, puede crecer y decrecer adaptándose a las diversas posibilidades y condiciones de presentación, desplazamiento, transporte, local, escenario, público, etc. mediante la modalidad de ensamble o escenas compatibles.

VII. COORDINACION GENERAL

- Iniciativa de Propuesta
- Elaboración del Proyecto
- Preparación del Personal
- Dirección General

¿SEDUCIDA? MUJERES EN COMUNIDADES RELIGIOSAS EVANGELICAS FUNDAMENTALISTAS. LOS CASOS DE EL ALTO Y LA PAZ

Juliana Strobele-Gregor

NOTA PRELIMINAR

Las comunidades religiosas evangélicas fundamentalistas no pretenden mediar actitudes sociales emancipatorias a través de sus misiones. Su discurso político se dirige expresamente contra una politización del individuo, contra la toma de conciencia de la opresión y la discriminación especificamente sexual. El que las mujeres se organicen con el fin de defender sus intereses femeninos es algo que no entra dentro de los esquemas fundamentalistas protestantes. - En pocas palabras: Las comunidades religiosas se oponen - expresis verbis - a la emancipación de la mujer. Sin embargo, para las mujeres provenientes de las clases pobres de Latinoamérica, en especial para la población "indígena", estas comunidades tienen un atractivo especial. ¿Qué lleva a las mujeres a entrar a formar parte de las comunidades religiosas fundamentalistas?

Como en toda América Latina, los grupos a los que se dirigen las misiones evángelicas fundamentalistas son, además de la población campesina empobrecida, preferentemente, los grandes grupos de la población urbana marginada. Según el arzobispo de La Paz, a fines de 1987 uno de cinco bolivianos pertenecía a una comunidad religiosa protestante, en su mayoría a aquellas llamadas popularmente "sectas" (KNA-ID núm.7, 1988).

De acuerdo con la convicción del arzobispo y de muchos otros, esta reconversión masiva se debe en gran parte a los fundamentalistas evangélicos provenientes de los Estados Unidos y en parte también a sus ofrecimientos de ayuda social y económica. Los conversos son aquí concebidos como seducidos, como víctimas de una manipulación astuta, detras de la cual se ocultan los intereses conservadores de algunos grupos políticos de los Estados Unidos.

Los resultados de la investigación presentada aquí dejan grandes dudas acerca de esa convicción. Esta forma de considerar al fenómeno de la expansión del fundamentalismo protestante entre los grupos más pobres de Latinoamérica, reduciéndolo a una sola de sus dimensiones, no es suficiente para explicar dicho fenómeno.

Aún cuando yo comparto la tesis de que la misión fundamentalista persige intenciones anti-emancipatorias, no por ello entiendo a las conversas y los conversos como víctimas de una seducción astuta. Por el contrario, considero que éstos son seres humanos que buscan soluciones concretas a sus problemas y formas de articulación, y que tienen que pasar por la experiencia de que la sociedad en la que viven no les ofrece ninguna de las dos cosas. Yo concibo tanto a los hombres como a las mujeres como sujetos actuantes que toman concientemente su decisión de convertirse como un camino significativo para salir adelante en la vida. No los considero en primer plano como objetos de las acciones de otros.

Los aspectos esenciales de las causas y las consecuencias de la conversión son expuestos de manera suscinta en las tres tesis siguientes:

TESIS 1: BUSQUEDA DE SEGURIDAD Y DE AYUDA PARA SOBREVIVIR

La conversión a una comunidad religiosa evángelica fundamentalista no debe ser considerada de manera monocausal. Aquí juegan un papel central motivos de tipo social, económico, cultural, personales, psicológicos, y hasta propios de la personalidad.

Los fundamentalistas evangélicos logran el acceso a la población socialmente marginada debido a que la misión evangélica fundamentalista está dirigida a las necesidades, las angustias, los intereses y los deseos de las personas, creándoles el sentimiento de que tanto ellos como sus problemas cotidianos y de tipo existencial son tomados en serio, y dado que en el marco de la misma se les ofrece ayuda tanto ideológica como "para la vida", articulando su concepción del mundo, las relaciones sociales y la orientación individual para la acción.

Para aquellos que se convierten al evangélismo, este paso es tomado de manera conciente con la intención de mejorar sus condiciones de vida por medio un acto de responsibilidad consigo mismos.

La entrada masiva a estas comunidades religiosas es en última instancia una expresión de las posibilidades insuficientes de articulación y de influencia que se les concede a los grupos sociales relegados a vivir al margen de la sociedad, es decir, una expresión de seguir siendo - en el sentido de Paulo Freire los oprimidos, e implica por ende una crítica de las relaciones sociales imperantes.

En la discusión de esta tesis me concentraré en algunos puntos importantes:
Acerca de la situación de los migrantes Aymara en Bolivia La vida en la ciudad provoca en los inmigrantes profundas transformaciones a distintos niveles:

Los modelos tradicionales de orientación sólo funcionan de manera parcial en la ciudad. Aún cuando las relaciones familiares continúan teniendo una importancia decisiva para las estrategias económicas, no por ello debe perderse de vista que tanto estas relaciones como las normas sociales cambian como consecuencia de la presión ejercida por formas de reproducción a su vez alteradas por la economía urbana de mercado. Es posible constatar un relajamiento de las relaciones familiares. Esto último se ve acentuado debido a la ausencia del fuerte control social global imperante en los pueblos, facilitando hasta cierto punto la adaptación a los valores criollos y mestizos imperantes en la ciudad.

De este modo, en la ciudad pueden establecerse relaciones de pareja más rápidamente, pero también disolverse más facilmente que como ocurre en el campo.

Un cambio de los valores y el comportamiento como éste tiene multiples consecuencias: si es cierto que ofrece un mayor espacio para las libertades individuales, también es igualmente cierto que trae una mayor inestabilidad en las relaciones. Esto repercute en particular sobre las mujeres y los niños de manera negativa, pues cuando los hombres dejan de cumplir sus obligaciones con la familia, -algo que ocurre con gran frecuencia-, ellas son las víctimas.

Vida en Comunidad

Todas las interlocutoras y los interlocutores hicieron énfasis en lo importante que es para ellos la vida en comunidad con los hermanos de fé. "Esta es mi familia" era una posición que se podía escuchar con

frecuencia. La estrecha e intensa vida comunitaria al interior de estas comunidades religiosas constituye evidentemente un sustituto del ahora poco confiable tejido de relaciones, de modo que la comunidad religiosa cumple una función sustitutiva. En el lugar que ocupaba el sistema de compadrazgo aparece entonces la relación entre hermanos de fé, la cual va más allá de los límites de la comunidad misma. Es posible comparar la estructura de este tejido confiable de relaciones con los tejidos sociales andinos tradicionales; al menos recibe esta interpretación por parte de los convertidos y las convertidas de habla aymara.

Las comunidades religiosas fundamentalistas pueden mirarse como comunidades cerradas en las que cada miembro se siente parte integral de las mismas (Se habla de "NOSOTROS los hermanos") y en las que los valores y las normas asimiladas encuentran su afirmación. La función psico-social de este ingroup consiste en la estabilización del individuo frente a un medio que éste vive como algo que produce inseguridad, que es hostil y que puede hasta ser peligroso. Además de esto, la necesidad de ayuda mutua, pero también la necesidad de un control social funcional y de seguridad, de atención y de calor humano pueden ser satisfechas de multiples maneras al interior de la comunidad.

Son justamente las madres solteras las que le dan valor a la seguridad que ofrece una vida comunitaria para la socialización de sus hijos, porque es de este modo que las "influencias morales perversas" de la sociedad pueden ser mantenidas a distancia. La música rock fuerte está prohibida, igual que como lo están el baile, el alcohol, las drogas y las relaciones sexuales entre los jovenes. Se condena el cine, la televisión y la literatura "mundana". En su lugar, la comunidad religiosa ofrece formas para disponer del tiempo libre para los niños y los jovenes a través de sus organizaciones infantiles y juveniles, comparables con las organizaciones tipo scout, o a través de grupos de música y de deportes. El control estricto de estas actividades está siempre garantizado por los hermanos de fé.

La vida religiosa al interior y fuera de la comunidad exige la participación activa de las mujeres. Éstas tienen acceso a todos los otros cargos y tareas menos a los cargos más altos (pastor y Anciano), haciendose atractivos para ellas, porque les permite adquirir un cierto prestigio. Para ellas también vale el que las posiciones sobresalientes al interior de la comunidad sean interpretadas como un llamamiento divino y el que esta gracia particular les devuelva a ellas un poco de su autoestima, sirviendoles como compensación a la discriminación y la deshonra que

padecen en su cotidianidad. Esta interpretación de sus funciones en la comunidad se expresa a través de la gran conciencia y seguridad de si mísmas con la que ellas actuan fuera de la comunidad.

Discriminación social

Los antiguos campesinos experimentan en las ciudades la discriminación social y cultural por parte de las clases criollas medias y altas como un choque violento. Las mujeres en el área de servicios son especialmente las que más padecen esta discriminación.
Puede entenderse bien, el que los migrantes de ambos sexos intenten moldear sus condiciones de vida como un medio para recuperar su honor y su autoestima perdidos. Las comunidades religiosas ofrecen una compensación frente a la vejación cotidiana: El entendimiento religioso al que conduce el fundamentalismo les permite a los creyentes concebirse a si mismos - en formas diversas - como los únicos poseedores de la revelación divina. Es solo de este modo que pueden elevarse por encima de su habitat de infieles.
Las "indias" y las "cholas" despreciadas se convierten así en las "escogidas divinas".

El valor social y práctico de la educación

Como ya lo constató Albó (Albó/Greaves/Sandoval 1982-1984): La meta económica de las migrantes aymaras es su autonomía como comerciantes o vendedores en el mercado. Con esta autonomía se articula también el acceso económico y social. Para los niños se busca en la mayoría de los casos su integración en la sociedad urbana "blanca" dominante (véase también Albó/Greaves/Sandoval 1983). Como parte del camino para alcanzar esta meta se considera una educación escolar secundaria como algo indispensable, y a la cualificación profesional ulterior se la tiene en alta estima.

En la concepción adventista del mundo la educación juega un papel central. No se trata aquí simplemente de alfabetizar, sino que se tiene también como meta la lectura de la Biblia. Es de señalar que los programas de educación estaban destinados igualmente tanto para hombres como para mujeres. Más abajo discutiré sus efectos.

Conceptos de familia y matrimonio

La situación de las mujeres en los barrios populares se caracteriza

además por las condiciones siguientes: Altas tasas de natalidad, altas tasas de mortalidad infantil, violencia en el matrimonio. Las mujeres se hallan además sobrecargadas debido a que al mismo tiempo tienen que realizar actividades laborales, velar por la educación de los hijos y llevar la responsabilidad que exige el hogar. Sin embargo, ellas son discriminadas de forma más fuerte que los hombres. En lo que toca al problema del embarazo no planificado e indeseado, la Iglesia Católica las deja abandonadas a su suerte .

El trabajo de la conversión apunta justamente a estas condiciones de vida. La comunidad religiosa le hace a las mujeres "ofertas" ideológicas y prácticas, que ciertamente despiertan interés en ellas, porque les prometen una "ayuda para la vida".

Un elemento esencial aquí es el concepto de familia de la comunidad religiosa: el matrimonio monógamo y armónico hasta el final de la vida en el que los dos se respeten mutuamente y en el que puedan llevar una forma específica de vida en pareja. La violencia sobre las mujeres se prohibe y se desprecia socialmente. Para las mujeres, para quienes las golpizas y las violaciones forman parte de su vida diaria, una posición clara como ésta respecto a las relaciones entre los sexos no pasa desapercibida.

Los creyentes apoyan la planificación familiar y realizan programas de información sanitaria y sexual dirigidos a ambos sexos, pero en particular a los hombres con el fin de lograr un comportamiento sexual diferente en ellos y un sentimiento de responsabilidad. A diferencia de lo que sucede con el catolicismo, a la mujer se le permite tomar una última decisión sobre el número de hijos, porque se la considera como la principal responsable de su crianza y su educación. De acuerdo con la concepción divina, para que una familia esté en gracia con Dios sólo deberá traer al mundo el número de hijos que pueda alimentar, educar y atender adecuadamente.

El postulado de una familia pequeña estable durante toda la vida, unida a una moral sexual restrictiva, junto con un código de comportamiento basado en un respeto mutuo que compromete tanto al hombre como a la mujer, ejerce una fuerte atracción sobre las mujeres, especialmente en épocas de gran inseguridad económica e inestabilidad social en las que ellas se sienten sobrecargadas y angustiadas, pues ello les ofrece la perspectiva de una seguridad en sus relaciones familiares.

Ciertamente, el modelo de la familia pequeña no corresponde a la realidad latinoamericana: la fuerza de trabajo infantil sigue siendo necesaria para la reproducción económica de la familia y el aseguramiento económico y social. Sin embargo, las mujeres que sufren bajo las excesivas cargas ven en este modelo una alternativa para ellas. Además, las migrantes jovenes de la segunda generación, ya influídas por las normas urbanas burguesas, se ven apoyadas en sus esfuerzos de aculturación.

En lo que toca al código ético sexual restrictivo del fundamentalismo protestante, puede constatarse que su aceptación encuentra evidentemente poca resistencia por parte las mujeres, porque, considerado dentro del contexto de la praxis social imperante, restringe los espacios de acción de los hombres. Las mujeres se hallan sometidas a un control sexual relativamente rígido impregnado por los elementos de la concepción ética de un catolicismo mediterráneo y la cultura andina tradicional. (Carter/Mamani 1982; Oblitas 1976; Albó/Mamani 1980). En este sentido, la mision puede retomar determinadas reglas de comportamiento y valores ya conocidos, lo que ciertamente facilita la aceptación de esas reglas morales.

Determinado por las condiciones de vida en los barrios populares y por la pobreza, el potencial conflictivo al interior de las familias es grande. Estos conflictos se ven agravados bajo la influencia del alcohol llegándose con frecuencia a situaciones violentas.

Si la violencia física en la relación sexual de las familias adventistas puede ser evitada hasta cierto punto, esto se debe en parte a la prohibición absoluta del consumo de bebidas alcohólicas. Se ejerce para su cumplimiento un fuerte control social.

Pero este rechazo del consumo de alcohol y de coca, significan una profunda ruptura con la cultura festiva, quiere decir de la propia cultura y la renuncia a las relaciones sociales tradicionales.

Sí las mujeres - como también los hombres - están dispuestas a llevar a cabo esta ruptura y a someterse al código de comportamiento adventista, es porque tanto su padecimiento como sus expectativas tienen que ser muy grandes. Ellas consideran que el espacio de acción y éxito social y económico a través de la vía que les abre la pertenencia a la comunidad es mayor que el que pueden esperar alcanzar dentro del marco tradicional

de las fiestas.

La visión adventista de la mujer

Como protestantes fundamentalistas, los creyentes toman la biblia literalmente. Para su concepción de la mujer esto tiene profundas consecuencias. La mujer, hecha de la costilla del hombre, es parte de éste último y está intimamente ligada a él. Al hombre se le otorga una función directriz, pero que sin embargo le debe respeto, amor y responsabilidad la mujer. Se postula una relación de pareja específica en la que al hombre se le prohibe ejercer su dominio. De acuerdo con el entendimiento adventista, esta concepción del ser humano no contradice el principio de igualdad. Como en toda la teología protestante-fundamentalista, el adventismo también restringe su idea de igualdad a la relación de los creyentes en Dios: Sólo ante Dios son iguales todos los seres humanos.

El papel de la mujer es definido claramente: Ella es la que da la vida, sus tareas son la educación de los niños, el hogar y el darle apoyo a su esposo. La mujer sólo puede asumir la función de ser cabeza de la familia en situaciones en las que el hombre no tenga la capacidad de hacerlo. La mujer tiene que relegar su ocupación a un segundo puesto después de la familia; el que la mujer supere profesionalmente a su esposo y el que represente a la familia hacia afuera constituye una afrenta contra el plan divino.

De acuerdo con esta distribución de los roles se le atribuyen a la mujer cualidades específicas: debe ser cariñosa, abnegada, sacrificada. Todos los clichés de la ideología burguesa de la femineidad aparecen de nuevo aquí.

Esta visión de una distribución de los roles basada en la división específica de los sexos no representa ninguna contradicción importante para las mujeres aymara, porque esta definición de los roles se puede integrar en el modelo de la familia de la población andina. Esto último es, a su vez, una mezcla de la ideología familiar propagada por la iglesia católica desde hace siglos y del dualismo andino tradicional de los sexos. Aún si es cierto que este modelo de la distribución de los papeles proviene del mundo campesino, tiene en común con la visión propagada por las misiones protestantes fundamentalistas, el que en ambas exista una clara separación de los roles que la mujer y el hombre deben cumplir y el que no se cuestione para nada el predominio de éste último.

Con todo, las mujeres aymara son pragmaticas. Su situación económica no les permite para nada restringirse a las tareas del hogar y dedicarse a su esposo. Todas las mujeres adventistas que pude conocer tenían además una ocupación dentro de la economía familiar urbana y muchas mujeres eran la cabeza de la familia, y lo hacían, según sus propias palabras, sin ningún "remordimiento de consciencia". Es pues evidente que el "lavado ideológico del cerebro " no funciona tan perfectamente, tal como lo suponen frecuentemente los críticos (p.e. Acebey/Domitila 1986).

TESIS 2: ACULTURACION DESEADA

La conversión significa una enajenación en el sentido de una ruptura con la propia tradición cultural. La visión del mundo exige esa ruptura. El que esta exigencia no encuentre mayor resistencia obedece a razones sociales tanto historicas como actuales que han generado y continúan generando la disposición para tal ruptura.

Hasta ahora esa ruptura no se ha realizado de forma completa, y es dudoso que llegue a darse en todos los niveles.

La concepción adventista del mundo exige la disposición a acoger una "forma moderna de vida". A la modernización se la entiende en el sentido de un desarrollo que sigue patrones occidentales. Los puntos de referencia son aquí el concepto de educación y familia, que encuentran en las mujeres una aceptación positiva como condición del reconocimiento social.

Educación - La búsqueda de reconocimiento social

La educación juega un papel central en la enseñanza y en la praxis adventista. A la formación en particular y a la enseñanza escolar y universitaria se las entiende como una nueva modelación del ser humano, es decir, se las entiende como "civilización" en el sentido de una "elevación moral". El concepto de civilización se orienta en base a la idea de civilización de las culturas cristianas occidentales. El reconocimiento expreso de que las mujeres tienen el mismo derecho a tener acceso a la educación desarrolla su propia dialéctica bajo las condiciones imperantes. Es cada vez más frecuente el que las hijas de antiguos campesinos pobres estudian y se forman como profesionales. Esto muestra claramente como dentro de la misma tendencia en contra de la ilustración presente

en la visión adventista del mundo se pueden desarrollar bajo determinadas circunstancias socio-políticas elementos de la ilustración y que pueden llenar a tener grandes efectos.

Frente al sistema educativo estatal deficitario puede tal vez interpertarse este lado de los programas educativos adventistas de una manera positiva y considerarse como emancipatorio. Frente a los intentos de modernización se presenta al contrario de una manera negativa. Se trata de la educación sistemática que conduce al abandono de la cultura y los valores tradicionales propios. Alli donde ésta tiene sus efectos lleva a una enajenación, negación de sí mismo y desprecio de la propia cultura.

TESIS 3: CONSECUENCIAS POLITICAS DE LA CONVERSION

Las consecuencias de la conversión presentan muchos aspectos en parte contradictorios. Esto es válido particularmente en lo que toca a los efectos sobre las posiciones políticas y en las acciones relacionadas con éstas.

Se puede observar una escala de actitudes políticas. En un extremo de la escala están el sometimiento a una autoridad y la idea de ley y orden, lo que bajo determinadas circunstancias puede llevar al anticomunismo militante fundado en un milenarísmo. En el otro extremo se halla el compromiso social, el apoyo activo en la creación de un órden social nuevo y justo, y la participación en movimientos populares de carácter emancipador. Entre los dos extremos existen actitudes de desinterés político y de enajenación frente al mundo. Todas estas actitudes políticas son legitimadas con las enseñanzas de la Biblia.

Estas actitudes contradictorias pueden explicarse, por un lado, partiendo de las diferencias en las condiciones socioeconómicas de los convertidos y las convertidas, es decir, de sus modos de reproducción y sus condiciones y formas de vida, por otro lado, en base a la propia dialéctica que desarrollan los principios religiosos fundamentalistas, la ética y la experiencia de la comunidad dentro del marco de la realidad de la situación respectiva.
Aún allí donde la doctrina religiosa está dirigida al abstencionísmo político y contrapone los códigos de comportamiento social prescritos al interior de la comunidad al compromiso social, es posible, dentro del marco impuesto por condiciones caracterizadas por un extremo perjuicio social, político, económico y cultural, que los principios religiosos y los principios democráticos de la vida comunitaria sean reinterpretados,

llevando así a un compromiso político dentro de un movimiento emancipatorio. Bajo estas condiciones, el principio de la igualdad de los seres humanos, la utopía milenarísta, y el sermón de la montaña pueden ser interpretados por los conversos como expectativas que tienen que ser satisfechas en esta tierra adquiriendo así un carácter de demandas a realizar.

Los testimonios de mujeres activas sindicalistas adventistas confirman además la gran importancia que tiene para ellas tanto la educación escolar como las experiencias en el trabajo comunitario.

Pero los casos concretos de compromiso político en los movimientos sociales emancipadores, como el de dirigentes de la CSUTCB y las activistas en la Federación de las mujeres campesinas forman apenas una minoría dentro de la comunidad religiosa adventista (Strobele-Gregor 1988;1989), lo cual parece indicar que aquellos que se convierten al fundamentalismo buscan dentro de la comunidad preferentemente "el mundo opuesto" a la sociedad de "afuera".

La disposicíon en los creyentes a enfrentar la arbitrariedad estatal, -en la medida en que esto no afecte la libertad de cultos esta ausente en la mayoría de los casos. Además toda crítica al orden establecido o a la autoridad estatal se identifica el germen de la rebelión en contra del plan divino. Dictadores, como los generales Banzer o García Meza no tenían que temerle a la crítica pública. El ejercicio del poder del estado, aún allí donde llega a ser violento, no legitima ninguna forma de protesta. De acuerdo con esta actitud, lo único que ayuda contra la desigualdad social es rezar.

Son éste tipo de actitudes que concuerdan con la doctrina adventista "pura".

CAUSAS ESPECIFICAS DE LA CONVERSION DE LAS MUJERES

En este artículo se intentó mostrar, que detrás de la conversión a una comunidad religiosa fundamentalista evangélica existen muchos motivos diversos como lo son: la situación social, las condiciones de vida, las experiencias personales, las necesidades y las expectativas de vida que determinan la decisión de los conversos.

Se planteó la pregunta por los motivos que llevan a las mujeres a tomar esa decisión. Tal como se deduce de los datos de esta investigación, las

aymaras migrantes se sienten particularmente aludidas por el espacio protector de la vida en comunidad y por las normas éticas que regulan la vida familiar y las relaciones entre los sexos, incluyendo además la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas. Aquí se ofrecen modelos de orientación que son tomados como una ayuda efectiva para la vida.

¿Qué mueve a las mujeres a someterse al rígido código moral y al control por parte de los hermanos de fé? ¿Por qué se ponen ellas mismas las ataduras de la vida comunitaria y de los modos de comportamiento en base a roles específicos acordes con la imagen de la mujer adventista prescrita?

De acuerdo con sus afirmaciones, la conversión no significa para ellas una atadura sino una liberación. ¿Liberación de qué? Los conceptos claves para entender la pregunta son "seguridad" o "estabilidad en las relaciones". En una vida dentro de la comunidad y orientada a las normas adventistas de comportamiento se sienten libres de miedos ante la vida, de relaciones de pareja inestables, de inseguridades en la lucha por la sobrevivencia y en la educación de los niños. En general se sienten liberadas de las condiciones de vida que ellas perciben en otras esferas como anómicas, es decir, carentes de normas.

El trasfondo de este tipo de inseguridad que padecen los hombres, y más aún las mujeres, debe buscarse en la transformación de las normas rurales en modelos de vida urbanos unido al cambio en las relaciones económicas. (Elwert; Evers; Wilkens 1983. Elwert 1987)

El ambiente cotidiano rural del que provienen las mujeres se funda en relaciones sociales directas (Face-to-Face-Relations), en el marco de las cuales las normas de comportamiento están bien definidas y su respeto está bien controlado, ya que éstas son la base de la organización de la economía. Las relaciones familiares socialmente definidas y controladas son la base de un modo de producción que se funda en relaciones de reciprocidad a pesar de su integración cada vez mayor a la economía de mercado capitalísta. Dentro de este contexto, la estabilidad y la seguridad de la relación matrimonial son imprescindibles.

Las relaciones bajo las que se desarrolla la vida en la ciudad son diferentes. Si bien siguen existiendo elementos de la "economía moral" en la ciudad, las relaciones económicas y sociales estan compenetradas por las relaciones de mercado capitalista. Las relaciones sociales se transforman de acuerdo con lo anterior: se vuelven poco confiables allí

donde no se las siga manteniendo por motivos puramente oportunistas. La economía urbana de subsistencia de los "no asegurados materialmente" (Elwert) exige estrategias de acción individuales. Las mujeres son con frecuencia las más desfavorecidas, son las que principalmente se ven agobiadas por el dolor.

No es raro el caso de la mujer que tiene que criar varios hijos de diferentes relaciones cuando su pareja desaparece después de un tiempo.

En una situación de inseguridad como ésta, la comunidad cumple una función sustitutiva social y emocional. La ética y el código de comportamiento estabilizan las relaciones en el matrimonio y en la familia. Parece ser que la gran mayoría de las mujeres aymara no cuestionan el matrimonio y la familia como modelo de vida, aún a pesar de las experiencias negativas.

Tal como se dijo, tanto los programas de educación como la posibilidad de desarrollar múltiples actividades dentro de la comunidad, unido a la oferta de tareas y cargos que trae un cierto prestigio, constituyen un punto de atracción para las mujeres. Los testimonios de mujeres activas sindicalistas adventistas confirman la gran importancia que tiene para ellas tanto la educación escolar como las experiencias en el trabajo comunitario. Aún cuando estas ofertas persigan exclusivamente la aculturación, el ejemplo de estas mujeres (y también el de los hombres) muestra que los aymara saben salvaguardar muy bien su propia autonomía.

NOTA FINAL

Para subrayarlo de nuevo: No se trata de darles el visto bueno o de legitimar el trabajo, sea éste abierto o encubierto, de las misiones o de los contenidos anti-emancipatorios de la misión fundamentalista. Se trata más bien, y ésta es la intención de este trabajo, de mostrar que las comunidades religiosas tienen éxito porque responden a los déficits de la sociedad. Las misiones tienen en cuenta lo más elemental - algo que desafortunadamente los partidos y las organizaciones emancipatorias de izquierda pasan por alto. Aquellas, en cambio, toman seriamente los problemas cotidianos de la gente y unen ayudas prácticas con principios éticos y con orientaciones para la acción individual. El que su orientación sea proselitista y el que su visión religiosa del mundo no considere para nada la emancipación social no lo pone nadie en duda. Se trataba aquí

únicamente de hacer inteligible el porqué los fundamentalistas tienen tanto éxito en su discurso y prácticas para ganar adeptos entre la poblacion marginal.

Este artículo es la versión revisada de una conferencia dada en el marco del encuentro sobre "La mujer y el Tercer Mundo" que tuvo lugar entre el 16 y el 17 de febrero de 1990 en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. El artículo se publicó por primera vez en: Reusch/Wiener (eds.): Klasse - Ethnie -Geschlecht. Saarbrücken 1991.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, J; MAMANI M.C.
1980 Esposos , suegros y padrinos entre los aymaras" en Mayerit; Bolton, R. (Comp).Parentesco y Matrimonio en los Andes. Lima.

ALBO, J. I. Greaves Th. SANDOVAL G.
1984 Chukiyawu, Tomo I, II, La Paz,CIPCA.

CORTEZ, W. MAMANI
1982 Irpa Chico" La Paz KNA - JD (Kathodische Nachrichteb Agentur) (1988) No. 7

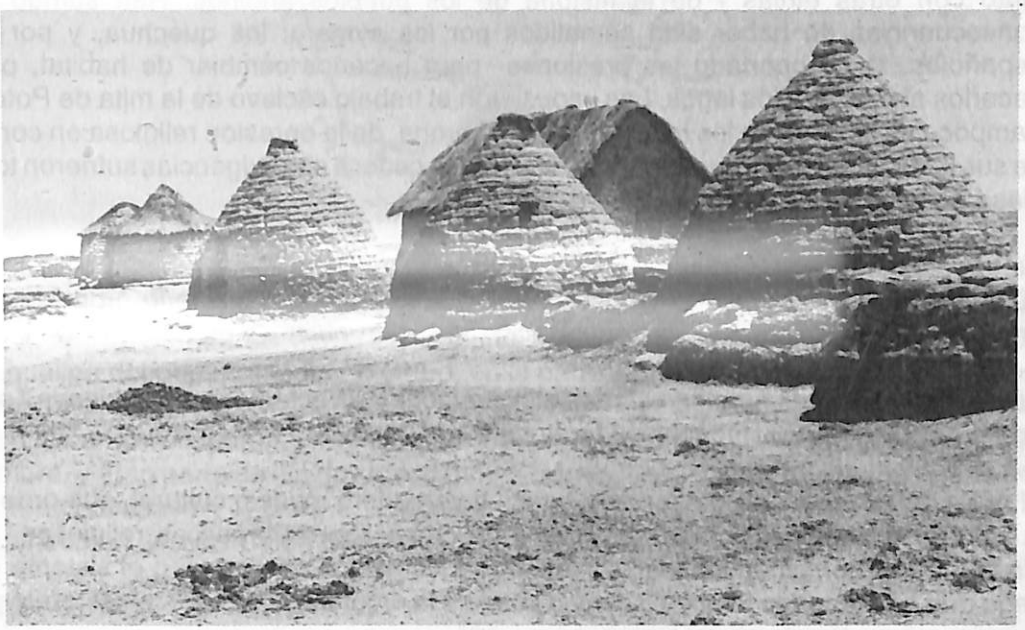
OBLITAS, Enrique
1976 La cultura kallawaya. La Paz.

STROEBELE GREGOR, J.
1989 Indios de piel blanca evangélica fundamentalista en Chukiyawu. LaPaz. HISBOI.

STROEBELE GREGOR J.
1992 Un angosto sendero para una vida mejor : América Indígena 1992 (en impresión). México.

CONTRIBUCIONES DE LA CULTURA CHIPAYA

Arq.Jorge de la Zerda Ghetti
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD
DE ARQUITECTURA Y ARTES



UNA CUESTION PREVIA

Esta Reunión Anual de Etnología, no podía - evidentemente - pasar por alto, el tema de los "500 AÑOS" y hacerlo apreciando los aportes que ha hecho América al mundo es también una forma de colaborar con la discusión desde la perspectiva de los americanos, de los vencidos, ya que la polémica no se agotó, recién empieza....

En todo caso el trauma de la conquista, tendrá que ser analizado y estudiado, para dimensionarlo en su justa medida, ya que obviar o evitar su tratamiento no soluciona nada.

A pesar de que ésta discusión no está, planteada para el presente evento, me voy ha referir brevemente a ella, para señalar, que es justa la indignación de amplios sectores

de la población de America Latina, y especialmente de los pueblos indígenas, debido al barullo que armaron las autoridades españolas para festejar el Quinto Centenario del "encuentro de dos mundos". Aquí reaccionamos como reacciónarían seguramente y con toda justicia los pueblos cuyos conquistadores celebraran ruidosamente los aniversarios de sus hazañas e invitaran a las victimas a evocar las mismas.

LOS URU -CHIPAYA

La nación Uru, y los Chipaya como uno de sus componentes han sido protagonistas - junto con otras etnias - de la historia de los pueblos andinos. Han sufrido las consecuencias de haber sido sometidos por los aymara, los quechua, y por los españoles. Han soportado las presiones para hacerlos cambiar de habitat, para hacerlos abandonar los lagos. Les impusieron el trabajo esclavo de la mita de Potosí. Tampoco se libraron de los impuestos de la corona, de la opresion religiosa en contra de sus Mallkus, creencias y celebraciónes. Por no ceder a sus exigencias sufrieron toda clase de vejámenes y humillaciónes....

En la actualidad los Chipaya, son el grupo Uru sobreviviente más importante por su número (1.200 habitantes), organización y dinámica. Tienen territorio propio y una organización compacta, que les permite afrontar los problemas de manera conjunta.

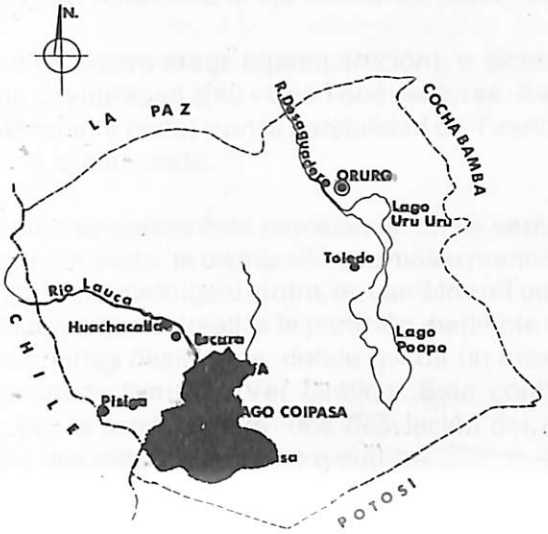
Estas características permiten afirmar al historiador N. Wachtel, que los chipaya " son un grupo social autónomo, con su territorio y su pueblo".

El autor señala que esta etnia, constituye un verdadero modelo cultural, que ordena la vida, el espacio, el tiempo, el sistema de creencias, de prácticas religiosas, de símbolos que combinan los Mallcus andinos y los santos cristianos, o el sistema de riego que es ordenado también sobre la base de la organización dualista del territorio.

Ahora bien en qué consisten las contribuciones o aportes que hacen los Chipaya al mundo? En primer lugar la constitución del modelo descrito, que se manifiesta específicamente en su organización social y como consecuencia en la planificación del territorio, en la arquitectura y en otros aspectos mencionados.

En segundo lugar, la producción de alimentos en un suelo tan pobre y saturado de salitre, para lo cuál se ha construido una inmensa red hidráulica artificial, que posibilita la desalinización de los terrenos de cultivo. Y, en tercer lugar, la construcción de viviendas, una verdadera hazaña ya que en la zona la tierra no sirve ni para hacer adobes y hay ausencia total de madera, piedra y otros materiales suceptibles de ser empleados en la construcción.

UBICACION



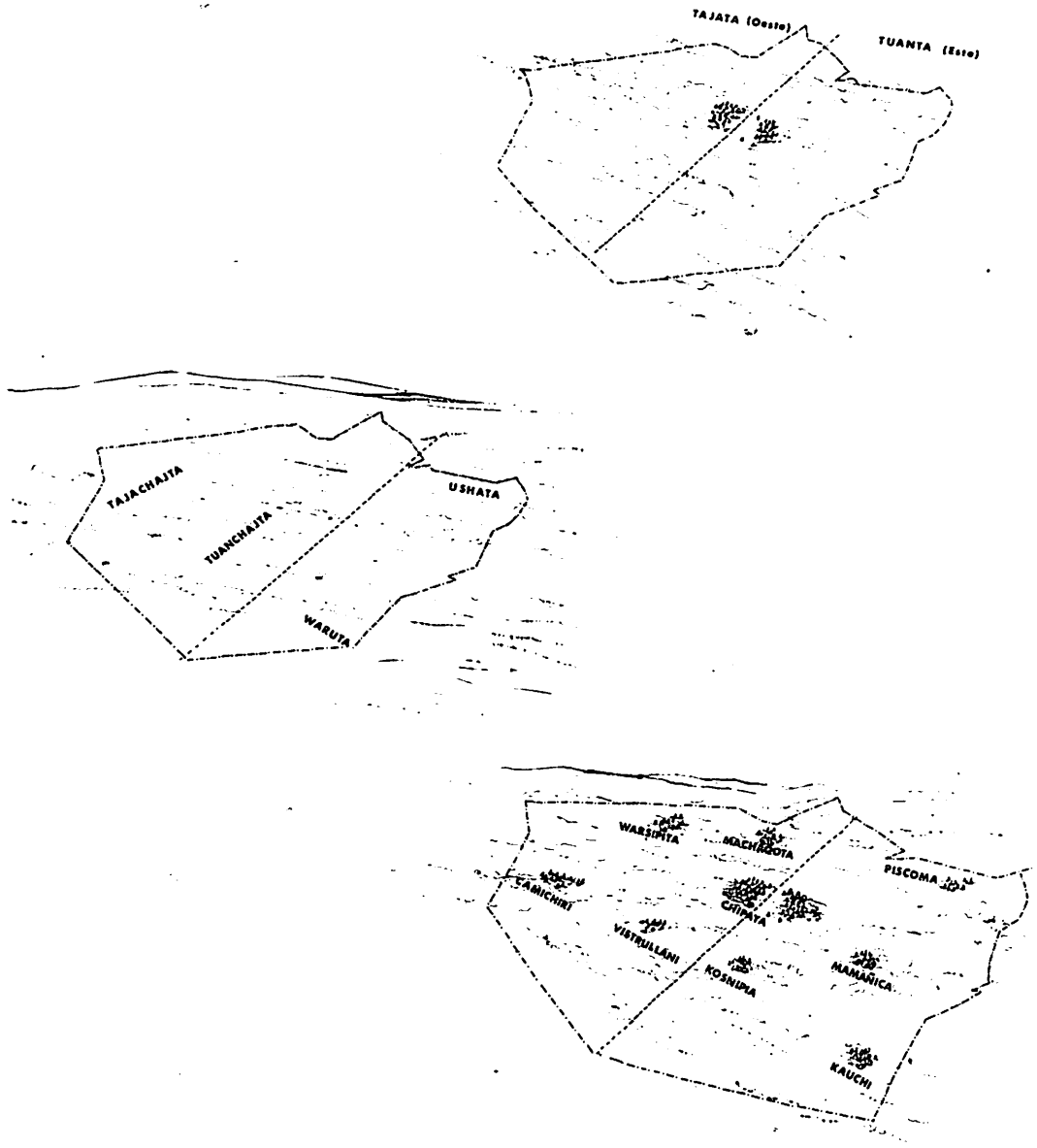
Los Chipaya se han asentado en la parte norte del lago Coipasa, en la provincia Atahuallpa del departamento de Oruro, en la parte sud del "eje acuatico" formado por el lago Titicaca, el río Desaguadero, el lago Poopó y el lago Coipasa. En su primitivo asentamiento, ocuparon integramente toda la extensión del actual salar de igual nombre, y gran parte de los ríos Lakajahuira, Barras, Lauca y Todos Santos. Tiene dos cantones Chipaya y Ayparavi. El primero dividido en dos ayllus, Tajata y Tuanta, el segundo con el ayllu Union Barras.

UN ESQUEMA CONCENTRICO

Diferenciándose de otras etnias, los Chipaya han planificado ell espacio territorial, dentro de un esquema concéntrico y zonificado, donde la producción está separada de las actividades urbanas. Así, al centro está el poblado en el que se realizan las actividades de gestión, comercio, educación, salud, recreación, habitación y otras. Rodeando a la aldea se encuentra la zona de pastoreo; y luego están las estancias, compuestas por las viviendas "rurales" o "phutucus", los corrales para el ganado, y las áreas de cultivo regadas por canales que vienen desde el río Lauca.

Como se puede ver, dentro de esta organización existen dos tipos de vivienda, urbana una y rural la otra. Lo que significa una doble residencia. Cada una de las cuales será ocupada con mayor preponderancia. Según la época del año, habrá temporadas donde las actividades de siembra, cosecha y atención del ganado, requerirán una mayor estadía en las estancias. Por otro lado los días de feria, fiesta, las labores escolares y religiosas obligan a los pobladores a trasladarse al pueblo de manera contínua.

PARTICION Y ESTRUCTURA ESPACIAL



Si consideramos el espacio como un producto, y el hábitat como la ocupación total del territorio. El hábitat Chipaya se divide en dos grandes áreas: Tuanta y Tajata (dualidad), cuyas mitades están delimitadas físicamente en el terreno mediante la colocación de hitos y señales.

La denominación de Tuanta (este) y Tajata (oeste) tiene que ver con la ubicación de cada una de las dos partes con referencia al eje central de partición norte - sud.

Luego éstas se subdividen en cuatro áreas (cuatripartición), o dicho de otra manera, cada una de las mitades se desagregan a su vez en dos sectores. Así Tajata se divide en Tajachajta (oeste) y Tuanchajta (este) y en la parcialidad de Tuanta en las zonas de Ushata al nor-este y Waruta al sud-oeste.

Si se observa la manera cómo se realiza éste parcelamiento, se verá con claridad que en el ayllu de Tajata o sector del oeste, la distribución es más o menos simétrica y cada sub-área resulta un rectángulo alargado igual al otro, en cambio en Tuanta la subdivisión no es proporcional ni regular, ya que se realiza la partición mediante una diagonal que divide el rectángulo en dos partes desiguales, donde queda un área mayor llamada Ushata y la menor denominada Waruta. (Ver Gráfico° Esta configuración estaría demarcada en el pasado por la existencia de una desviación del río Lauca, la cual pasaba por el medio de las dos mitades de norte a sud.

En 1960 se crean los "anexos" y como consecuencia de ésto, el espacio vuelve ha parcelarse. Al interior de cada una de las áreas subdivididas como Tajachajta y Tuanchajta, el espacio vuelve a dividirse en dos partes una septentrional (norte) y otra meridional (sud). En el caso de Tuanchajta esta parcialidad, se divide en otras dos áreas menores Warsipita al norte y Camichiri al sud, en Tajachajta (la otra parcialidad de Tajata), igualmente aparecen Machaqota y Vistrullani como componentes de la subdivisión al norte y sud respectivamente. En esta mitad (Tajata) se aprecia claramente un emplazamiento regular y simétrico en cada una de las esquinas. Para el área de Tuanta dentro de las partes de Ushata y Waruta, los asentamientos se dan de la siguiente manera: tres subdivisiones para Ushata: Piscoma, Mamanica, Kauchi, y Kosnipia es la cuarta subdivisión dentro del área de Waruta. (Ver Gráfico)
Esta bipartición del espacio, es consecuencia del modelo dualista en que se ordena la sociedad, fundamentalmente de la organización social en dos ayllus Tajata y Tuanta, además de los otros campos como la cultura, los símbolos, el tiempo, el riego etc.

UNA CRUZ EN EL TERRITORIO

Al visitante que llega a Chipaya, le impacta una suerte de capilla muy pequeña, o mas bien podría ser una maqueta grande, en definitiva una representación... (de un metro de lado por un metro y medio de altura,) al costado del camino. Al grupo que íbamos culminando el largo viaje, nos intrigó igualmente, a pesar de que el escenario previo al poblado, está colmado de estímulos visuales (como las montañas, los grupos de phutucus, el mismo río Lauca, etc). No percibimos sin embargo, que ese objeto más o menos extraño, podría ser parte de un sistema de calvarios o estaciónes religiosas, que atraviesan el territorio con un ritmo variable (de varias centenas de metros, a dos

o tres kilómetros de distancia). Además, cada calvario estaría destinado a un santo y tendría una fecha en que es celebrado y recordado. El sistema de estaciónes, según Wachtel (op.cit) formaría en el territorio una gran cruz tomando al pueblo como centro; cada una de las partes de la cruz representaría a uno de los cuatro sectores en que se divide el territorio .

EL PUEBLO

El tratamiento espacial del poblado chipaya, tampoco escapaba al modelo de bipartición. En efecto, si se examina el plano del poblado realizado por Metraux en 1935, rápidamente se puede advertir la presencia de dos agrupamientos separados por un espacio central, que corresponden a los ayllus de Tajata y Tuanta.

Ahora bien, dentro de esta última se advierte otro agrupamiento correspondiente a un tercer ayllu llamado Warta, refuerza ésta sub-división la presencia de una pequeña capilla en cada uno de los agrupamientos. La existencia de este tercer ayllu lleva al mencionado historiador N. Wachtel a indagar sobre la posibilidad de un cuarto ayllu lo que probaría la hipótesis de un manejo espacial de cuatripartición también en el poblado.

OTROS ASPECTOS

El conjunto urbano estaba constituído por "hileras o tiras" de viviendas, vinculadas por muros curvos o por la proximidad entre las mismas. Las unidades de vivienda o "wallichi koya" estaban ordenadas asimétricamente, pero mantenían un eje ordenador, que era la dirección norte-sur. Es importante señalar, que el "diseño" del agrupamiento, llegaba a constituir una interesante "trama o tejido" abierto, que tenía la virtud de recibir, nuevas células o viviendas sin modificar el conjunto. En otras palabras, la forma en que estaba trazado el agrupamiento, era una especie de "rejilla indeterminada" quetenía la propiedad de modificarse, agrandarse o crecer armónicamente.

LA IGLESIA

Emplazada dentro del espacio central, la componen un conjunto de elementos, una capilla rectangular con techo a dos aguas, una torre de gran altura con contrafuertes de arcilla y dos espacios exterióres, uno más pequeño o atrio rodeando a la capilla, con oratorios o posas en tres esquinas y en la cuarta, se ubica la torre. Adosado a este se ecuentra otro espacio más grande a manera de gran patio o plaza con oratorios en las esquinas. El espacio interior de la capilla "grande" (dedicada a Santa Ana patrona del pueblo) se divide en dos mitades (este - oeste), donde los habitantes de Tuanta se ubican al este y los habitantes de Tajata al oeste, al interior de cada mitad los hombres se sientan a la derecha y las mujeres a la izquierda.

Y EL CEMENTERIO

Qué tiene que ver con el esquema biespacial? Cómo está distribuido? En primer lugar habrá que aclarar que antiguamente existió un cementerio y en la actualidad hay otro, los cuales manejan el modelo en dos versiones diferentes, pero con un mismo patrón espacial. El antiguo cementerio era un rectángulo cuyo lado más largo iba de este a oeste; el lado oeste (lado menor del rectángulo) se ubicaba una de pequeña capilla donde reposan los huesos de los antepasados más antiguos; por el lado opuesto (es decir el del lado del este) es el ingreso al campo sagrado. Al norte del eje este - oeste se ubican los restos de los muertos de Tajata, y al sud los de Tuanta, donde a su vez las dos mitades se dividen en areas destinadas por pequeños lotes, a los difuntos de las familias de Tajachajta, Tuanchajta y a Ushata y Waruta.

El actual cementerio ubicado en las afueras del pueblo, sobre- elevado en relación al nivel de piso del lugar para evitar que las inundaciónes afecten a las tumbas, es tambien un rectángulo, con la diferencia que la capilla para los restos de los antepasados, está ubicada al norte en el lado menor del rectángulo y por el sud está la entrada al cementerio, puntos por los cuales atraviesa un eje virtual de este a oeste, y parte las dos mitades de Tajata y Tuanta, reproduciendo a su vez las áreas de los sub-agrupamientos, ya mencionados en la descripción del cementerio primitivo.

Se tiene entonces que un mismo patrón de organización espacial rige para el pueblo donde habitan los vivos que para el espacio destinado a los muertos. Wachtel sintetiza de esta manera; " Nosotros estamos en presencia de un nuevo juego de espejos: el mundo de los muertos refleja el de los vivos en el microcosmos sagrado". En otro párrafo afirma: " Una misma estructura así se prolonga, ya que sus componentes se definen diferentemente. Como si dentro del mundo de los muertos igualmente y a pesar de las transformaciónes introducidas por la historia, una misma grilla continuaba a ordenar el espacio y la sociedad, y trataba de retener el curso del tiempo."

LA AGRICULTURA

La agricultura en Chipaya es uno de los mayores desafíos, ya que hacer producir alimentos a ésta planicie salina es una verdadera proeza, y por los comentarios que ellos mismos hacen, no están muy seguros de si han triunfado o si no vale la pena tanto esfuerzo.

Sin embargo, es bueno mencionar que han sabido utilizar los conocimientos de su remoto origen acuático, para poder "lavar" el terreno que de otra manera es solo "un desierto de tierra-arenosa y sal" imposible de producir nada.

El procedimiento de cultivo, (después de una larga preparación del terreno) propiamente dicho, es sencillo, manejan una azadilla (astuma-takisa) de mango largo. Con este instrumento se agujerea la tierra en hoyos a la distancia de 50 cm aproximadamente y se coloca la semilla. (No remueven la tierra ni manejan arado de ninguna clase).

La sal, la helada, el salado viento, son los peores enemigos, y después de cada cosecha, la tierra queda otra vez salinizada.

EL RIEGO

Hablar de agricultura y ganadería en la zona Chipaya es hablar de riego, el cual es un autentico sistema hidraulico de canales artificiales, estructurado de la siguiente manera: El río Lauca constituye la matríz de la cual se han hecho las tomas principales. Es decir, dos canales principales (que se van dividiendo en forma de árbol) correspondientes a los dos ayllus de Tajata y de Tuanta, canales que alimentan las zonas de cultivo y los bofedales (donde crecen plantas acuaticas que sirven como forraje para el ganado porcino y otras especies). Asímismo con esta fuente de agua, se inundan extensas superficies de terreno formando de esta manera lagos artificiales, que una vez desecados son los futuros campos de cultivo. Toda esta labor sirve para lavar el suelo y desalinisarlo, además de enriquecerlo con nutrientes como el limo, y el humus orgánico que el agua acarrea. Este trabajo se realiza en forma periódica cada seis meses, y en forma rotativa, es decir que mientras un bloque de parcelas son cultivadas, las otras estan siendo innundadas y preparadas para el siguiente período agrícola.

Esta estructura de canales que también van rotando en función a los terrenos, tienen un cauce inestable, debido al relieve llano de la región y a la irregularidad de las lluvias, lo que ocasiona frecuentes desbordes e innundaciónes. Por esta razón los Chipayas hacen todo lo posible para hacer un buen manejo del agua, haciendo limpieza y drenaje del de estos ríos artificiales. Así mismo construyen pequeños diques con el fín de dirigir el agua hacia los terrenos a ser cultivados, además de cortar y secar otros. El manejo del agua se hace de manera comunitaria, por turnos rotativos en cada uno de los ayllus.

En los terrenos preparados se cultivan, quinua, cañagua, y una papa amarga. Son de propiedad colectiva. Además cada familia tiene una parcela (chía) de unos 5 m. de ancho, por unos 900 m o más, de largo. Tajata, tiene cuatro áreas de cultivo: Josellave, Pawallani, Markakollo, Maica, y el Tuanta tres, Taipiwano, Yunguyo, Tchirimilla.

El procedimiento, de elimiminar la sal de la tierra, es un verdadero APORTE de lo que puede lograr la voluntad humana, y es digno de resaltar que esta purificación y enriquecimiento de la tierra se realiza solamente con la imaginación, el tezón y la energía de trabajo, de los agricultores Chipayas.

LA GANADERIA

En este campo se crían y comercializan, ganado camélido, ovino y porcino. Es la actividad económica más importante debido a los ingresos que genera este rubro. La ganadería al igual que la agricultura, se basa en el riego que posibilita el crecimiento de pastos que sirven como fuente alimentaria de los animales. El alimento para el ganado porcino, es el mismo pasto y otras especies acuáticas que crecen en el agua, y que al parecer desarrollan mejor en estas condiciónes. Cerca de estos bofedales o pantanos artificiales, los Chipaya han construído unos pequeños phutucus de tepe para los cerdos con crías, y para el ganado ovino y camélido están los corrales cerca de las viviendas de las estancias.

LA CONSTRUCCION

Los Chipaya son conocidos por la habilidad en la construcción de sus viviendas, de forma parabólica y de planta circular en el caso de las viviendas urbanas, (walichi khoya) y las viviendas "rurales" de las estancias, son tambièn de base de circular y el muro envolvente adopta la forma de un cono (phutucu).

Hay que destacar que lograr producir un refugio donde protegerse de las inclemencias del tiempo, en esta planicie arenosa, es realmente una hazaña. Como hacer para construír algo en un medio geográfico tan mezquino donde escasea la tierra arcillosa hasta para hacer adobes? tampoco existe piedra, ni madera, ni otro material constructivo... Pero la necesidad tiene "cara de hereje para eso los Chipaya inventaron el "tepe" o champa o "paya" en su lengua, que es un bloque de tierra y raíces de un pasto o gramínea que abunda en la zona. Con el tepe se construyen los muros, que se extraen del suelo, se hacen secar y se colocan directamente sin ninguna elaboración. Se ponen uno al lado del otro, y así en seco (sin ligante) se levanta el muro curvo a manera de anillo que se va estrechando fila por fila hasta una altura de 2.40 m. (y posteriormente se reboca como protección y para evitar la infiltración de aire).

Luego se construye la cubierta, que es una cúpula cuyo esqueleto se arma con ramas de thola, (un arbusto que dá en la región) se amarra fuertemente, con sogas de paja brava (previamente trenzadas). El esqueleto se cubre con una lámina de paja y barro o "Wara" y sobre esta se coloca la paja brava por donde correrá el agua de lluvia. Que a su vez se sujeta con una "chipa" de cuerdas de paja brava y proteje a la cubierta de los vientos.

La puerta de la vivienda, se hace de un cactus, que se trae de lejos, se corta en forma de tablas, se deja secar. Una vez secas se las une con cuerdas de cuero de llama y de esta manera se protege la abertura que se dejó en el muro.

Al principio y al final de la construcción se realiza una cha'lla agradeciando a los Mallkus por la nueva morada y a los compañeros por la ayuda recibida ...

BIBLIOGRAFIA

WACHTEL, Nathan :
1991 Le Retour des Ancetres, Gallimard.

QUISPE, Martín:
Historia tradicional de los Urus de Chipaya.

ZEBALLOS, Luis:
1980 Apuntes sobre los Chipaya . Mimeografiado.

METRAUX, Alfredo:
Los Indios Uru-Chipayas de Carangas, en Khana 3-4

VACARREZA, Josermo :
1987 Oruro.

SAAVEDRA, Bautista :
1971 El Ayllu. Edit Juventud, La Paz.

ARZE AGUIRRE, René :
1991 Conversación con N. Wachtel, en Presencia. Diciembre de 1991

COMUNIDAD Y CULTURA (CHIPAYA)

Efren Choque C.

A MANERA DE PRESENTACION

El presente trabajo ha sido realizado con el propósito de contribuir al mejor conocimiento de una de las comunidades étnicas Chipaya, singular por el medio geográfico donde vive, sus hábitos de vida, sus costumbres, tradiciones, creencias, etc. que en suma constituye su legendario acervo cultural autóctono cuyos aspectos, de manera muy resumida se ha tratado de mostrar, completado con un brevísimo diágnostico de su realidad social, sus problemas y sus necesidades inmediatas.

La etnología como campo de investigación abarca una vasta rama de estudio, que en este caso podríamos realizar sobre esta comunidad. Es por esa razón que el presente trabajo no es más que una muestra de Chipaya, una comunidad milenaria

CHIPAYA: COMUNIDAD Y CULTURA

ASPECTO GEOGRAFICO

Chipaya se encuentra en el oeste del departamento de Oruro, a unos 182 Kms. de la ciudad de Oruro y a 3782 m.s.n.m. Es la quinta sección municipal de la Provincia Atahuallpa.

RELIEVE

El territorio es llano en toda su extensión. Por su naturaleza predominante gradoso y salitroso, cuyo relieve es más evidente a las cercanías del lago Koipasa, donde cada año periódicamente suele formarse una capa salífera que es aprovechada por los mismos comunarios. La vegetación que predomina son los pastos cortos como los "Janki jankis" en toda la zona norte y la "kullcha" en la pampa sureña. Resalta también las áreas irrigadas de pastoreo y las lagunas ocasionadas pon la confluencia de las aguas del río Lauka.

HIDROGRAFIA

El río Lauka constituye la cuenca hidrográfica de la comunidad y por consiguiente es vital elemento para la sobrevivencia de la "arka". El río primeramente se divide en las cercanías del Villorio Karpa - anexo de las localidades de Romeropampa, provincia Litoral- y sucesivamente sufre nuevas bifurcaciones mas al sur, de modo que dentro del territorio Chipaya vertebra hacia el lago Koipasa, bordeando por el este y oeste de la

milenaria comunidad, ramificado en varios ríos y riachuelos, siendo los mas importantes: Mamañika, Thuska Jawira, Pabellón, Kusillawi, Taypi Jawira, Nirxa Jawira y otros.

CLIMA

El occidente orureño constituye una vasta región altiplánica de la que forma parte el medio geográfico de Chipaya. Se encuentra predominada por el clima frígido, con vientos fuertes durante el otoño e invierno, soplado desde la cordillera occidental. Por otra parte, provienen cotidianamente corrientes de frío intenso desde el lago Koipasa que amainan relativamente durante las estaciones de primavera y verano, meses en los que se suceden las precipitaciones pluviales discontínuas, y en veces con mucha intensidad, ocasionando el anegamiento de las pampas de pastoreo.

LIMITES

La comunidad limita al norte con las sayañas del ayllu Quillana de la marka Huachacalla; al este con el cantón Aypharawi, anexo de la misma comunidad; al sur con el lago Koipasa y al oeste con las sayañas del ayllu Kanaza de la comunidad de Sabaya.

En lo relativo a la conexión vial, Chipaya mantiene dicha vertebración con todas las comunidades aledañas, siendo el mas importante, el camino que une con el pueblo de Escara, por donde permanentemente los comunarios chipayas realizan sus viajes a la ciudad de Oruro.

LA COMUNIDAD

Chipaya es una de las comunidades prehistóricas, remota en su orígen, vivieron dominando el extenso territorio de las márgenes del río Lauka y del lago Koipasa, llegando hasta las áridas tierras del Llica. Se consideran como los descendientes directos de los Urus. Según su leyenda, una pareja de chipayas habrían sobrevivido de un juicio solar salvándose en el río Lauka, forzados a la costumbre de salir de noche y ocultarse durante el día en dicho río, cuya forma de habitar los caracterizó por mucho tiempo, hasta que un cristiano misionero cura de Sabaya los descubrió y deshizo el hechizo bendiciéndoles con agua bendita y desde entonces, los chipayas dejaron su costumbre de vida nocturna. Pero su linaje de los Urus les ha llevado ha considerarlos como "chullpa puchos", caracterizados en la región por su cultura milenaria. La comunidad mas poblada y consiguientemente con menor éxodo entre los pueblos de la región, y asimismo, su singular cultura autòctona, telúrica y milenaria les ha situado como el centro turístico más importante del departamento de Oruro. En el aspecto económico, su actividad vertebral es enteramente agropecuaria, teniendo como actividad principal la crianza de ovinos, porcinos y en menor escala de camélidos. Además podemos citar su alta producción quesera de diciembre a marzo, cuyo

producto es comercializado en la ciudad de Oruro y en los centros aledaños. En la agricultura se cultiva predominantemente la quinua y la papa, pero esta fuente de economía no abastece a las necesidades de la población, lo que determina su pobreza, a la que se suma también el clima frígido y la aridez del terreno que no ofrece mayores perspectivas para el mejoramiento del nivel de vida.

En cuanto a su organización social, la comunidad mantiene la práctica de los sistemas de trabajo cooperativo comunal que han tenido su orígen en el incario como el "ayni", la "mink'a", "la sataqa"; "la jayna" y la "aynoqa", practicada principalmente en los trabajos comunales de irrigación de las tierras de pastoreo y de cultivo, y en la construcción de obras de bien comunal, lo que les caracteriza como la comunidad más unida para los trabajos comunales.

RASGOS PSIQUICOS DEL POBLADOR

Como queda dicho, la comunidad es actualmente la más poblada y con menor éxodo, debido al singular carácter de apego a su comunidad, lo que no le permite una fácil emigración. Hecho que sin embargo sucede a causa de la política colonizadora de nuestro tiempo, lo cual por cierto, no significa otra cosa que un alejamiento temporario de estos aborígenes respecto de su tierra natal.

Esta parte podemos corroborar citando el Prof. Félix Barrientos Ignacio que dice: "Los chipayas sobre todo aman su terruño, sus lagos, sus ríos, sus pampas; se diría que éste páramo emana extrañas fuerzas que sujetan a sus habitantes magnetizados en su medio natural".

En lo relativo a su carácter, ha sido motivo de diversos criterios. Así en el pasado fué vista con una visión muy negativa, como aquel viajero Tiburc Segel, en 1902, después de su visita a esta milenaria comunidad calificó de "momias vivientes o momias que hablan", otro escritor refiriéndose a los chipayas decía: "se hallan muy renegados, tienen poco respeto por la dignidad humana, la corrupción es sorprendente, pues el concubinato y el adulterio son normas de convivencia sexual; la vida marital comienza desde los quince años. Son de inteligencia retardada, de imaginación pobre, juicio lento, memoria frágil, sentimientos poco desarrollados y no conocen el alfabeto humano, sus reacciones son fuertes y violentas, su voluntad pasiva, mayormente dirigida por el subconciente, timoratos, huraños, retraídos y desconfiados, impulsivos y hasta bárbaros, rencorosos y de resentimientos atávicos. Estos antecedentes que tengo, les han precipitado en los últimos años a una vida inmoral y holgazana.

Por su parte, el citado Prof. Félix Barrientos Ignacio corrobora dicho carácter al sostener: "... la monotonía de la pampa ha forjado en el alma de estas gentes un espíritu extraño, un carácter duro y huraño con sentimientos áridos, ausencia de afectos estéticos, ánimos sin fuerza, pesimismo y casi derrotismo; ... a eso se debe el hecho de que cuando

odian expresan sentimientos de egoismo; venganza, desconfianza y fingida sumisión, poco o nada románticos en el amor..., los criterios antecedidos contradicen con la personalidad que manifiesta el poblador chipayeño, quizás porque tales criterios corresponden a corrientes clasistas o porque los citados autores no lograron compenetrar a la idiosincrasia de los habitantes de éste grupo étnico, así como también no llegaron a comprender la realidad socio-cultural de Chipaya; el carácter de su poblador, adornan como virtudes su afabilidad y su sensibilidad comunaria, a más de su carácter comunicativo, cuya sensibilidad lo manifiestan hacia los visitantes ofreciéndoles su hospitalidad; al respecto, el connotado investigador Prof. Alberto Guerra Gutiérrez manifiesta: "el chipaya es pues, ante todo, de carácter comunicativo, lo que en general le caracteriza su afabilidad y respeto entre ellos y hacia los visitantes.

En suma, esta caracterización muestra claramente, no solo su amplio sentido de afabilidad que mantiene en sus relaciones sociales con todos los visitantes sean extranjeros o vecinos de los pueblos aledaños; asimismo, estas virtudes son también un enfoque directo de su estado psicológico así como su inteligencia muestran un desarrollo normal, con un índice de salubridad sana, aspecto que se puede observar citando la relación promedio del índice de mortalidad anual que es sólo de 0.9% del total de la población y un porcentaje medio de natalidad en 36 niños nacidos por mil, y todo lo cual, desdice definitivamente con los criterios negativos vertidos al respecto, como la calificación de una raza inferior, su estado de evolución social en la barbarie atribuido con relación al sentido unilineal evoluctivo de Morgan en términos de la cultura occidental, su falta de inteligencia, su carácter introvertido, etc., cuyos criterios se han venido propalando impunemente hasta el extremo de denegar su imágen socio-cultural telúrica, autóctona y milenaria, al amparo de pretendidos estudios científicos.

ORGANIZACION COMUNITARIA

La comunidad Chipaya , antíguamente sustentaba su organización originaria, esto es, hasta fines de la década de los cincuenta mantenía el ejercicio absoluto de sus autoridades originarias, ya que las autoridades políticamente instituídas no tenían su cabal importancia, en razón a diversos factores como el fortalecimiento de sus patrones culturales, casi intacto; el desconocimiento de las atribuciones de tales autoridades sobre la comunidad, en ese marco, la comunidad estaba conformada por los ayllus: Tuwanta (ayllu este) y Taxata (ayllu oeste). Cada ayllu estaba regido por un jilaqata, cuyas autoridades dependían a su vez de un "paxx matmillo eph", más conocido en la cultura aymara como Jach'a mallkus, ancianos septuagenarios, notables en la comunidad por la templanza de sus hábitos y su profunda sabiduría, hacían de yatiris, y guía en los actos rituales y de costumbres que se realizaban en la comunidad y en el caso de conflictos comunitarios o familiares. Las decisiones que adoptaban eran de carácter inapelable. Tenían también el kamayu en cada ayllu, como autoridad encargada de supervisar las faenas agrícolas y el cuidado de las chacras comunales; caracterizaba

a la comunidad una férrea unidad de sumisión y obediencia hacia sus autoridades, principalmente para los trabajos comunales de manejo de las aguas del río Lauka con fines de irrigación de sus pampas de pastoreo o de cultivo.

Completan el lote de autoridades originarias, los Alcaldes Mayores de cada ayllu, que tienen la misión de coordinar e impulsar los trabajos comunales y el desarrollo de sus respectivos ayllus. En lo relativo a las autoridades políticas, actualmente han recobrado su importancia y vienen cumpliendo sus funciones previstas por Ley. Empero, este aspecto no ha afectado mayormente la vigencia de las autoridades originarias.

CULTURA

A la cultura Chipaya, -como queda dicho- la singulariza su carácter milenario, autóctono y telúrico. Su remoto orígen ha determinado una arraigada expresión cultural profundamente telúrica, expresada por una parte, en la idiosincrasia de sus pobladores de espíritu arraigado a su pueblo Asímismo, la cosmovisión de su religión andina esta consagrada a la madre nutricia: su tierra, el río Lauka y sus ganados, así como toda su mitología tradiciones y creencias tienen la percepción del espíritu telúrico andino, según veremos.

INSTRUMENTOS MUSICALES

Como se sabe, la música como toda expresión cultural, refleja las condiciones socio-psicológicas. En el caso de dicha comunidad, como su vida estoica y de consiguiente fortaleza, su pasibilidad y el espíritu telúrico hacia su terruño, sus preocupaciones y sus anhelos, etc. Son razones por las cuales la música Chipaya es profundamente melancólica y nostálgica, expresada en ritmo lento y cadencioso, en melodias dulces que inspiran la pureza de su aire telúrico.

Entre los instrumentos musicales nativos se tiene el "wawku" fabricado de cerámica (barro cocido), muy similar a la ocarina. Es un instrumento de viento que se toca al igual que la zampoña; el "puttzi" y el "maysso". Ambos instrumentos parecidos a la zampoña, están formados de dos y tres cañas. El "ch'iwku" es otro instrumento muy parecido al pututu y finalmente la "t'axt'aqa" que sirve como un tamborcillo. La música bailable es interpretada actualmente en "lichiwayo" y "sikuris".

RITOS Y CREENCIAS

La comunidad practica la "wilancha" y la "ch'alla" consagradas a la trilogía de la madre nutricia: La Pachamama, el río Lauca y sus ganados. Entre las ofrendas de la "wilancha" tenemos la consagrada al río Lauka (k"ass zaty). Se realiza los primeros días del mes de febrero; la costumbre es protagonizada por los jóvenes, quienes, formando un grupo de cuatro parejas entre tortaqas y t"uwas, o sea dos parejas por cada ayllu y

asistidos por un "matmillo epx" o guia de los actos de costumbre, se constituían al amanecer en la "pukara" de dicho río ubicado en el punto de su bifurcación, donde después de cumplir ciertos ritos de "ch'alla" se trasladaban por la orilla del río hasta la "pukara" ubicada al márgen del río "Pawilluna".

En este lugar le espera una nutrida concurrencia asistida por los Jilaqatas y otras autoridades, la fiesta ritual, después de la wilancha se prolonga durante el resto del día. El acto central de dicha ofrenda se realiza durante el medio dia, donde los jóvenes pasantes, a manera de entrega y en una fiesta de alegría eran arrojados al río, después de cuyo acto comenzaba la fiesta amenizada por el conjunto de tarqueadas, terminando al atardecer con la comilona de la "alza", donde asisten todos los miembros de la comunidad.

La "wilancha" a la Pachamama o "wirginia paxx ma" se realizaba durante todo el año y en diversas circunstancias, pero en general de acuerdo a la costumbre de cada familia que suelen realizar dicha ofrenda con diversos motivos, como por ejemplo para la buena suerte, la salud, para el inicio de la construcción de una casa o para su estreno, etc. Empero, las "wilanchas" comunales se encuentran asociadas con las festividades cristianas, como también con algunas actividades vertebrales como por ejemplo de la agricultura y la ganadería, en este caso, en ocasión del inicio de la siembra ofrendan una "wilancha" a la "paxx ma", augurando la bendición de la "pachamama".

Durante el acto de la ofrenda de la wilancha son recordados todos los mallkus atribuídos a las montañas de su entorno, las montañas más veneradas son: al norte el Sajama y al oeste, el Tata Sabaya, a los que durante el acto ritual imploran su protección divina. Asimismo son recordados los "Samiris", los "Misa joch'is", "tunka pani misa", etc.

Entre otras prácticas religiosas se encuentran aquéllas relacionadas con el espiritismo que es practicado por los curanderos, a quienes acuden cuando sobreviene alguna enfermedad, desgracia o mal presagio de los sueños, casos en los que el curandero procede primero a adivinar en la coca, buscando la causa del mal, atribuyéndolo comúnmente a los siguientes males: cuando está embrujado, cuando está maldecido por alguna persona rencorosa, cuando está asustado, su espíritu se ha quedado en el lugar donde ocurrió el susto, o cuando el susto se le atribuye al diablo. Asimismo, a los difuntos diciendo que quiere llevárselo, porque no se han acordado de él y esta resentido; en todos los casos citados, el curandero procede a realizar ciertos ritos, a veces pidiendo una llama blanca o una oveja, un sullu, etc.

En algunos sucesos imprevistos que los chipayeños consideran como señal del mal aguero o en su caso como seña de buena suerte, como por ejemplo, el aullido de los perros por las noches se le atribuye como la próxima muerte de algún vecino del pueblo. Cuando cae una espantosa granizada se dice que es debido a los amores de adulterio.

El eclipse del sol es un presagio catastrófico para los chipayas, ya que les atribuyen a una próxima funesta guerra, o a la muerte de varios lugareños. Si el eclipse es de luna, el presagio de mal aguero es atribuido para las mujeres, etc.

Entre las costumbres más importantes se tiene el "wayñu k'illp'a" consagrado a sus ovejas, cuya costumbre, remota en su orígen son motivados por el carácter sagrado y la dilección singular que guarda el chipayeño a dicho animal, a sus llamas y a sus chanchos, quizás, porque en muchos casos representa la integridad de su trabajo, tanto como fuente de ingreso económico y sustento alimentario. El "wayñu k'illp'a" es la costumbre que se realiza para la marca a manera que se pone en la oreja del animal como indicativo de propiedad, a cuya costumbre -de navidad hasta los primeros dias de enero que se realiza- son invitados los vecinos y copoblanos del lugar, brindándoles exquisitas comidas y asado preparado para la comilona "alza". La costumbre festiva es acompañada con kitaras y cantos melancólicos interpretados por los asistentes.

En el plano religioso cristiano, los pobladores pertenecen a diversos dogmas según cada sector religioso, siendo las más importantes, la religión Católica y la iglesia Pentecostal protestante. Además existen otras iglesias protestantes como : San Juan Bautista y Misión Mundial. Como se sabe, la doctrina protestante, anula y extingue la cultura autóctona, cuyos factores han ocasionado en el pasado serios enfrentamientos entre los comunarios catequistas y protestantes, cuyos conflictos sociales se vienen arrastrando hasta el presente, ocasionando una paulatina división comunal. La festividad principal de la comunidad es la consagrada a la Virgen de Santa Ana, considerada como patrona del pueblo; es celebrada el 26 de julio, y en el pasado constituía una de las mayores festividades entre los pueblos de dicha región. Además son motivo de festejo las festividades de Semana Santa, Corpus Christi; San Juan; Todos Santos, etc.

ESENCIA DE LA CULTURA CHIPAYA

La paulatina evolución socio cultural de la comunidad, expresada en una permanente modificación, cambio, extinción o metamorfosis de sus rasgos culturales, ya sea debido a la influencia proveniente de las grandes urbes u otros factores, y La identidad de su desarrollo fonológico ha sido motivo de profundas contradicciones, lo que en gran parte se debió a la falta de conocimiento de los filólogos y linguistas sobre esta lengua, de modo que sus estudios comparativos solo se basaron sobre determinados ejemplos ya tradicionales. Dicha contradicción sustentada por diversos autores, la derivaron como una lengua derivada de la rama urupukina, como una parte de la lengua uru, o simplemente la lengua chipaya.

Lo más probable es que su desarrollo fonológico pertenece al sistema fonológico proto Uru-pukina, cuya hipótesis es posible deducir considerando su pasado histórico y en

base a los estudios comparativos realizados por J. A. Masen.

En lo relativo a su tipología, la lengua mantiene una estructura sufijante, y por consiguiente no es aglutinante, cuya fonología sonora es predominantemente sorda. A decir de Ronald Olson, la lengua chipaya estaría estructurada en su léxico por un 19% de palabras prestadas del aymara y por un 5% de voces de orígen quechua; otro 3% formado de términos comúnes al aymara y al quechua y otro 6% de palabras de procedencia española, cuyo estudio lexicológico en lo relativo a las palabras prestadas del español y del quechua resulta ser muy exagerada, determinando como una lengua muy asimilable hacia otras lenguas.

LA VESTIMENTA

La vestimenta chipaya se caracteriza por su singular tejido, hecho generalmente de lana de oveja. La vestimenta del varón se llama "q"awa" y las partes de su atuendo consisten en una camiseta hecha de bayeta y un pantalón caracterizado por sus mangas anchas, generalmente de color negro o blanco, también de bayeta. Por encima se visten con la "q'awa", sujetada por la parte central a manera de un cinturón por una pequeña "panoqa", trenzada con singulares adornos en sus extremos hecho de caitos multicolores. En la mujer, su atuendo comprende las siguientes piezas: una "almilla" o ropa interior, bata blanca hecha de bayeta gruesa. Como protección por encima el "urku" puesto a manera de una túnica, generalmente de color café oscuro o negro, sujetado a la altura de los hombros por dos ganchos llamados "p'ichhi". Sostiene por la cintura una faja ancha y vistosa llamada "wak'a", en cuya parte, tanto hombres como mujeres llevan su "wistalla", el "liwi" y otros objetos que lo utilizan en sus andanzas cotidianas. Finalmente cubren su cabeza con un aguayo llamado "tarilla".

VIVIENDA

Como dice Alfredo Metraux: "el problema de la habitación ha sido uno de los más difíciles de resolver para los chipayas. La naturaleza les había negado cualquier clase de refugio natural y además, carecían de lo mas indispensable para la construcción de la casa: no poseían árboles ni encontraban cactus sicarios en la pampa árida que habitaban, ni siquiera tierra apropiada para hacer adobes, solo por doquier arena y un suelo endurecido por gramíneas". El ingenio de la cultura chipaya pudo vencer el obstáculo, y para construir sus habitáculos (khoya), acudieron al material obtenido de su misma pachamama, la ch'amp'a y aprovechando la tierra compacta, enmarañada con las raíces de los pastos cortos (kullchha) recortaron en forma de bloques de adobe para construir sus "khoyas" la utilizaron, construyendo la pared, en forma conoidal llamada "putuku", cuyas viviendas se encuentran mayormente diseminadas en sus jochis o viviendas del campo; las "wayllachis" o como Metraux les denominaba: "choza" son también viviendas circulares, predominantemente construídas en el pueblo, cuyas

paredes con inclinación conoidal se hallan protegidas por encima con techo de paja que descansa sobre soportes semicirculares hechos de tola trenzada en forma de envolturas, que cubierta con paja, adquiere una estética forma de la parte superior de una esfera, la que finalmente se encuentra protegida por una malla trenzada de paja llamada "p'ala", lo que asegura la conservación del techo, de las corrientes de vientos fuertes que predominan en la región.

Por otra parte, ambas viviendas, a mas de la puerta le caracteriza su orificio lateral puesta en la pared, el que sirve a manera de respiradero, tanto para la salida del humo acumulado como para la ventilaciòn del aire.

CONCLUSION

Chipaya es una comunidad étnica, única en el departamento de Oruro. Su manifestación mas relievante en su cultura milenaria, telúrica y autóctona, que viene a constituir parte de la identidad cultural del país, la misma, hoy por hoy, sufre una fuerte transculturación negativa dirigida para su extinsión, que no solo proviene de las grandes urbes, sino, algunos factores directamente en las mismas comunidades: su lengua, su vivienda y su vestimenta son la muestra cultural muy singular del departamento de Oruro, que la relievan para su importancia turística y etnológica. En este contexto -como hemos dicho- la comunidad tiene una evolución muy cambiante respecto a su status socio-cultural. Algunas costumbres, mitos y prácticas rituales han desaparecido o experimentan una lenta extinción, debido principalmente a la negativa influencia de las diversas sectas religiosas que pugnan por acaparar adeptos en mayor número, aspecto que afecta a la comunidad con el riesgo de su desintegración.

En el plano social, a pesar de una paulatina capacitación y orientación educativa, el status cultural de sus habitantes es incompleto, aspecto que es más incidente en las mujeres que por lo general tienen una personalidad introvertida, suma también a estos factores su pobreza, lo que influye negativamente en sus relaciones con los pobladores de los pueblos aledaños que sustentan una concepción discriminatoria respecto a ellos.

En el aspecto económico, la precaria agropecuaria que practican, es quizás el factor determinante de su pobreza, a la que se suma también el clima frígido y la aridez del terreno que no ofrece perspectivas para la expansión de su actividad vital, como las inundaciones frecuentes, ocasionadas por el río Lawka, la sequía de los últimos años, la helada y el alto crecimiento demográfico preveen un futuro desolador sino se toman medidas de solución inmediata.
Como centro turístico, si bien recibe actualmente un flujo regular de turistas, es solo gracias a su conocida situación de "pueblo milenario", por que los caracteres atractivos del pueblo se pierden paulatinamente; el pueblo esta conformado actualmente, por ejemplo por simples casas rectangulares y recientemente con la construcción de

edificaciones modernas financiadas por el Instituto de Cooperación Iberoamericana, lo que en el pasado eran viviendas "wayllachis" o "putukus"; la usanza "k'awa" y el "urku", son sustituídas paulatinamente por la vestimenta común. Suma también a estos factores negativos, la apatía y el olvido de las instituciones pertinentes que nada hacen por preservar su acervo cultural o por lo menos, en la forma de mejorar su nivel de vida.

La urgencia de encontrar soluciones al crecimiento demográfico el medio más adecuado de encontrar su forma de desarrollo, debe ser sin duda la tarea inmediata para la sobreviviencia de esta comunidad. Al respecto, propusimos en 1991, cuyo párrafo se transcribe: "Para paliar relativamente la desoladora situación que afecta a esta comunidad, creemos menester el auxilio permanente de las entidades de asistencia alimentaria. Por otra parte sería una medida mas positiva el asignar un agente de Extensión para que realice un estudio detenido y vea la forma mas efectiva para ayudar y mejorar su actividad vertebral de la crianza de ovinos y porcinos. En cuanto al acelerado crecimiento demográfico que esta acarreando la falta de terrenos para vivir, creemos que sería conveniente el asignarles lo que ha quedado de los inmigrantes a las comunidades que permanecen en la región".

BIBLIOGRAFIA

BARRIENTOS, Ignacio Félix:
1990 CHIPAYA - Reliquia Viviente Ed. Quelco, Oruro, 123 Pags.

CARVAJAL, Juan:
1988 Etnías y Lenguas de Bolivia Ed. Instituto Boliviano de Cultura La Paz 228 pags.

GUTIERREZ GUERRA, Alberto:
1983 CHIPAYA: Un enigmático Grupo Humano Conferencia UTO 27 de Marzo de 1983.

1990 CHIPAYA" Un enigmático Grupo Humano Ed. Lilial, Oruro. , 220 pags.

METRAUX,Alfredo:
1954 La tribu de los chipayas. Ed. Khana La Paz. 158 pags.

CHOQUE CAPUMA, Efren:
1991 MARKA: Cultura y Desarrollo del Occidente Orureño Ed. Lilial. Oruro 239 pags.

EL "P'API"

Una tradición alimenticia que ha vencido al tiempo.

Freddy Yapu Gutiérrez

INTRODUCCION

En el transcurso de la sociedad andina, el conocimiento y práctica de diferentes métodos y técnicas de producción económica fue, indudablemente de gran importancia.

La transformación del pescado "Karachi", "ispi", "humanto", "khaño", entre los "originarios" y el pejerrey y la trucha entre los "importados" ya sea en salado (pescado deshidratado) o en "p'ap'i" (pescado cocido entre piedras) fue y es practicada en forma intensa por las familias campesinas.

Uno de los pilares de la economía andina es la pesca, y su excedente permite el comercio entre los pueblos del valle y del altiplano. el trueque interviene en esa estructura económica como el sistema de valor no monetario y se constituye en la principal técnica para la adquisición de otros productos.

El consumo del pescado, rico en proteinas tales como fósforo, hierro, calcio y otros, se generaliza alrededor de los lagos Titicaca y Poopó. Permite a su vez, que en gran parte de la población viva de esta actividad, ya sea por la pesca o su comercialización.

Los principales pueblos y ciudades del altiplano y valles mantienen una relación permanente con los pesqueros, lo que permite la adquisición del alimento a un costo menor que el de la carne.

El proceso de elaboración del "p'ap'i" es el conjunto de fases y "pases" por el cual el pescado sufre una serie de cambios, hasta llegar al estado de cocimiento. Todo el proceso conlleva el uso de algunos instrumentos que permiten llegar a su estado final. Por tanto, el proceso representa tiempo, mano de obra, materia prima (pescado), instrumentos y gasto (moneda o trueque).

La investigación, tema del presente artículo, se realizó con la colaboracíón de una familia campesina de la localidad de Huatajata, a orillas del Lago Titicaca. La práctica y observación del proceso son los únicos medios que nos permiten escribir y justificar la investigación, que tiene como fin de contribuir a "reconstruir" la magnitud del conocimiento de los pueblos andinos en este campo de la alimentación.

INSTRUMENTOS DE PESCA

Los instrumentos de mayor importancia utilizados para la pesca son: las balsas de totora, botes y lanchas a motor, diferentes tipos de redes y otros de menor importancia.

La tradición de nuestro país identifica a las balsas de totora como los primeros medios de transporte lacustre. Las balsas fueron, posteriormente, sustituídas por botes de madera y a vela, para facilitar la rapidez del traslado y la agilidad en los movimientos. Finalmente, la asimilación campesina a la vida moderna, permite el uso de lanchas a motor, fuera de borda, medio que esta llamado a sustituir a los botes de vela.

Las redes, que antíguamente eran confeccionadas por los mismos pescadores, hoy se puede encontrar para la venta, en las grandes ferias como las del Desaguadero, Achacachi, Batallas y otros sitios de la región, elaboradas por pobladores de otros lugares. Incluso los pescadores pueden encontrar redes fabricadas industrialmente, las que se pueden adquirir en tiendas comerciales de La Paz y otras ciudades.

Otros elementos auxiliares mas usados para la pesca son los corchos flotadores "cantinas" (baldes) para medir la venta (estos implementos tienen una característica muy especial, la de los pescadores son mas pequeñas que la de los compradores).

FASES DE LA ELABORÀCION DEL "P'AP'I"

Primera Fase: Pesca
Los pasos de esta primera fase podemos sintetizarlos en los siguientes:

a) La pesca se realiza mediante el uso de las redes, en grandes y pequeñas profundidades. El pescado realiza su tarea desde la madrugada para luego transportar sus pescados a la orilla del lago y venderlos.

b) Luego de la compra, se procedió al lavado, usando para el efecto grandes bañadores o las "cantinas". algunos compradores no realizan esta tarea, por el hecho de que los pescados recién fueron sacados del agua.

c) Lavado el pescado o no, se colocan en manteles o redes grandes (dependiendo de la cantidad), que son tendidas en sitios limpios o en lugares pedregosos, preparados debidamente. En algunos lugares son plataformas especiales.

d) Posteriormente, se procede a esparcirlos de manera que cada pescado quede aislado, evitando el agruparlos, para facilitar su secado al sol.

e) Dependiendo de la intensidad de los rayos solares, pasada una hora apoximadamente, se procede a cambiar de posición a los pescados, para que sequen totalmente.

Es necesaria una jornada soleada para evitar demoras en la elaboración.

Segunda Fase: Preparación de las Piedras.

La elaboración de "p'ap'i" no puede desligarse de la preparación previa de una cantidad de piedras. Estas tienen que ser planas y de las denominadas "Waja Khalas", pero preferentemente "Urku Khalas" o piedras machos, que son de consistencia fuerte.

La selección se la efectúa en los rios y la capacidad para determinarlas es de ciertas personas que tienen conocimiento innato para tal tarea.

Los pasos que se siguen para calentar y habilitar las piedras son los siguientes:

a) Elegido un lugar, se procede a construir un pequeño horno con las piedras elegidas, colocándolas directamente una sobre otra, con las mas grandes abajo. el diámetro del horno dependerá de la cantidad del pescado.

Tiene una abertura por donde se introduce la leña. Una vez terminada la "construcción", se procede a colocar piedras pequeñas para tapar las aberturas y de esta forma asegurar el equilibrio. Por lo general, estos hornos tienen un metro de altura.

b) El siguiente paso es proceder al encendido de la hoguera, hasta que por el efecto del calor las piedras se blanqueen y formen un color rojizo. Esto se logra cuando la temperatura llega aproximadamente a 400 grados centígrados.

c) El campesino sabe con precisión, sin necesidad de recurrir a ningún artefacto, el momento preciso en que debe dejar de continuar con el fuego y que la leña se carbonice totalmente.

d) Luego se comienza a quitar primero las piedras pequeñas, luego las medianas y posteriormente las grandes, agrupándolas a los lados del horno en el fin de evitar su enfriamiento.

e) Después de quitar las piedras queda brasa y ceniza, las que esparcen en área necesaria. Esa ceniza se denomina en aymara "Sankha Kella".

Tercera Fase: Cocimiento.

Para el período del cocimiento del pescado, los habitantes de la localidad de Huatajata cumplen los siguientes pasos:

a) Terminada la tarea de esparcir la "Sankha Kella", se cubre con una porción de paja brava, lo que producirá humo durante aproximadamente 1 minuto.

Aclaremos este punto. Cuando la paja brava comienza a arder se considera que la

temperatura es suficientemente fuerte, lo que dará lugar a la espera de un minuto y proceder con calma pero, cuando la paja no arde, es señal que se debe actuar inmediatamente.

b) Sobre la paja brava se extienden los pescados en una proporción adecuada al área en que está esparcida la "Sankha Kella".

c) Luego, se cubre el pescado con piedras "Waja Khalas".

d) Acabada la tarea de colocar piedra sobre piedra y entre ellas los pescados, se procede a cubrirlas con hojas verdes de aucaliptos o cualquier otro vegetal y sobre estos paños o awayos viejos. Algunos campesinos confeccionan un manto que se denomina "curji". Estos mantos fabricados de trapos viejos, tienen el propósito de mantener una temperatura adecuada de cocimiento.

El tiempo de cocción dependerá del grado de temperatura que adquirieron las piedras. El promedio de espera, antes de extraer los pescados, es de aproximadamente 45 minutos.

Cuarta Fase: Extracción del "p'ap'i"

Concluido el período de cocimiento se quitan las piedras cuidadosamente, evitando que los pescados se deshagan.

Es costumbre realizar esta tarea con la participación de todos los miembros del grupo. Es importante mencionar que el trabajo colectivo, e incluso la reciprocidad de la ayuda mutua, escenificada por el Ayni, se ejercita en estas ocasiones.

El pescado cocido, de esta manera se extrae sobre manteles y canastas, para luego llevarlos a lugares oscuros. Posteriormente es llevado a los centros de consumo en atados, que son conocidos con el nombre de "chispas".

El "p'ap'i" fresco es servido acompañándolo de papas y ocas también cocidas entre las piedras.

CONCLUSION

Vemos con gratitud cómo las técnicas de cocimiento del pescado se han mantenido originariamente, costumbre que es practicada ampliamente en la región del Lago Titicaca. Demuestra también que en diversas regiones se mantienen intactos los métodos autóctonos de elaboración de alimentos, de los que se han servido los habitantes de la región, desde hace siglos.

LLIQLLAS CHAYANTAKA
TEXTILES EN EL NORTE DE POTOSI

Willer Flores
Jaime López
Katherine Plicque

1. ALGUNOS ELEMENTOS PARA ENTENDER LA HISTORIA REGIONAL

1. El ayllu como unidad de investigación:

Hemos elegido el ayllu Chayantaka como primera unidad de investigación. Pero, qué es un ayllu? Sin entrar en el debate sobre este concepto organizacional andino nos parece necesario recalcar algunas de sus características.

En primer lugar, se trata de un concepto que une a un grupo poblacional con su identidad propia a un territorio determinado.

Al interior de este grupo se establecen vínculos de parentesco privilegiados, como matrimonios exogámicos entre comunidades pero endogámicos al interior del ayllu. Se supone que estos patrones matrimoniales responden a una estrategia de conservación de recursos: mantener el control sobre la integridad del territorio.

Los miembros del ayllu Chayantaka conforman un grupo étnico diferenciado. Ellos se sienten y son diferentes a los pobladores de otros ayllus, de la provincia Bustillos, y lo expresan de diversas maneras. Una primera expresión es su autodenominación: Chayantakas. Viven practicando patrones de conducta, solidaridad, reciprocidad y defensa del territorio. Poseen además su propio sistema de autoridades, tienen y respetan códigos de conducta y de adminitración de sus recursos diferentes a los de sus vecinos. Respetan un calendario de fiestas y ritos particular que los une a sus antepasados y poseen lugares propios para vincularse con sus ancestros, deidades del cielo, tierra y su suelo. Reconocen una historia propia que los une indisolublemente a su territorio.
Estas diferencias étnicas se expresan exteriormente en el vestido: tejen sus prendaconcolores y diseños que ponen en evidencia su diferencia con los "otros".

El concepto del ayllu comprende entonces a un grupo poblacional ligado por lazos de parentesco, más o menos estrechos, con un territorio una historia y una cultura

específicas, conformando un grupo relativamente homogéneo.

Por cierto, se trata de un concepto que debe ser analizado contextualmente. En algunos casos el "ayllu" puede estar referido a un grupo restringido de familiares que ocupa un espacio delimitado, pero que no es portador de una cultura y una historia diferente a la del grupo étnico. En este caso ayllu podría traducirse como "familia". En otros casos, un grupo de comunidades o una "parcialidad" (mitad o tercera parte de un ayllu) puede ser también "ayllu". Finalmente, Harris (1978), Platt (1980) e Izko (1992) hablan de ayllus (grupo étnico), mayores (capacidades) y mínimos (sub-grupos que componen el grupo étnico). En nuestro caso, el uso del concepto de ayllu entre los chayantakas hace referencia específica al grupo étnico en su integridad.

2. El ayllu Chayantaka en la Provincia Bustillos:

Precisado lo que entendemos por ayllu Chayantaka, es necesario ahora relativizar el márgen de diferencia con relación a los otros ayllus que componen la actual Provincia Bustillos.

En efecto 500 años, después de la invasión y 400 después de la integración de la población local a un sistema económico mundial, para un observador externo las diferencias no son tan evidentes.

Los nueve ayllu que componen la Provincia Bustillos, en diverso grado, revisten también similitudes de diferente data y se deben a diferentes razones históricas.

Existen evidencias de que el ayllu Chayantaka formó parte de una unidad mas grande: El ayllu Chayanta compuesto por los ayllus Laymi, Puraka, Chullpa, K'arachas y Sicoyas. Además de estos ayllus "originarios" encontramos en la actualidad otros tres mas: Aymayas, Phanakachis y Jukumanis. No hay certidumbre acerca de la forma en que surgieron o fueron integrados administrativamente a la provincia, ni la forma en que se vivió y resolvió étnicamente esta integración forzosa.

Todos ellos comparten, sin embargo, en la actualidad una identidad territorial mayor: "los ayllus de la Provincia Bustillos". Pero esta identidad es tambien cultural -un sistema de ritos y fiestas coordinados en los Tinkus, el aymara como lengua materna y una forma de vestirse, al interior de la cual colores y diseños marcan pertenencias específicas.

El resultado actual es, sin embargo, el de una provincia donde el componente poblacional mayoritario es indigena y campesino, distribuido en "los nueve ayllus " de la Provincia Bustillos, espacio de referencia mayor para cada uno de ellos.

Los seis ayllus originarios y los nueve actuales han debido establecer vínculos

colectivos a partir del establecimiento de formas de explotación compartidas de territorios y zonas de producción distantes del núcleo; pero, sobre todo, a partir de las estrategias de resistencia y adaptación a la dominación incaica, al mecanismo colonial y al aparato de dominación republicano.

Los seis primeros han dejado huellas en los archivos coloniales a través de la movilización de sus autoridades por el respeto a su territorio y sus estructuras organizativas propias. Es a partir de los reacomodos administrativos de la época republicana que los nueve ayllus se movilizan conjuntamente.

Intentaremos presentar ahora una muy breve síntesis del proceso histórico regional a partir de la unión de estos ayllus en unidades mayores y la descomposición progresiva de estas agregaciones como resultado de las diferentes políticas de dominación y administración colonial y republicana.

Trataremos con ello de describir brevemente el progresivo despojo y desarticulación a que ha sido sometida la población originaria y su integración- más o menos forzosa al sistema económico nacional y mundial.

3. Territorios Etnicos: dualidad y complementariedades.

El espacio andino, montañoso y salpicado de microclimas-contiguos y/o superpuestos- permite la combinación de una multiplicidad de ciclos productivos de manera a satisfacer los requerimientos a nivel de consumo - dieta diversificada- y de utilización óptima de la mano de obra disponible (Golte, 1980). Este espacio ha sido explotado mediante lo que se ha llamado "ideal" del control vertical de un máximo de pisos ecológicos (Murra, 1975).

En efecto, la gradiente altitudinal determina diversas zonas de vida con parámetros atmosféricos diferenciados: temperatura disponibilidad de oxígeno, precipitación, humedad, evapotranspiración y radicación (Troll, 1980). Estas zonas de vida, adaptadas y transformadas por el hombre constituyen zonas de producción en las que se buscan beneficiar al máximo las ventajas comparativas y reducir al mínimo los factores limitantes (Mayer, 1989).

Este "ideal" del manejo de una multiplicidad de zonas de producción ha consistido, en el Norte de Potosí en que un grupo poblacional busque controlar y explotar la mayor diversidad de ecosistemas y productos posibles bajo formas de ocupación que pueden ir desde el territorio contínuo (caso del ayllu Macha) hasta de islas étnicas de un territorio discontinuo como es el caso del ayllu Laymi (Platt, 1982:45).

Durante el periodo prehispànico, el control vertical permitió a los ayllus contar con

productos complementarios no cultivables en el núcleo del ayllu: maíz y frutas de Cochabamba; coca, madera y frutas de Totora. En el caso de Chayantaka no ha sido posible identificar el momento en el que el ayllu -como grupo- pierde el control sobre sus "colonias": solamente algunos de sus miembros y de manera privada, conservan parcelas en zonas de producción alejadas del actual territorio étnico.

Los patrones de ocupación territorial fundamentan una percepción que busca ordenar el mundo en base a opuestos complementarios: lo alto y lo bajo, lo frío y lo caliente, lo masculino y lo femenino. Estas oposiciones complementarias también son contextuales: lo bajo de arriba podrá ser lo alto de abajo. En los andes peruanos, la altura asociada a la ganadería y a una civilización rústica, se podría a los territorios bajos, asociados a la agricultura y formas culturales mas avanzadas "civilizadas" (Ossio, 1973).

En el caso de la región estudiada, los núcleos poblacionales se encontraban en la altura o "Pata lado" en la terminología actual del ayllu Chayantaka-, masculina y guerrera, mientras que las colonias se encontraban abajo, en las zonas más cálidas o "Ura-Lado", femeninas, habitadas por los "challakus" o gente de la arena (de las riberas de los ríos). Entre ambas, una franja imaginaria de transición entre extremos era calificada como chaupirana, el "medio".

Este ordenamiento espacial se refleja en el orden conceptual que rige la visión del mundo: también la sociedad, la producción humana, la vida silvestre, se ordenan por pares complementarios (Gade, 1967). En lo social, un grupo tiene (o tuvo) su complementario a cualquier nivel formando una unidad superior que, a su vez, también se ordena con otro par en una unidad mayor.

4. Hacia el Siglo XII: Las Confederaciones y los Señorios Etnicos Regionales.

Hacia inicios del siglo XII, el ayllu Chayantaka se encontraba inmerso en una unidad administrativa mayor: "Nación" o Señorío Etnico Charka que se componia de dos partes o "parcialidades": Sacaca y Chayanta (Arce & Medinaceli, 1990). La "capital" de la Nación era el centro religioso de Sacaca y la "capital complementaria" Chayanta.

Cada una de estas parcialidades se dividía en dos mitades: de arriba o Aransaya, y de abajo o Urinsaya. En el caso que nos ocupa, la parcialidad- o lo que Harris llama el "ayllu Chayanta"- estaba igualmente organizado en dos mitades: la de Aransaya o arriba contaba con los ayllus Laymi, Puraka y Chullpa; la de Urinsaya o abajo con los ayllu Chayantaka, Sicoya y Kharancha. Estas identidades colectivas en mitades se manifiestan aún, exclusivamente en el contexto de las fiestas regionales, especialmente en los tinkus o combates regionales que enfrentan a los ayllus de arriba con los de abajo.

En cambio las mitades de arriba y de abajo de la antigua parcialidad de Sacaca mantiene, su vigencia como ayllus mayores que congregan en su seno otros menores.

Según Arce y Medinacelli (op.cit), el territorio ocupado por la "nación" Charka comprendía las actuales provincias de Charcas, Ibañez, Bilbao y Bustillos del departamento de Potosí y el Sur del departamento de Cochabamba. El núcleo de la nación se encontraba en la parte alta donde se encontraban sus tierras "tierras de pasto".

Para darnos una idea de la extensión mencionaremos Huañacoma (actual cantón de la provincia de Alonzo de Ibañez), Cepita, Coyparchullpa, Challahuinqui, Hachoma y Caripuyo. Entre las tierras bajas o "de sembrar" resaltan Sarcuri (actual cantón de la Provincia Bilbao, Cotanipampa y Pirkiña (cantones de la provincia Bilbao, además de territorios en el valle: Tiquipaya, Tomata, Santiago del Paso y Cochabamba.

A un nivel superior, el Señorío Etnico o "Nación" Charka estaba integrado a la Confederación Charka. compuesta también por dos mitades, con dos "Naciones" cada una : la mitad de abajo- UMA- la componian las naciones Charka y Chui con su capital en Sacaca; la de arriba - o URKO- la Caracara y la Chichas con su capital en Macha. Todas estas naciones tenían como lengua el aymara. Según Gisbert (et.al.1987) la Confederación Charka habría conformado a su vez una unidad mayor con la Confederación Yampara.

5. Entre el siglo XV y el XVI temprano: La articulación al Imperio Incaico.

El ejército Inka ocupa la zona hacia 1450 luego de doblegar la resistencia de la Confederación Charka. La dominación imperial combinó por lo general dos políticas de integración: violenta y desestructurante, con masivos desplazamientos de la población rebelde; o asimilante y respetuosa de las formas organizativas locales, incorporando a las autoridades locales a diferentes instancias del aparato administrativo regional.

En el caso de la Confederación Charka los incas los asimilan como guerreros del Inca y permiten la continuidad de las distancias y estructuras locales. Los ayllus mantienen así su identidad y sus patrones de funcionamiento político. Articulados en la Nación Charka pasan a formar parte de la Provincia Inka de los Charkas.

La dominación Inka significó la expropiación "simbólica" del territorio Charka. Nominalmente estas tierras pertenecen ahora al Imperio y sus divinidades: los grupos expropiados tendrían derecho a su usufructo, a cambio de tributo en trabajo para el Inka.

Esta forma de dominación permitió la continuidad de las sociedades regionales, a través del respecto a sus autoridades, sus patrones organizativos, el acceso a sus colonias territoriales ancestrales y la aceptación de sus manifestaciones culturales y simbólicas.

La población local no sufrió entonces esta invasión como un cataclismo. Sus autoridades debieron aceptar el quechua como lengua franca y el culto al panteón Inca junto a las divinidades originarias. El tributo en trabajo aportado al imperio a través del cultivo de los terrenos "expropiados", de la participación en las guerras, del servicio en caminos y puentes, era retribuido "recíprocamente" por el "generoso Estado" mediante el respeto del derecho al usufructo del territorio étnico y mediante regalos a los caciques regionales, consistentes sobre todo en tejidos (Watchel, 1973; Murra, 1975).

6. Desarticular y controlar: el modelo minero colonial.

La invasión española encuentra la oposición guerrera de las antiguas confederaciones (Charka, Soras, Quillacas y Carangas, entre otras). Este choque se resuelve a favor de la Corona y significa enormes bajas para la población andina, producto no sólo de los efectos de la guerra, sino de las epidemias y la posterior dasarticulación de los modelos organizativos originarios.

En el caso de la Confederación Charka, el Señorío Chui -cuyo núcleo poblacional se ubicaba en Cochabamba- virtualmente desaparece. Se pierde un poco más tarde el control sobre los territorios étnicos de Cochabamba -terrenos más aptos para una agricultura occidental- proceso que parece estar en la base de la conformación de las haciendas (Arce & Medinacelli, op.cit).

El espacio andino, como territorio en sí , no parece haber despertado mayor interés para los conquistadores. Tener la tierra en un medio tan dificil y diferente a sus lugares de origen -sin la población que la trabaje- no tenía sentido. La distribución de los trofeos de la invasión va a orientarse entonces al reparto de la población.

Los conquistadores recibían a un grupo determinado como encomienda, concepto que hace referencia al hecho de que esta gente esta encargada al Encomendero para que éste la administre (recoja el tributo), controle (facilitando el traslado de la mano de obra indígena para la mita minera y evitando rebeliones), "civilice" y le dé la luz con la fé cristiana; justificativo ideológico grotesco de la conquista.

Sin embargo mantener unidades administrativas que permitieran rearticular la solidaridad de las unidades mayores pre existentes a la invasión, era conservar latente el peligro de sublevaciones. Había que desarticular las confederaciones sin perder la capacidad de control sobre la población. Para ello era necesario apoyarse en las autoridades tradicionales de nivel intermedio, capaces de movilizar la fuerza de trabajo indígena.

En nuestra zona, a Hernando Pizarro se le encomienda el Señorío Etnico Charka y a

su hermano Gonzalo el Señorío Etnico Caracaras. Sin embargo, sus muertes en la guerra entre almagristas y pizarristas les impiden gozar de sus beneficios. La encomienda de Hernando- el Señorío Charka- es tempranamente mutilado: en 1548 procede a encomendar el señorío Charka en función a las antiguas parcialidades: la de Sacaca le correspondera a Luis de Rivera y a la Chayanta a Rodrigo Pantoja.

Esta división responde además al control sobre el tributo indígena y su trabajo: Sacaca tributaba coca, una de las más tempranas y codiciadas mercancias del espacio colonial- y en la parcialidad de Chayanta se encontraban las minas de oro de Amaya Pampa. De esta manera se concluye la desarticulación de la Confederación, así como la quiebra del Señorío Charka.

En 1561, Toledo traslada la capital histórica de la nación Charka de Sacaca a Chayanta, no sólo para quitarle fuerza a la antigua capital, sino como forma de consolidar el pueblo-reducción como capital del Corregimiento (unidad de administración mayor del tributo) del mismo nombre.

Estos pueblos de Reducción de Indios creados por Toledo (Chayanta, Sacaca, San Marcos, Macha, entre otros) funcionaban además como centros de administración de la mano de obra indígena para el trabajo en las minas y como núcleos de evangelización de la población local, originalmente dispersa. Sin embargo, la decadencia de Potosí, la consecuente pérdida de importancia de la mita minera, así como la aguda disminución de la población andina, permiten un proceso de fuga de las reducciones y de vuelta a los terrenos del ayllu. Los pueblos se conservan como lugares de culto y de encuentros rituales, sede de un nuevo grupo de poder rural mestizo (cholo) que jugará un rol articulador y mediador entre el Estado y los ayllus.

Al aparecer, los ayllus aceptaron el pago del tributo a la corona-en especies, dinero y en trabajo- como una forma de continuidad del pacto establecido con el Imperio Inca. El pago de este tributo garantizaba y legitimizaba al grupo en su derecho exclusivo sobre el territorio étnico y sus formas propias en el manejo de sus recursos. Este pacto no fue siempre respetado: el ayllu Chayantaka pierde control sobre el territorio en el que se encuentra la mina de Amaya y sobre el espacio que ocupa Chanyanta.

De una sociedad agraria, orientada a satisfacer requerimientos regionales en base a la explotaciòn racional de la diversidad ecológica, el espacio y la población deben responder ahora a nuevas necesidades de la corona y los grupos dominantes: la explotación minera para cubrir las necesidades de metales preciosos del capitalismo naciente. El apogeo de Potosí, posteriormente Porco y más tarde Colquechaca significaron un reordenamiento sustancial de la sociedad rural.

El Alto Perú, es estructurado entonces ya no en función a cubrir sus necesidades internas sino a su articulación en función a un mercado mundial. Lógicamente los

efectos de esta articulación serán diferentes según el grupo y su ubicación en la pirámide social. En nuestra zona desde muy temprano la población es compelida al trabajo en las minas y a tributar en dinero. Para acceder a lo último era preciso convertir sus bienes de uso en mercancias, realizándose en el mercado regional y nacional.

La población de los ayllus conoce así las leyes del mercado, la desigualdad de los términos de intercambio y la competencia creciente y violenta de los productos importados. Se establecen así la base de un modelo minero colonial que perduraría hasta el establecimiento de la república.

7. Los sueños liberales republicanos: un estado mestizo y moderno.

La importancia del Señorío Charka y de su territorio puede ser rastreada en la utilización del denominativo a través del tiempo: la confederación de los cuatro Señoríos pre-incas asume el nombre de Confederación Charka. Los incas mantienen el nombre para la nueva Provincia del Imperio. A su vez, la Corona denomina "Audiencia de Charcas" a la gran unidad administrativa del Alto Perú, con sede en la ciudad de la Plata, hoy Sucre. Aún en 1850 la Provincia de Chayanta aportaba el 47% del ingreso tributario del departamento de Potosí. Como podemos explicarnos la actual situación de miseria y marginación de los ayllus de la Provincia Bustillos?

BREVE DESCRIPCION DEL AYLLU CHAYANTAKA

TERRITORIO.

El territorio del Ayllu comprende entre los 4300 y 3200 m.s.n.m., está orientado de norte a sur y dividido entre dos provincias: el río Chayanta lo separa hacia el norte, ubicándolo en la Provincia Alonzo de Ibañez y hacia el Sur en la Provincia Bustillos. Este hecho, no afecta la unidad territorial y administrativa de las autoridades naturales del Ayllu.

ZONAS AGROECOLOGICAS.

Son tierras de puna o suni, donde el 60% son buenas para el cultivo de papa en sus diferentes variedades, oca, izañu y gramíneas. A estas comunidades se las denomina "pata ladu" (1) y estan comprendidas al sur del Ayllu. Un 40% del territorio solamente sirve para el pastoreo o la siembra de gramíneas, leguminosas y papa en poca cantidad. A este territorio ubicado al norte del ayllu y predominante arenoso, se lo denomina "ch'allaku" (2).

Esta diferenciación de carácter geológico, determina tambien una clasificación de los tejidos.

POBLACION

Los 8300 habitantes estimados en 1989, están distribuidos en 16 cabildos (3), éstos pueden estar compuestos de una a seis comunidades que hacen un total de 46 comunidades.

El idioma materno es el aymara, sin embargo cuanto más cercanas están las comunidades de los centros urbanos de Uncía y Llallagua másse habla el quechua. En la zona norte la comunicación cotidiana es en aymara y solamente cuando hay visitas se conversa en quechua. En las comunidades al sur del ayllu, los mayores de cuarenta años, son los que hablan aymara, los jóvenes muy poco y los niños solamente el quechua. El español está introduciéndose en las comunidades a través de la asistencia de los niños a las escuelas.

El quechua parece introducirse con la breve dominación de los incas, (aproximadamente 60 años de ocupación del territorio Charka, desde 1460 hata 1536 en que los españoles incursionan en este territorio Charka). El quechua crece en importancia a partir de las relaciones que se mantienen con los centros mineros de Uncía, Llallagua, Siglo XX y Catavi; donde se concentran campesinos cochabambinos de habla quechua en su mayoría, traídos en base a los famosos programas de "reenganche" de la empresa Patiño Mines Corporated & Incorporated.

ORGANIZACION SOCIAL

Los cabildos del Llallawita, Chayanta, Qala Qala, Qeñuani y Luzareta, están reconocidos como "Cabezas del Ayllu", porque son las comunidades más antiguas o existen más originarios al interior del ayllu y también porque comprenden varias comunidades.

En el Ayllu Chayantaka se diferencian tres parcialidades; los QOLLANAS con diez cabildos, cinco cabildos son ANACHIS y un cabildo es QUELLAQOLLO (ver esquema 1).
Las autoridades naturales están representadas por los MALLKUS; el SEGUNDA MAYOR, que tiene vigencia administrativa en todo el Ayllu; los JILANQOS, con jurisdicción en un cabildo y su gestión durante un año calendario, los cabildos "cabeza" nombraban también al ALCALDE COMUNAL, llamado tambien "JAYT'A O thuqru" (4); especialmente para el periódo agrícola, se nombra al PACHA (5), con una vigencia de un día o por todo el periódo agrícola, de acuerdo a la tradición de cada cabildo, está autoridad tiene la responsabilidad de resguardar todos los terrenos sembrados.

Estas autoridades están vigentes desde el período preinkaico y en la actualidad están siendo dispuestas por las organizaciones sindicales.

Los corregidores y los sub-prefectos se instauran durante la colonia y en la época republicana. En las comunidades del ayllu Chayantaka gestionan con la presentación de una terna elegida en una reunión de toda la comunidad. La nominación de los CORREGIDORES Titulares o auxiliares es por el Sub-Prefecto de la Capital de la Provincia, la dependencia es directa ante esta autoridad político administrativa gubernamental.

Para velar por la educación de los niños, se elige un ALCALDE ESCOLAR elegido en los cabildos donde se encuentran las 16 escuelas. En la mayoría solamente atienden hasta el tercer curso básico. En Irupata, se encuentra la única unidad educativa que atiende hasta el tercer curso del ciclo intermedio.

Desde 1982, y con la sequía de 1983, se organizan las comunidades en Sindicatos Comunales, con una vigencia relativa en su convocatoria. Sin embargo, en algunas comunidades están al mismo nivel o con más autoridad que las autoridades tradicionales, de manera que estas últimas están entrando en una franca pérdida de vigencia al interior de las comunidades.

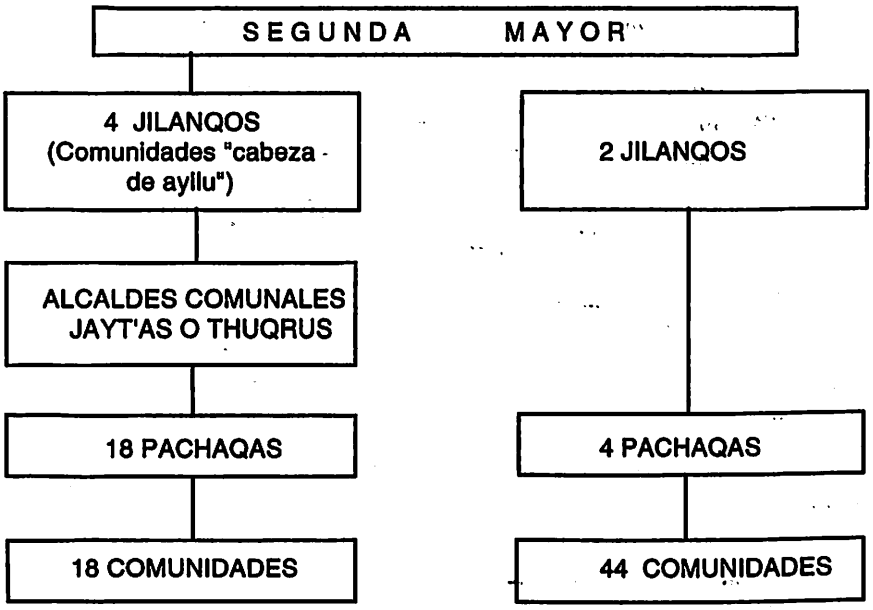
Los sindicatos comunales tienen una representación en la Sub-Central del ayllu, y de ésta se delega una representación a la Central Unica de Ayllus de la Provincia Bustillo. Finalmente, por una distribución democrática y equitativa se nomina uno o dos representantes para la conformación de la Federación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí.

En la comunidad de Irupata, que en los últimos años se ha constituído un centro de importancia al interior del ayllu, se ha instalado e inaugurado el 21 de junio de 1990, la RADIO "MALLKU KIRIRIYA" La voz de los Ayllus; allí jóvenes son capacitados para el manejo de los equipos y la preparación de los programas que se difunden exclusivamente en los idiomas aymara y quechua.

ESQUEMA 1

CABILDO	P A R C I A L I D A D E S			DIVISION TERRITORIAL	
	ANACHI	QOLLANA	QHELLAQOLLO	CH'ALLAKU	PATA LADU
Llallawita		x			x
Chayanta					
Qala Qala			x	x	
Qeñuani		x		***	x
Luzareta	x			x	
Huanuni		x		x	
Irupata		x			x
k'utimarka	x				x
Jant'a Palka		x			x
Ch'oqñuma	x				x
Changarani		x		x	
Umamarka		x		x	
Suyo Qala Qala		x		x	
Wayt'i	x			x	
Pampa Churu		x		x	
Pichata	x			x	
Pata Pata		x		x	

ESQUEMA 2



NOTAS

1). PATA LADU: El lado de arriba. Región que comprende al sur del Ayllu Chayantaka. División en el que toma en cuenta a los terrenos aptos para el cultivo de tubérculos.

2). CH'ALLAKU: La región norte del ayllu, terreno arenoso, no apta para el cultivo de papa.

3). CABILDOS: Conjunto de una o más comunidades que están bajo la administración de un jilanqo. Ceremonía de cambio de autoridad naturales o del pago a la tasa, con la participación de las comunidades que componen el cabildo.

4). JAYT'A o THUQRU Representante del Jilanqo en la comunidad en cabildos con variascomunidades, especialmente en las "cabezas de Ayllu".

5). PACHAQA : Autoridad investida para resguardar los sembradíos durante el período agrícola.

FUENTES DE REFERENCIA:

ARZE Silvia; 1990 — MEDINACELI Ximena. HISTORIA DEL AYLLU CHAYANTAKA Documento de investigaciones para TAYPIKALA. inédito.

FLORES Aguanta, Willer.
1989: AUTORIDADES TRADICIONALES EN LAS PROVINCIAS DEL NORTE DE POTOSI. Reunión Anual de Etnología MUSEF, La Paz.

1990: DESESTRUCTURACION Y PERDIDA DE IDENTIDAD ETNICA. Reunión Anual de Etnología. MUSEF. La Paz.

1991: BREVE DESCRIPCION SOCIO-ECONOMICA DEL AYLLU CHAYANTAKA, PROVINCIA BUSTILLO DE POTOSI. Reunión Anual de Etnología. MUSEF. La Paz.

FLORES A., Willer; GOMEZ Ana María
1990. AUTORIDADES NATURALES EN EL AYLLU CHAYANTAKA Documento de investigación de TAYPIKALA. inédito.

II.ARTE TEXTIL CHAYANTAKA

En este ayllu y otros al norte de Potosí, la producción de textiles conserva sus particularidades propias de la región. En el Ayllu Chayanta, la producción del q'aytu (hilo) destinado a la urdimbre y la trama, no cesa en el trancurso del año. Los hombres como las mujeres, aprovechando sus caminatas hacia sus tierras de sembradío, o cuando están pastando, van hilando el grosor de hilo que requieren para su tejido. ...

Sus conocimientos en el teñido de los hilos se conservan todavía. Sin embargo, los hilos teñidos con añilinas se utilizan para el tejido de aguayos y ponchos de uso cotidiano. Algunas mujeres aseguran que es mucho más eficaz el teñido en el vellón tratado convenientemente para su limpieza y dasgrasado. Manifiestan que el color es más brillante, uniforme y estable por mucho tiempo.

Los hombres utilizan el telar de pie para producir las bayetas empleadas en la confección de las almillas (vestidos para las mujeres), chalecos, chaquetas y pantalones o calzones para los varones. En los mismos telares producen las chalinas o bufandas; las "t'ipas" que son chalinas más pequeñas tienen más diseños que las anteriores. Durante todo el año, aprovechando su tiempo libre y sus caminatas, van tejiendo con agujas los "ch'ulus" de cuatro o más colores combinándolos en diferentes diseños y motivos.

La producción del "q'aytu" lo realizan tanto los varones como las mujeres. Los varones hilan (mismiy) otro hilo más grueso con lana de llama o de cabra de unos 5 cm. de diámetro, destinado al tejido de las sogas "Waskhas", empleados para asegurar las cargas en las llamas o los burros en el transporte de productos agrícolas.

Las mujeres utilizan el telar de suelo ("pampa Away") para tejer los aguayos o "liqllas" de variados colores y tamaños destinados para diferentes usos; producen también "incuñas" o "taris", las "ch'uspas" o "wallqepus"; los ponchos tejen en variados colores y tamaños. Los "aqsus" tienen diseños particularmente exquisitos.

Los "phullus" son tejidos de uso familiar y los costales para el transporte y almacenamiento de los productos agrícolas. También producen las "warak'as" o "q'orawas", estos tejidos son de lana de llama o de oveja combinados en sus colores naturales.
Otros tejidos menores donde muestran su habilidad en el arte textil son los chumpis, los terciopelos o toquillos, y las "tullmas" para el trenzado de su cabellera.

La producción textil es más intensa entre los meses de diciembre a febrero, periodo de menor actividad agricola. Especialmente las mujeres jóvenes (sipasas) tejen para ostentarlos en los carnavales.

Los tejidos en el Ayllu Chayantaka son producidos exclusivamente para el uso personal y familiar. Solamente en un porcentaje minímo, cuando es apremiante la necesidad de contar con recursos monetarios destinan al comercio, unas veces en los mercados de los centros urbanos y otras al interior de las comunidades.

PRODUCCION Y USO DE LOS TEXTILES

Los "CH'ULLOS" producen los varones para su uso diario o en las fiestas, vistiéndolos como adornos en su traje de fiesta. Antes se tejían con lana de oveja, en colores naturales o en varios colores teñidos con añillinas. Actualmente, se produce de lana acrílica en variados y vistosos colores. Tiene la estructura cónica, con el diámetro de la base para acomodarse en la cabeza del hombre quien va a usar.

EL TERCIOPELO o los "toquillos", tejen las mujeres para usarlos en los sombreros, tanto los hombres como las mujeres a diario o en las fiestas. Antes se los tejía en lana de oveja, ahora solamente en lana acrílica, imprimièndole variados y exquisitos diseños de acuerdo a la habilidad de la tejedora. El ejemplar acabado tiene la forma de una cinta multicolor con franjas de unos 2 a 4 cm de ancho y el largo lo suficiente para que quede bien ceñido al sombrero.

La CAMISA, es confeccionada y producida por el varón con bayeta de lana de oveja o de hilo. Para los varones es corto y para las mujeres más largo. Es de uso diario.

El CHALECO es confeccionado por el hombre utilizando bayeta tejida con diseños cuadriculados o listas de colores. Anteriormente se tejía con lana de oveja. Ahora se utiliza el acrílico por sus colores más vistosos, es una prenda que va bien ajustado al tórax, semejante al "sweater" occidental. Su uso es cotidiano y los nuevos generalmente los estrenan en las fiestas de carnavales o en los Tinkus.

La CHAQUETA también es confeccionada por el hombre, desde el tejido de la bayeta, combinando colores y diseños geométricos generalmente a cuadros o rayados. Las chaquetas nuevas son usadas en las fiestas, y según va avanzando

su uso, se convierte en una prenda de domingo para ir a los centros urbanos y finalmente de uso diario.

El PONCHO teje la mujer. Aunque el varón participa en la producción del hilo, en la elección de los colores, el tamaño y el diseño de las franjas de los colores la decisión tiene la mujer.

Son tejidos de lana de oveja y teñidos con variados colores. Algunas veces se encuentran combinados con lana; en la actualidad se utilizan muy poco en las fiestas y ceremonias.

Como insistimos, por la intensidad y vistosidad de los colores en la lana acrílica, ahora se prefiere tejer ponchos de acrílico para las fiestas y ceremonias Sin embargo tiene la desventaja de no protejer muy bien del frío intenso de la región y de la lluvia. Por esto, para el uso diario, especialmente los mayores, prefieren los ponchos de lana de oveja.

En el Ayllu Chayankata, los ponchos tienen el diseño de franjas de diferentes colores y dimensiones de la preferencia de las tejedoras. Los ponchos nuevos son de colores azul, verde, violeta en sus diferentes tonalidades son destinados a las fiestas y ceremonias en la comunidad.

Los ponchos colorados en sus diferentes tonalidades son usados en las fiestas por los alferéses (1) como símbolo de prosperidad, suerte y prestigio frente a la comunidad. Son utilizados también por las autoridades durante su gestión. En la realización de la "CH-ALLA AL SEGUNDA MAYOR" en la "lista de pascua", cuando el jilango y el "surci" (2) se disponen a presentarse en la mesa del Segunda Mayor, el surci se cubre sobre el poncho colorado nuevo, con otro poncho colorado viejo llamado "tiempo". Este poncho simboliza el cambio de tiempos anteriores al actual. Es el tiempo de los antepasados que está presente para cambiarse con el tiempo nuevo, con el nuevo Jilanqo.

Las autoridades tradicionales, los mayores y los casados, por el respeto, prestigio y dignidad que merecen en las comunidades están obligados socialmente a llevar un poncho, ya sea vestidos, doblados sobre el hombro o en su bulto. De lo contrario son sensurados ellos de descuidados y "pelados", y sus esposas de flojas y desatendidas hacia el marido.

La CH'USPA teje la mujer para el marido, el hermano o el padre. También para su propio uso durante las fiestas, rituales o ceremonias, donde reciben las hojas de coca destinadas para el "acullicu" (3) que precede a las ch'allas con bebidas.

Son diseñadas en diferentes tamaños, colores y motivos. Antes de la aparición de la lana acrílica, se tejía de lana de oveja y llama. Ahora se refiere más el acrílico.
Las CALZONAS son producidas por el hombre de bayeta. La producción de hilos de lana de oveja ha disminuido desde la coveniencia de utilizar los hilos sintéticos y la lana acrílica retorcida para la producción de esta prenda masculina semejante a los pantalones. Ahora se usa solamente en las fiestas, con diseños de diferente motivo, especialmente flores en la parte inferior.

El CHUMPI es tejido por las mujeres y su uso está destinado a los hombres y mujeres a manera de cinturón para ceñirse sus prendas a la cintura en la vida diaria, durante las fiestas, los chumpis nuevos son símbolos de prestigio y laboriosidad. Presentan en su vestir, asegurando otras prendas o en los tinkus los hombres se vendan al tórax y los brazos. Ya no se encuentran chumpis de lana de oveja, a excepción de recuerdos familiares, los actuales son de lana acrílica.

La BUFANDA es una prenda que es tejida y usada por el hombre , de hilos de algodón o sintético de dos o más colores predominantes, con diseños en cuadros o listas horizontales. De 20 a 30 cm de ancho por unos 2 m. de largo, actualmente se usa muy poco a diario, se usa más en ocasiones festivas y ceremoniales.

Otra prenda de la misma estructura es la "t'ipa" o chuspa que es una bufanda más pequeña y está confeccionada con una variedad de colores y diseños, en lana acrílica. Esta prenda se usa exclusivamente en las fiestas, colgándola de la cintura a los costados y hacia atrás.

La P'ANTA o rebozo es una prenda de uso femenino de paño acrílico de colores rojo, verde y azul preferentemente. En algunos casos, no tiene diseño alguno. Sí es que presenta diseño está hecho con un bordado en máquina generalmente flores. Las mujeres lo usan para cubrirse la cabeza durante las fiestas y a diario.

Esta prenda va perdiendo su uso, por cuanto ahora se prefiere usar la liqlla. Antiguamente, se usaban unos tejidos más pequeños que una liqlla. Ahora ya no se encuentran estos ejemplares en ninguna de las comunidades.

La TULLMA es confeccionada por las mujeres para usarlas en el trenzado de su cabellera. Estructuralmente también tiene su "mama" que son las cintas largas, llamadas también "pallasqa watu" (4). Las "phatas" en algunos casos tienen espejos. Las ovejas "thaqias" que son una serie de borlitos continuos. De las "sajsas", los "watos" decorativos a los extremos de las "tullmas" al final de cada "sajsa" se forman las botonaduras, las orlas que pueden ser del mismo o diferente color.

La "tullmas" están tejidas de lana de oveja y llama. En algunas comunidades, se está elaborando últimamente en lana acrílica para usarlas en días festivos.

La ALMILLA confecciona el hombre con las bayetas que él mismo produce. Para la pollera corta de seis a ocho paños de la bayeta, los que al unir con la parte del tórax, forma una especie de vestido con mangas. Con una abertura en la parte posterior del cuello. Esta prenda anteriormente se confeccionaba de lana de oveja. Ahora se usa de lana acrílica y su uso se está perdiendo por la introducción de las polleras de telas sintéticas que se comercializan en las ferias de los centros urbanos. En las comunidades alejadas aun se conservan en un 90% su uso. Pero cuanto más cerca se encuentren a un centro de comercio de ropa industrializada, solamente las mujeres de avanzada edad son las que visten la almilla y las jóvenes visten solamente para las fiestas de carnavales.

El AQSU lo teje la mujer para su uso personal. La vigencia de su uso está en relación directa con el uso de la almilla, pues, el aqsu lo visten de acuerdo a las características de cada ayllu. Por esta razón, las mujeres chayantaka se acomodan esta prenda por encima de la almilla, colgada de los hombros, desde la cintura para abajo va plegado en tablas delgadas.

En el aqsu la "mama" está ubicada en la parte central del tejido. El "siray" está en el centro, en la parte superior, el que se acomoda debajo de las axilas, se llama "qhepu" y tiene saltas pequeñas. La parte más importante del "aqsu" y la que está más cuidadosamente trabajada en los diseños es la "chupa". La parte que cuelga por detrás y por encima de la almilla, tiene las saltas más anchas que un aguayo.

Todavía se encuentran ejemplares bellos en algunas comunidades, tejidos en lana de oveja. Sin embargo, como todo textil actual, para mostrar más la belleza de este arte, se utiliza la lana acrílica.

Las LLIQLLAS son producidas por las mujeres desde el hilado si es de lana de oveja y llama. O en el retorcido de la lana acrílica. La elección del tamaño, diseños y colores está en la decisión de la tejedora, su uso está destinado a lo cotidiano en trabajos agrícolas, para las fiestas, rituales y ceremoniales. Para el uso diario generalmente son los aguayos tejidos de lana de oveja y llama. Los aguayos de lana acrílica se utilizan para fiestas y ceremonias. Los aguayos colorados son usados para cubrir los productos agrícolas durante las cosechas, papas, gramineas, el chuñu, cubriéndolas con las "llallawa" mamalas" (5), para guardar el dinero del "pillu" (6) en las fiestas y en los matrimonios; para colgar en los tijerales de las casas que se acaban de techar. Aquí al aguayo se da el nombre de "mama waqhuna" (7). También para recibir los pedazos de las orejas y las colas, en las "k'illpas" de las ovejas, cabras y las llamas durante los carnavales. En los días de fiesta, las mujeres que están de alféreses las usan

cubriéndose la espalda o cargados, la connotación simbólica es la misma que en el poncho colorado.

Los aguayos cafés y de lana de oveja o llama, mejor si son destinados a cubrir las masas de las "willjas" (8), ritual que se realiza en los carnavales del "Llallawa alferes" (9) o la noche del 31 de julio, para dar ofrendas de pago y peticiones a sus cumbres sagradas o al lugar donde ha caido el rayo (palomillo).

La warak'a o la q'orawa teje la mujer para el uso tanto por ella misma como por el hombre. Sin embargo, son las mujeres quienes utilizan más en el pastoreo de sus animales. Están hechas de lana de oveja y llama en colores nturales combinados. Pero ahora también se están confeccionando con lana acrílica. Existen en las comunidades qorawas rituales. Son de confección muy antigua y de dimensiones mayores que las actuáles. Se usa especialmente en los carnavales y los Todos Santos, en los altares que preparan para esperar a las almas.

La INKUÑA o TARI, de dimensiones más pequeñas que el aguayo, su confección es exclusiva de la mujer, ya sea de lana de oveja o llama y actualmente de lana acrílica. Su uso es diario, ritual y ceremonial; para llevar la comida de sus meriendas, o para contener las hojas de coca durante las fiestas y willjas, especialmente de colores naturales.

La WASKHA o soga, es confeccionda por el hombre desde la preparación de los hilos (mismiy), hasta el trenzado de unos tres a seis metros de largo. Está hecho de lana de llama o de cabra, combinando sus colores naturales. Sirve para asegurar las cargas de productos agrícolas a las llamas y burros en el transporte.

Los COSTALES, destinados a los productos agrícolas para su transporte o almacenamiento, son tejidos por las mujeres empleando lanas de ovejas y llama combinando sus colores naturales. Hasta el momento solamente en la comunidad de Pata Pata (Chayantaka) se han encontrado costales con colores y pequeños diseños, son de confección antigua.

Los PHULLUS son tejidos por las mujeres para uso familiar y cotidiano, generalmente de hilo grueso y empleando los colores naturales de las lanas de oveja y llama, combinadas en franjas anchas y delgadas. Son muy pocas las ocasiones donde se han encontrado con colores.

La WAYAQA, una bolsita pequeña destinado al manejo de coca y tostado de trigo, maíz, arvejas o habas, son tejidos por las mujeres, en lana de oveja a colores o en acrílico.

LOS TEXTILES EN LAS FIESTAS

El 6 de enero, en la Fiesta de Reyes, las autoridades tradicionales, familiares de éste y otros ayllus que tienen en su poder las varas de mando "hacen escuchar misa" a estas varas en la iglesia de Chayanta. Las varas están acomodadas en un aguayo colorado.

En la fiesta de la Candelaria el 2 de febrero, especialmente los jóvenes, asisten a Chayanta para ostentar su producción textil del año anterior. Quienes no vistan con sus galas o con pocos tejidos, son censurados de flojos.

Para el domingo de Pascua, las "sipasas" y los "maqtas" se concentran en Chayanta, donde organizan grupos de baile (khatas), para recorrer las calles bailando y cantando mientras los varones tocan sus charangos luciendo los aguayos, "chumpis" y "ch'uspas' que han tejido sus hermanas, y por este honor, estan en la obligación de agasajarlas al máximo en este "Día de las hermanas".

Ese mismo día, en el patio de la iglesia de Aymaya, 2 km al Norte de Chayanta, se celebra una misa para esta ceremonia. Los dueños de los animales los arreglan con tejidos nuevos: si son hembras, con "liqllas", rebosos y "almillas"; si son machos, con ponchos, chalinas, chumpis, ch'uspas y una montera o un ch'ulu.

El 3 de mayo en la Fiestas de la Cruz, asisten con sus comunidades al igual que otros ayllus, para enfrentarse en el tinku entre los Patasayas, Jukumani, Laymas Puraka, Chullpa y Aymaya con los Urasayas, Chayantaka, Sikuya, Kharacha y Phanakachi, ayllus de la Provincia Bustillo. En esta fiesta los varones usan los aguayos, chumpis y ch'uspas que han tejido sus hermanas, madres o esposas.

En la Fiesta de Espíritu de fecha movible, los alféreses son los que usan los tejidos nuevos, con preferencia de color rojo. Esta fiesta se realiza en Chayanta para después volver a sus comunidades y continuar con la realización de la fiesta.

En la fiesta de Rosario, desde la última semana de septiembre y las tres primeras semanas de octubre, todos los sábados y domingos se dan cita para enfrentarse en el Tinku entre los patasayas y urusayas. El más importante es el tercer domingo donde hay mayor concentración de comunidades. En estas fiestas se lucen también los tejidos nuevos producidos en el año anterior.

NOTAS:

1) ALFARECES: Esposos o personas solas encargadas de pasar una fiesta religiosa

católica.

2) SURCI: El postulante inmediato para ocupar el cargo de julanqo la siguiente gestión.

3) ACULLICU: Ceremonia de masticar coca, las hojas de coca siempre preceden a las bebidas alcohólicas.

4) PALLASQA Las cintas de 2 cm que se teje para las últimas.

5) LLALLAGUA "Las mamas de la comida", que cuidan de que los productos de las cosechas aguanten hasta la próxima cosecha, símbolo de buena suerte y prosperidad.

6) PILLI: Dinero en billetes o de madejas de lana teñida que se colocan en el sombrero de los alfereces o de los novios,

7) MAMA WARKHUNA:
"Una madre que cuelga", el aguayo se cuelga en los tijerales para que cuide de la casa nueva, y mantenga la buena suerte.

8) WILLJAS: Ritual que se realiza bajo la dirección y responsabilidad de yatiri, quién prepara la mesa para entregar ofrendas a sus cumbres sagradas o palomillos.

9) LLALLAGUA ALFERES:
"Alfares de las comidas" Los esposos que estan encargados de pasar la fiesta de las comidas en los carnavales.

FUENTES DE REFERENCIA:

ALBA Juán José, FLORES Willer GOMEZ Ana María.
1990 FIESTAS, RITUALES, Y TERRITORIO SACRAL DEL AYLLU CHAYANTAKA. Documento de investigación de TAYPIKALA Inédito.

FLORES Aguanta, Willer.
1982: APUNTES PRELIMINARES ACERCA DE LA RELIGION ANDINA EN LAS PROVINCIAS DEL NORTE DE POTOSI. Mimeografiado.
1987: LA CH'ALLA EN LAS FESTIVIDADES RELIGIOSAS Y TRADICIONALES EN LAS PROVINCIAS DEL NORTE DE POTOSI.Reunión Anual de Etnología, Museo Nacional.

ANEXO I

ALGO DE INFORMACION GENERAL

1.- Quiénes las tejen y para qué las usan?Como ya se mencionó anteriormente, hemos centrado nuestra investigación en una de las piezas de la textilería tradicional norpotosina: la "liqlla". Hemos caracterizado esta pieza como de factura femenina y de uso mixto.

En todos los casos son las mujeres quienes las realizan y las portan: pero los hombres también las utilizan para cargar o "adornarse" en contextos festivos (tinkus). Las lliqllas pueden tener entonces una función utilitaria -cargar bebés, bultos, cosechas, cubrirse- ritual o festivamente.

2.- De que están hechos? El q'aytu y la lana. Originalmente tejidos con q'aytu (hilos de lana de ovino o camélido), hemos podido observar una diferencia en la actualidad. Las lliqllas de función utilitaria conservan el material de orígen, mientras que las de función ritual y festiva se elaboran a partir de fibra acrílica industrial. Es evidente que el "q'aytu" es más resistente que la lana, lo que explicaría su utilización para piezas destinadas a soportar peso y uso frecuente.

Con relación a la utilización de la lana industrial para piezas festivas o rituales, las tejedoras mencionan algunas otras razones: las añilinas para teñir el "q'aytu" vienen adulteradas, por lo que sus colores no son brillantes y se van perdiendo con el lavado. Tampoco alcanzan la brillantez de la lana acrílica industrial requerida por el gusto y los patrones astéticos de las jóvenes tejedoras.

Por otro lado, es más facil torcer la lana hilada industrialmente que realizar este trabajo a partir del vellón, lo que redunda en una economía de tiempo. Torcer una libra de lana industrial apara obtener la resistencia y grosor necesarios para una "lliqlla" requiere de dos días de trabajo. Pasar del vellón a una libra de "q'aytu" para lliqlla requerirá una semana.

3.- Tejidos y status: un símbolo de solvencia.
La posesión de tejidos es una señal de estatus: quién tiene y estrena anualmente más tejidos es porque dispone no sólo de más recursos, sino de más tiempo para tejer. Más aún, es señal de mejor status tener recursos suficientes como para comprar lana que el utilizar q'aytu; aunque las piezas de lana no sean durables.

4.- Lliq'llas: Tejidos de urdimbre.

Recordaremos por último, antes de entrar a describir sus partes componentes, que se trata de tejidos donde tanto diseño como colores se establecen a partir de los hilos de la urdimbre. En cambio, la trama trabaja oculta, levantando los hilos de la urdimbre para realizar los diseños.

COMO OBSERVAR UNA LLIQLLA.

1.- El sentido de una lliqlla: La urdimbre horizontal.

En primer lugar debemos saber cuál es el sentido de una lliqlla; para ello se deben diferenciar los hilos de la trama de los de la urdimbre. Estos últimos son más largos (longitudinalmente), visibles y paralelos a la costura central.

La urdimbre deberá quedar horizontal en relación al espectador, al igual que los diseños y las líneas de color mientras que la trama estará vertical y escondida.

2.- La cara de una lliqlla.

En segundo lugar se debe identificar la "cara" ("uya") de la lliqlla, observando los dos lados de la pieza. Se buscará en las franjas más estrechas (0,5 a 1 cm) y portadores de un diseño lineal, aquéllas que llevan el motivo principal en blanco y que estén trabajadas sobre dos colores de fondo.

El caso más evidente es el del diseño tawa q'ewi (cuatro nudos). Se observará que en la cara, el tawa qewi está dibujado con una línea blanca, casi contínua; Al reverso, el diseño estará realizado en los colores que le sirven de fondo en el anverso, alternados.

3.- Y ahora qué haremos?.
Ya tenemos la lliqlla puesta como se debe y vamos a empezar a leerla.

Por ser más compleja de lo que podemos llegar a imaginar, hemos querido proponer algunas pistas para hacerlo ordenadamente a partir de diferentes criterios.

En primer lugar revisaremos los elementos èstructurales que le dan forma: las partes que la componen y los patrones de utilización del espacio.

Una vez vistas las posibilidades formales, pasaremos a pintar las bandas homógeneas de colores que son las que soportan diseños y motivos y requieren de técnicas particulares. Las técnicas de selección de hilos será vista a través de los "fondos" que produce, sobre los que irán a dibujarse diseños y motivos.

Al final encontrará un pequeño glosario.

ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA: KHALLUS (q'ewallu-siraynin),CH'UKURKATA, TUKUCHISKA, AWARKIPA.

1.- Los KHALLUS:
La lliqlla es una pieza doble, compuesta de dos "khallus2 (partes o mitades) unidades a lo largo en el "siray" (costura).

DOS POSIBILIDADES SE PRESENTAN:

Los dos khallus o partes son de dimensiones iguales y la lliqlla tiene dos mitades. En este caso se trata del "siraynin" o "puraqsiray" (lliqlla con costura central, cuya unión es puesta en evidencia. Esta costura central determinará un número par de "saltas" (franjas con diseños), ya que, debido a los patrones de simetría, se tratará de repetir o seguir en un khallu los diseños, los colores y la forma del otro.

Los dos khallus son de diferentes dimensiones y es una lliqlla "q'ewallu" o "marimachu" (maricón); en este caso un khallu llevará la "hatun salta" (el gran diseño), bajo la forma de salta central, la costura está siempre disimulada y muchas veces es difícil de encontrarla.

La existencia de una hatun salta central determinará un número de saltas impar.

2.-EL CH'UKURKATA:

Otro elemento estructural de la lliqlla consiste en los extremos por los que se fija la urdimbre (futuro khallu) al telar o "pampa away". Se reconoce porque está ubicada verticalmente en los extremos laterales de la lliqlla terminada, y su textura es más gruesa que el resto del tejido, ya que conserva los hilos gruesos que la fijaban al telado y que ayudan a darle más solidez.

3.-EL TUKUCHISQA

En cada uno de los dos khallus o partes de la lliqlla, el tukuchispa o "ixuy" (terminación) nos ayuda a ubicar el siray o costura, así como, junto con la calidad del hilado y del grosor del paño, a evaluar la calidad del tejido y maestría de la tejedora.

Se trata de una franja de tramas verticales, generalmente al extremo superior izquierdo e inferior derecho de cada khallu, donde la tensión de la urdimbre al terminarse el tejido ha impedido a la tejedora el "pallado" (selección) de los hilos de urdimbre para el diseño de la salta y el paso del "ayanta" con el hilo de la trama "mini".

Es justamente en las saltas donde esta dificultad se hace más evidente desapareciendo el diseño y convirtiéndose en una sucesión de líneas y puntos de colores. Una tejedora atenta y habilosa hará terminaciones (tukuchispa) más pequeñas.

Siguiendo el 'tukuchispa' o terminaciones en la (s) salta (s) central (s) ubicaremos dónde se halla el "siray" o costura en el caso de las "lliqllas q'ewallus". En el caso de una "lliqlla siraynin" las dos terminaciones nos recuerdan una perfecta simetría en espejo entre ambos khallus.

4.-EL AWARKIPA

Finalmente, una vez unidas las dos partes y armada la "lliqlla", la tejedora puede proceder a tejer el "awarkipa" (lo que mantiene el tejido), especie de cinta que bordea y refuerza el contorno de la lliqlla. Este detalle externo adicional, no se encuentra en todas las lliqllas.

Se prepara una urdimbre de largo suficiente para cubrir los cuatro costados. La trama va pasando por la urdimbre y el borde de la lliqlla, mostrando un tejido compacto en la lliqlla.

Tiene diseños en "apsu" o "qhasi", las chinchillas, "loma chinchillas" o "puraq chinchilla"; "el amay thaki'" de dos o tres colores o simplemente llano de un sólo color.

LA UTILIZACION DEL ESPACIO: SIRAY SALTA, MAMA, T'IPAY

Tres grandes unidades espaciales componen una lliqlla.

1. El siray salta, (diseño de lo costurado), por extensión, el conjunto de bandas de diseños centrales y bandas de colores homogéneos intermedios.

2. La "mama" (en referencia a la pacha o tierra) de un sólo color uniforme a ambos lados del siray salta.

3. Los t'ipay o "kunkas" (para colgar o cuello) en los extremos superior e inferior.

1.- SIRAY SALTA: El espacio central.

El espacio del siray salta está compuesto por un conjunto central de bandas de colores de cinco a diez hilos que a su vez separan bandas de diseños o saltas. Estas bandas de diseños pueden ir de 3 hilos (kimsa chinu), hasta 150 hilos, tema que será estudiado más adelante. Las bandas a colores, a excepción de la mama, pueden variar también entre los dos y quince hilos.

Como ya vimos, en el caso de la "lliqlla siraynin" (dos khallus de iguales dimensiones) el número de saltas será par. En el caso de una q'ewallu, el número será impar.

2.- LA MAMA

A ambos lados del "siray salta" o conjunto central encontramos la "mama'. Se trata de un espacio amplio, de un sólo color, sin diseños y de textura llana; hace referencia a la tierra. En el caso de las lliqllas festivas y rituales el color puede se rojo, amarillo, blanco, azul, etc. La mama determina el color de una lliqlla.

3.- EL T'IPAY O KUNKA: Los espacios extremos. A ambos extremos se encuentran los t'ipay o kunka, conjuntos de bandas de colores y diseños (saltas) paralelos al siray central, del que estan separados por la mama. La salta principal del "t'ipay", paralela y secundaria frente a la salta central, se llama "t'ipay salta".

LOS ELEMENTOS CROMATICOS: MAMA PAMPA, QOTO, KUREQA, ESPERAS, SEQSU, QHOSISQA.

1.- Las unidades de lectura: las bandas horizontales.
Teniendo la "lliqlla" expuesta con la urdimbre y sus dos "khallus" horizontales debemos acostumbrarnos a leerla en función de la suceción de bandas horizontales.

En efecto, cada banda es una unidad formada por un conjunto de hilos de urdimbre al interior de los tres espacios mayores. Es decir, dentro del siray salta, la mama o t'ipay, encontraremos, sea bandas de color uniforme -en el caso de la mama-, la pampa o los qoto, las esperas, los "seqsus" y las "kureqas"- o bandas de dos o tres colores comportando un diseño en el caso de las saltas.

Nos ocuparemos aquí de las bandas de color uniforme horizontales, y de la única banda vertical, en tanto elementos cromáticos. Dejaremos las saltas para los capítulos inmediatos.

2.- En el siray Salta: La PAMPA o los QOTOS y las KUREQAS.
En el siray salta o conjunto central de bandas de color y saltas, se nos presentan dos tipos de alternativas de franjas de colores.

- Existen bandas anchas (de 2 o 3,5 cm) de colores; cuando entre estas bandas no hay un color predominante, estamos hablando de una lliqlla "qoto".
- En caso contrario, podemos encontrar las mismas bandas de varios colores, pero entre los cuales uno predomina. Se dice entonces que la lliqlla tiene "pampa".

En ambos casos, qotos o con pampa, líneas más delgadas y de colores contrastantes se intercalan con las bandas, friscos y saltas. Estas líneas de dos o tres hilos se llaman las "kureqas" y sirven para hacer resaltar colores por efectos de contraste.

3.- El color de una lliqlla: su MAMA.

La mama es una banda amplia y homogénea en color, ubicada a cada lado del siray salta. Este espacio homogéneo da color de la lliqlla.

Hemos visto casos innovadores en que la mama se encuentra partida en dos por una salta.

4.- En los extremos o t'ipay: el "K'UTU", las ESPERAS, los SEQSUS, la PAMPA, las KUREQAS.

En el t'ipay, yendo del borde hacia la mama, encontramos:

- El "awarkipa (reborde tejido), unas líneas colores contínuos (kereqas) o punteados (k'utu=cortado) de uno a tres hilos;

- Dos o tres bandas anchas de colores o "esperas" (hasta 3 cm).

- Unas bandas menos anchas (de o,5 a 1 cm) y menos frecuentes que las anteriores, llamadas "kureqas".

Las dos últimas pueden alternar con saltas.

Al igual que en el siray salta, la pre-eminencia de un color o la predominancia de un color entre los seqsus, determinará que el t'ipay tenga pampa.

5.- El QHOSI, único elemento vertical.

Un último elemento cromático vertical es el "qhosi" o "qhosisqa" (lo que alegra). Se trata de una banda vertical monocroma (generalmente roja) que atraviesa las saltas. Se obtiene levantando los hilos de urdimbre rojos o rosados y ocultando los hilos que forman el diseño de la salta, continuando los diseños con los hilos que sirven de fondo.

6.- Un principio: La simetría cromática o el KISADO.

El "kisado" (endulzado) consiste en la disposición perfectamente simétrica de los colores a partir del centro del awayo, enfatiza los colores, tonos, número de hilos en las

bandas (kureqas, mamas, pampa o qoto, seqsu, y esperas), y teniendo menor importancia en la símetría de las saltas.

Este principio de ordenamiento cromático y de construcción de las piezas funciona como una regla de oro en la estética textil chayantaka y su ruptura,

como especie de carencia, nunca es total. Sirve más bien como una suerte de "llamada de atención" por ausencia (algo así como la "espectativa" "frustrada" en la lírica o en la sinfónica).

7.- Un estilo importado: el PACEÑO.

El estilo "paceño" de reciente ingreso a la zona es el exponente máximo "kisado", donde el énfasis esta puesto en la simetría de colores, hasta el punto en que en muchos casos los motivos ornamentales (animales, plantas etc.) se encuentran "sueltos" en una franja central no delimitada como en el caso de las saltas, de manera que se permite leer la estructura cromática de la urdimbre en cada banda.

Estas lliqllas peceñas son además qoto (no tienen pampa y muchas veces la mama es difícil de precisar o no existe. De colores particularmente brillantes y llamativos, las lliqllas "paceñas" parecen hacer referencia a aquéllas obtenidas industrialmente y que ingresanal ayllu desde Sacaca o los circuitos comerciales.

LOS ESPACIOS ORNAMENTALES: Las SALTAS.

Nos hemos venido ocupando hasta ahora de los grandes elementos que componen una lliqlla; sus elementos estructurales y de forma, los espacios de división y los espacios y los elementos de color. Hemos dejado para el final aquéllas bandas portadoras de diseños, llamadas "saltas". Vamos a separar su análisis entre el fondo y el diseño.

1.- HUCHUY y HATUN SALTAS: Conceptos relativos.

Para fines de exposición hemos adoptado y adaptado la división Chayantaka entre el "Huchuy salta" (salta pequeña) y el "Hatum salta" (salta grande) Debemos aclarar, sin embargo, que esta clasificación es relativa.

Así, si tenemos una salta central de 150 hilos, las saltas complementarias de 20 hilos, pueden ser "Huchuy saltas". En cambio en otra lliqlla las saltas de 20 hilos pueden se consideradas "hatu".

El "Hatun salta" puede componerse entonces de una gran banda central (lliqlla "q'ewallu") o de dos bandas paralelas (lliqllas siraynin). Juega en cualquier caso, el papel principal en la lectura de los diseños.

El "Huchuy salta" siempre se presenta por partes, no necesariamente idénticas, especialmente en el t'ipay. Acompaña, y por lo tanto, juega un rol secundario gráficamente frente al hatun salta.

2.- Los frisos: una categoría de análisis no Chayantaka.

El equipo de investigación ha llamado frisos a las saltas más pequeñas, las que juegan un rol de acompañamiento muy complementario.

Aparecen intercaladas con la pampa, las bandas o las kureqas.

Estos frisos se componen de unos veinte hilos y su ancho no excede los 10, pudiendo estar compuestos de dos a tres colores.

El diseño por lo general es abstracto y lineal a lo largo de la banda.

En otros casos hemos extendido el concepto a bandas donde un mismo motivo (animal, vegetal o cósmico) se repite, pudiendo estar o no enmarcado en cuadrículas. En este último caso, la banda de motivos repetido, juega un papel tercero frente al hatun y huchuy salta.

COMO OBSERVAR UNA SALTA.

1.- Técnicas de tejido en las saltas: CHUNPI SALTA Y TEJIDO SIMPLE.

La elaboración de un diseño en la salta está basado en el "pallay"o "pallado", acción de escoger -entre los dos o tres hilos de la urdimbre- aquellos que van a conformar el diseño, aquellos que componen el fondo y , finalmente, aquellos que, de acuerdo al diseño, no deben aparecer ni en la cara ni en el reverso.

En la textilería chayantaka, para la elaboración de la lliqllas, hemos identificado tres técnicas básicas en el tejido del espacio específico de las saltas.

2.- Las variantes técnicas dentro del tejido:QHASI o simple,APSU o sacado y PHUSA o ampolla, hinchado.

Para poder acercarnos rápidamente a la lectura de las variantes técnicas del tejido, nos aconsejaron olvidarnos por un momento de los diseños que portan, haciendo abstracciones de los diseños y ornamentos que siempre encontraremos en las saltas. Veremos tres posibilidades:

a) El QHASI

El fondo de la salta está formado por una serie de listas de colores que se mantienen a lo largo de la salta y sobre los que se extiende el diseño, generalmente en blanco, amarillo o rojo.

Si analizamos más detenidamente veremos que la presencia de estas listas de colores sobre las que se inscribe el diseño hecho en un sólo color, indica que cada lista combina sólo dós hilos.

Esta variante técnica del tejido simple en las saltas se denomina "qhasi" o qhasi pallay", por la forma en que se escoge entre ambos hilos y se caracteriza por la combinación de dos hilos, uno que hace de fondo en las listas a lo largo de la salta, mientras que el otro dibuja el diseño o los motivos. El reverso del diseño aparecerá en negativo.

Esta variante esta asociada a los diseños abstractos y geométricos de la altura o "para lado".

b) EL APSU

En este caso las listas de colores que hacen el fondo al diseño y que recorren longitudinalmente la salta pueden tener diversas formas, por lo general geómetricas.

Se trata de la combinación de tres colores tres hilos uno de los cuales suele ser el blanco o el amarillo o rojo, en una misma lista de urdimbre. Cada lista de urdimbres tiene diez hilos, lo que facilita el conteo, tanto a quién la realiza y a quién quiere copiarla.

Varias de estas listas triples de urdimbres -discretas o evidentes- componen la salta y sus expresiones son diversas.

EL PASU TEKA: Apsu en cuadrículas.

Las listas que componen el fondo de la salta, conforman un tablero multicolor de cuadros o rectángulos ("tekas"). El diseño puede estar en blanco, amarillo o rojo. Los cuadros son homogéneos y alternos, no hay una línea de color diferente que los separe al interior de la salta y mantienen un ritmo cromático.

Esta variante está estrechamente asociada a los diseños geómetricos de la zona alta o "pata lado".En los cuadrados o rectángulos que hacen de fondo, un motivo se repite o se alterna con otros motivos, casi siempre está en blanco. A veces el borde contíguo entretekastambién está marcado por una línea del mismo color.

Para terminar con la técnica pasu y su utilización para diseños figurativos, diremos que el interior de los diseños y/o en los fondos podemos todavía obtener otra variante ornamental llamada "jusk'u jusk'u" "k'uturara salta" (con huequitos u cortadito) o "seracito" (de sedazo).

El resultado visual, llamado también "pebble" por T. Gisbert., se expresa en los motivos figurativos en blanco y el fondo de colores, consistiendo en una serie de espacios pequeños que dejan ver el fondo.

c) Las variantes técnicas del CHUMPI SALTA o tejido doble.

En el territorio chayantaka este chumpi salta lleva el nombre técnico de "PHUSA" (ampolla) Por el resultado de tejido doble que se obtiene, hasta donde hemos investigado, podemos decir que esta técnica va asociada a los tejidos y motivos figurativos del ura lado. Ahora bien, en esta técnica podemos a su vez encontrar dos variantes:

1.- El QHASI PHUSA, que como en el caso del pallado en las saltas del tejido simple, se obtiene con la alternancia de listas de tres hilos de tejidos contínuo y que no formen bolsas o ampollas. Uno de los hilos hace de motivos y los otros de fondo.

Las tekas son liqllas que se encuentran en ambas zonas -pata lado y ura lado- y que, se dice, son utilizados en aguayos para faenas o trabajos comunales.
Las tekas, más grandes que los casos del tejido simple en qhasi o apsu, se alternan, los hilos en el color del diseño en una teka y en la siguiente va de fondo.

Esta técnica se presenta con variantes, la primera es de que los motivos figurativos - animales,plantas y astros- están dispuestos uno al lado del otro sin que nadie ninguna teka, estas figuras están en amarillo sobre listas de colores.

En los "paceños", en una lliqlla compuesta de bandas de colores brillantes y bien kisados, encontraremos una serie de animales no enmarcados en tekas. Sin embargo, la repetición de animales de dimensiones semejantes da una apariencia más ordenada que en el caso anterior.

2.- EL APSU PHUSA.

A similitud de lo que ocurre en el "apsu", se compone de listas de urdimbre de tres colores. A diferencia del qhasi phusa, los tres hilos que conforman la lista de tekas, son de colores alternos sobre los que se establece una figura. El motivo conforma un hilo y tanto al anverso como el reverso se obtiene un tejido independiente el uno del otro, formando una ampolla en su interior. Los hilos pueden sucederse para formar los motivos y los tejidos del anverso y reverso.

Al parecer ésta era una técnica utilizada para confeccionar los chumpis o cinturones para el "THINKU". Las ampollas eran rellenadas con arena para proteger el abdómen en las batallas rituales.

Esta expresión técnica utilizada para presentar motivos figurativos, está estrechamente asociada a las lliqllas chayantakas de ura lado o "ch'allakus".

LOS ELEMENTOS ORNAMENTALES: DISEÑOS Y MOTIVOS EN LAS SALTAS.

En el espacio privilegiado de las saltas pasaremos revista a una serie de diseños y motivos encontrados.

En los frisos:

Los frisos son bandas de urdimbres de dos o tres colores y juegan un papel muy complementario con relación a la hatun salta y al huchy salta, por lo general con diseño lineal a lo largo de toda la longitud.

Existen en función de su combinación con otros elementos, como las saltas y las bandas de colores (pampa, qoto, esperas, seqsus y kureqas). Por ello es difícil dar una descripción general que valga para todas ellas.

La lista de frisos encontrados se reproduce a continuación para que pueda ser apreciada su diversidad.

FRISOS UTILIZADOS EN LA TEXTILERIA CHAYANTAKA

AMAYTHAKI: "Camino del alma", sucesión de 4 a 8 círculos mínimos de un color alternando con otra serie de otro color. Pueden estar hasta en tres bandas contínuas.

AYWIRITA: Es una fracción de un diseño mayor, llamado aywira.

BURRU MANIYA: WIK'AIRITA: Hace referencia a las huellas que deja un burro con las patas delanteras amarradas.

CEBADA JANKITA:"cebada tostada" o "JARAPITO": sucesión de pequeñas líneas inclinadas.
CHUNKA T'IKITA: SEÑORITA:. El motivo llamado flor, en diez hilos.

HATUN PUÑUKITA: Es el mismo diseño que en amay thaki, pero los círculos son mas grandes y se convierten en rombos.

KIMSA CHINU: "tres nudos" o tres hilos, es el friso de uso más frecuente; parece una sucesión de olas.

KIMSA CHINU K'UMTHAPISQA: Dos veces el mismo diseño que se unen.

KUTAÑA o maran: "Batán para moler; característica por los tres puntos del mismo color en el fondo y al interior del diseño.

K'UTU: "cortado" o "picado", sucesión de puntos de colores alternos en una banda trabajada en k'utu. Dará la impresión de una alternancia de colores verticales.

LINK'U: "camino en zig-zag", como los que suben los cerros; otro friso muy común, puede combinarse con otros motivos y componer el LINK'U ÑAWI zig-zag con ojos; LINK'U T'IKA, zig-zag, con figura estrellada.

LIK'ANA QOTO: Sucesión de liuk'anas, herramientas para cosechar papas.

ÑAWISITUS o P'UÑUKITAS:
Sucesión de ojitos.

K'UYI KUYI: Curvas alternas y sucesivas

TAWA Q'EWI o Q'EWI Q'EWI.
"Cuatro nudos, sucesión de invertidas, generalmente en blanco sobre una banda de urdimbre de dos colores. Si este friso se pone a otro igual, tendremos el TAWA K'UMTHAPISQA.

T'IRI T'IRI: "Cicatrices", diseño encontrando en sólo caso, aparentemente en desaparición.

SOQTA T'IKITA: El motivo de la flor en seis hilos.

WAKA WAKITA o WAKHETOS:
Especie de cuadrados en colores alternos, que a veces se presentan también como una serie de H. Figuran una línea de vacas.

Además de estas bandas de diseño contínuo y sin significación propia, encontramos algunos motivos figurativos que pueden se reproducidos sobre bandas de color o tekas:

ALQO CHAKI: Pisada o pie de perro

CH'ASKA:	Estrella
EUACALIS o T'IKAS:	Flores de eucalipto o de otras plantas.
KATARIS:	Serpientes.
P'ISAQAS:	Perdices.
TIJERITA:	Especie de aspas.
WAKAS:	Vacas.
WISK'ACHAS:	Viscachas.

En las saltas.

Nos ocuparemos aquí de los espacios de ornamentación más amplios, lo que nosotros hemos categorizado como huchuy y hatun salta. Hemos separado igualmente lo que hemos definido como diseños y motivos. Diseños es una representación corporada de líneas que pueden ser identificadas y leídas en su conjunto o en partes. Es el caso característico de los diseños abstractos y, por sus características geométricas.

En cambio, los motivos son representaciones más o menos figurativas de animales, hombres, insectos, plantas o astros que constituyen unidades independientes de significado. Aunque por lo general, se encuentran repetidas a lo largo de una salta.

ALGUNOS DISEÑOS ABSTRACTOS: Estos diseños son asociados a los Laymi Salta (diseño o salta de los laymis). Corresponden generalemente a los tejidos del pata lado o gente de altura.

AYWIRA O SEQE AYWIRA: "Línea inclinada", consiste en una línea oblícua o bucleadacles. La alternancia de aywiras en sentidos opuestos compone variantes como la 2AYWIRA KANCHA", espacio cerrado por un rombo de aywira; el PALLQA AYWIRA, o aywiras en forma de V; el LINK'U AYWIRA, zig-zag de aywira; el AKILA AYWIRA, pallqas aywiras sucesivas que dan la impresión de un águila volando.

CIANO: Sucesión de ganchos o anzuelos.
PALLQA:Diseño en V que puede componerse con el aywira: adornarse con misturita (misturista pallqa) o con un motivo de florón, llamado PHATA (phata pallqa)

KANCHAS: Espacios cerrados en forma de rombos y que contienen motivos repetidos o alternos. Estos motivos dan el nombre a la kancha. Son parecidos a los florones al centro del rombo; "PORTELA KANCHA" "PHOQTU KANCHA".

WAKA ÑAWIS o BURRU LAYRA:
ojos de vaca o de burro. Son una sucesión de rombos con círculos concéntricos en su interior.

Además de estos diseños que cubren los amplios espacios de la hatun y huchuy salta, están algunos motivos independientes que pueden estar enmarcados en conjuntos de rombos (formando kanchas) o representarse en bandas de tekas. Entre otros tenemos el PHOQTO y la PORTELA.

ALGUNOS DISEÑOS FIGURATIVOS:

CONDORÍS. En las liqllas q'ewallu se presentan en el hatun salta central, con la técnica del qhsi phusa, ubicadas de dos, cuatro, en cruz, uniéndose a nivel de las patas y alas.

TIPA LAPHI K'UMTAPHISQA: En las lliqllas q'ewallu se presentan en el hatun salta central, en la técnica del qhasi phusa. Se trata de un rombo compuesto por ramas de tipa. Se puede llamar también TIPA LAPHI KANCHA.

MOTIVOS FIGURATIVOS:

Son una infinidad. Representan motivos humanos, animales, vegetales, cósmicos y modernos. Se presentan generalmente ordenados en tekas y estan estrechamente ligados con los habitantes del ura lado, gente de abajo junto al río,

Animales: Se tienen figuras de: allqo (perro); águilas; stoqas (zorros); burros; caballos; cabras, cóndores; challwas (peces); gallos; hurones; iguanas; jam'atus (sapos), Kataris (serpientes); leones; llamas; loros; misis (gatos); Monos; pariwanas (flamencos rosados); pilis y p'isqos (patos y pájaros) p'isaqas (pérdices); qowis (conejos); qururus(lagartos); vacas, vizcachas, tarukas (venados); tigres; leones o listis, etc.

Muchos de éstos animales nunca han sido vistos por las tejedoras y no forman parte de su medio de vida. Otros como el "pulu wasa", son imaginarios. Además encontramos insectos como el pilpintu (mariposa) o el t'inti (saltamontes o langosta).
Plantas: Además de las ramas de tipa, encontramos flores, khiskararas (cactos espinosos); espigas de cebada; qoqas (árboles); kantutas, etc.

Otros motivos frecuentes son las ch'askas y waras (estrellas); el inti (sol); las qhonqotas (charangos grandes), personas y la bailla imillas (mujeres bailando); los jinetes y los ciclistas. Entre motivos modernos podemos señalar camiones, helicópteros, escudo nacional, casas, edificios, etc.

GLOSARIO TEXTIL:

Q'aytu	Hilos de lana de oveja y camélido
khallus	Piezas textiles que componen una lliqlla en partes o mitades.
Siray	Costura
Siraynin puraq	o Lliqlla con costura central, compuesta de dos khallus
siray	De iguales dimensiones
Saltas	Franjas con diseños.
Q'ewallu o warimachu	Se dice de una lliqlla asimétrica
Hatun Salta en el siray.	Salta central o pareja de saltas jugando un rol ornamental principal
Tukuchisqa o Ixuy	Terminación o acabado del tejido
Pallado Ayanta	Selección de los hilos. "Pallay" (quechua): escoger Vera delgada de madera, que portando el mini (trama) atravieza las capas de urdimbre seleccionadas.
Ch'ukurkata pampa away.	Extremo de la estructura de urdimbre de un khallu que va fijado al
Pampa away	Telar de Piso
Awarkipa	Cinta que bordea sobretejido el contorno de la lliqlla.
Siray Salta	Espacio central de una lliqlla(q'ewallu o sirayni); conjunto central de bandas y saltas.
Mama	En referencia a la pacha -tierra, banda amplia de color homogéneo a cada lado del siray salta.

T'ipay o Kunka	Espacios extremos de una lliqlla, paralelos al siray.
T'ipay salta	Saltas principales del T'ipay.
Pampa	Predominancia de bandas de un color en el siray salta o en t'ipay.
Qoto	Opuesto a pampa, diversidad de bandas de colores, sin que predomine ningun color.
K'utu	Líneas de colores alternos que dan la apriencia de punteado.
Esperas	Bandas de 2 ó 3 cm, de colores en el t'ipay
Seqsus	Bandas menos anchas.
Kureqas	Líneas de 2 ó 3 hilos que hacen resaltar colores por efecto de contraste, en el siray salta o el t'ipay salta.
Qhosi	Banda monócroma que atraviesa transversalmente las saltas a i ntervalos regulāres, generalemente roja.
Kisado	Disposición en simetría perfecta de colores a partir del centro de la lliqlla.
Huchuy Salta	Bandas de diseño más pequeñas y complementaria al hatun salta ubicadas en el siray o el t'ipay.
Tekas	Cuadros o rectángulos sucesivos a lo largo de una banda.

BIBLIOGRAFIA:

ARZE, Silvia & MEDINACELLI, Ximena
1990 "CHARKAS", CHAYANTA Y CHAYANTAKA. ESPACIO Y PODER EN EL NORTE DE POTOSI". Documentos de trabajo para Taypikal

CAHLANDER, A
1985 DOUBLE-WOVEN TREASURES FRON OLD PERU", Saint Paul Minnesota.

DESRORIERS,Sophis
1988 "LES TECNIQUES DE TISSAGE ONT-ELLES UN SENS? UN MODE DE LECTURE DES TISSUS ANDINS", en "TECNIQUES DES CULTURES" n. 12, pp.21-57.

GADE,Daniel
1967 "PLANTAS, MAN AND LAND IN THE VILCANOTA VALLEY", Junk B:V: Publishers, La Haya.

GIRAULT,Louis
1969 "TEXTILES BOLIVIENS. REGION DE CHARAZANI"; Muséum National d'Histoire Naturelle, Série Catalogues du Mesée de l'Homme: Série H Amérique IV, Paris.

GISBERT,Teresa;ARZE,Silvia & CAJIAS, M.
1987 "ARTE TEXTIL Y MUNDO ANDINO"; La Paz.

GOLTE,Jurgen.
1980 "LA RACIONALIDAD DE LA ORGANIZACION ANDINA" Instituto de Estudios Peruanos, Lima

GRAVELLE,Lecount
1990 "TRADITIONS AND TECHNIQUES FROM PERU AND BOLIVIA". Andean Flok Kniting, Saint Paul, Minnesota.

HARRIS, Olivia
1978 "DE LA SYMETRIE AU TRIANGLE.TRANFORMATIONS SIMBOLIQUES AU NORD DU POTOSI"; en "Annales", año 33, nos.5-6-,París.

MAYER,Enrique.& DE LA CADENA,Marisol.
1989 "COOPERACION Y CONFLICTO EN LA COMUNIDAD ANDINA ZONAS DE PRODUCCION Y ORGANIZACION SOCIAL"; Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

MILLAN,R. s,t, MURRA, John
1975 "FORMACIONES ECONOMICAS Y POLITICAS DEL MUNDO ANDINO".Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

PLATT, Tristan
1980 "ESPEJOS Y MAIZ: EL CONCEPTO DE YANANTIN ENTRE LOS MACHA DE BOLIVIA"; en "Parentesco y Matrimonio en los Andes", Bolton & Mayer Eds, Universidad Católica, Lima.

1982 "ESTADO BOLIVIANO Y AYLLU ANDINO; TIERRA Y TRIBUTO EN EL NORTE DE POTOSI"; Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1987 "LA EXPERIENCIA ANDINA DE LIBERALISMO ENTRE 1825 y 1900: RAICES DE LA REBELION DE CHAYANTA (POTOSI) DURANTE EL S.XIX". "Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes, S:XVIII al XX", Steve Stern Comp. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

TROLL, Carl
1980 "LAS CULTURAS SUPERIORES ANDINAS Y EL MEDIO GEOGRAFICO" en Allpanchis 15, Cuzco.

WACHTEL, Nathan
1973 "SOCIEDAD DE IDEOLOGIA: ENSAYOS DE HISTORIA Y ANTROPOLOGIA ANDINAS"; Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

WASSERMAN T. & HILL, J.
1981 "BOLIVIAN INDIAN TEXTILES.TRADICIONAL DESIGNS AND COSTUMES",Toronto.

USO CONTEMPORANEO INDIGENA DE DOS SITIOS DE ARTE RUPESTRE EN EL ALTIPLANO *

Roy Querejazu Lewis

Mientras que la actividad etnográfica relacionada con el arte rupestre todavía se lleva a cabo en algunas partes del mundo (especialmente en Australia), hasta hace poco el uso de sitios de arte rupestre por medio de ritos contemporáneos y creencias religiosas no era conocido en Bolivia. Sin embargo, a partir de abril de 1987 se encontró evidencia de que rituales nativos de orígen prehispánico todavía siguen siendo ejecutados en algunos sitios de arte parietal.

El primer descubrimiento de coca masticada arrojada y pegada sobre pinturas rupestres zoomorfas en negativo (en Jatun Potrero) en la cuenca del río Mizque llamó la atención entre los investigadores de arte rupestre. (Querejazu 1987). Desde entonces, varios otros sitios con algún tipo de ofrenda han sido descubiertos. Por lo tanto, resulta obvio que algunos sitios de arte parietal en los Andes bolivianos (y posiblemente en otros países andinos) son todavía lugares de veneración, manteniendo su carácter sagrado entre las poblaciones locales. Sin embargo, en vista del paso del tiempo y la desaparición de la gente (y cultura) que ejecutó estas manifestaciones rupestres, la motivación y significado originales de dicho arte parietal han desaparecido también.

La esencia ceremonial y sagrada de estos sitios de arte rupestre en épocas prehispánicas y coloniales es evidenciada por dos maneras muy diferentes de re-uso de los sitios. El primero, concierne unos cuantos sitios de arte rupestre (especialmente en los valles andinos de Bolivia) que también han sido usados por la población nativa prehispánica como enterratorios comunes. Algunos sitios (Palacios por ejemplo) tenían lo cadáveres colocados bajo tierra y debajo de las pinturas rupestres. Otros (tales como Peña Escrita), tenían los restos humanos dispuestos sobre el piso, pero también debajo de las pinturas parietales. si bien no existe una vinculación comprobada entre la gente que colocó a sus muertos en el sitio y aquella gente que plasmó el arte parietal, este tipo de uso o re-uso del sitio subraya su carácter sagrado.
El otro tipo de re-uso de algunos sitios de arte rupestre durante el período colonial bajo la hegemonía española en Charcas, concierne una actividad iconoclasta ejecutada por los misioneros españoles. En efecto, los

misioneros peninsulares se dieron cuenta que los sitios de arte rupestre formaban parte de las "wak'as" (lugares sagrados, y en consecuencia de "idolatria") que pertenecían a la religiosidad prehispánica nativa. Como resultado, los sitios de arte rupestre fueron tomados en cuenta en la Política de Erradicación de Idolatrías instruida en las Resoluciones del Concilio Provincial que se llevó a efecto en la Ciudad de los Reyes (ahora Lima) en 1567.

Esta actividad iconoclasta fue ejecutada por medio de rasguños, líneas incísas y grabados con la cruz cristiana, algunas veces sobre pinturas rupestres prehispánicas, y otras, en lugares prominentes de los paneles de arte rupestre (Bednarik 1992).

Desde 1987, la mayoría de los sitios de arte rupestre descubiertos con re-uso ceremonial tenían ofrendas de coca masticada, Otros tenían piedras (algunas también impregnadas con coca masticada) depositadas en lugares estratégicos del sitio, aunque de dimensiones más pequeñas que las piedras en aquellas otras "wak'as" conocidas como "apachetas".
En 1988 Anne M. Helsley descubrió un nuevo tipo de ritual y ofrenda en un sitio de arte rupestre en el Altiplano del departamento de Oruro. En uno de los sitios de Korini identificó una enorme mancha de sangre en un panel conteniendo dibujos y pinturas coloniales y posiblemente prehispánicos, mayormente ejecutados con carbón. Las representaciones parietales incluyen aves (cóndores), un galeón colonial, jinetes con sus équidos, personajes con vestimenta típica colonial, "máscaras". Los cóndores que parecen ser de origen prehispánico, fueron pintados en negro, con sus cuellos en blanco.

De acuerdo con Helsley, algunos dias antes de su visita en 1988 los "lugareños quemaron paja frente a la parte central (del panel) y hecharon sangre sobre uno de los cóndores y también sobre la mancha grande de sangre ya existente y sobre el sebo en el campo central de la cara del abrigo". (Helsley 1992). en el mencionado artículo luego añade: "el señor quien me llevó se puso incómodo al mostrarme el sitio, diciendo perdón, los abuelos creen, y hacen sus ofrendas..., como presintiendo que la mancha de sangre no me iba a gustar. Espero que no fue porque soy mujer o extranjera, y que el hecho de mi visita al sitio les podría traer mala suerte.

En vista de que no me dijo esto, creo que fue la primera razón: que no me iba a gustar, y que pensó que yo podía tener una mala impresión de la gente de yaraque porcontinuar con sus creencias antíguas". en dicho

viaje se le informó a Helsley que las ofrendas en el sitio de arte rupestre fueron realizadas con el propósito de recibir algo a cambio, relacionado con la fertilidad, "la gente de Yaraque todavía cree en el poder asociado con el sitio de Korini 3".

Esta interesante y, hasta entonces, completamente nueva información etnográfica relacionada con un sitio de arte rupestre en Bolivia, estimuló un nuevo viaje al lugar. A pesar que habíamos estado en 1984 documentando aquellos dibujos y pinturas con Inge Sichra (y -debemos admitir- no prestamos mucha atención a la mancha grande, no dándonos cuenta de qué se trataba) mas investigación era requerida respecto al carácter ritual del sitio. el viaje de investigación se llevó a cabo en compañía de Daniel Salamanca (un jóven investigador de Cochabamba) y Sebastián Cruz (nativo de la región quien trabajó como nuestro intérprete aymara) en marzo de 1991.

A nuestro arribo fuimos informados por los lugareños acerca de una leyenda que menciona una cueva (agujero) en lo alto, encima del abrigo de arte rupestre, que conduce a una laguna subterránea donde se encuentra una yunta de toros de oro. La leyenda también mencionaba un gringo que en su empéño de alcanzar el "tesoro de oro" desapareció para siempre cuando el lazo que lo sustentaba, se rompió. En noches oscuras -según la leyenda- los "toros de oro" salen y se dirigen a Kandiata, las ruinas incaicas en las cercanías.

En aquella oportunidad, durante las conversaciones sostenidas con un viejo poblador de la comunidad y otro más joven, se puso especial énfasis en los toros. De acuerdo con nuestros informantes, cada 1o. de agosto, un toro es sacrificado en el sitio de arte rupestre de Korini 3, en gratitud, y como una manera de propiciar el éxito en sus faenas agrícolas y en sus actividades ganaderas, como también en su salud.

Aparentemente, el sacrificio del toro se encuentra también (de acuerdo con las personas entrevistadas) conectado con los "toros de oro" dentro del peñasco, con el propósito de acercárseles. Durante estas entrevistas el toro fue mencionado como el único animal sacrificado en el sitio. No pudieron decir, sin embargo, cuántas veces este singular sacrificio se habría llevado a cabo. (Querejazu, en prensa).

Durante esta segunda visita a Korini 3, la mayor parte de nuestra atención estuvo concentrada en otra notable ofrenda justo debajo de la mancha de sangre. Nuestro intérprete aymara observó varias piedras

dispuestas artificialmente encima de otra piedra blanca horizontal. Justo delante de esta piedra horizontal había otra piedra plana, mucho más pequeña, conteniendo los restos calcinados de alguna ofrenda previamente quemada sobre ella.

Las piedras cubriendo la piedra más grande y horizontal tenían dos ramas de arbusto, llamado "pasasa" (que según el intérprete aymara representan a las uvas o al vino), clavadas entre ellas.

Encima de la piedra blanca horizontal estaba un "jach'u" de coca (porción de coca masticada).

Después de realizar dos dibujos de las piedras (a objeto de colocarlas luego en sus posiciones originales), con la autorización del guía local (Rogelio Sánchez) procedimos a remover las piedras. Para nuestro asombro, debajo de la piedra plana horizontal estaba una caja de madera, de aproximadamente 40 cms. por 24 cms., conteniendo botellas llenas de licor y refresco; como también borlas rojas de lana; pequeñas banderas de papel de color verde, blanco y morado; y serpentinas blancas y amarillentas. El material de papel, lana y madera estaba en buena condición, a pesar que la envoltura hermética del conjunto (bajo las piedras) y el ambiente seco de la "misa" (ofrenda con varios ingredientes) debajo del abrigo rocoso, no podía decirnos mucho acerca de cuando todo ello fue ritualmente colocado ahí.

A la derecha del panel, otro grupo de piedras artificialmente dispuestas, indicaban que otro tipo de ofrendas se había llevado a cabo, a pesar que no quedaban vestigios.

Una vez de regreso en Cochabamba, procedimos á comparar las diapositivas tomadas en octubre de 1984 con las de este último viaje. Las piedras de ambas "misas" permanecían iguales, pero las ramas de "pasasa" habían sido reciéntemente colocadas, porque una de ellas todavía tenía hojas verdes en su parte más baja, cubierta por las piedras. Por su parte, la mancha de sangre, aunque bastante similar, parecía más oscura en las diapositivas de 1984. Esto podría indicar que el sacrificio del toro se ejecutó, probablemente, poco antes de 1984.

Mientras analizábamos la información que habíamos reunido sobre este -hasta ahora- único caso de uso nativo contemporáneo de un sitio tradicional de arte rupestre en Bolivia y posiblemente en Sud América,

nos dimos cuenta, que esta región con sus habitantes aymaras, lejos de cualquier influencia occidental directa, nos ofrecia un gran potencial para nuevas investigaciones etnográficas (relacionadas con el arte rupestre). Además, al otro lado de la planicie, otro sitio de arte rupestre previamente referido por Luis Guerra y Anne Helsley (Guerra 1984: 6; Helsley 1992) podría proveernos con información adicional sobre el re-uso de sitios de arte rupestre en la región.

De retorno hacia la zona, el escenario ondulante del Altiplano es dominado por el majestuoso Sajama (la montaña mas alta de Bolivia con 6.542 metros sobre el nivel del mar), que todavía es venerado en la región como una montaña sagrada.

Desde épocas prehispánicas las montañas sagradas en los Andes han formado parte importante de las creencias y prácticas rituales de los habitantes nativos. Han sido considerados como "lugares donde residen los espíritus de los muertos y a menudo fueron conceptuadas como los antepasados originales de la gente". (Reinhard 1985: 314). Conocidas como "achachilas", también son consideradas como divinidades encarnadas en las montañas que protegen a la gente aymara y a las comunidades locales. (van der Berg 1985: 11; de Lucca 1987: 19).

Johan Reinhard, especialista en santuarios andinos de alta montaña, ha confirmado otro elemento vital en la relación del habitante aymara con la alta montaña: la fertilidad en la agricultura y en los animales domésticos por medio del agua, que se origina y desciende de las montañas sagradas. Sostiene que "las deidades de las montañas eran vistas como esenciales para la fertilidad del ganado y de los campos de cultivo, y fue principalmente en su condición de controladores de los fenómenos meteorológicos que se ganaron una posición tan importante en la religión andina". (Reinhard 1985: 314).

El principal propósito de este tercer viaje (mayo de 1992) fue de familiarizarnos con la gente del lugar, ganando su confianza y aprendiendo más a cerca de sus creencias y prácticas rituales vinculadas con los sitios de arte rupestre. Para esta permanencia de tres dias en la región, conformamos el equipo de investigación con Victor Edmundo Salinas, investigador de arte rupestre de Sucre, y con René Apaza, nuestro nuevo intérprete aymara también nativo de la región.

Yaraque, una comunidad aymara de no más de 35 familias representa uno de esos pocos puntos andinos que quedan donde las tradiciones

ancestrales y ritos todavía permanecen en vigencia. A pesar de la presencia de una pequeña iglesia católica, la cual es usada muy rara vez (no hay cura en la comunidad), sus nativas creencias religiosas (de origen prehispánico) -si bien ahora parte de un sincretismo religioso con el catolicismo- todavía predominan y forman parte de su idiosincracia. Estabamos familiarizados con varios aspectos generales de la cosmovisión aymara y especialmente con su ciclo ritual agrícola. También estábamos concientes que estos ritos formaban parte esencial de sus creencias religiosas, y a pesar que teníamos información superficial relacionada con los ritos llevados a cabo en los sitios de arte rupestre de la región, parecía improbable que pertenecían a una variedad local del ciclo rital agrícola aymara.

La primera información que pudimos obtener (de Micasio Mamani uno de los mayores de la comunidad) fue que Korini 3 pertenece a otra comunidad llamada Kollana, aunque, debido a la proximidad con Yaraque, no descartamos la posibilidad de que los ritos sean ejecutados por gente de esta comunidad. La "wilancha" (ceremonia basada en un sacrificio de sangre), de acuerdo con Mamani, se lleva a cabo en agosto y a fines de noviembre (en la fiesta de San Andrés). Investigaciones realizadas por Hans van der Berg han demostrado la importancia de estas dos fechas en el ciclo agrícola de los aymaras en el Altiplano. Los primeros dias de agosto corresponden al comienzo del nuevo año agrícola. (van der Berg 1989: 68). Por otra parte, la "Fiesta de San Andrés", el 30 de noviembre, "cae en un momento crucial del año agrícola: a saber, cuando se espera ansiosamente la llegada de las lluvias".(van der Berg 1985: 170). Mamani luego reforzó la relación de las "wilanchas" con la agricultura (incluyendo al ganado) afirmando que "Korini 3 es como un ídolo, y que las ofrendas se hacen para tener buena suerte con el ganado, y para la fertilidad".

El primer sitio de arte rupestre que visitamos fue Kelkata (que según los lugareños significa "escrito"). este impresionante abrigo de roca arenisca, a 3.895 metros s.n.m. (aproximadamente), debajo de un enorme farallón de unos 60 metros de alto, con vista al Norte, contiene arte rupestre prehispánico y colonial, el panel tiene una capa cutánea oxidada que protege la roca arenisca más blanda del interior. Las pinturas estan distribuidas a lo largo de nueve metros del panel (que totaliza aproximadamente 27 metros de largo) en su extremo izquierdo. Las pinturas consisten principalmente de figuras zoomorfas con un predominio del rojo, negro y blanco. Rojo es el color más antíguo, mientras que el blanco es el más reciente. El blanco se sobrepone al negro y al rojo. El negro también se sobrepone al rojo. El blanco y el negro pertenecen al

período colonial, mientras que el pigmento rojo, al parecer, corresponde a épocas prehispánicas.

La posición de perfil del felino rojo (7.5R 4/6 - Escala Munsell) orientado hacia la derecha, con su rostro mirando al observador, representa un típico motivo de la iconografía de orígen prehispánico en los Andes, especialmente en el Perú y en el distrito del lago Titicaca. Tres otros motivos en rojo (uno de llos localmente identificados como un gallo) también parecen preceder al arribo de los españoles. Las figuras negras (7.5YR 3/0) consisten en dos cóndores pintados con un pigmento líquido de perfil (orientados hacia la derecha), una pequeña cruz cristiana dibujada con carbón y un jinete a caballo; y en el extremo izquierdo del panel, varias figuras zoomorfas, de las cuales algunas asemejan cabras (7.5R 3/0), una figura humana, otra cruz y la posible representación grande y desvaída de un jinete a caballo. Entre las figuras pintadas de blanco, un felino grande (5Y 8/1) de aproximadamente un metro de largo (desde su cabeza a la parte mas distante de su curvada cola) domina el panel. Otras pinturas blancas consisten en dos jinetes a caballo (del mismo color de la escala Munsell que el felino), y una extraña pareja de figuras antropomorfas. Los otros colores en el panel son un amarillo rojizo (5YR 5/8) para las patas del mismo cóndor.

Durante nuestra detallada inspección pudimos detectar los siguientes signos o restos de re-uso del sitio. El felino grande pintado de blanco tenía una mancha amarilla verdosa sobre su cuerpo, a toda apariencia, producto de algún tipo de ofrenda, como también impactos rojizos de barro provenintes de la roca arenisca rojiza de la región. Todo el abrigo rocoso se encuentra rodeado por una cerca de piedra indicando que en algunas oportunidades recientes ha sido usado como un corral. En medio del corral una lasca lítica artificial fue encontrada en superficie, lo cual no proporciona ninguna guía cronológica (con respecto al artefacto lítico) excepto que se trata de un producto de esfuerzo humano. Finalmente, a unos treinta metros del sitio de arte rupestre, hacia el Oeste, encima de una roca grande, dieciseis piedras pequeñas fueron colocadas. Podrían haber sido puestas ahí por jóvenes pastores mientras jugaban, o podría ser parte de algún tipo de ofrenda, similar a aquellas ubicadas en otros sitios de arte rupestre: Jatun Potrero (departamento de Cochabamba), consistentes en guijarros provenientes de la cercana quebrada; Jatun Cueva (departamento de Potosí) basado en pedazos de la roca arensica del panel; o Lakatambo (departamento de Cochabamba) donde las piedras depositadas sobre la roca tenían porciones de coca masticada impregnadas en ellas.

Al documentar el sitio fuimos muy afortunados en conocer una vieja mujer local (de mas de 60 años) llamada Juana Sánchez, quien estaba pasando por la senda, al lado de la cerca de piedra, en dirección al otro lado de la montaña donde vive. El resultado de la conversación que amigablemente sostuvo con René Apaza, el intérprete aymara, fue sumamente ilustrativo.

"Antes era un lugar peligroso, por las noches no se pasaba por ahí. Aparecía gente y no dejaban pasar, por eso llaman "mal paso". Antes era un lugar muy chúcaro, ahora no es. Era como un animal no domesticado que no se deja acercar, ahora es como un animal domesticado y se deja acercar".

"Cuando mi esposo estaba en vida, ha sacrificado, unas veces con llama y otras con oveja, en ceremonias. El lugar es una "wak'a".

"Las pinturas en un principio, cuando yo era joven, eran muy claras, ahora se estan deteriorando. Es un lugar "munañani" (muy encantado - con espíritus). El lugar pertenece a la comunidad P'arko. Las pinturas, los gatos, el cóndor, el gallo (el otro es un bofe que el cóndor esta comiendo), representan al demonio".

"algunas veces es peligroso. En luna llena. En jayri y en urt'a. Jayri, cuando no hay luna, noche oscura. Urt'a, cuando se pone el sol y la luna esta saliendo. Esos dias es peligroso y el demonio aparece".

La información proporcionada por esta vivaz anciana local plenamente confirmó el carácter sagrado de este sitio de arte rupestre. el hecho que ella lo relacione con el demonio, y mencione los animales sacrificados que su finado esposo ofreció a éste lugar "encantado y espiritual", esta en concordancia con las tradiciones aymaras. El mundo sobrenatural del aymara incluye fuerzas benéficas y maléficas. Las fuerzas maléficas son más numerosas y se presentan en varias formas; pueden ser antropomorfas, zoomorfas, híbridas o aún abstractas. Una de estas fuerzas maléficas es el demonio, considerado como único y omnipotente, habita el interior de la tierra, particularmente en lugares ricos en recursos minerales, pero su guarida puede encontrarse igualmente en ruinas prehispánicas. Una de las variedades del demonio es conocido como "anchanchu" y habita ciertas cuevas y ruinas, donde, de acuerdo con las tradiciones aymaras, de noche es mejor no acercarse. Con relación a las ofrendas, éstas pueden ser simples o complejas ("misas"), y pueden ser dirigidas ya sea a las fuerzas benéficas o a las maléficas. (Girault 1988).

Otro hecho interesante es que Juana Sanchez se definió como "católica", lo que significa que en el sincretismo religioso de la región (o en este caso particular) las creencias religiosas nativas son todavía dominantes.

Con relación a Korini 3, Juana Sanchez dijo que es evidente que existe un toro de oro (no sabía si se trataba de uno solo o de dos toros). "Esta en un lago comiendo lima (un tipo de pasto)". Luego afirmó que en una ocasión un gringo había subido con la intención de entrar en la cueva donde esta el "lago", pero se rompió la "pita" y el gringo desapareció.

Nuestra visita a Korini, donde tres sitios de arte rupestre (Korini 1, 2 y 3) exhiben arte rupestre colonial y figuras zoomorfas (principalmente aves) que podrían ser de orígen prehispánico, produjo más observaciones de sumo interés.

Em Korini 1, observamos, entre las varias figuras antropomorfas y zoomorfas, la representación de un toro (a pesar que podría tratarse de una vaca).

La mayor parte de nuestro tiempo en Korini, lo pasamos en Korini 3 el famoso abrigo de arte rupestre con la enorme mancha de sangre (identificada por Helsley) y la "misa", conteniendo la caja de adera con las botellas de licor y refresco, que habíamos encontrado en nuestra visita anterior. De estos tres sitios en Korini (por lo que sabemos hasta el momento) Korini 3 es el único ha sido sujeto a un contemporáneo uso indígena. El panel de korini 3 se encuentra aproximadamente a 3.910 metros s.n.m., con vista al Sud-Este (115 grados).

El trabajo de equipo realizado en este sitio produjo resultados positivos. Edmundo Salinas pudo detectar otro sacrificio de sangre (mancha) sobre el cóndor con sus alas cerradas (posiblemente la ofrenda de sangre mencionada por Helsley). Sin duda, el flujo de sangre (ahora seca) que en este caso incluye algún otro líquido, que desciende 2,74 metros desde su cabeza, proviene de algún animal más pequeño que un toro. Los coágulos de sangre son fácilmente perceptibles en la cabeza, cuello, cuerpo y debajo de la representación de esta sagrada ave andina. Asímismo, Salinas observó que la principal mancha de sangre (que tiene alrededor de 7 metros de largo por 4 metros de ancho), al parecer, procede de diferentes momentos de ofrendas de sangre, lo cual implicaría que no corresponde a un sólo sacrificio de animal.

Nuestro intérprete René Apaza observó los desvaídos restos de la representación de un toro (o vaca), debajo de la cual, hacia la derecha se encontraba otra ofrenda basada en algún líquido elemento (aparte de sangre), quizán singani, alcohol, o cerveza. Es posible que responda al mismo tipo de ofrenda que vimos sobre la representación del felino blanco en Kelkata.Por otra parte, uno de los jinetes (y su équido) también recibió impactos de sangre (la única representación colonial con restos de algún tipo de ofrenda directa), que podrían haber sido intencionales.

Una meticulosa inspección de todo el panel sugiere que el principal sacrificio de sangre estuvo dirigido al cóndor con sus alas extendidas, que sobresale de las otras representaciones, incluyendo las coloniales. Este cóndor tiene impactos de sangre en su cuerpo y en su alrededor. Impactos de sangre son también visibles encima de la mancha principal de sangre a la derecha.

La mancha principal de sangre (que permanece desde nuestra última visita en marzo de 1991) muestra una diferencia con relación a nuestras diapositivas de 1984. La parte más baja de la mancha de sangre en las diapositivas de 1991 y 1992 es más oscura y más amplia, debido a flujos adicionales y más recientes de sangre (ahora seca), lo cual confirma la observación hecha por Salinas y la información que Helsley obtuvo de los lugareños en 1988 con respecto a mas de un momento de ofrendas de sangre. Por otra parte, las diapositivas de 1984 muestran que la parte superior oblícua de la mancha de sangre es mucho mas oscura de lo que es ahora, lo cual podría sugerir que el primer sacrificio (el del toro) se llevó a cabo poco antes de 1984.

En 1984, el cóndor con sus alas cerradas no tenían manchas de sangre, en consecuencia, ningún sacrificio fue especialmente realizado para él, pero, en marzo de 1991, el mencionado cóndor ya tenía algún líquido no identificado y una ofrenda de sangre sobre él.

Las piedras dispuestas artificialmente ("misa") permanecían iguales, como también la pequeña piedra horizontal con los restos calcinados de una ofrenda anterior. Una de las ramas de "pasasa" todavía estaba ahí, aunque había perdido la mayoria de las hojas secas que tenía en marzo de 1991.

A pesar que no se observaron ofrendas muy recientes, excepto una tapa de botella de cerveza (producto de alguna ofrenda) al lado de la "misa", resulta obvio que el lugar es frecuentemente visitado por gente de la

zona. Los ondulantes campos de cultivo que rodean el panel han sido recientemente arados preparándolos para la siembra.

En medio de uno de estos terrenos cercanos cuatro pequeñas banderas blancas de papel, con borlas rojas de lana en su parte superior y sus pequeños mástiles de palos, fueron clavados en la tierra. Parecía más el resultado de algún tipo de ritual relacionado con el campo de cultivo que los vestigios de un juego de niños.

Debemos también mencionar que a nuestra llegada al sitio, René Apaza (el intérprete), sin duda conmovido por las impresionantes ofrendas y el ambiente sagrado del sitio, procedió a ofrendar el contenido de una lata de cerveza, echándolo sobre la "misa" junto con algunas hojas de coca.

Después de esta última visita tenemos más evidencia precisa confirmando el profundo carácter sagrado del sitio. Parece evidente que las ofrendas fueron dirigidas a los cóndores, lo cual también sugiere su orígen prehispánico. Como Helsley señala, la presencia de arte rupestre colonial no interfirió con estos ritos de orígen prehispánico, y el sitio está todavía siendo re-usado por la población indígena local. Sin embargo, en épocas recientes (desde el período colonial) un nuevo animal ha adquirido importancia: el toro. Las representaciones de toros en Korini 1 y 3, como también la leyenda de los toros de oro, enfatiza su creciente importancia.

Respecto al cóndor, de acuerdo con la mitología andina, esta majestuosa ave "es el nexo entre la tierra y el cielo" (Mesili 1984: 35). Esto podría explicar el papel que supuestamente desempeña en Korini 3, como mediador entre la población local indígena y el mundo sobrenatural, en busca de equilibrio y prosperidad en el año agrícola. Es por esto que las ofrendas, según algunas de las personas entrevistadas en Yaraque, se llevan a cabo el 1º de Agosto (comienzo del nuevo año agrícola) y el 30 de noviembre (cuando las lluvias son esperadas).

A pesar que Korini 3 (y particularmente las representaciones de cóndores) ha recibido diferentes tipos de ofrendas (hojas de coca masticada, bebidas alcoholicas, refrescos, velas, etc.) las ofrendas de sangre emergen como las más importantes. El hecho de quitar vida a fin de proteger y alentar más vida representa una de las más altas expresiones rituales en los Andes. No debemos olvidar los sacrificios humanos que los Incas llevaban a cabo en los sagrados picos andinos cuando desastres naturales (tales como sequías) ocurrían. Tal como Reinhard mencionó: "la sangre, por supuesto siempre ha sido la ofrenda mas poderosa".

(Reinhard 1992: 95). En consecuencia, la importancia de estas ofrendas de sangre revelan la importancia de este sitio de arte rupestre como mediador con las fuerzas sobrenaturales.

De vuelta en Yaraque continuamos nuestra amistosa relación con la gente local. Un hombre llamado Sanchez (aparentemente las dos mayores familias en la región son Mamani y Sanchez) de aproximadamente 40 años, confirmó el carácter sagrado de Korini 3 al manifestar, que también son sacrificadas llamas. La información más importante que nos proporcionó fue acerca de un viejo lugareño llamado Ignacio Mamani, quien murió un año antes. "Don Ignacio Mamani hacía (sacrificios) con toro, pero ha debido ser cuando estaba bien y caminaba, hace unos 8 años".

Esta conversación con Sánchez fortalece la posibilidad de que el flujo adicional de sangre (ahora seca) en la parte baja de la principal mancha de sangre podría corresponder a un posterior sacrificio de llama. Por otra parte, la época cuando Ignacio Mamani estaba caminando en buena salud, hace unos 8 años, coincide con nuestra sugerida posibilidad del toro siendo sacrificado "poco antes de 1984".

Durante nuestra última noche en Yaraque pasamos un par de horas hablando con Timoteo Sanchez (el hombre màs anciano de la comunidad, de más de 70 años) y su familia en el canchón trasero de su casa de adobe, donde el y su nuera (esposa del hombre con quien tuvimos la anterior conversación) estaban cocinando la cena sobre el fuego. Nuestro intérprete obtuvo nueva y adicional información. "En Korini, para sacrificar un toro, toda la gente de la comunidad se reune y esperan desde un día antes y sacrifican al día siguiente. Es como hacer una espera ("una víspera"). Las pinturas siempre han sido así. Antes, el toro de oro existía. Ahora ya no existe. Muchos gringos pusieron dinamita y el toro se escapó".

Luego habló acerca de los cerros circundantes, indicando en cada caso sus topónimos respectivos (Soraraya, Kalachiata, Choquena) y un túnel legendario que conecta Choquena, la más alta de las montañas locales, con Kandiata (el lugar con la chullpa incaica de piedra), y más abajo con la quebrada.

Todos estos alrededores forman parte de su cercano mundo natural. Los cerros, la comunidad de Yaraque, la quebrada, la planicie, las ruinas incaicas, y los sitios de arte rupestre. Todo ello forma parte de los

espacios rituales de la gente del lugar. "El campesino aymara vive en el aire libre, en el espacio abierto del altiplano, Su casita tiene para su vida sólo una importancia relativa, a saber: para protegerse contra las inclemencias del tiempo y para dormir. Su cultura no es una cultura doméstica, sino una cultura ambiental: no habita en primer lugar su casa, sino el espacio que le rodea" (Van der Berg 1989: 67).

La gente de Yaraque todavía vive en comunión con su medio ambiente natural y con sus creencias religiosas y tradiciones. Probablemente sea una de las muy pocas comunidades que quedan en los Andes que incluya sitios de arte rupestre entre sus sagrados espacios rituales.

Sin embargo los jóvenes han comenzado un éxodo hacia ciudades y pueblos, en busca de trabajo más remunerativo y mayor educación occidental. Más influencia occidental llegará si el Gobierno lleva a cabo su plan de iniciar una prospección petrolera en la región.

Mientras nos alejábamos de Yaraque, con un sentimiento de preocupación y tristeza, nos preguntamos por cuanto tiempo mas las nativas tradiciones y creencias locales perdurarán. Quizás fuímos lo suficientemente afortunados al haber conocido una de las últimas (sino la última) generaciones indígenas en reúsar sitios tradicionales de arte rupestre en el distrito de Sajama.

BIBLIOGRAFIA

BEDNARIK, R.
1992 Acerca de la motivación del re-uso del arte rupestre: un ejemplo del período colonial deBolivia. En R. Querejazu L.(ed.). El arte rupestrecolonial y republicano de Bolivia y países vecinos. Contribuciones al estudio delArte Rupestre Sudamericano No. 3. SIARB. La Paz (en prensa).

DE LUCCA, M.
1987. Diccionario Práctico Aymara - Castellano. Los Amigos del Libro. La Paz - Cochabamba.

GIRAULT, L.
1988 Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú. Ed. Don Bosco. La Paz.

GUERRA GUTIERREZ, L.
1984. El arte rupestre en Yaraque. CulturaBoliviana, No. 42 Oruro.

HELSLEY - MARCHBANKS, A.M.
1992. Una vuelta a Yaraque: laspinturas rupestres coloniales de Korini y Kelkata, en R. Querejazu L. (ed.). El arte rupestre colonialy republicano de Bolivia y países vecinos. Contribuciones al Estudio del Arte Rupestre Sudamericano No. 3 SIARB. La Paz (en prensa).

MESILI, A
1984. La Cordillera Real de los Andes - Bolivia. Los Amigos del Libro. La Paz- Cochabamba.

QUEREJAZU LEWIS, R.
1987. Arte parietal y ofrendas en JatuPotrero. En Boletín No. 1: 17-21. SIARB. La Paz.

QUEREJAZU LEWIS R.,
1992 Rock art as part of the PopulaAndean Religiosity. Survey. CeSMAP. Italy. (en prenss)

REINHARD, J.
1985. Sacred mountains: an ethno-archaeological study of high andean ruins. Mountain Rsearch and Development. vol. 5, No 4: 229 - 317.

REINHARD, J.
1992 Sacred peaks of the Andes. National Ggraphic. Vol. 181, No. 3: 84 - 111.

VAN DEN BERG, H.
1985. Diccionario Religioso Aymara. CETA IDEA. Iquitos.

VAN DEN BERG, H.
1989. Los ritos agrícolas de los aymaras. YachayRevista de Cultura, Filosofía y Teología: 63 - 77.Cochabamba.

* El presente artículo esta basado en el trabajo realizado para Rock Art Research de la Asociación de Investigación del Arte Rupestre de Australia (AURA).

CEREMONIAS DE TIWANAKU Y LA REIVINDICACION CULTURAL AYMARA QUECHUA *

Sandra Andrade Rivero.

La realización de las ceremonias públicas del Solsticio de Invierno y Equinoccio de Primavera, que surgieron por iniciativa de interés turístico-cultural, hoy se constituyen en un simbolismo de reivindicación política, social y religiosa de aymaras y quechuas.

Los primeros antecedentes de estas ceremonias en el Complejo Arqueológico de Tiwanaku con la participación de gente urbana, se remonta a 1946; cuando un 21 de Septiembre, Arturo Ponsnansky llevó en tren a un grupo de estudiantes para que presenciarán la salida del sol, y un ritual preparado para esa ocasión.

En 1976 se realizó otra ceremonia similar, en la cual participaron bailarines del Ballet Folklórico Nacional. Posteriormente, en 1986, una Agencia de Viajes promovió la organización de esas ceremonias a pesar de la controversia que implicaba para los indígenas el dar a luz ceremonias que por siglos permanecieron en la clandestinidad y fueron despreciadas por los q'aras y la iglesia católica.

La organización de los eventos estuvo bajo la dirección de la empresa, con la colaboración de algunos indígenas e instituciones estatales, unos años después despertó la crítica de indígenas del lugar, quienes cuestionaron la postura artificial y comercial que el ritual había adquirido. Ante ello, autoridades indígenas y el Consejo Supremo de Sacerdotes tomaron a su cargo la organización de la ceremonia y la elección de sus sacerdotes oficiantes, de acuerdo a sus méritos y la voluntad de la Pachamama expresada en la lectura de las hojas de coca.

En dicha organización, participan las 23 comunidades de Tiwanaku, que otrora estuvieron agrupadas en la tradicional estructura dual y cuatripartita andina.

No obstante, la asistencia de aymaras de la región se limita a enviar a sus autoridades tradicionales y yatiris, quienes acuden para presenciar en silencio la realización del ritual.

Como resultado de la difusión de esos actos, a través de los años, se ha creado la espectativa de amplios sectores de la población citadina e indígena.

Para los oficiantes o "sacerdotes aymaras", que dirigen la ceremonia, se constituye en una oportunidad de legitimar la religión: "telúrica-cósmica del achachilismo" (1). Para grupos

indigenistas y organizaciones de base como la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (a través de sus Subcentrales), los rituales mencionados son concebidos como simbolismo de reivindicación con la cultura aymara y quechua. De esa manera proyectan su lucha por la apertura de un espacio social y político que el Estado les ha negado.

El simbolismo político que ha adquirido no ha sido desaprovechado por partidos políticos y el gobierno, que con sus líderes han sido representados en varias oportunidades. Ello a pesar del rechazo que fueron objeto por parte de los lugareños organizadores del evento.

Muy lejos de estas percepciones, está la visión de un ámbito turístico atraído a Tiwanaku la madrugada del 21 de junio, o el 21 de septiembre por el interés de ser espectadores del exotismo del ritual para unos, y por la oportunidad de divertirse entre ponches y amigos, rodeados de enigmáticos monumentos tiwanakotas, para otros.

El sitio elegido para los rituales no es casual, Tiwanaku ha sido siempre el lugar que encierra los misterios del orígen del mundo andino; en la Era del Taypi, cuando todo era obscuro e indefinido.

El actual complejo arqueológico, fue el Centro Ceremonial donde se plasmó la sabiduría y la perfección de la cultura Tiwanakota. Es así que el Templo de Kalasasaya, donde se realizan las ceremonias, por la perfecta orientación astronómica con que fue construida, tuvo la función de señalar el cambio de estaciones (2).

Tomando en cuenta el rol determinante que tuvo la agricultura para los habitantes de la meseta altiplánica, les resultaba imprescindible conocer las épocas apropiadas para efectuar las faenas agrícolas en el momento apropiado, lo que los llevó a un conocimiento astronómico profundo.

El conocimiento de fenómenos que señalaban la llegada de una nueva estación siempre fue motivo de rituales, que expresaban el respeto y el agradecimiento a la Pachamama; tal como se representa en las ceremonias que se realizan actualmente.

En la pared este de Kalasasaya, donde está la puerta principal, (en las culturas andinas es normal realizar las ceremonias con vista al este), se observa el recorrido del ciclo solar marcado por los dos solsticios y dos equinoccios.

El solsticio de invierno o Maratak'aya en el calendario agrícola marca el fin de un ciclo. Es la etapa cuando las cosechas ya concluyeron y se debe agradecer a la Pachamama dejándola descansar. Finaliza un ciclo solar y se inicia uno nuevo. Mientras que el Equinoccio de Primavera o Chujñapacha (el 21 de septiembre) es la época de la preparación de la tierra, para comenzar las siembras durante los meses posteriores, los dos

rituales están íntimamente ligados con actividades agrícolas. Así, el solsticio de verano (21 de diciembre) está relacionado con la etapa de cuidado de los sembradíos; cuando es necesario que las lluvias caigan de forma suficiente, y se aleje el granizo; mientras que el equinoccio de otoño (21 de marzo) tiene como objetivo agradecer por las primeras cosechas y se pide para que las condiciones climáticas transcurran de manera regular para que las últimas cosechas sean buenas.

En Tiwanaku durante el transcurso de la ceremonia cada uno de los sacerdotes aymaras realiza sus invocaciones a los achachilas, además de rendirle una ofrenda especial al "tío", al rayo, a la pachamama y a las "ispallas"(3) que consiste en la ofrenda de las mesas (3 tipos) que contienen diversos elementos.

En ambas oportunidades se realizan dos ceremonias; una, aproximadamente a media noche que se efectúa en una de las 23 comunidades. A ella asiste poca gente, especialmente indúgenas de la zona, mientras que la ceremonia de la madrugada, dedicada al "Tata Inti" tiene como escenario Kalasasaya y es la de mayor asistencia de gente urbana de La Paz.

La estructura del ritual, su simbolismo, los discursos pronunciados en aymara, la vestimenta, ofrendas, etc., son parte fundamental de estos eventos que denotan la búsqueda y reafirmación de una identidad confundida en siglos de sometimiento e incomprensión. Todo esto se constituye en una base para comprender el proceso de etnogénesis, el cual en la dinámica actual, plantea el desafío de conservar los valores y elementos culturales propios frente al avasallamiento del sistema económico que tiende a la estandarización cultural en pos del "desarrollismo".

NOTAS

1) Informante Valentín Mejillones, sacerdote aymara.
2) Ibarra Grasso
3) Informante Cesar Callisaya

* Resumen de la Monografía "Turismo Etnológico ¿Un Agente de Alienación?. Casos de Solsticio de Invierno y Equinoccio de Primavera en Tiwanaku", presentada a la FLACSO.

SEMINARIO 2
ETNOLOGIA CONTEMPORANEA

TRADICION ORAL TAPIETE: MITOS DE KAKHARA Y ZORRO, HEROES CIVILIZADORES

Lic. Roberto Fernández Erquicia

Los Tapiete son una etnia chaqueña que habita Samayhuate, Cutaiqui y Cercada, haciendas situadas en la margen izquierda del río Pilcomayo, cerca a la frontera con Paraguay y Argentina y en parte del Chaco de los dos últimos paises. En territorio boliviano su población no llegaba a 70 personas antes que se desatara en la región la epidemia del cólera en diciembre de 1991.

En la actualidad forman parte de la familia etnolingüística Tupi-Guaraní (Nordenskiold, 1910; Montaño, 1987; Plaza, 1985; Diez, 1986). Como muchos pueblos originarios fronterizos, debido a los avatares de la historia, en la actualidad se han constituido en un pueblo trinacional, siendo a la vez bolivianos, paraguayos y argentinos. En siglos anteriores fueron sometidos por los Chiriguanos quienes los "guaranizaron" imponiendoles su idioma y esclavizándolos (Nordenskiold, 1910, 1924, Saignes, 1990).

La tradición oral Tapiete contemporánea recuerda que durante la guerra del Chaco(1932-35) muchas comunidades indígenas fueron tomadas por los ejércitos de Bolivia en principio y Paraguay después a objeto de reclutar por la fuerza a jóvenes para que les sirvan de guías. Muchos de ellos nunca volvieron. En esa misma época, convertido su territorio ancestral en teatro de operaciones militares, huyeron hacia la Argentina. Pasado el conflicto bélico, su territorio fue dividido y sus tierras ocupadas por colonos bolivianos, argentinos y paraguayos.

En la actualidad los Tapiete constituyen una comunidad "patronizada", no tienen tierras y prestan sus servicios como obreros asalariados en las haciendas de la región. Al mismo tiempo hacen uso de la pesca, la caza y un poco de agricultura para sobrevivir. No cuentan con una Posta Sanitaria ni escuela.

Los cuentos que hoy difundimos, junto a otros, fueron recopilados durante el mes de noviembre de 1991 en Samayhuate del señor Tomás Ferreira, representante Tapiete y de otras personas de la etnia. Se cuenta en los archivos del MUSEF con varias versiones de los cuentos en castellano Tapiete. En este artículo hemos intentado traducirlos a un lenguaje simple para su divulgación. No hemos hecho análisis semióticos ni del mito que requieren otro tratamiento. Durante este mes el MUSEF encargó a un equipo de investigación compuesta por el suscrito y el antropólogo Ramiro Gutierrez, realizar una prospección etnográfica en el río Pilcomayo, desde Villamontes hasta Hito Esmeralda. Los resultados de esta investigación serán publicados próximamente por el MUSEF.

MITO I: EL ORIGEN DE ANDIRA

"Dicen los antiguos que antes los Tapiete eran como los animalesde tierra, después se volvieron como las aves y volaban. Unos eran yulos, otros cuervos, otros lechuzas, otros Kákhara, todos eran Tapiete dicen nuestros abuelos".

Antiguamente el murciélago "Andira", como los demás animales eran indígenas. "Andira" era una mujer murciélago joven y linda. Sabía juntarse con hombres pero ellos no le duraban. "Andira" decía que sus compañeros morían sin saber porqué, pero ella era quien los degollaba. Como "Andira" es chupasangre se los comía.

Ella chupaba toda la sangre de sus compañeros. Cuando morían los envolvía en sus hamacas para que la demás gente no se diera cuenta ni vea que les habían chupado su sangre.Mataba a sus compañeros de noche para que la gente no vea. Después cuando esos cuerpos estaban nada más para ser enterrados ella recién avisaba a los hermanos y familia de ese hombre que había matado. Andiara llorando a avisaba a los familiares de su marido y quejándose que sus maridos no le duraban. Y así enterraba a sus maridos y como es costumbre después del entierro se iban todos los indígenas antiguos a otro lugar. Sin embargo la mujer murciélago se quedaba a esperar unos días más al lado de la sepultura. Después sacaba el cuerpo y lo hacía hervir comiéndoselo.

Después de eso venía siempre otro chango a juntarse con la mujer "Andira". Este chango era un Beru. Como la mosquita Beru también está hecha de carne le gustaba a la mujer murciélago. Así los dos se casaron como lo hacen los indígenas y cuando se fueron los invitados quedaron solos. Vivían lejitos del pueblo. Los dos charlaban, Beru y Andirao. La mujer murciélago le había dado un buen puchero a la mosquita y cuando Beru quería comer algo de la carne de su plato, Andira le quitaba dejándole sólo la carne que no servía. La mujer murciélago comía las partes más gordas de la carne. Como Beru vió que tenía menos comida se enojó, discutieron y Andira intento cortarle el cogote pero no pudo. La mosquita Beru logró escapar y se fue para alcanzar a los indígenas que los habían dejado más antes a quienes contó todo lo que le había hecho su mujer.

Por su parte la mujer murciélago cuando escapó Beru intentó seguirlo para atraparla. Sin embargo llegaron llegaron casi juntos donde los otros indígenas, pero la mosquita ya había comenzado a contar que la mujer murciélago cortaba los cogotes y cuando les chupa toda la sangre recién avisa y los entierra. Así los indígenas al enterarse comenzaron a preocuparse sobre la forma cómo matar a "Andira".

Mientras ellos discutían vino Kákhara que es muy inteligente. Los Tapiete antiguos dicen que Kákhara siempre era muy inteligente. De esta manera qarqancho decidió ir a juntarse con la mujer murciélago, pero antes se puso en el cogote un tejido de caña para protegerse.

Dice que a la mujer murciélago le duraban máximo dos noches sus maridos. Kákhara cuando dormía se hacía como si estuviera roncando y la mujer murciélago aprovechaba para intentar morderle el cogote pero no podía porque estaba forrado de cañahuecas. Kákhara cuando sentía que le iban a morder se hacía el que se movía. Así se despertaba y no dormía más durante toda la noche. Kákhara agarraba el porongo para cantar y amanecía tocando y cantando.

Kákhara cada día pensaba cómo podía matar a murciélago. Para ello fue al campo y pilló dos hualacatos. Kákhara dice que se cortaba la canilla y su sangre hechaba en el medio de la panza de los hualacatos que se cocinaban con la sangre de él. Así después había traido a la mujer murciélago.

Eran hermanas de Kákhara el loro grande Ayüru que hay por aquí, Añumbi (hornero) y un rococo (Yüí). Kákhara había enseñado a sus hermanas que cuando él les pida agua no le hagan caso. Así cuando estaba con la mujer murciélago y Kákhra pedía agua, no le hacían caso sus hermanas. Entonces la mujer murciélago se enojó con las cuñadas y ella misma agarró el botijo para ir a traer agua. La mujer murciélago sentía muy caliente su cuerpo cuando iba a traer el agua y kákhra seguía a su mujer que siempre llevaba en su llica cuchillos para cortar los cogotes.

Un día caluroso en que Andira fue a traer agua, había dejado su llica colgada en unos cardones para ir a tomar agua y bañarse. Esta situación aprovechó Kákhara para quemar los cardones donde estaba la llica de la mujer murciélago. En ese momento Andira se dió cuenta de lo que pasaba y salió gritando del agua pero no podía acercarse a sus cuchillos porque estaban en medio del fuego quemándose. Kákhara entonces le díjo: "Ven puedes sacar tu llica de este lado". La mujer murciélago vino al lugar que le había indicado kákhra y éste aprovechó para empujarla al fuego.

Entonces comenzó a gritar y mientras se quemaba de su cuerpo salían miles de los pequeños murciélagos de esos que ahora tenemos y que salen solamente de noche. Kákahra no dejaba escapar a ninguno y con ayuda de otras ramas los hacía caer al fuego. Solamente uno pequeñito le rogó que no lo mate diciéndole: " Déjame vivir, yo no voy a ser como mi mamá, yo solamente voy a picar animalitos y voy a lamer sangre, eso nomás voy a hacer". Kákhara se compadeció del pequeño murciélago y lo dejó salir. Ese murciélago pequeñito es el"Andira" que existe ahora decimos nosotros y actualmente solo se alimenta de la sangre del lomo del caballo y del ganado. En el río hay muchos.

Hasta ahí es el cuento, si no era Kákhara nosotros pensamos que la mujer muciélago iba a seguir matando a los Tapietes. El es inteligente y capáz de salvar a los indígenas antiguos.
A Kákhara no se lo mata ni se lo come porque era un indígena antiguo inteligente.

MITO II: EL ORIGEN DEL FUEGO

Ueraphinta era el dueño del fuego, él fue quien hizo aparecer el fuego. Nosotros los indígenas en esa época éramos como ellos, vivíamos como pájaros en los árboles y comíamos carne cruda porque no teníamos el fuego. Solamente Ueraphinta tenía el fuego pero no dejaba ver a nadie y por esta razón solo ellos comían carne cocida. Cuando las Ueraphinta iban a campear utilizando el fuego tenían mucho cuidado en borrar todas las señas de las cenizas.

En esa época podían jugar los hijitos pequeños de Uerapintha con los hijos de Kákhara, como ahora juegan los niños de los Tapiete con los hijos de los Chorotes. Un día de esos el hijito de Kákhara había pegado al hijo de Ueraphinta quien a manera de venganza había reñido al hijo de Kákhara diciéndole: "Ustedes comen carne cruda solamente mientras que nosotros comemos carne cocida". Pasada la pelea de los niños, el pequeño Kákhara fue inmediatamente a contarle todo a su tata. Kákhara a partir de ese momento empezó a ponerse serio y pensaba interiormente: "Será que comen carne cocida? Será que tienen fuego?" se preguntaba. Para salir de su curiosidad Kákhara empezó a espiar a los Uerapintha y un día vio que ellos sacaban mucha miel con la ayuda del fuego. Kákhara esperaba pacientemente que Uerapintha deje un poco de fuego para poder llevar a su casa.

Un día Kákhara ya no pudo resistir más y atropellando quitó una brasa de fuego a un Uerapintha escapando luego de los Uerapintha que lo perseguían para matarlo porque no querían que otros indígenas tengan fuego.

Kákhara para escapar se fue por medio de los montes secos lanzando las brasas, incendiándolos de tal manera que los Ueraphinta no podían ya apagar el fuego porque el viento ayudaba a expandirlo.

De esta manera se hizo el fuego para todos los indígenas, no solamente para los Kákhara. Por eso decimos que Kákhara siempre ha sido inteligente y bueno. Un hombre muy corajudo y sabio. Antiguamente cualquier cosa difícil tenía que hacer solamente él. Ellos fueron los luchadores para que haya para todos el fuego. Si no hubiera sido Kákhara, los Tapiete decimos que no hubiéramos conocido el fuego y muchas otras cosas más.

MITO III: EL ORIGEN DEL AGUA

"Dicen que antiguamente todos los animales eran Tapiete,
pero después de un tiempo se volvieron solamente aves".

Sólo Yulo sabía donde estaba el pozo de agua donde podía ir a pillar ranas que le servían de alimento y a sacar agua. No sucedía lo mismo con otros animales, entre ellos el zorro quien siempre iba a buscar a Yulo a objeto de hacerse invitar ranas cocidas, como hacemos ahora con el pescado. Sin embargo, Yulo no le mostraba al zorro dónde podía pescar ranas, porque zorro era astuto, pícaro y desordenado. Por eso los yulos cuando iban a cazar ranas salían de escondidas para ir a traer las guicadas. El zorro se apegaba a los yulos y les decía: -Y dónde van ustedes a traer ranas para comer?-. -Por ahí- , le contestaban los yulos.

-Cuando vuelvan a ir, avísenme- les decía el zorro, pero los yulos nunca le avisaban nada porque pensaban que el zorro podía ir a destrozar el trecho donde estaban las ranas.

Un día, tanto que molestaba el zorro, los yulos le dijeron:

-Bueno, vamos a ir, pero te vamos a traer aparte a vos la ranas-. Los yulos volvieron a ir junto a sus hijos al pozo donde estaban las ranas. El pozo estaba bastante lejos de los ranchos.

Así, el zorro iba tras ellos, lejos de los yulos, pero siempre mirando y mirando. Hasta que llegaron al pozo donde pillaban las ranas. Los yulos allí hicieron fuego para hacer asado de rana. El lugar donde estaban las ranas era como un pozo que el yulo mayor destapaba y de allí salían millares de ranas junto al agua. El yulo mayor era el encargado de tapar el pozo inmediatamente para que nos escapen todas las ranas ni salga toda el agua. Sin embargo, cuando los yulos procedían a asar las ranas apareció el zorro que había los seguido. Los yulos se pusieron tristes al haber sido descubiertos.

-Uh, el zorro ha venido- decían. -Porqué has venido zorro, vos sos muy pícaro- le dijeron.

El zorro respondió -No, yo solo quiero ayudarles a pillar las ranas-. El zorro entonces comenzó a pillar las ranas y decía cada rato: -suelten más ranas- , todo ellos para descubrir cómo el yulo mayor destapaba el pozo.

Después un rato el yulo mayor dijo:-Bueno hasta aquí momas vamos a pillar ranas!-. Pero el zorro porfiao decía -pillemos más, pillemos más-.

Cuando los yulos decidieron volver, el zorro astuto se hizo el enfermo diciendo que le dolía el estómago por haber comido demasiadas ranas. Se revolcaba y vomitaba:- no puedo regresar porque tengo dolor de estómago- decía.

Los yulos, dueños del pozo, se pusieron tristes al enterarse que el zorro se iba a quedar. Como el lugar estaba lejos de la comunidad de los yulos y el zorro más grande que ellos, ninguno podía alzarlo para llevarlo, asi que tuvieron que dejarlo advirtiéndole que no toque el pozo de donde salían las ranas. - Si tocas el pozo tu vas a morir- le decían los yulos.

Para preservar el agua y las ranas, antes de partir los yulos dejaron al zorro bastantes asados de rana para no toque el pozo.

A pesar de ello cuando los yulos se alejaron, el zorro se levantó y por todos los medios comenzó a intentar abrir el pozo hasta que logró destaparlo ocasionando que salieran muchas ranas junto al agua haciendo imposible toda tentativa de tapar nuevamente el pozo. De esta manera salieron todas las ranas y también el agua. Era como un diluvio. Cuando el agua empezó a llegarle al zorro hasta el pecho, éste se subió a un árbol y de ahí observó asustado cómo el agua salía y salía sin detenerse. El zorro se desesperaba cada vez más no sabiendo qué hacer.

Mientras esto sucedía los yulos ya se dieron cuenta que el zorro destapó el pozo, pero como estaban lejos no podían volver al lugar rápidamente. Mientras tanto el zorro veía cómo el agua subía de nivel y poco a poco se aproximaba a la punta del árbol donde estaba refugiado. -Quisiera saber cuán honda está el agua, porque quiero irme- decía.

El zorro cansado, para saber si el agua estaba honda escupió, y como la saliva no se hundía pensó - como mi saliva no se hunde el agua debe estar bajita-. Entonces decidió saltar al agua y murió ahogado. Más tarde los yulos encontraron al zorro muerto. Por eso decimos los Tapiete que el zorro quien dio origen al agua, porque antes eran solamente los yulos quienes controlaban el pozo, sacando un poco de agua y embutiendo el resto, siendo de esta manera los yulos los dueños del agua.

GLOSARIO

Andira :	Pequeño murciélago que habita el Chaco.
Ayüru :	Especie de loro de mediano tamaño.
Añumbi :	Hornero
Beru :	Especie de mosca
Chango :	Modismo chaqueño para designar a los jóvenes
Chorotes:	Nombre de una etnia chaqueña
Guicada :	Especie de rana
Hualacato:	Quirquincho
Kákhara:	Especie de ave rapáz
Llica :	Bolsa tejida en fibra vegetal de carahuata.
Yüí :	Especie de Rococo
Yulo :	Los yulos son aves grandes cuyo cuello es colorado, viven cerca a los ríos.
Qarqancho :	Sinónimo chaqueño de Kákhara
Ueraphinta:	Especie de águila chaqueña de color colorado

BIBLIOGRAFIA

DIEZ A. Alvaro
1986 "MAPA ETNOLINGUISTICO DE BOLIVIA-1986" en: Revista Arinsana No.1, Cuzco

MONTAÑO, Mario
1987 GUIA ETNOGRAFICA LINGÜISTICA DE BOLIVIA, Tomo I. Ed. Don Bosco, La Paz.

NORDENSKIOLD, Erland
1924 THE ETHNOGRAPHY OF SOUTH AMERICASEEN FROM BOLIVIA, ElandersBoktryckeri Aktiebolag, Braunschweig

1910 SIND DIE TAPIETE EIN GUARANISIERTER CHACOSTAMM? Revista GLOBUS No. 12, 29 de septiembre de 1910, Braunschweig.

PLAZA, P. & CARVAJAL, J.
1985 ETNIAS Y LENGUAS DE BOLIVIA, Instituto Boliviano de Cultura, La Paz.

SAIGNES, Thierry
1990 AVA Y KARAI: ENSAYOS SOBRE LA FRONTERA CHIRIGUANO (SIGLOS XVI.- XX), HISBOL, La Paz

PROYECTO TEMPLOS ANDINOS
WARACO - ACHACHILA

Mario Perez Chuca
Victor Machaca Quispe

Consejo de Amautas Indígenas del Tawantinsuyo "CAIT"

ANTECEDENTES

La cultura andina en su comunión con la naturaleza, ha elegido sabiamente WACAS o lugares cósmicamente sagrados para su comunicación con esta y que por medio de sus sacerdotes o iniciados y contando con los cuatro elementos cósmicos: AIRE-AGUA-TIERRA-FUEGO; han comulgado y comunicado a toda su sociedad la armonía.

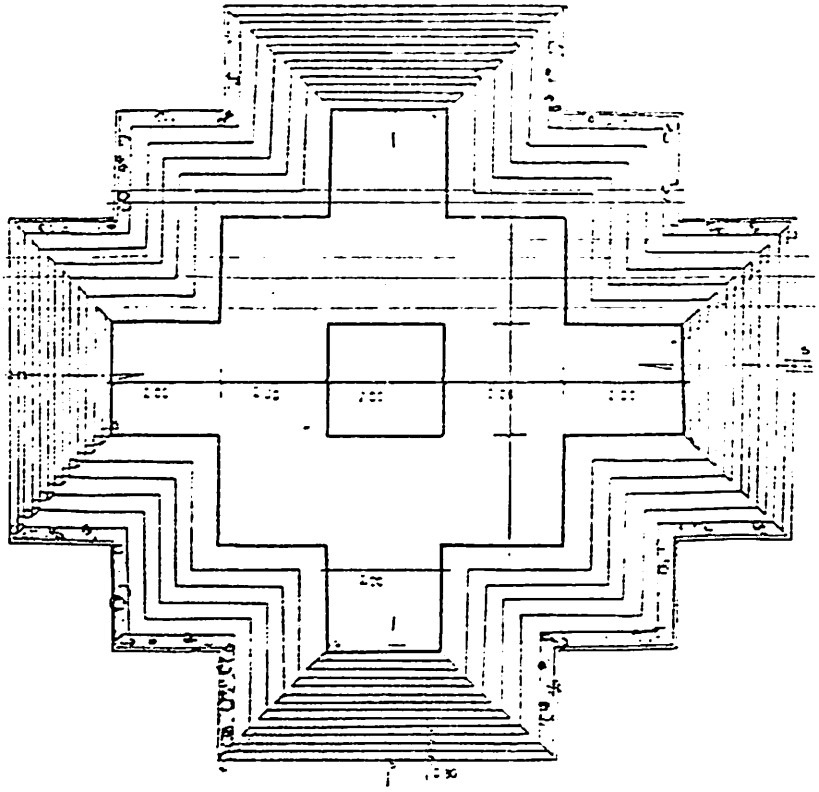
La llegada de culturas europeas y sobre todo contando con la época oscurantista y fanática que reinaba en ésta; ha hecho que se destruyan muchas de esas WACAS y en casos muy frecuentes que se coloquen en sus mismos cimientos recién destruidos Iglesias de fé católica, la transmutación de esto ha creado una mezcla pagana, en la cual se adora sobre todo a "la Virgen" imagen andina de la Pacha Mama".

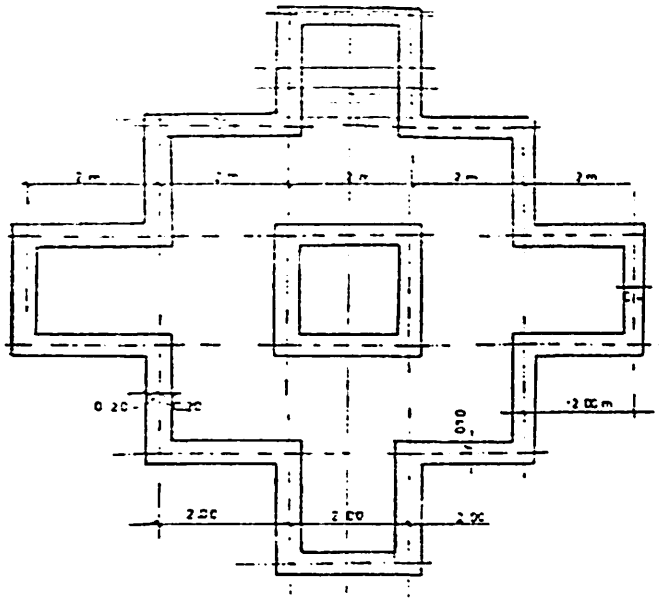
OBJETIVOS

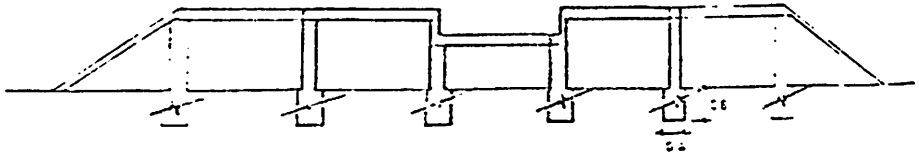
En el área andina sobre todo la que comprende la VENA que pasa por el Departamento de LA PAZ a saber:

Copacabana
Tiwanacu
Laja
La Paz
Illimani
Arco Punco

Y pasando por Urcupiña (en el Departamento de Cochabamba) continuando hacia el poniente, se encuentran importantes WACAS o lugares ceremoniales que son utilizados







como habíamos descrito anteriormente, en forma pagana en la mayoría de los casos en forma equivocada pero energético siempre; (respecto a la Pacha Mama y un compromiso con ella conocido como Challa).

El objetivo de éste proyecto es rescatar estos lugares en su forma más pura y auténtica como único modo viable de salvar nuestras moribundas raíces reales y verdaderas y dar el camino a lo más simple y olvidado objetivo del hombre con su medio y con el cosmos que le rodea:

LA ARMONIA

UBICACION

En WARACA ACHACHILA un centro Waca Ceremonial ubicado en el Km. 17 carretera La Paz - Oruro, entre las comunidades Mesa - Cruz y Achachicala, se dan cita peregrinos de diferentes latitudes con, o en busca de Yatiris para realizar ofrendas o agradecimientos en este centro magnético, donde se entierran fetos de llama (sullus) o se ofrecen MESAS BLANCAS a los Dioses telúricos, con lo que se busca una energía traducida en armonía cósmica, la cual atrae al mismo peregrino a volver, y de esto hace tiempo indefinido en forma semi - consciente pero de total intuición.

Sobre todo en el mes de Agosto (mes en el que se abre el alma consciente de la magia); se ven movilidades, entre buses, camiones, autos y peregrinos de todo orígen: Santa Cruz, Oruro, Cochabamba y de otros países que van especialmente a un paraje inóspito del Altiplano a descargar su Fé e irse con una nueva energía hasta el próximo ritual; estas ceremonias duran a veces media hora, o pasan de ocho, durante el día y la noche, en fechas cósmicamente importantes hay más de 2.000 personas al mismo tiempo.

CONCLUSION

Se ha observado los patrones que siguen en esta importante waca, y son: RESPETO A LOS CUATRO ELEMENTOS VITALMENTE COSMICOS, TIERRA-AGUA-FUEGO-AIRE, la presencia para realizar los ritos INICIADO SACERDOTE: YATIRI COLLIRI.

ELEMENTOS MAGICOS

Preparados en diferentes MESAS, entierro de sullus, saumerios, baños de salud y otros.

EMPLEO DESORDENADO DE: VESTIMENTA

VESTIMENTA SAGRADA - COMIDA SAGRADA Y EL EMPLEO DE MUSICA DE VIENTO Y PERCUSION que acompaña a los ritos, el lugar al igual que otros centros cósmicos, tiende a degenerar en lugar pagano (y no sagrado) que conlleve a borracheras y comilonas que lejos de enaltecer el verdadero espíritu cósmico embrutecen a los peregrinos creyentes (como sucede en URKUPIÑA - COTOCA, etc.).

EL ESPIRITU

El espíritu sagrado que invoca el maestro iniciado es sobre todo de integración humana y un respeto profundo a la naturaleza MADRE-MUJER y PADRE-HOMBRE, que dá y recibe y de la fuerza cósmica telúrica que energetiza.

PROPOSICION

Como estos lugares son inmemoriales y utilizados por las culturas aymaras más antíguas y sabias, nos basamos en estas formas para dar contorno a éste templo en figuras sagradas tiwanakotas; en éste caso y respetando cuatro elementos.
La cruz y por los rituales que se requieren de AGUA-TIERRA-FUEGO-AIRE; y su representación escalonada de superación espiritual así como de lo de arriba y abajo. Son iguales.

OBRA

El tenmplo andino WARACA-ACHACHILA tendrá una superficie de 20.000 m2 en las cuales se distribuirán:

- Templo 117 m2
- Lugar de Oració alrededor del Templo 10.000 m2.
- Estacionamiento 10.000 m2.

SECTORIZACION Y DISEÑO

(El templo con un módulo de 2 m2 tendrá una superficie de 52 m2 en ubicación Este Oeste y una altura en toda su extensión de 2m. y un altar en su interior con una plataforma de 4 m2 y un disco solar en su centro. (ver gráficos)

Presentando al Inti Central de la Puerta del Sol Tiwanacota y en sus cuatro costados contando con elementos AGUA-TIERRA-FUEGO-AIRE así como su espacio en cada elemento para los respectivos colaboradores del maestro repartidos en número par (parejas) de hombres y mujeres en los cuatro elementos representativos.

Estará rodeada en su área Este (salida del sol) por las plantas sagradas: Queñua y Quiswara que nacerán de un obelisco que llenará a este templo de una cosmogonía telúrica.

MATERIALES DIDACTICOS SOBRE ARTE RUPESTRE PARA NIÑOS

Mathias Strecker
SOCIEDAD DE INVESTIGACION
DEL ARTE RUPESTRE DE BOLIVIA

Esta exposición tiene el propósito de informar sobre dos recientes iniciativas de la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia (SIARB) en el campo educativo tratando de divulgar los conocimientos sobre el arte rupestre entre los niños.

Evaluando el trabajo que los investigadores de la SIARB hemos desarrollado en los últimos seis años, vemos que se puso énfasis en el registro, la documentación, investigación y publicación científica de los grabados y pinturas rupestres, y recién estamos entrando en el campo educativo en colaboración con los colegios. Consideramos que hay una gran demanda para estos proyectos educativos, ya que los profesores normalmente no saben nada sobre el valor y significado del arte rupestre. en el "Manual de Historia de Bolivia" de J. de Mesa, T. Gisbert y H. Vasquez M. (La Paz 1983), valioso libro que se usa mucho en los trabajos de alumnos de colegios y de estudiantes, algunas pocas páginas tratan el arte rupestre, pero la información dada es escasa y las ilustraciones inexactas, y no existe ningún otro libro para colegiales bolivianos que haya incluido este tema.

Afortunadamente encontramos un modelo para una información elemental sobre el arte rupestre en una hoja editada por la Asociación de Investigadores de los EE.UU. (American Rock Art Research Association, ARARA el año de 1991. La Sra. Barbara Gronemann, quien dirige el Comité Educativo de ARARA, me facilitó esta hoja permitiendo que nosotros imitáramos su iniciativa. El texto de esta hoja está redactado en un lenguaje simple que pueden entender los niños. Se dan respuestas breves y claras a preguntas tales como: ¿Qué es el arte rupestre? ¿Dónde se encuentra? ¿Cuándo se hizo? ¿Por qué se hizo el arte rupestre?.

Nosotros pensamos que en primer lugar se necesitan excelentes ilustraciones que capten la atención de los niños. Logramos la colaboración de una joven artista, Jacquelin Ticona Rojas delTallerAndinodeDibujosdela

Iglesia Luterana Boliviana, La Paz, egresada de la Carrera de Artes Plásticas de la UMSA, quien ya había ganado un concurso internacional con un mural sobre el tema "500 años de conquista y resistencia". Ella dibujó la carátula de nuestra hoja en escena imaginaria donde un artísta indígena está en el acto de pintar una especie de máscara que realmente existe en una pequeña cueva en la parte andina del departamento de Santa Cruz y la que hemos elegido para el logotipo de la SIARB.

Los arqueólogos encontraron cuatro ejemplares más de una "máscara" parecida en varios lugares de la misma región, postulando una posible antiguedad de unos 1.000 años. En esta escena reconstruida se ha representado al artista llevando una túnica decorada, flecadura en las piernas, sandalias y un cordón en la cabeza, lo que muestra su status de personaje prestigioso. En el suelo están varios recipientes decorados y pinceles, instrumentos de su trabajo artístico.

En el interior de la hoja, la artista siguió el modelo de ARARA, con un panel rocoso como fondo que exhibe una cantidad de pinturas y grabados que corresponden en realidad a diferentes lugares de los departamentos de La Paz y Potosí. Se ven diversos animales (avestruz, venado, camélidos, un posible jinete), una cabeza de animal con apéndice ocular (posible influencia tiahuanacota), figuras humanas con tocado en la cabeza, una mano y dos representaciones abstractas.

El texto es algo más técnico que el de la hoja editada por ARARA e incluye una pregunta más: ¿Cómo se hizo? Supongo que la hoja de ARARA se dirige a niños de 5-7 años. Nosotros preparamos esta hoja para alumnos de 8-10 años, y se ha usado con éxito en la materia de Estudios Sociales de los cursos B5 e I1 del Colegio Alemán "Mariscal Braun", La Paz.

La información concluye con el párrafo sobre la importancia del arte rupestre que destaca la necesidad de proteger este patrimonio cultural.

En la última parte de la hoja existen dos actividades creativas: En la ilustración superior, los niños pueden recrear una figura grabada en la roca (un petroglifo del Depto. de Tarija) uniendo los puntos numerados por una línea. Abajo pueden completar libremente una escena de caza de monos (pinturas rupestres del Depto. de Santa Cruz documentadas por la arqueóloga italiana Erica Pia).

De esta hoja, actualmente se están imprimiendo 15.000 ejemplares que serán distribuidos a los colegios en el Depto. de Cochabamba. Esperamos poder cubrir los gastos para iniciativas parecidas en los otros departamentos del país. Además, estamos en el proceso de editar versiones en aymara y quechua de esta hoja para su divulgación entre la población indígena.

Hemos desarrollado otras iniciativas educativas en relación con nuestra exposición sobre el arte rupestre del Depto. de Santa Cruz que se inauguró en ocasión de nuestro III Simposio Internacional en la Casa de la Cultura de la ciudad de Santa Cruz, en junio de 1991. Posteriormente, la exposición se presentó en el Centro Portales, Cochabamba, en el Museo Nacional de Arte, La Paz, en el Museo Universitario, Potosí, en la Casa de la Libertad, Sucre, y en la Casa de la Cultura, Tarija. Está previsto mostrar la exposición también en la ciudad de Oruro.

Para profundizar los contenidos de la exposición, editamos una publicación sobre este tema, escrita por Roy Querejazu Lewis. Además, para facilitar la visita de los alumnos a la exposición, yo preparé una Hoja de Trabajo de dos páginas. La página 1 consiste en un texto introductorio e ilustraciones de seis motivos de arte rupestre que aparecen en fotos o dibujos de la exposición. Los alumnos deben encontrar las ilustraciones originales y clasificarlas -según los textos explicativos de la exposición- como grabado o pintura, manifestación prehispánica, Colonial o Republicana. En la página 2 deben responder a tres preguntas. Además deben copiar un diseño de arte rupestre.

Una cantidad de ejemplares de esta Hoja de Trabajo llenada por los alumnos nos fue devuelta de diferentes colegios. Las respuestas de parte de alumnos de 10-12 años no son extraordinarias, pero correctas (con muy pocas excepciones) y muestran que estos niños habían captado las ideas principales de la exposición. Algunos dibujos de los alumnos son copias muy fidedignas e inclusive artísticas de los motivos de arte rupestre.

Como próximo paso, deseamos preparar una serie de diapositivas sobre arte rupestre para los colegios, acompañada por explicaciones detalladas y sugerencias a los profesores como podrían tratar este tema dentro de las materias Estudios Sociales o Artes Plásticas.Quisiera concluir con algunas consideraciones generales:

- Se podría dar informaciones sobre el arte rupestre u otros aspectos de nuestro patrimonio cultural a los niños de edad pre-escolar. Si los

niños aprecian estos grabados y pinturas, probablemente mantendrán un interés en el arte rupestre por toda la vida.

- Los investigadores deberían colaborar con los profesores de colegios para preparar materiales didácticos dirigidos a grupos específicos según su edad, región donde viven, etc.

- En el intento de "poner carne sobre esqueleto" de los hallazgos arqueológicos, a veces los autores de libros populares sobre temas antropológicos inventan cuentos fascinantes que carecen de valor científico. Por ejemplo, en Europa existen algunas novelas y cuentos acerca de la vida de los cazadores paleolíticos que interpretan el arte rupestre de esta época como simples actos mágicos de los cazadores quienes trataron de asegurarse de esta manera el éxito de su caza. El arqueólogo inglés Paul Bahn recientemente ha demostrado que tal interpretación a veces es muy dudosa, a veces es posible, pero que nunca se puede comprobar, porque no sabemos casi nada sobre la vida espiritual de estos pueblos prehistóricos. Por eso, hay que tener mucho cuidado cuando uno trata de dar simples respuestas a las preguntas de los niños. En el texto de nuestra hoja mencionamos diferentes posibles interpretaciones del arte rupestre y preguntamos a los lectores jóvenes: ¿Qué piensas tú?

BIBLIOGRAFIA

BAHN, Paul G. y VERTRUT, Jean
1988 Images of the Ice Age. Widward, Londres.

BAHN, Paul G.
1991 Where's the Beef? The Myth of Hunting Magic in Paleolithic Art.
En: P. Bahn y A. Rosenfeld (eds.). Rock Art an Prehistory, papers presented to sym posium G of the AURA Congress (Darwin 1988):1-13 Dxbow Monograph 10, Oxford, Inglaterra.

EL KHARI KHARI COMO EXPLICACION DE LA EPIDEMIA DE COLERA EN HUARICANA
(AGOSTO - OCTUBRE DE 1991)

Pedro Portugal M.
Director Centro CHITAKOLLA

PRESENTACION

El presente trabajo es resultado de una investigación realizada entre agosto y octubre de 1991. El tema corresponde a la explicación dada por los pobladores de Río Abajo, particularmente de la localidad de Huaricana, para explicar las enfermedades y las muertes acaecidas desde julio a octubre de ese año, bajas ocasionadas por una epidemia de cólera, según las autoridades médicas, y por el khari khari, según los habitantes del lugar.

La persistencia de dicha explicación por parte de los pobladores nos provocó una serie de interrogantes. ¿Por qué atribuir a un personaje mítico una enfermedad natural? ¿Qué representa en realidad el Khari khari?

Antes de detallar la investigación adelantamos la hipótesis según la cual el habitante de Huaricana utiliza la explicación del khari khari de acuerdo a una lógica de continuidad histórica, caracterizada como un mecanismo de autodefensa de su identidad ante lo que consideran agresiones del contexto social y cultural dominante.

Este mecanismo de autodefensa generaría la explicación del khari khari. Las circunstancias económicas o sanitarias se constituirían en condicionamientos no intervinientes y no causales.

Realizamos nuestra investigación utilizando técnicas y herramientas consistentes en: observación directa, entrevistas y encuestas. Se dió especial importancia al trabajo de campo debido, por una parte, a la rareza de fuentes bibliográficas sobre el tema, y por otra porque se consideró como una necesidad metodológica para obtener resultados pertinentes. Por ello se visitó la región en seis oportunidades, tratando de

establecer contactos y comunicación con los pobladores de la región. Las técnicas de investigación se aplicaron de manera progresiva. Primero la observación, luego las entrevistas y finalmente la encuesta.

La interpretación y estudio de los resultados nos permite confirmar nuestra hipótesis.

En efect,o las referencias al khari khari no suponen, por parte del lugareño andino, una ausencia de conocimiento de las razones naturales de la enfermedad del cólera, de sus posibles causales (contaminación del río) o de las responsabilidades que conlleva (negligencia de los poderes públicos), sino que más bien parece consistir en un mecanismo de defensa colectiva ante mecanismos de agresión que se manifiestan especialmente en ciertos momentos de la conflictiva relación intercultural que se dá en nuestro país. Esta naturaleza conflictiva caracteriza la relación entre cultura y sociedad andina y cultura y sociedad occidental, concretizada frecuentemente a través del contacto antagónico entre el campesino, por un lado y el citadino y/o vecino (habitante del pueblo) por otro.

ANTECEDENTES DE INVESTIGACION

Antecedentes

A partir del mes de agosto de 1991 la prensa nacional comentó el surgimiento de un foco de infección de cólera en la región de Río Abajo, concretamente en la población de Huaricana.

Ese anuncio estuvo precedido en el mes de julio por informes de misteriosas muertes de campesinos (16 en total) en la misma región, atribuidas a "intoxicación por pesticidas". Posteriormente se interpretaron esas muertes como las primeras víctimas del cólera.

Una vez confirmada por las autoridades de salud la presencia del vibrion colerae en esa región y la infección de varios pobladores, se desencadenó una verdadera psicosis en la población paceña . Esta reacción provocará el boicot casi absoluto de los productos agrícolas de Río Abajo ocasionando la alarma de los agricultores de la región.

La prensa reproducirá la reacción defensiva de los habitantes de la región afectada, quienes negaron (y niegan aún) la existencia de cólera en Río Abajo, atribuyendo los decesos a la acción del Khari Khari.

Fuentes Bibliográficas

Tomamos como principal fuente a los siguientes periódicos: La Razón, Ultima Hora, Presencia, El Diario, La Quinta, en sus publicaciones que abarcacan el período de Agosto a Octubre de 1991, lo que nos permitió tener una visión cronológica de los acontecimientos y ofrecernos elementos de interpretación para comprender la actitud de campesinos y citadinos ante esos acontecimientos.

Sobre la naturaleza misma del Khari Khari sobresalen las relaciones folkloristas, existe poca literatura científica propiamente dicha.

Debemos resaltar la obra de F. Aguiló "Enfermedad y Salud según la concepción aymaro quechua". Texto bastante completo, aunque muy escueto sobre el Khari Khari. Por otra parte el texto no generaliza, aunque su título haga pensar lo contrario, sobre la totalidad del mundo aymaro-quechua, pues se trata sobre todo de un informe de una investigación realizada en la región norte potosina.

Nos ha parecido también útil la obra de Fernando Montes "La Máscara de Piedra: Simbolismo y personalidad Aymaras en la Historia" que versa sobre el análisis de los mitos a partir del esquema psicoanalítico jungiano. Tiene el defecto sin embargo, de no estudiar, entre los mitos considerados, el del Khari Khari.

Otras obras que consideramos útil son las realizadas por E. Jensen y Gilbert Durant, que teorizan sobre la función del mito en las sociedades tradicionales. El trabajo de Durant "Le Reel el le symbolique", especula sobre las relaciones entre lo real y lo simbólico en la vida social de los pueblos. Los aportes de J. Ensen (Mito y Culto entre Pueblos Primitivos) para nuestro trabajo son más directos, pues narra e interpreta mitos parecidos al khari khari en áreas culturales y geográficas diferentes a la andina.

Al final del trabajo proporcionamos una bibliografía más extensa sobre el tema.

Contexto socio histórico.

Todo estudio de cualquier componente cultural del mundo andino tiene que tomar en cuenta el contexto socio político en el que está incluido. En

efecto, es imposible realizar un anàlisis que no confirme previamente la existencia de sociedades diferentes en el seno de la actual formación boliviana.

En realidad, la revisión de la literatura científica nos confirma que cualquier trabajo que se realiza en esta área admite implícitamente esa premisa; sin embargo, no se extraen siempre las consecuencias necesarias de tal actitud. Es decir, no se toma plenamente en cuenta la realidad de una especificidad andina que abarca la totalidad de la realidad social (y no sólo el tema o sujeto de estudio), y por otra parte, la realidad de una situación conflictiva e incluso antagónica entre los diferentes componentes de la formación boliviana.

Es por ello que nos parece importante precisar el significado de ciertos conceptos, en particular el de Mundo Andino, entendiéndo a éste como el conjunto de características que particularizaban a las sociedades existentes en nuestro territorio antes de la invasión española y que en la actualidad caracterizan a las formaciones históricamente relacionadas con esas sociedades. El mundo andino comprende una unidad de aspectos comunes a sus diversos componentes, esta unidad toma sentido en torno a valores semejantes ordenados mediante referencias socio históricas y culturales (de cosmovisión, principalmente). Entendemos, finalmente, que el mundo andino comprende tanto a las sociedades andina -geográficamente hablando- como a las conocidas como amazónicas y chaqueñas.

Con el término de andino o poblador andino, nos referimos a lo que otros investigadores denominan campesino, campesino indígena, indígena o indio. Para nuestro estudio, el término andino sugiere una identificación que aglutina los componentes socio-económicos, culturales y políticos de esos pobladores.

Contexto Cultural.

Las definiciones en este contexto se desprenden naturalmente de las asumidas en el contexto socio histórico. En efecto, se trata de especificar conceptualmente las componentes culturales de pueblos que poseen su propia realidad socio histórica.

En lo que respecta nuestro tema queremos hacer hincapié en los siguientes conceptos: Con identidad indicamos el conjunto de rasgos específicos e identificatorios del mundo andino respecto a los otros componentes de la

formación boliviana. La operabilidad del concepto de identidad no tiene como condición la conciencia de la misma en el poblador andino. Con cosmovisión andina manifestamos, la particular explicación que tiene el poblador andino de la realidad de su existencia y de la existencia de lo que le rodea.

APROXIMACION HIPOTETICA

Elementos previos a la investigación de campo nos indujeron a considerar la explicación del khari khari como correspondiente a un mecanismo de autodefensa de la identidad andina ante las agresiones del contexto social dominante.

A pesar de que al khari khari se lo representa bajo varias indumentarias, incluso la de cualquier campesino del lugar, por lo general es "observado" vistiendo ropa extraña, como citadino y "extranjero". Frecuentemente se lo representa también con los hábitos de un sacerdote católico (sotana) lo cual nos informa en general sobre el nivel de antagonismo que significó para el indio la relación con el español y el criollo en los períodos colonial y republicano. Es posible, entonces, suponer que el khari khari personificaba la agresión de una cultura a otra, de una sociedad a otra, presente sobre todo en períodos de especial conflicto o crisis social, politico y económico, como durante la epidemia de cólera que es tema de nuestro estudio.

Era necesario sin embargo, confrontar esa hipótesis con el material de investigación disponible. Para ello se procedió a recolectar datos socioeconómicos de la región y proceder a la realización de testimonios y entrevistas. En el tratamiento de los testimonios y entrevistas se trato de inferir posibles reacciones al trauma de la conquista, mecanismos ideológicos propios del mundo andino; realidad de una conceptualización específica en éste; continuidad de situaciones de incomunicación y antagonismo entre el mundo andino y criollo. Los indicadores específicos utilizados fueron: mayor o menor apreciación del citadino al campesino y viceversa; incidencia de datos epidemiológicos y socio económicos; relación de explicaciones ideológicas para hechos concretos.

RIO ABAJO, HUARICANA Y LA EPIDEMIA DEL COLERA

El sujeto de investigación fue el poblador andino de Huaricana, cantón rural perteneciente a la segunda sección de la provincia Murillo, Departamento de La Paz.

Huaricana está dividida en dos secciones. La primera comprende a Huaricana Alta (o Central) y a Huaricana Satélite; la segunda a Huaricana Baja. Esta división bipartita reproduce la norma que existe en el mundo andino. La población total de Huaricana es de 380 familias (alrededor de 1.200 personas).

Huaricana está incluida en la región conocida como "Río Abajo" Históricamente esta región formaba parte en el período prehispánico del ayllu Pacajes. En el periodo Republicano fue integrado al departamento de La Paz. Recientemente en (1991), el Parlamento Nacional aprobó el rango de cantón para Huaraicana, que hace así parte de la segunda sección de la Provincia Murillo.

La región de Río Abajo (y por ende Huaricana) es una región agrícola, próspera y autosuficiente. Río Abajo produce casi la mitad de las verduras consumidas en la ciudad de La Paz y un tercio de otros productos vegetales. Los índices de producción son elevados en relación a otras zonas circundantes a La Paz e incluso de otros departamentos.

Esa relativa prosperidad fue quebrada con la irrupción del cólera. El mal tratamiento por parte de las autoridades en los inicios de esta epidemia provocó una verdadera ola de pánico en la población de La Paz. El resultado fue la prohibición o el boicot de los productos agrícolas de Río Abajo y el consiguiente perjuicio económico para los agricultores.

Esa situación motivó un cierto estado de intranquilidad social que, felizmente, no degeneró en situaciones convulsivas.

El principal factor de inestabilidad consistió en la quiebra económica que acarreó para los agricultores la aparición del cólera.

Cabe señalar, sin embargo, otros factores que incidieron en las crisis provocada por el cólera. El primero es la irrupción en la zona de propaganda del grupo "Ejercito Guerrillero Tupac Katari" que trató de canalizar el descontento de la población con objetivos políticos. El segundo conflicto provocado por un grupo de religiosas que poseen una casa de retiro en Huajchilla, acusadas por los habitantes de otras comunidades de haber "robado el agua a la zona" al haber gestionado hace años un servicio de agua potable que solamente beneficio a tres de las quince comunidades de la región. Dado que la propaganda del gobierno insistía en la necesidad de utilizar agua potable para el consumo, aseo y lavado de verduras, el hecho de que algunas poblaciones situadas

a escasos 30 kilómetros de La Paz no posean ese elemental servicio y otras sí la tengan, hizo que los comunarios y vecinos de las poblaciones no beneficiadas exijan a los poderes públicos la dotación rápida de un servicio de agua potable. Para canalizar ese proyecto se presentó la cooperativa de agua potable administrada por las religiosas de Huajchilla, lo cual provocó en las demás localidades un sentimiento de manipulación de sus necesidades en provecho de los intereses de la cooperativa. La intransigencia de las monjas (en particular la de su madre superiora) de ceder en su intención casi provoca la intervención de la residencia que administran por parte de vecinos y comunarios de las demas localidades.

ASPECTOS METODOLOGICOS

Se realizaron en total 4 observaciones, escalonadas los dias 21 de septiembre, 13, 26 y 27 de Octubre.

La primera observación se fectuó en Huayhuasi (localidad próxima a Huaricana); la segunda y la tercera en Huaricana Alta; finalmente la cuarta en Huaricana Baja.

Las observaciones comprendieron tanto a campesinos como a personas que juegan cierto rol en el medio campesino (comerciantes, policia, sanitarias, dirigentes).

Se realizaron cuatro entrevistas, escalonadas el 19, el 26, el 27 y el 30 de octubre respectivamente. Fueron hechas a agricultores campesinos. Las entrevistas buscaron obtener elementos para comprender la concepción del khari khari para el poblador andino y la percepción que tiene éste del vecino (citadino que va a habitar en Huaricana).

Finalmente se realizó una encuesta el día 30 de Octubre de 1991 a 60 personas tomadas al azar. Esta encuesta buscó determinar el nivel de percepción que tienen los campesinos de los citadinos.

INTERPRETACION

El estudio de las fichas de observación nos indica que:

1. Existe unanimidad para negar la existencia del cólera.
2. Se atribuyen al khari khari los casos de enfermedad y de muerte acaecidos en los meses de agosto-octubre.

3. Para las dolencias relacionadas con el khari khari, se prefiere el recurso a la medicina tradicional.
4. Se nota cierto recelo hacia los sanitarios y una franca hostilidad hacia los medios de comunicación (responsables de haber "inventado" el cólera en Río Abajo).

El análisis de las entrevistas nos revela:

1. Un convicción en la existencia y accionar del khari khari.
2. Distorsiones en cuanto a sus atributos reales (forma de proceder, identificación).
3. Distorsiones en cuanto a las formas de curar las dolencias ocasionadas por el khari khari.
4. Una desconfianza visible hacia los vecinos.
5. La simpatía mas evidente hacia los vecinos proviene de la persona que parece mas alejada de los valores comunarios (el que se define como cristiano evangélico). Es la única persona entrevistada que niega la existencia del khari khari, aunque parece conocer los procedimientos que éste utiliza para sacar grasa humana.

La interpretación del resultado de las encuestas es particularmente revelador.

1. Una mayoría (46.6%) atribuyen como causa del cólera la contaminación del Río de La Paz.

2. Una mayoría aún más evidente (53.3%) atribuyen la difusión de esa enfermedad a la falta de atención del gobierno.

3. La mayoría se convierte casi en aplastante (86.6%) para atribuir a la supuesta mala información divulgada por la prensa al hecho que en La Paz ya no se quieran consumir productos de la región.

4. Una sola persona (3.3% de los encuestados) declara preferir vivir en La Paz.

5. Del resto que declara preferir vivir en el campo, el 33.3% lo atribuye a las condiciones climáticas y medio ambiente. Le sigue en opinión (30%) las razones económicas.

6. El 56.6% de los encuestados aceptarían que vecinos de La Paz, vayan a vivir en Huaricana. El 44,4% no lo acepta. La razón dominante de la acogida a los vecinos de La Paz es la mejora económica que ello motivaría (46.6%). La razón dominante del rechazo a los vecinos de La Paz es la diferencia cultural existente entre vecinos y comunarios (73.2%).

7. La mayoría de los entrevistados (90%) está de acuerdo con que turistas visiten Huaricana. La razón invocada mayormente es el conocimiento de la región, las razones económicas vienen en último lugar. (3.3%).

8. El 90% de los entrevistados consideran que los citadinos se consideran superiores a los habitantes del campo.

9. El cruce de las preguntas 3 y 7 muestra que los agricultores son los que con mayor frecuencia atribuyen el cólera a la contaminación del río de La Paz. Son los comerciantes, sanitarios y albañiles los que no atribuyen ninguna responsabilidad a este factor.

10. Son también los agricultores los que responsabilizan al gobierno por la propagación de ese mal. Mecánicos, sanitarios y albañiles no lo citan ni una sola vez.

11. De igual manera son mayoritariamente agricultores los que culpabilizan a la prensa por crear una corriente de opinión que perjudica la venta de sus productos. Los comerciantes y albañiles no atribuyen ninguna responsabilidad a la prensa.

12. Son igualmente los agricultores los que prefieren vivir en el campo. Unicamente un profesor y un albañil preferirían vivir en la ciudad . La razón invocada por el profesor es la ausencia de agua potable en la región. El albañil no dá ninguna razón.

13. Son los campesinos quienes no aceptan en mayor porcentaje la venida de citadinos a Huaricana. Sólo la mitad de profesores encuestados apoyan tal opinión, el resto de las categorías entrevistadas aceptan la residencia de vecinos en Huaricana.

14. Son también los agricultores los que manifiestan masivamente por la visita de turistas a la región.

15. El cruce de las preguntas 6 y 3 es bastante reveladora. No todos los que se definen como campesinos se identifican como agricultores (el 60%), el resto se identifican como profesores (15%), amas de casa (10%) y como choferes, comerciantes y mecánicos (cada uno con el 5%).

16. Son los que creen en la contaminación del río de La Paz los que culpabilizan a la prensa.

17. Son los que consideran que se vive mejor en el campo, los que atribuyen al citadino un sentimiento de superioridad sobre los del campo.

18. Atribuyen al citadino un auto sentimiento de superioridad, casi por igual quienes desearían que vivan vecinos en Huaricana (50% del total de opiniones) y quienes desearían que no lo hagan (40%).

CONCLUSIONES

El trabajo realizado es, en realidad, una primera aproximación al estudio del khari khari y, por tanto, adolece aún de imprecisiones y defectos metodológicos. Nos permite, sin embargo, ciertas generalizaciones a partir del análisis de datos disponibles.

Lo primero que llama la atención es que la negativa evidenciada en las entrevista y observaciones a aceptar al cólera, se contradice con la aceptación de esta epidemia en las encuestas. Esta aparente contradicción indica simplemente que el campesino reconoce claramente la enfermedad como mal natural y que el khari khari es utilizado como recurso no relacionado causalmente con ese factor. En efecto, el hombre andino en Huaricana reconoce perfectamente la existencia de causas naturales en la enfermedad que atribuyen al khari khari (contaminación del río de La Paz) y pueden emitir criterios de responsabilidad (negligencia del gobierno).

El khari khari es, entonces, en realidad la proyección ideológica de una comunidad que se siente agredida y amenazada y no el propio causante de las enfermedades que sufrieron los campesinos. El khari khari refleja, al mismo tiempo, el miedo de la comunidad que se siente desestabilizada y su carencia de recursos para enfrentar los problemas que le aquejan.

Se pudo observar también el ambiente hostil entre los campesinos y sanitarios (los campesinos no recurren a sus servicios) y la contradicción con los citadinos y vecinos percibida a través de las entrevistas y observaciones (menos perceptibles en la encuesta).

El estado de conflicto se manifiesta también en la opinión de los encuestados sobre el sentimiento de autosuperioridad que atribuyen a los citadinos. Esa hostilidad al vecino y citadino no es una hostilidad general contra lo extraño, pues una amplia mayoría declara aceptar y desear la venida de turistas en la región, sin un argumento de tipo económico ("solo por conocer"). La presencia de una mayoria de agricultores en las respuestas que identifican una clara hostilidad al citadino, puede ser interpretada como un choque de culturas. En efecto, el agricultor es el que parece asumir de manera más clara los atributos de la sociedad andina.

En general creemos que el conjunto de datos obtenidos confirman nuestra hipótesis sobre la utilización del khari khari como elemento defensivo en situaciones que ponen en peligro la cohesión o la identidad del grupo. En este caso, fue la crisis económica desencadenada por la prohibición de venta y el "boicot" a los productos agrícolas de Río Abajo la que desencadenó ese "reflejo de autodefensa". Reflejo que se manifestó tanto más fuertemente, cuanto que existen contradicciones y antagonismos no resueltos aún entre andinos y citadinos. Ese "roce" conflictual se manifestó igualmente en los difíciles contactos entre campesinos y sanitarios.

BIBLIOGRAFIA

AGUILO, Federico
1982 — Enfermedad y Salud según la Concepción Aymaro Quechua. Sucre, 232 p.

ANIBARRO de HALUSHKA, Delina.
1976 — La Tradición Oral en Bolivia La Paz, Instituto Boliviano de Cultura, 548 p.

COSSIO SALINAS, Héctor.
1969. — La Tradición en Cochabamba. Cochabamba Universitaria

DURANT, Gilbert
1962 — Le reel et le symbolique. PUF, Paris,

JENSEN, Ad E.
1976 — Mito y Culto entre Pueblos Primitivos. Fondo de CulturaEconómica. México, .

LARA, Jesús.
1985. — Leyendas Quechuas: Antología 3ra. Ed La Paz Ed. Juventud.

MONTES RUIZ, Fernando.
1986. — Mitologias, Lá Máscara de Piedra: Simbolismo y personalidadÁymaras en la Historia. La Paz, Quipus

MOSTAJO, Francisco
1952. — El Kharisiri o Khari Khari, el Ñacako Ñacaco Kechua, el Cate Cate y otros Mitos y Supersticiones Huancañenos en Perú Indígena170. Lima

PAREDES CANDIA, Antonio.
1972. Brujerias, Tradiciones y Leyendas. 2da. edición Tomo IV. la Paz. El Amauta

1978. Cuentos Populares Bolivianos, (dela tradición oral) 2da. ed. Sucre. Tupac Katari,

1982. Antologíade la Tradición Paceña (Folklore y Tradiciones de la ciudad de La Paz). La Paz. Isla,

1981 Diccionario Mitológico de Bolivia:Dioses, Símbolos, Héroes 2da. edEditorial Isla Popular. La Paz,

1982. Las Mejores Tradiciones y Leyendade Bolivia 4ta. ed. La Paz. Popular,

1986 Leyendas de Bolivia. La Paz, Popular. , 199 p.

PAREDES M. Rigoberto.
1936 Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares deBolivia. 2d a. ed. La Paz, Ateneo., .

SOTOMAYOR, Ismael.
1987. Añejerias Paceñas, Tradiciones,Historia, Anécdotas. 2da. ed. Libreria editorial Juventud. La Paz.